

N. 475

Collana diretta da *Pierre Dalla Vigna* (Università "Insubria", Varese)
e *Luca Taddio* (Università degli Studi di Udine)

COMITATO SCIENTIFICO

Paolo Bellini (*Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como*), Claudio Bonvecchio (*Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como*), Mauro Carbone (*Université Jean-Moulin, Lyon 3*), Antonio De Simone (*Università degli Studi di Urbino Carlo Bo*), Morris L. Ghezzi (*Università degli Studi di Milano*), Giuseppe Di Giacomo (*Università di Roma La Sapienza*), Giovanni Invitto (Università degli Studi di Lecce), Micaela Latini (Università degli Studi di Cassino), Enrica Lisciani-Petrini (*Università degli Studi di Salerno*), Luca Marchetti (*Università Sapienza di Roma*), Antonio Panaino (*Università degli Studi di Bologna, sede di Ravenna*), Paolo Peticari (*Università degli Studi di Bergamo*), Susan Petrilli (*Università degli Studi di Bari*), Augusto Ponzio (*Università degli Studi di Bari*), Riccardo Roni (*Univ. di Urbino*), Luca Taddio (*Università degli Studi di Udine*), Valentina Tirloni (*Université Nice Sophia Antipolis*), Tommaso Tuppini (Università degli Studi di Verona), Antonio Valentini (*Università di Roma La Sapienza*), Jean-Jacques Wunemburger (*Université Jean-Moulin Lyon 3*)



L'INVENZIONE ETICA

Per Bruno Moroncini

a cura di

Carmelo Colangelo
Vincenzo Cuomo
Felice Ciro Papparo

Publicato con il contributo del Dipartimento di Scienze Umane, Filosofiche e della
Formazione dell'Università degli Studi di Salerno.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Filosofie* n. 475
Isbn: 9788857540344

© 2017 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

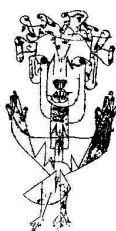
PRESENTAZIONE	7
APPUNTI PER UNA LETTERA A BRUNO MORONCINI <i>di Alberto Abruzzese</i>	9
UN BUCO NELLO SPAZIO. «AUSTERLITZ» DI W.G. SEBALD E LA GEOGRAFIA DEL TRAUMA <i>di Giancarlo Alfano</i>	27
DALLA TOTALIZZAZIONE ALLA DISSEMINAZIONE: FARSI GUIDARE DA MORONCINI NELLA LETTURA DEL LACAN POLITICO <i>di Laura Bazzicalupo</i>	47
COSÌ LONTANI, COSÌ VICINI. DELLA PROSSIMITÀ E DELLA DISTANZA <i>di Rossella Bonito Oliva</i>	61
LA FILOSOFIA ALLA PROVA DELLA PSICOANALISI? ALCUNE RIFLESSIONI <i>di Mario Bottone</i>	77
CAMPO, RETE E PRODUZIONE DI SOGGETTIVITÀ. FOUCAULT ALL'ORIGINE DELLA VIRATA PSICOANALITICA DI BOURDIEU? <i>di Gianvito Brindisi</i>	89
NOTE PER UNA RIFLESSIONE SU STORIA E UMANITÀ <i>di Giuseppe Cantillo</i>	103
ANTIGONE E IL DILEMMA DEL <i>NOMOS</i> <i>di Fabio Ciaramelli</i>	117
CENT'ANNI D'OMBRA DELL'OGGETTO SULL'IO. INTORNO A UN ANNIVERSARIO FREUDIANO <i>di Carmelo Colangelo</i>	133

ANGELI D'ERBA. L'OPERA D'ARTE COME <i>TOUR DE FORCE</i> NEL PENSIERO DI ADORNO <i>di Vincenzo Cuomo</i>	151
LA POSTURA FILOSOFICA <i>di Eleonora de Conciliis</i>	167
LA DUALITÀ DEL SACRO <i>di Mariapaola Fimiani</i>	183
<i>IMAGO-IMITAGO</i> . DUE FRAMMENTI SULLO STATUS STORICO E METAFISICO DEL CONCETTO DI IMMAGINE (CON PARTICOLARE RIFERIMENTO AL PENSIERO DI J.-L. NANCY) <i>di Antonello Giugliano</i>	193
SOLITUDINE E DIPENDENZA. L'AUTENTICITÀ COMUNIONALE DELLA CURA. UNA GLOSSA HEIDEGGERIANA <i>di Eugenio Mazzarella</i>	215
DESIDERARE. TRA STANCHEZZA E DISAGIO <i>di Felice Ciro Papparo</i>	225
CHE VUOL DIRE «ORGANIZZARE IL PESSIMISMO»? NOTE SU UNA STRANA PAROLA D'ORDINE <i>di Salvatore Prinzi</i>	257
VITA, LAVORO, RICONOSCIMENTO: PER DONARE HEGEL <i>di Davide Tarizzo</i>	285
COME E DOVE L'UNIVERSITÀ? <i>di Maurizio Zanardi</i>	303
NOTIZIE SUGLI AUTORI	317

PRESENTAZIONE

Gli studi che qui si presentano sono stati scritti per i settant'anni di Bruno Moroncini, in occasione della conclusione della sua attività didattica presso l'Università degli Studi di Salerno. Gli autori sono colleghi, compagni di avventure intellettuali, allievi, che, tuttavia, si riconoscono nell'essere anzitutto suoi sodali e amici.

I saggi raccolti sono di natura e tematica diversa, legati ora a una precisa intenzione storico-critica, ora a una prevalente mira teorica. Alcuni discutono, talvolta in modo serrato, i testi di Moroncini, altri sono in implicita risonanza con gli snodi maggiori della sua riflessione. Tutti i testi, però, ciascuno a suo modo, sono orientati alla disamina della questione dell'*invenzione etica*, tema al quale Moroncini ha rivolto la sostanza delle sue ricerche filosofiche, anche grazie al dialogo insistito con i suoi autori favoriti: Walter Benjamin, Jacques Derrida, Jacques Lacan.



7/20/17 14

Paul Klee, *Angelo Rosso*

Attraverso l'interpretazione di questi e altri grandi pensatori contemporanei, Moroncini ha lavorato alla pensabilità di un'*etica dell'impossibile*, accettando tutti i rischi che tale opzione porta con sé, se è vero che una simile etica si rivolge anzitutto a quanto nell'esperienza umana non è calcolabile, codificabile, sistematizzabile. Dove la singolarità e l'impasse dell'esistere appaiono insostenibili, proprio lì si è confrontati a un impossibile che, quando sia assunto come tale – e non ripudiato come ingannevole o ineffabile – apre appunto all'ideazione, all'immaginazione etiche.

Certo, «bisogna essere assolutamente pessimisti», come scriveva Benjamin. Bisogna esserlo riguardo la possibilità di “fondare” relazioni intersoggettive affatto libere dai giochi di potere e dalla violenza. Ma *questo* pessimismo – e non certo quello blasé, distaccato, intriso di risentimento, così spesso esibito da intellettuali in balia della loro paura del mondo – è in grado di aprirsi senza infingimenti all'evento imprevedibile dell'altro e dell'alterità.



Pensare non è solo sostituire l'elefante con la parola “elefante”.

C.C., V. C., F. C. P.

ALBERTO ABRUZZESE

APPUNTI PER UNA LETTERA A BRUNO MORONCINI

Ho deciso di rinunciare – anzi felicemente sottrarmi – all’abitudine di dichiarare, scrivendo, fonti e riferimenti di ognuna delle citazioni che io senta il bisogno di tradurre nei miei testi per muoverli e rimuoverli come si fa con i fondi del caffè. Eliminerai persino il virgolettato e il nome degli autori, se questo non apparisse ancora così sconveniente ai più che leggono da professionisti o apprendisti tali. Costerà molta fatica ai lettori senza qualità se, invece di far proprio il discorso, preferiranno tornare indietro sui passi altrui.

(Anonimo contemporaneo)

Sono arrivato all’ennesima riscrittura di questo testo ma ormai sono sicuro che non ne verrò a capo. Se ora vi state apprestando a leggerlo, vuol dire che ho deciso di rinunciare all’impresa. Anzi, ho capito di non riuscire a volere qualcosa di definitivo. Questa riscrittura non diventerà penultima ma resterà l’ultima di cui mi sento capace. Scrivo da una casa del quartiere che porta il nome *World’s End* (già in altra occasione ho scherzato su questo mio domicilio londinese ma di certo per me non si tratta di un caso). Davanti ai miei occhi ho poco più di un canovaccio – sproporzionato nelle parti e divagante – fatto di pagine buttate giù in attesa di sviluppo e pagine già scritte in altre occasioni. Riconoscibili grazie alle virgolette in cui sono restate chiuse invece di farle cadere, come speravo, in virtù di una loro riscrittura, di un loro riadattamento. Incompiute, le prime, e falsamente compiute le seconde. Le virgolette con cui l’autore di un testo denuncia la propria operazione di riciclaggio di qualche sua precedente scrittura ai fini specifici di un suo nuovo testo sono particolarmente impudiche: sintomo del fatto di sentirsi in colpa per la tentazione di contrabbandare il vecchio come nuovo, la copia come originale, ma al tempo stesso orgogliosa riven-

dicazione del proprio diritto a giocare allo scoperto. Nel bene e nel male si scrive sempre la stessa cosa. Certamente è andata così per me. Se c'è ora un mutamento in tale mia istintiva metodologia di pensiero e scrittura, questo riguarda appunto la sensazione di essere arrivato alla fine del gioco. Già in passato mi son detto essere – molto più per scherzo, per ipocrita narcisismo, che per maturata e definitiva convinzione – il tipico personaggio scapestrato, senza testa, e imbroglione, che alla fine arriva alla resa dei conti, e perde la sua partita con il destino (il cinema western che ha nutrito la mia infanzia è popolato di simili personaggi). Adesso è arrivata l'ora.

Andare in pensione

In ordine all'area delle scienze umane e umanistiche che differenza si è instaurata – abbiamo instaurato – tra ricercatori e formatori? Quale vuoto si è aperto tra cercare il senso della vita e formare, formarsi, alla vita? Oppure – resi sensibili alle pratiche immersive della rete – quale scarto c'è tra pensare e abitare? Quale lo slittamento tra cercare l'altro e costruire se stessi? Si è socialmente costruiti per fare ricerca o si fa ricerca per costruire la propria territorialità? Accade che in questi ultimissimi anni l'età raggiunta mi abbia portato a scrivere in omaggio a cari amici coetanei, giunti come me al rito di passaggio tra il ruolo da noi assolto nell'insegnamento universitario e il ruolo che riguarda invece la nostra personale ricerca del senso da dare al mondo. Ricerca finalmente liberata (o abbandonata) dai vincoli disciplinari in cui si è stati incardinati più o meno per mezzo secolo. Significativi dello stato d'animo con cui mi sono rivolto ad alcuni di questi miei amici sono, tanto per capirci, gli stessi titoli dei testi che ho dedicato a due di loro: a Pietro Montani, *Frammenti di un discorso sulla formazione necessaria a contenere gli effetti della complicità tra violenza della persona e violenza del sociale* e a Roberto Antonelli, *Contro l'umanesimo e i suoi dispositivi*. Se ne intuisce l'umore.

Credo infatti che, scadendo il nostro mandato istituzionale, professionale e sociale, si tratti di interrogarci (nuovamente o per la prima volta?) sulla *vocazione* nostra di ricercatori (una qualifica funestata dal suo inquadramento accademico: istituzionale, corporativo, legislativo, sindacale). Dunque, credo si tratti di interrogarci sulla *voce* per così lungo tempo tacitata, repressa dagli statuti e pratiche della nostra stessa professione. Dalla sua natura di fatto socialmente e politicamente strumentale. Di conseguenza sono convinto che il transito al quale mi sto riferendo – quello dell'abbandono della cattedra per limiti d'età – sia molto più che burocratico e

biografico. Si tratta invece di un limite oltre il quale non ci è più consentito di credere che non ci sia stata differenza alcuna, ed anzi perfetta coincidenza, tra la nostra vocazione alla ricerca e l'uso che, giorno dopo giorno, se ne è fatto; tra i modi in cui essa è stata istruita e i modi con i quali abbiamo istruito. E quindi sono convinto che tale transito non debba essere motivo di rimpianto, cedendo al sentimento di qualche tic d'indole proprietaria, ma al contrario – a meno di non volerlo rimuovere nell'illusione di potere continuare a *pensare come prima* e dire *le cose di prima* – possa e anzi debba essere vissuto come *trauma produttivo*. Significa potersi finalmente interrogare se al nostro ruolo sia stata mai data la possibilità di spingersi oltre i confini del soggetto moderno che ha fatto e fa da origine e orizzonte del nostro lavoro salariato, del suo impiego sociale. E chiedersi se il nostro pensionamento, il nostro andare *fuori ruolo*, possa essere una liberazione invece che un contratto scaduto, un congelamento del sé, l'invito a venire meno. Un congedo indeterminato. Possibile che, assolta la carriera, non ci sia un resto, un rimanente? Un peccato d'omissione da espiare?

Va detto in altre parole: di certo non credo che il nostro ruolo docente ci abbia impedito di compiere gesti emeriti di critica della modernità e di deviazione dai suoi paradigmi (è da questo punto di vista che ragiono, altrimenti non parlerei di *trauma* da riconoscere e onorare). C'è una vastissima letteratura a dimostrazione che le aule universitarie in molti casi sono state il luogo di un pensiero critico negativo invece che affermativo, disorganico invece che organico alle funzioni per le quali Stati e Chiese edificano, per funzionare, i propri apparati di formazione e trasmissione del sapere. E comunque, a fare progredire la ricerca istituzionale al di là delle istituzioni e diversamente da esse, è servito e serve proprio il loro stesso confine, la resistenza che costituiscono in quanto apparati del potere, della sua stabilità e conservazione. Su questo si può ragionare facendo riferimento ai modi in cui funziona la tradizione: trasmissione per via di tradimento.

I contenuti della ricerca e del ricercatore crescono in possibilità e capacità di comprensione e trasformazione del mondo anche e forse soprattutto stretti, e proprio per questo stimolati, dallo spazio *concentrazionario* dei dispositivi di formazione con i quali tali contenuti vengono applicati. Uno spazio che ora, mediante le reti, s'è dilatato o meglio è stato sempre più oltrepassato, tanto che l'indebolirsi della sua secolare missione normativa sta facilitando un sapere che emerge e ondeggia *altrove* dalle istituzioni. Così *pare* e così è realmente, avendo sempre le apparenze una loro consistenza. Quello che credo, tuttavia, è che passare per atto d'ufficio oltre i vincoli del proprio ruolo ponga in modo più radicale e direi drammatico la domanda su cosa se ne sia fatto noi di tale ruolo, cosa sia stata la nostra persona

nell'esserne investita e trattenuta. Come minimo, chiedersi se non abbia funzionato per eccesso da filtro e condizionamento della nostra vocazione. La abbia cioè intorpidita e narcotizzata. Se non ci abbia impedito di capire meglio o diversamente il mondo di fuori. E quello di dentro. E tanto più ci abbia ostacolato nel potere tentare di fare quello che andava fatto di necessità invece che pensato per *contratto*. Forse, se ora siamo smarriti – gettati ai margini della endemica lentezza dei ritmi accademici (accademici si è stati per obbligo, volontà o semplice rassegnazione) – non è per il limite d'età raggiunto nello svolgere il nostro ruolo di impiegati nell'università, ma per il fatto di accorgerci finalmente che, su questa sponda appena raggiunta, il tempo ha una maledetta *fretta*. E il tempo da noi trascorso è stato terribilmente *lento*.

Avevo aperto il mio saggio in onore dell'amico Roberto Antonelli con questa citazione di Aleksander Herzen pronunciata a metà dell'ottocento: «...la sottomissione dell'individuo alla società, al popolo, all'umanità, all'idea è il proseguimento del sacrificio umano, l'olocausto dell'agnello per placare la divinità, la crocefissione dell'innocente per i colpevoli. Tutte le religioni hanno fondato la morale sull'ubbidienza, ovverosia sulla schiavitù volontaria, e per questo sono sempre state più nocive degli ordinamenti politici». È dalla religiosità comune a qualsivoglia “dover essere” che conviene fuggire. Tanto per restare in tema con i testi encomiastici indirizzati a colleghi amici o meno, c'è io credo qualcosa di mortifero negli scritti in onore (e vorrei tanto che il mio per Moroncini non abbia questa configurazione). Ebbi la fortuna di ricevere un libro di tal genere in anticipo sulla mia carriera e dico fortuna per il fatto di avere intuito proprio allora, altrettanto in anticipo, questo carattere mortifero: resistevo alla lettura dei contributi dedicatimi e comunque letti per obbligo di amicizia e li dimenticavo quasi immediatamente dopo, come se fossi già in un altrove, in un futuro di passato irrecuperabile, al di là di una frattura di tempo irreversibile. Appunto come se fossi morto e non potesse più interessarmi alcunché di ciò che su di me o per me da vivo era stato scritto.

La stessa cosa o quantomeno simile – non dimenticare ma senza farne materia da ricordare – mi accadeva in gioventù imbattendomi nei grandi autori da leggere. Ricordo in modo molto vivo, come fosse ieri, una occasione alpestre, quindi oltremodo romantica, in cui era *L'anima e le forme* il libro su cui mi ero concentrato. Avviata la lettura, mi arrestavo in un punto – punto in senso letterale e cioè il segno che chiude un periodo per dar fiato al successivo – in cui la mia esaltata immaginazione si impossessava di me: deponevo il libro, fantasticavo un poco sul senso della frase tanto più intensamente quanto più ne ero stato preso, rapito, e la dividevo senza

riserve ... ma poi diventava assai difficile e persino impossibile che io riprendessi la lettura: a volte per un giorno, a volte per settimane o anni, a volte sino ad oggi. Si trattava di possessione, tanto da arrivare a elaborare nella mia mente – al fine che non si sentisse in colpa per il mio gesto – la decisione di non spingermi oltre. Si trattava di una visione, teoria, che era un progetto di vita e insieme di morte. Decidevo di immaginarmi di ritornare alla lettura interrotta, quella di quel frangente, per riprenderla ormai vecchio: non quando avessi avuto tempo ma quando mi trovassi in un altro tempo, senza più (bisogno di) passato e senza più (bisogno di) futuro. In stato di quiete. Evidentemente finita la vita e il suo desiderio: era questo l'impulso che mi aveva fatto interrompere la lettura e immaginare che la pagina potesse tornare a farsi leggere in un me pienamente realizzato. Una sorta di *post mortem* in vita. Promessa di una felicità che poteva venire solo una volta che io avessi saputo vivere la dimensione del *fare*: dimensione che proprio la pienezza della pagina mi imponeva grazie alla sensazione di essere stato folgorato da tutto ciò che c'era da sapere. E quindi anche su tutto ciò che ci sarebbe stato da sapere. Imperativo del fare che – per così tanti decenni dopo quella mia strana, straniera, sospensione della lettura, quella mia “caduta di cavallo” – di fatto non ho saputo soddisfare, continuando invece a lavorare su un sapere sempre più circolare proprio in virtù della sua direzione lineare; su una sapienza sempre più in contraddizione con se stessa. Negando la tragica soggettività del destino moderno e insistendo ancora, seppure in modo sempre più tragico, sul tipico e irresistibile *principio speranza* imposto dalle discipline umanistiche in modo automatico, alla maniera del moto perpetuo di un orologio ad acqua (in ogni automatismo emerge la natura non umana). Ho cominciato a intuire la necessità di ribaltare la direzione tra sapere e fare soltanto ora, avvicinandomi alla morte che, a libro chiuso, mi ero allora immaginato essere il momento ideale per tornare – invece che all'urgenza del mondo – alle auto-soddisfazioni del pensiero. Al piacere della lettura per la lettura.

C'è una pagina di Walter Benjamin – in *Esperienza e povertà* – che poco più tardi mi avrebbe dovuto richiamare ma anche spiegare meglio l'emozione provata nel decidere di interrompere – di punto in bianco – la lettura per eccesso di lettura: «Con questo immenso sviluppo della tecnica una miseria del tutto nuova ha colpito gli uomini. [...] Che valore ha allora l'intero patrimonio culturale, se proprio l'esperienza non ci congiunge ad esso? A cosa porti simularla o capirla con l'inganno, questo raccapricciante guazzabuglio di stili e di visioni del mondo del secolo scorso ce l'ha reso troppo chiaro, per dover ritenere disonorevole confessare la nostra povertà. Sì, ammettiamolo: questa povertà di esperienza dell'umanità in generale. E

con questo una specie di nuova barbarie. Barbarie? Proprio così. Diciamo questo per introdurre un nuovo positivo concetto di barbarie. A cosa mai è indotto il barbaro dalla povertà di esperienza? È indotto a ricominciare da capo; a iniziare dal nuovo; a farcela con il poco: a costruire a partire dal poco e inoltre a non guardare né a destra né a sinistra».

Frammenti

Per questo genere di occasione, tra il cerimoniale e l'amicale, il testo che mi è venuto da scrivere per Bruno Moroncini non è riuscito a diventare un saggio dedicato su un qualche argomento di mia stretta competenza disciplinare, ma – determinato piuttosto a mettermi a distanza da ogni competenza e competizione sapienziale – è diventato assai più una lettera inviata all'assente, al destinatario che non è presente. Una lettera scritta *al suo nome*, non per la di lui rinomanza accademica e autorità di filosofo, quanto piuttosto a ragione della risonanza in me del suo stesso nome. Risonanza di lunga data, iniziata vari decenni or sono a Napoli, città esemplare proprio in quanto assenza di città. Quindi, lo ripeto, una presenza, quella del suo nome, che sono io a fare risuonare in me per via di me stesso. La qual cosa – nella situazione di smarrimento in cui oggi versa la struttura identitaria e disciplinare della mia persona – spiega o spero comunque possa spiegare una epistola siffatta: scritta nella forma assolutamente non lineare di pochi frammenti sparsi e qualche citazione da testi pregressi, e in cui, a dire un qualcosa, sono semmai i vuoti tra un frammento e l'altro. Ciò che è mancato, fallito. Lo spazio bianco, assoluto perché senza segni (tutti ancora da scrivere? O da non potere scrivere mai più?): lettera senza lettere. Pagina bianca, tavola senza legge, fuori-legge, che si sottrae ad ogni ordinaria contesa e speculazione. Lettera che si sfilava dal passato e dal futuro (ci aiuta a concepirla il passato indelebile e l'indelebile futuro delle parole in rete).

Nel corso di questo testo, è rivelata – e sempre rilevabile – la presenza/distanza di Bruno Moroncini. Se a tratti è esplicitamente citato, questo accade non per obbligo – quell'obbligo che emana dagli scritti in onore e congedo tra colleghi – ma per *impeto*, a riprova del fatto che la sua distanza da me non cessa per questo di funzionare anche nel suo contrario, come vicinanza. Sono io a decidermi (o costringermi) a sentirmi vicino alla sua persona, in modo del tutto arbitrario ma anche legittimo. Legittimo, tuttavia, non in virtù del carattere pubblico del suo lavoro di filosofo, ma per merito dei contenuti che Moroncini ha prodotto, contenuti da me sentiti

sempre o assai spesso in sintonia con me medesimo: appunto *vicini*. In quanto dotati di una *aspirazione* che ho spesso percepito in comune con la mia, anche quando i suoi siano prodotti con strumenti e forse persino fini diversi dai miei. Ecco perché per un verso ho pensato di scrivere una lettera ma per altro verso ho capito che il testo non poteva essere scritto, realizzato, restando dentro i confini di una lettera.

Quanto segue in merito a tale lettera è di certo una digressione. Ma non riesco a liberarmene (quindi Moroncini ne deve pur essere la causa). Mi sono dunque deciso per una lettera frammentaria. Sospesa tra diversi formati di scrittura che – sempre *indirizzata* – può avere sfumature di senso assai diverse tra loro. Degli aforismi è tipico che il loro autore si rivolga a tutti – all’umanità intera – tanto quanto a un se stesso in(de)finitamente dilatato sul mondo, da esso *impressionato*. Anche molte lettere nascono con il medesimo intento e spesso di queste, di questo genere di lettere improprie, si sa che non possono avere risposte perché non le vogliono avere. Non vogliono che – a causa di qualcuna di quelle risposte – la loro postura, la postura dello scrivente, venga meno: non vogliono scrivere altro di diverso e neppure muoversi verso altra postura e luogo. Consistono in se stesse. Così molte lettere servono ai loro estensori assai più per confessarsi che per domandare. Quand’anche domandino, chiedendo e volendo fare credere di volere sapere, a volte o forse sempre – per le tante sfumature di senso della parola distanza – si tratta di scritture, per meglio dire *lettere*, rivolte dallo stesso scrivente a sé medesimo. Confessioni, appunto. Come – e non si tratta di un esempio ma di una prova – s’è fatta la scrittura in gran parte dei post su facebook (sui suoi “diari”) e altri ordigni digitali della rete: confessioni e insieme inquisizioni. Messaggi paradossalmente molto vicini a proclami, ingiunzioni, dichiarazioni di ostilità. E di amore. Consultati e insieme insulti.

A tratti la lettera di cui parlo contiene una sfumatura che la avvicina all’aforisma? A ben vedere il carattere eccessivo, radicale dell’aforisma, esalta e esaspera, invece di smorzare, la natura non soltanto imperativa ma anche confessionale delle lettere indirizzate a una persona o associazione di persone, sino ad arrivare a sbarazzarsi tanto del mittente quanto del destinatario e raggiungere così la potenza di una sentenza inappellabile per ambedue le figure della fabula mondana dell’abitare in comunità. Ma per mezzo dell’aforisma si realizza la straordinaria finzione di parlare anche in nome del terzo escluso, ciò che le prime e seconde persone non riescono a comprendere, né capire né includere, accogliere. La trama della lettera da cui mi sono qui lasciato guidare presenta infine non poche sfilacciate e si fa frammentaria. Il frammento è un testo anfibio: ha i tratti di una lettera

fallita in quanto non ancora compiuta, non ancora portata a termine, non orientata a sufficienza, non più o non ancora spedita, in attesa di destinatario. E insieme ha i tratti di un aforisma imperfetto in quanto dell'aforisma non ha saputo raggiungere la cosmica certezza di chi afferma senza pretendere altra risposta che non sia in ciò che ha detto, descritto e decretato.

Di questa digressione forse ho sentito un ingenuo bisogno, per giustificarmi di donare a Bruno Moroncini soltanto un piccolo grappolo di frammenti a lui dedicati (e forse è lui il testo che mi manca?). A mia scusante con il lettore posso aggiungere che ciascuno di questi insiemi di frammenti fa tuttavia da paragrafo, da *stazione*, di un nostro percorso affine: *Napoli*, *Amicizia*, *Scrittura*. Spero così di rispettare la nota consuetudine di donare all'amico e collega di studi un testo che invece di parlare di lui parla d'altro autore e altra questione. Ho finito per scegliere una via intermedia per quanto sghemba: arrivo a parlare persino troppo di me stesso ma senza dimenticare il destinatario che è in me.

Napoli e la sua voce

Gabriele Frasca nel suo saggio *Il rovescio d'autore*: «Nel luglio del 1937, in una lettera in tedesco ad Axel Kaun, Samuel Beckett, appena ultimato il romanzo *Murphy*, lamentava l'assenza nella letteratura a lui coeva di un calibrato sistema di pause e silenzi, e dunque, per dirla con Zumtor, di veri e propri 'indizi di oralità'. Solo questi avrebbero a sua detta potuto dissolvere la 'terribile materialità della superficie verbale', nel nome di un procedimento estetico, magari inaspettatamente ancora flaubertiano (a tener fede al progettato libro sul nulla del grande scrittore francese, evocato nella famosa lettera a Louise Colet del 16 gennaio del 1852), capace di far concepire 'per pagine e pagine' solo un 'sentiero' sospeso fra 'impenetrabili abissi di silenzio'».

Napoli – i suoi impenetrabili e insieme come mai altrove eloquenti silenzi – ha costituito il legame mio più forte con Moroncini. Napoli così come le pagine di Walter Benjamin. Un territorio e un autore ambedue infiniti. Nei quali è il non-finito a divenire mondo. Mondo in quanto illimitato divenire in se stesso, dove il passato si rinnova e muta di continuo come presente. Lettera della scrittura e scrittura della mappa urbana che muoiono per vivere nella condivisione delle voci che emanano, si originano, da questo loro morire perpetuo. Senza fine, e dunque *senza fini*. È Gabriele Frasca, per me tra i più sensibili *mediologi* della vita quotidiana, a parlare in gran parte dei suoi saggi e delle sue prove artistiche, di questi «indizi di oralità» che sarebbero in grado di dissolvere la «terribile materialità della superficie verbale». Nel diario di Roberta Tata-

fiore, prossima a suicidarsi in una camera dell'Hotel Novecento, si legge «la scrittura trattiene»: quando lessi questa sua confessione ne fui colpito. La scrittura trattiene dal *fare*. Le voci che si manifestano nei momenti più abissali di Napoli o in quelli più enigmatici delle pagine di Benjamin sono il segno etimologico di quanto la vocazione risuona in contrapposizione alla «terribile materialità» della professione. Di quanto i fini istituzionali inibiscano i mezzi incarnati nella persona e ne disciplinino l'espressione. L'esistenza. Eppure proprio le voci che si liberano e sprigionano dalle costruzioni sociali e dai loro territori, dalle sacre scritture e dalle grandi narrazioni alfabetiche, mettono in guardia sui contenuti della vocazione personale. Sulla sua interiorità. Sulla fonte stessa del suo desiderio. Sulla sua qualità. L'intera storia del ruolo di messa in forma avuto dalla scrittura sin dal suo inizio e poi ancora nel cinema, nella televisione e nei *new media* (internet), dimostra che è la voce ad avere continuamente costruito, decostruito e ricostruito ogni testualità dell'abitare umano, ogni piattaforma espressiva dei suoi soggetti. Persino – e a maggior ragione – dei più barbari e ignoranti.

E la filosofia? A fronte del dire filosofico, è così facile come io mi credo ragionare su tanto divario tra la materialità della scrittura e la sua smaterializzazione in voce? Non mi interrogo sugli storici della filosofia ma sui veri filosofi, anche quando siano, seppure in parte e in varia misura, non esenti dalla pesantezza della *storia* soprattutto a causa della scrittura genealogica cui spesso essi si affidano per argomentare e per rafforzare nel lettore le proprie tesi. Al girare su se stesse delle altre scienze sociali, ma rimandando sempre di nuovo il discorso sulla verità con l'obiettivo di perfezionarla, sfugge quanto la forza più grande della scrittura filosofica stia nell'essere invece assertiva, tesa a dare la propria verità definitiva sul mondo. Autoritativa anche e anzi a maggior ragione quando la sua prospettiva sia contro l'autorità di altri. Degli altri. Di tutti gli altri. I filosofi – non sono i soli ma sono tra quelli che più vi riescono – parlano a viva voce come fossero un libro. Scolpiscono le lettere sul vuoto. Danno forma all'ascolto. È in questo senso che l'esperienza che a Napoli ho potuto fare della filosofia mi ha dato l'occasione di ammirare e invidiare la voce, la scrittura vocale, di Aldo Masullo e Bruno Moroncini.

Amicizia e violenza

Tra amici si instaura il regime più intimo della voce. Nell'indice di un «lessico della comunicazione» per me curato da Valeria Giordano nel 2003, risulta assente la voce “amicizia”. La responsabilità è tutta a mio carico, e la lacuna è stata grave. Grave per quanto il tema è invece vivamente pre-

sente in una vasta letteratura, buona parte della quale è molto cara proprio a Moroncini. E grave in particolare alla luce dei legami d'amicizia che nelle reti, nelle *loro* società e politiche, hanno ora assunto dimensioni del tutto particolari: tanto superficiali, di superficie, quando schierate sul fronte dell'amicizia dichiarata, quindi nel tragico ordine delle apparenze, quanto profonde e quindi nell'ordine altrettanto tragico, altrettanto animale, dell'inimicizia e dell'ostilità. In una mia recentissima breve prefazione a una antologia di scritti su De Certeau, è stato proprio il suo più riconosciuto capolavoro, *L'invenzione del quotidiano*, a suggerirmi di ripensare a ciò che io stesso avevo scritto nella introduzione alla sua prima uscita in Italia nel 2001 – e allontanarmene. Ne ripercorro qui il ragionamento (si tratta dei temi che incombono sulla mia vita di pensionato).

Tematiche come la *fretta* di cui dovremmo essere capaci nel disastro dell'epoca presente – rivelatrice del disastro perenne dell'umanità – si fondano sull'unica verità di cui dispone il vivente dotato di linguaggio: la violenza umana e la morte. Di De Certeau mi affascinava e ancora mi affascina una linea di condotta implicata al dolore e sofferenza di chi abita il mondo. Tuttavia una fascinazione, la sua, tanto intensa da rischiare di farci credere – come accade assai spesso sia agli *entusiasti* sia ai *disincantati* della rete, ma comunque ostili ai tempi lunghi del quotidiano – che, per agire, basti fermarsi alla semplice scoperta e valorizzazione dei rapporti di potere tra dominatori e dominati, ai conflitti sempre in funzione nella vita d'ogni luogo e giorno. Tanto persuasiva da rischiare di convincerci che, nel conflitto tra soggetto moderno (le sue estetiche, etiche e politiche) e vita umana, umana natura, basti individuare in quest'ultima un campo di per se stesso alternativo, un orizzonte di per sé libertario e liberatorio. Tale da portarci alla conclusione che, per superare la condizione di asserviti al potere (tecnologia, capitalismo, democrazia o finanza che sia), basti dunque affidarsi all'ascolto della nuda carne invece dei corpi che la assoggettano, costringendola – seppure con strumenti assai più sofisticati ma non per questo più deboli anzi assai più fintamente deboli – allo stesso destino occidentale che si è espresso nelle punte più tragiche del Novecento. Un soggetto senza più parole per dire.

Con questa mia riserva non pretendo di demitizzare il disincanto anti-moderno di De Certeau, la sua forza e significazione, ma intendo avvertire la semplificazione che si è tentati di fare del nucleo più emotivo e emozionante del suo pensiero e della sua militanza di ricercatore. È qui che si apre il rischio di assumere De Certeau come esempio, seppure del tutto particolare, di quelle forme di anti-umanesimo che sono nate e nascono da un desiderio di *fede* assai più alta e radicale. Più assoluta. Posizioni che – met-

tendolo a nudo, allo scoperto – sono sì contro l’umanesimo in quanto volano del soggetto moderno lungo l’intero asse giudaico-cristiano, illuminista e romantico della civilizzazione, ma non sono, non vogliono e non riescono ad essere altrettanto determinate a criticarlo. Incapaci di smontarlo in quanto forma di pensiero – la più alta nel suo genere, e proprio per questo la più dominante – che pretende comunque di salvare e redimere la persona per ciò che, in virtù del suo specifico linguaggio, essa è in sé e per sé. Non riesce quindi a liberarla dalla falsa coscienza del suo ruolo in quanto essere umano. In quanto soggetto della violenza del mondo, delle società e della loro storia. Non arriva a emanciparla da una violenza che non è al suo esterno ma dentro la propria specifica natura. Appunto, in tutto propria del suo linguaggio. E che non può essere liberata perché non è mai stata e mai potrà essere libera. Ogni teoria della liberazione funziona da arma.

De Certeau parla in nome del dolore umano, ma proprio qui – in questa scelta, in questa vocazione *umanissima* – c’è al contempo il pericolo di oscurare e rimuovere il massimo fattore antropologico-culturale della sofferenza umana. La guerra senza quartiere che, vero contenuto di ogni politica, la nutre e di cui si nutre va ben al di là di ogni distinzione e opposizione dialettica tra “amico” e “nemico”: appartiene alla volontà di potenza del vivente. La violenza del desiderio si rovescia in falsa coscienza della insopprimibile necessità che ogni individuo, proprio nel farsi individuo, ha di sopravvivere a tutti i costi sull’altro che lo insidia. Che lo assoggetta. Proprio questa è la forza che così a lungo il razionalismo strumentale ha preteso di circoscrivere nella definizione economico-politica di *capitalismo*. Questa forza interiore non abita soltanto negli impulsi di morte del “cattivo soggetto” che ha dominato e domina i sistemi di potere e i suoi modi di vivere il mondo, ma appartiene ad ogni cosa vivente e alla natura umana in quanto tale (padroni e servi, carnefici e vittime). Della sua violenza è intrisa ogni pratica sociale, dentro e fuori degli apparati pubblici e privati in cui la singola persona si indebita, presta il proprio lavoro e cerca la propria soddisfazione.

In questo mio dubbio sul pensiero di De Certeau, c’è forse una delle possibili spiegazioni dell’essermi distratto dalla voce *amicizia*: il fatto di cogliere nell’amicizia il rischio di un sentimento che si soddisfa, si accontenta di un legame umano, di un vincolo di carne e passione, anche quando – ma non necessariamente e anzi spesso in contraddizione con questa particolare sfumatura di *erotismo* – tale vincolo si spinga, pur raffreddandosi o all’opposto enfatizzandosi, in direzione della razionalità sociale e identitaria: sino al punto di eclissarsi in essa seppure in forma di *disturbo*. Questioni implicite all’avvento della psicanalisi e del suo paradossale intento

di rendere compatibile il desiderio con la socializzazione (oggi, nel disastro della società civile, mentre la psicanalisi è tra le discipline più esperte della ricerca umanistica, a volte fungendo persino da loro collante, agli psicanalisti vengono sempre più a mancare i clienti).

Quando, qualche anno prima di oggi, avevo consegnato il mio contributo a un volume di scritti dedicato a Claudio Colaiacomo, che è tra i miei più grandi amici, ho fatto ricorso proprio a Bruno Moroncini. Il mio saggio si era ispirato a una massima a lui ben nota, «Vera amicizia è solo quella che sa dirsi addio». E a un esergo ricavato dallo stesso suo saggio: «Di fronte al disastro sono possibili diversi atteggiamenti: l'accettazione rassegnata, la nostalgia impotente, la resistenza malinconica. Oppure l'opposizione decisa, la lotta incessante, il rifiuto ininterrotto [...]. O entrambe le cose». *Entrambe le cose*: è stato questo "entrambe" a colpirmi. Riporto qui direttamente le mie conclusioni al saggio per Colaiacomo, dato che sono parole di cui sono in debito con Moroncini, o meglio che ho costretto a concedermi, gli ho estorto: «Il paradosso del titolo – secondo cui l'amicizia si apre nella sua assenza, nel vuoto che la separa e mette a distanza – è tanto penetrato nella percezione delle mie stesse relazioni amicali da arrivare a farmi cogliere qualcosa che prima non avevo afferrato con altrettanta *decisione*. Questo taglio mi è servito a colmare un vuoto per mezzo del vuoto. Questa decisione di amicizia a tal punto s'è fatta presente da venirmi ora alla mente ogni volta che m'accade di incontrare – dal vivo o nell'immaginazione, faccia a faccia o nella memoria – Claudio Colaiacomo, (...). Per me l'affermazione secondo cui «vera amicizia è solo quella che sa dirsi addio» ha così assunto il senso di un bilancio e di una sentenza irrevocabile ma rivelatrice. (...) «Ora che il sempre si sta facendo più di sempre, il nostro tempo (...) è pervenuto all'epilogo della sua storia, alla piena rivelazione del suo disastro».

E ancora: «L'atteggiamento nei confronti del mondo che ci ospita è composto da accettazione rassegnata, nostalgia impotente, resistenza malinconica, oppure opposizione e lotta incessante, rifiuto ininterrotto. Così in effetti si esprime la politica in base allo scontento che la genera e la sta distruggendo. E questo è il medesimo atteggiamento che da sempre si prova anche nei confronti dell'amicizia: sappiamo bene per esperienza quanto essa sia fatta di accettazione, rassegnazione, impotenza, malinconia, sino all'opposizione e al rifiuto. L'amicizia, questa piega così intima dei rapporti umani, è protetta da forme di solidarietà – obbligo per intero con l'altro – realizzate faccia a faccia, *localissime*, inclusive e insieme esclusive, fatte di una natura istintiva, tanto più frutto di una scelta a suo modo libera quanto più essa è comunque indipendente da vincoli di parentela: dunque un atto di volontà compiuto nel segno dei primordiali gesti di emancipazione tecnologica con cui la vita umana iniziò a distac-

carsi da quella non-umana. Nel segno di un organico mutamento del mondo destinato a divenire a sua volta tempo perenne, tempo sempre presente e in quanto tale irrimediabile. Per questa ragione, forma di potere e di impotenza assai più profonda e espansa, assai più intimamente mondana, di quelle che – socialmente e ideologicamente stereotipate – sono iscritte nei legami istituzionali della storia». Questa la citazione, ma – avendo qui parlato di uno scontento contemporaneo che andrebbe distruggendo la politica, sono ora obbligato a correggermi: la politica non è mai distrutta ma semplicemente sempre di nuovo *rivelata* per quello che è... ed è proprio *quello che è* a renderla sempre necessaria in quanto tale (*sempre* è avverbio del vivente).

Scrittura e Pigrizia

Non so o almeno non so del tutto quanto di privato, intimo, funzioni da materia di indagini o ispirazione nella scrittura di Moroncini. Ricordo sue gran belle pagine in cui il discorso filosofico attingeva a privatissime questioni autobiografiche (forse dicibili per lui soltanto attraverso lo schermo della filosofia, che così verrebbe allo scoperto come un dire di se stessi). Tuttavia da qualche mio indizio preso dal vivo della sua persona posso azzardarmi a pensare che sia affetto di una qualche pigrizia. Lo voglio trattare, questo tema della pigrizia, tanto intimo quanto spesso oggetto di speculazione letteraria, per ragionare sulla scrittura e sulla svolta che la parola in rete ci suggerisce almeno di comprendere, se proprio non ci convinciamo a praticarla. A parlare è qui ancora il noi messo in pensione dalle istituzioni umaniste e per questa ragione deciso a farne un trauma per la propria persona invece che per la propria linea di condotta.

Per quanto mi riguarda posso dire che pigro sono sempre stato ma che, varcata la soglia del pensionamento, mi sono fatto una rappresentazione molto precisa della pigrizia: la percepisco come un fallimento del mio desiderio. Mi sento immobile dentro me stesso, imprigionato dentro la mia carne, ma consapevole, certo anzi di potere uscire da me e scattare in forza e velocità. Capace di agire invece di restare congelato nella mia immobilità e nel pensiero di essa. Eppure altresì convinto che lo scatto necessario a liberarmi da questa condizione senza più tempo e spazio sia un nonnulla. Quel *nulla* che la teologia attribuisce alla divinità. Per lungo tempo è stata la scrittura a simulare una fuga dalla mia pigrizia, la possibilità di un riscatto, ora questo mi accade sempre meno. O nel suo stesso raro accadere mi risulta fare da specchio proprio alla immobilità da cui vorrei fuggire. Della scrittura ho perduto lo scopo?

C'è una eloquente illustrazione, perfettamente adatta a rappresentare un pensiero di sé che si immagina di fuggire restando fermo su se stesso. Ec-cola, ed è di grande seduzione “popolare”:



Si tratta di una stampa del 1827 che illustra il punto in cui una potenza diabolica – potenza che divide, critica, si produce come catastrofe – stacca l'ombra di Peter Schlemihl dal suo corpo. Episodio iniziale di un celebre racconto del 1814 scritto da Gregor von Chamisso, *Storia meravigliosa di Peter Schlemihl*. Appartiene alla vastissima rosa di testi letterari dedicati alla simbologia del *doppio*: una simbologia che ha funzionato e continua a funzionare nell'immaginario dell'industria culturale di massa nonostante, o meglio proprio perché, è al centro della costruzione sociale dell'identità. Di questo sdoppiamento è la psicanalisi che si è fatta carico indagando tra conscio e inconscio. I media ne hanno fatto un tema dominante. «Non aprite quella porta» è il fortunato titolo di un film dell'orrore, ma è anche la voce interiore di un maestro dell'identità *divisa* dell'essere umano come è stato Edgar Allan Poe («non aprire quella porta!», ma è la porta che si apre su di te). Tuttavia, quand'anche fossi davvero competente in psicanalisi, non è per questo che mi interessa il racconto di Chamisso: la questione a me interessa perché vi si trova espressa la natura della tecnologia.

Bisogna avere il coraggio di citare da Wikipedia, non soltanto perché a volte si tratta di voci ben costruite ma forse ancor più perché contaminate da una pluralità di autori, estensori e valutatori (falsificazioni e errori fruttano spesso l'inatteso). Alla voce *Doppelgänger* si legge: «letteralmente 'doppio viandante', assimilabile a 'bilocato'; è un termine preso in prestito dal tedesco, composto da *doppel*, 'doppio', e *Gänger*, 'che va', 'che passa' (da *gehen*, 'andare'). Si riferisce a un qualsiasi doppio o sosia di una persona, più comu-

nemente in relazione al cosiddetto gemello maligno o alla bilocazione; descrive anche il fenomeno nel quale si vede la propria immagine con la coda dell'occhio. In leggende e romanzi è un duplicato spettrale o reale di una persona vivente; nel folklore è inoltre descritto come uno spirito incapace di scomparire. In alcune mitologie vedere il proprio *doppelgänger* è un presagio di morte, mentre visto da amici o da parenti di una persona può anche portare sfortuna o annunciare il sopraggiungere di una malattia».

Eppure, alla fine del racconto di Chamisso, Schlemihl, avendo finito comunque – in un mondo socialmente così dedito alla pesantezza – per soffrire della propria amputazione, diventa scienziato naturalista. Ed è qui che trova una visione interiore del mondo, una affinità elettiva con le cose del mondo. Ma quale è il passaggio di status che gli concede questa inattesa fortuna (al posto di quelle promesse dall'oro)? Accade in seguito all'incontro del nostro eroe con la favola degli "stivali delle sette leghe" e dunque con la conseguente improvvisa acquisizione di una potenza e velocità fuori dell'ordinario. Una buona interpretazione della tecnologia per quanto interessa tanto il corpo umano quanto la sua ombra "rubata". Eppure, la sua condizione finisce ugualmente per essere un viaggio di ritorno alla propria iniziale condizione di solitudine, disagio, sofferenza. Un intelligente commentatore ha scritto a questo proposito: «La scienza finisce con l'apparire una compensazione alla mancanza di un dialogo con persone concrete. Schlemihl ha rinunciato alla filosofia (perché non portato a questa scienza); ha rinunciato alla comunità umana (perché costretto); ha rinunciato a una presenza nel mondo dell'economia (per non vendere l'anima al diavolo butta via il sacco delle monete inesauribili)».

Questo racconto di Chamisso – che a mio avviso ha molto a che vedere con la pigrizia – ci offre la possibilità di percepire la centralità della tecnologia. Di vederla per ciò che può servire alla nostra pigrizia intellettuale. A noi di vecchia generazione – una senilità che ci risucchia nei luoghi comuni da cui abbiamo creduto di distaccarci – accade spesso di avere paura di indossare la tecnologia che siamo. La scrittura – che delle tecnologie è stata la più alta, infissa come è stata nella negazione della voce interiore della persona – ha ora paura di essere presa nel vortice di voci dalle quali ha preteso sottrarsi e dunque non riesce a fare altro che cercare nella stessa scrittura l'arma per resistere. Siam fatti così. Siam fatti di pietra e carta. Eppure nei social media è in corso una esperienza che va dando spazio alla chiacchiera in viva voce. E che rivela dimensioni di intrattenimento – esatto contrario di distrazione – dalle quali anche il pensiero scritto non è mai stato esente. Il fatto è che, quando si comincia a pensare un testo per qualcuno, quel qualcuno quanto più ti preme, quanto più è forte la sua presa, quanto più lo hai fatto entrare nella tua mente perché sei tu che sei entrato – stai tentando di entrare – nella

sua, tanto più lasci che sia lui stesso a diventare la tua mente, a diventare il medium di ogni altro tuo pensiero e discorso. È quanto risulta poco a poco realizzarsi in modo facile e automatico – spontaneo – nel tuo giornaliero intrattenimento in rete. Che la ragione di una scrittura che si inceppa significhi qualcosa che ha a che vedere con la pigrizia?

Fuori testo

Richiamo in conclusione una mia recensione di un saggio di Moroncini di cui gli sono molto grato. Non ricordo dove io l'abbia pubblicata e non sono neppure certo che fosse scritta così come qui la riporto. Vi si potrebbe essere infiltrata – anzi è certo – qualche interpolazione sopravvenuta nel tempo (la conservazione di testi in digitale è un continuo invito a rileggerli riscrivendoli). E potrebbe esserci finito anche qualche appunto raccolto nel pensare al contributo da scrivere per questo libro dedicato al pensionamento dell'amico filosofo:

Il sorriso di Antigone è, tra i saggi di filosofia scritti da Bruno Moroncini, il più eccezionale. Voglio dire: è un saggio che fa eccezione non solo nella letteratura contemporanea sul tragico ma nella stessa vastissima produzione intellettuale di Moroncini. Qui, nel sorriso di Antigone, troviamo il punto cruciale della sua inesauribile "fissazione" su Walter Benjamin. Non ho memoria, ma credo di avere letto la prima versione di questo suo saggio, eppure non ne sono certo. Ciò di cui sono certo, leggendo questa sua nuova redazione e edizione del testo, è che gli devo il ricordo del mio più intimo apprendistato intellettuale.

Nei pochi anni seguenti all'infanzia, prima di consegnarmi al ruolo di ricercatore universitario, avevo l'abitudine – lo ho già detto prima di riportare questa recensione – di leggere e insieme non-leggere, tenere in sospensione, i classici della modernità otto-novecentesca. Quanto più alte e dense fossero le pagine del loro autore (ad esempio di un Musil, poiché l'incontro con Benjamin sarebbe venuto in seguito), tanto più la mia lettura si faceva per così dire tattile: toccato un punto della scrittura in cui la lettera soccombeva istantaneamente – istintivamente – all'oltre della interpretazione, alzavo gli occhi dal libro, abbandonandolo a se stesso, chiudendolo in se stesso, liberandomi della sua magnifica costrizione, e venivo preso da una spaziatura in cui accedevano, si facevano posto, la memoria di qualcosa di passato, mai vissuto e tuttavia vivente, e simultaneamente la memoria di qualcosa di futuro, già vissuto e tuttavia ancora in attesa di morire. Così mi accadeva spesso di sentirmi nella condizione di non andare oltre, di

abbandonare quel libro, di rimandarne la lettura, sino a quando fosse interamente successo, accaduto, il mondo che già per intero quel punto di interruzione mi aveva rivelato. A me ancora appena all'inizio del mio vivere. Ma quell'orizzonte lo immaginavo in una vecchiaia interamente sedata, estranea alla vita a venire, come uno zombie senza appetito. Un tempo da cui guardare senza più alcun sentimento di attesa o speranza.

Non ho a disposizione tutti i testi ai quali attinge la trama argomentativa di Moroncini (proprio per questo mio limite spesso mi è accaduto di non riuscire a dialogare con lui come avrei voluto e come si usa fare tra sapienti). Ma, se mi ritengo persona adatta a consigliarlo ad altri come grande autore, è perché le sue argomentazioni – nell'inanellarsi delle sue citazioni, autoriali ma mai autoritative in quanto subito introiettate – ruotano intorno a un punto sempre diverso e sempre uguale senza essere mirate alla semplice lettura di un testo e tantomeno alla sua facilitazione, spiegazione, a vantaggio del lettore. E in effetti neppure alla sua specifica o esatta interpretazione. Tantomeno all'interpretazione degli autori convocati intorno ad esso e a partire da esso. La sua necessità di interpretare rende ogni oggetto d'analisi – qualsiasi mondo di riferimento – soltanto un pre-testo per dire ciò che più gli preme. Dunque leggete Il sorriso di Antigone con la gratitudine che si deve ad un autore in grado di disseminare la propria scrittura di sentimenti – di sentenze – in cui si va all'essenziale. Mai al possibile o all'impossibile, ma al necessario. Basta leggere qualche riga della ouverture al saggio per potere continuare a leggerlo sapendo già dove siamo – che mondo abitiamo – ovvero dove credevamo di essere arrivati:

«Non si tratta più, dunque, di intendere il tempo come altro dal pensiero, come ciò su cui esso si curva per comprenderlo, impaurito contemporaneamente dalla sua facies saturnina, ma di cogliere il tempo come ciò che, sempre ritornando, apre al pensiero la possibilità della interrogazione. Il pensiero può domandare ragione dell'epoca solo perché l'epoca torna ogni volta al suo fondamento, a ciò in cui essa si è già da sempre iscritta, ma in cui ogni volta di nuovo si temporalizza. Solo così l'epoca ha una storia e una verità. In ogni frammento della storia dell'epoca, nella sua differenza, c'è l'apertura della verità. (...) Ogni vera comprensione dell'epoca è dunque quella che, in qualunque punto della sua temporalizzazione si dia, la coglie come ciò che nella sua essenza destinale è già da sempre nel suo tramonto (...).»

Consiglio il saggio su Antigone a chi si interessa o dovrebbe interessarsi “di politica” (militante e professionista di partito, amministratore pubblico, imprenditore privato) o “della politica” (politologi di scienze varie, docenti e ricercatori, scrittori e giornalisti). Infatti, ho detto che Moroncini ci parla dell'essenziale e del necessario, di quella verità che non ha bi-

sogno di spiegazione poiché si fonda su se stessa, in quanto interrogazione del pensiero sui fondamenti della propria stessa epoca. Niente di tutto ciò va accadendo nel pensiero politico corrente. O meglio: la politica come pensiero – ripensamento – dei fondamenti d'epoca è sconosciuta alla politica delle istituzioni. E non poteva essere diversamente, poiché ogni sapere sociale – teorico e applicato – è progredito nella storia occidentale costringendo al ruolo di letterati (fingitori di narrazioni) e di letteratura (testi di pura lettura) i pensatori e il pensiero di cui trattano in separata sede i filosofi (e non storici) della filosofia come Moroncini.

Ma se è così, caro Bruno, per alcuni di noi non sarebbe stato meglio fermarsi a tempo debito? Non avremmo dovuto, ripagando la necessità dell'epoca con una sua effettiva pratica, fare sosta sulla verità acquisita – le tue verità e molte di quelle che tu ricuci trapassando da Nietzsche e Bataille a Lacan – invece di continuare a pensare dentro una tradizione (fuori anche, ma proprio per questo inevitabilmente ancora dentro) che vive di istituzioni polverizzate dall'epoca che le abbandona? Invece di continuare a scrivere per lettori che, proprio in quanto lettori (cittadini, sacerdoti, legislatori, formatori, professionisti, burocrati, finanzieri e pubblici amatori), sembrano soggetti disperatamente in fuga da quel principiare d'epoca che può iscriversi soltanto nel suo/loro tramonto? Non sarebbe meglio cominciare una forma d'arte “a togliere” invece che “ad aggiungere”? Secoli per acquisire competenze, costruire una mentalità e un linguaggio, ma è mai possibile che con tutta la nostra saggezza di “nani”, non si riesca a raggiungere una lingua che possa fare a meno di quelle secolari biblioteche e di quei “giganti”? Possibile che – ma qui la domanda è retorica e la risposta è appunto tragica – a tentare questa verginità di pensiero siano soltanto i potenti? Coloro che sanno soddisfare la loro (la nostra?) volontà di potenza? Coloro che sanno sedurre i semplici. Non intendo né suggerire l'azione (la modernità ha esaurito ogni forma di azione) né tantomeno suggerire la semplificazione e divulgazione del pensiero che ci si è accumulato dentro facendovi da perpetua zavorra: questi sono gli inutili criminali utilitari di cui si stanno macchiando le politiche dello stato, delle chiese, delle istituzioni, dei partiti, dei popoli. Degli intellettuali. È in questo la tragica stretta della globalizzazione. Ma al contrario penso a qualche forma di de-vulgazione: accogliere la possibilità di un pensiero che non risale più alle cause ma lavora solo sugli effetti. Lo ha detto, mi pare, Lyotard. Ma per fare opera di de-vulgazione non dovrebbe essere necessario ricordare se a dirlo sia stato proprio Lyotard o chiunque altro.

GIANCARLO ALFANO

UN BUCO NELLO SPAZIO.
«AUSTERLITZ» DI W.G. SEBALD
E LA GEOGRAFIA DEL TRAUMA

Verso la catastrofe

Credo che in gran parte dei miei testi divenga almeno obliquamente ovvio che il centro oscuro al di sotto di tutto è il passato della Germania tra il 1925 e il 1950, dal quale io stesso provengo. Sono nato nel 1944 in un posto idilliaco, che non ha conosciuto gli orrori della guerra, eppure, guardando indietro, non posso astrarre dal fatto che so che cosa accadde in particolare durante l'ultimo anno di guerra – il bombardamento del mio paese natio, la deportazione di gente da Rodi, la Sicilia, da Dio sa dove, verso i luoghi più terrificanti che si possano immaginare. La pervasività dell'evento, e il fatto che non si sia trattato di qualcosa che accadde in uno o due posti ma che ebbe luogo quasi ovunque in Europa, e ancora le sue dimensioni disastrose, sono qualcosa che, sebbene io abbia lasciato la Germania a ventun anni, mi pesa ancora addosso come un fardello di cui non posso liberarmi. Credo che il movimento turbinoso della storia si sia mosso verso quel punto e che in qualche modo noi dobbiamo riconoscerlo.¹

1 «I think that in most of my texts it becomes at least obliquely obvious that the dark centre behind it all is the German past between 1925 and 1950 which I came out of. I was born in 1944 in an idyllic place, untouched by the War, but, in looking back upon this year, I cannot abstract from the fact that I know what happened during this last year of the war particularly – the bombing of my native country, the deporting of people from Rhodes or Sicily, or God knows where, to the most ghastly places anybody could possibly imagine. The pervasiveness of that and the fact that it wasn't just something that happened in one or two places but that it happened almost throughout Europe, and the calamitous dimensions of it, are something that, even though I left Germany when I was twenty-one, I still have in my backpack and I just can't put it down. And it seems to me that the swirling

Così si esprimeva Winfried Georg Sebald in un'intervista rilasciata qualche mese dopo l'uscita di quella che si sarebbe rivelata la sua ultima opera, e probabilmente il suo capolavoro, il romanzo *Austerlitz* (2001). Ripercorrendo in maniera scorciata alcuni momenti della sua prima biografia, lo scrittore di origine tedesca li metteva subito in collegamento con la grande Storia collettiva d'Europa, e più precisamente con il definitivo collasso del 1944. Ma ancor più della sovrapposizione tra anno di nascita individuale e tragedia collettiva, Sebald segnalava in quell'intervista due aspetti decisivi: l'estensione cronologica del tempo del disastro e la sua rappresentabilità in termini spaziali. Se infatti si legge il contesto dell'affermazione si scopre che il «passato della Germania tra il 1925 e il 1950» appare alla mente dello scrittore in risposta a una domanda riguardante il tragitto percorso dal Narratore in *Gli anelli di Saturno*, un precedente libro dell'autore. Il movimento fisico della narrativa sebaldiana sarebbe dunque rappresentabile come una spirale («a spiral movement») che scende verso il basso («downward») e al tempo stesso verso un qualche centro («to some sort of centre»): questo *spiraling swirl* finisce col far apparire, circuitandolo, lo spazio oscuro, la Zona direbbe Thomas Pynchon; che è ciò da cui proveniamo.

Che il tempo sia in realtà una faccia dello spazio, o che almeno sia rappresentabile come spazio è il profondo assunto di *Austerlitz*, dove si racconta l'incontro casuale del Narratore con uno specialista di storia dell'architettura, Jacques Austerlitz, impegnato in una ricerca su quella che egli definisce l'«era capitalista» o «epoca borghese» (col che egli intende la seconda metà dell'Ottocento). Sin dalla prima conversazione nella *Salle des pas perdus* della stazione di Anversa, tra i due si stabilisce una bizzarra forma di intimità, basata sui lunghi monologhi dello studioso, che si prolunga per circa un decennio finché il Narratore si trasferisce provvisoriamente in Germania. Dopo un'interruzione di altri vent'anni, i due s'incrociano nuovamente, e nuovamente per caso, nel bar del Great Eastern Hotel a Londra, dove riprendono subito la loro conversazione. Ma questa volta l'argomento è diverso: nel frattempo Austerlitz ha infatti scoperto la vera storia della sua infanzia, che, non senza digressioni e lacune, inizia da quel momento a riferire al Narratore.²

Come sa ogni lettore, il lavoro letterario di Sebald è fortemente compromesso con l'uso delle immagini, e in particolare delle immagini fotografi-

movement of history moved towards that point and that somehow we have to acknowledge this».

2 Cfr. J.J. Long, *W.G. Sebald – Image, Archive, Modernity*, Edinburgh University Press, Edimburgo 2007, p. 160

che. Così è anche per *Austerlitz*, dove la fotografia viene anche esplicitamente tematizzata, sia perché il protagonista impara sin dai tempi del *college* la tecnica degli apparecchi da ripresa e dello sviluppo in camera oscura, sia perché le discussioni e i racconti che egli sottopone al Narratore sono sempre accompagnati da immagini fotografiche da lui realizzate o raccolte nel corso dei suoi viaggi. L'abitudine del protagonista al mezzo fotografico è tale, del resto, da indurlo a figurarsi la sua stessa memoria come «pages of an album», dentro il quale ha conservato «l'immagine di un paesaggio, adesso quasi del tutto immerso nell'oblio, attraverso il quale il suo pellegrinaggio lo aveva trasportato».³

Torneremo più avanti sulla pertinenza fotografica del libro di Sebald. Adesso è più urgente restare sulla dimensione spaziale che lo costituisce. Dal momento del nuovo incontro nel 1996, abbiamo ricordato poco sopra, Austerlitz inizia a raccontare al Narratore la sua infanzia e la sua giovinezza. Per una serie di ragioni, egli ha infatti appena scoperto la sua vera identità: sebbene sin dall'età di 15 anni avesse appreso il suo vero nome, Jacques Austerlitz (e non Dafydd Elias, come era stato rinominato dal suo padre adottivo, un pastore calvinista del Galles), egli non si era infatti mai curato di ricostruire il proprio passato precedente l'arrivo in Gran Bretagna nel 1939 o di prendere contatto con la sua famiglia d'origine. Solo gli effetti di una profonda crisi nervosa di cui patisce all'inizio degli anni Novanta lo spingono a fare delle ricerche presso gli uffici dell'immigrazione londinese, grazie alle quali apprende di essere originario di Praga, nell'allora Cecoslovacchia. Spintosi fin laggiù, ulteriori ricerche negli archivi locali gli permettono di entrare in contatto con una vicina di casa dei suoi genitori, che scopre essere stata la sua tata fino all'età di quattro anni e mezzo, quando la madre decise di salvarlo dall'invasione tedesca facendolo portare in Inghilterra da un *Kindertransport* ferroviario. Non seguiremo la trama nel dettaglio, ma è necessario ricordare che il protagonista, pur essendo uno strenuo e curioso viaggiatore, non ha mai varcato il confine tedesco in età adulta, né ha mai avuto contatti di alcun tipo con quel mondo. A questa barriera spaziale se ne somma un'altra di carattere temporale, giacché egli, nei lunghi anni di studio dedicati alla storia

3 «the picture of the landscape, now almost immersed in oblivion, through which my journey had taken me»: cfr. W.G. Sebald, *Austerlitz*, translated from the German by Anthea Bell [2001], Penguin, London 2002, p. 171 (d'ora in poi i riscontri da questa edizione con l'indicazione di pagina anticipata dalla sigla "Aing"). Per l'originale tedesco si è consultata l'edizione W.G. Sebald, *Austerlitz* [2001], Frankfurt, Fisher, 2015 (= Ated). La traduzione italiana è W.G. Sebald, *Austerlitz*, traduzione di Ada Vigliani, Adelphi, Milano 2002 (= Ait); a questa edizione sono riferiti anche i rimandi alle immagini.

dell'architettura, non si è mai preoccupato di superare i limiti cronologici della fine dell'Ottocento. Si tratta di due lacune complementari, o meglio: delle due facce, cronologica e spaziale, di una medesima lacuna, di un buco nel *continuum* della realtà storica e autobiografica, con il quale Austerlitz è chiamato improvvisamente a fare i conti. Come spiega infatti lo stesso personaggio,

As far as I was concerned the world ended in the late nineteenth century. I dared go no further than that, although in fact the whole history of the architecture and civilization of the bourgeois age, the subject of my research, pointed in the direction of the catastrophic events already casting their shadows before them at the time» (Aing, p. 197)

Tutto nei suoi studi, dice insomma Austerlitz, puntava in direzione degli eventi catastrofici delle guerre mondiali; tutto, ha detto Sebald, si muove come una spirale turbinosa (*spiralling swirl*) verso la catastrofe del Novecento.

Spazio – inconscio

Lo scrittore tedesco è nato nel 1944; la data di nascita del suo personaggio viene fissata nel romanzo al 1934. Entrambi hanno trascorso gli anni del devastante conflitto mondiale in zone totalmente o relativamente pacifiche. Sebald ha vissuto i primi anni della sua vita in un villaggio della Baviera; Austerlitz cresce in un piccolo centro rurale del Galles, dove pure arrivano i bombardamenti tedeschi, ma in maniera decisamente meno frequente e intensa di quanto non avvenga negli scali marittimi o nei grandi centri industriali della Gran Bretagna. In effetti, al di là di una scena tragica cui egli stesso assiste, la guerra per il personaggio romanzesco resta una cosa lontana, che non entra nella vita familiare o scolastica. Austerlitz dunque non è tanto un uomo cresciuto *nella* guerra; egli non è qualcuno che ha patito il conflitto vedendone modificati i suoi comportamenti quotidiani e sconvolto l'orizzonte conoscitivo abituale. La guerra si è invece inoculata in lui, così da farne piuttosto un uomo *della* guerra, cioè un individuo segnato dall'evento bellico, che continua a vivere in lui anche nella nuova epoca del dopoguerra. Sopravvissuto – a differenza della madre e forse del padre – allo sterminio degli Ebrei, e sopravvissuto – a differenza di quei bambini di cui lo stesso Sebald ha parlato in *Luftkrieg und Litera-*

tur (2001) – al massacro della guerra aerea,⁴ Austerlitz porta il trauma oltre il tempo della guerra: lo *trasferisce* dentro la pace, in maniera immemore ma non per questo meno radicata nella memoria.

Una simile dinamica è stata descritta da Sergio Finzi che ha esposto i casi clinici di pazienti le cui sofferenze, pur non potendo essere definite da un punto di vista nosografico come *post-traumatic stress disorder*, per il semplice fatto che non sono riconducibili a nessun evento bellico effettivamente vissuto, vanno tuttavia ricondotte alla stessa fenomenologia traumatica. Finzi, seguito da Gabriele Frasca, che ha riconsiderato il problema nei termini della tipologia della cultura, ha messo in rapporto questo fenomeno con la trasmissione della memoria.⁵ La vicenda bellica, in realtà vissuta da altri, viene fatta propria dal soggetto (che non ne ha alcuna esperienza diretta), per strutturarvi il proprio rapporto al trauma in una relazione che potremmo dire ereditaria rispetto alla generazione che lo precede. Così accade a Austerlitz, che, pur non avendo vissuto né la deportazione né i bombardamenti, ha tuttavia fatto proprio il destino dei genitori, coprendo il trauma della sopravvivenza con la realizzazione di un buco, tanto più visto-
so per il fatto che egli tarda oltre cinquant'anni a notarlo.

In una splendida analisi della condizione di chi sopravvive a un genocidio, Janine Altounian ha spiegato il rapporto tra la scomparsa del paese natale e i disturbi della rappresentazione dell'Io nello spazio, facendo osservare che vi è connessa anche una perdita del senso di continuità nel tempo. La studiosa ha sviluppato un appunto del *Diario clinico* di Ferenczi (27 luglio 1932), nel quale l'allievo ungherese di Freud faceva riferimento all'esperienza del trauma come a un «buco» nella memoria cui corrisponde un

-
- 4 Dal diario di Friedrich Reck, Sebald ha recuperato un aneddoto datato 20 agosto 1943: durante il tentativo da parte di un piccolo gruppo di profughi di saltare su di un treno già stipato, una valigia di cartone cade a terra; ne escono vari effetti personali, trucchi, mutande, giocattoli, e infine «il cadavere di un bambino carbonizzato, ridotto a una mummia, che una donna ormai al limite della follia si trascina appresso come vestigio di un passato solo pochi giorni prima ancora intatto». L'episodio è impressionante, e confermato dalle ricerche di Sebald (non nella sua singolarità – si badi bene – ma nella sua generalità: il fatto fu osservato più volte). L'episodio narrato da Reck si legge in W.G. Sebald, *Lufkrieg und Literatur*, 2001, trad. it. *Storia naturale della distruzione*, a cura di A. Vigliani, Adelphi, Milano 2004 p. 39; per il reperimento di dati incrociati a conferma di questa notizia, cfr. *ivi*, p. 90.
- 5 Cfr. Sergio Finzi, *Nevrosi di guerra in tempo di pace*, Dedalo, Bari 1989 e Virginia Finzi Ghisi, *I saggi (1968-1998)*, Moretti e Vitali, Bergamo 1999; Gabriele Frasca, *La scimmia di Dio. L'emozione della guerra medievale*, Costa & Nolan, Genova 1996.

“buco nella personalità”. Un buco, ha sostenuto Altounian, che si costituisce allo stesso modo in ogni sopravvissuto, sia egli effettivamente scampato all'eccidio o sia semplicemente nato dopo che la strage è avvenuta. Anche quest'ultimo, infatti, porta con sé gli effetti della guerra.⁶

Non è il caso qui di considerare ulteriormente la paradossale costruzione psichica del sopravvissuto, ma quanto teorizzato (e in maniera indipendente) nell'ambito del discorso psicoanalitico può essere utile per proseguire l'analisi del capolavoro di Sebald. Se appare infatti evidente che la continuità nello spazio, e cioè l'individuazione di un insieme definito di coordinate, è decisiva per ogni processo di costituzione identitaria collettiva, per esempio per il riconoscimento di una nazione (i confini), anche la costruzione dell'identità soggettiva ha bisogno di simili parametri. Si potrebbe dire che lo schema corporeo, quello che ci consente di muoverci senza piombare miseramente a terra perché ci riconduce costantemente alla mente l'unità del nostro corpo, dev'essere sostenuto da un altro schema, più comprensivo, che prevede il prolungamento della psiche nello spazio esterno, o meglio – come accade nel celebre caso clinico dedicato da Freud al piccolo fobico chiamato Hans – che istituisce la psiche attraverso una rappresentazione che coinvolge anche lo spazio esterno.⁷

Nel corso del suo quarto seminario, dedicato alla *Relazione oggettuale* (1956-57), Jacques Lacan ha sviluppato una prolungata analisi del caso clinico freudiano. È oltremodo interessante che durante le sue lezioni Lacan abbia ripetutamente fatto ricorso a disegni, a schemi spaziali e a mappe geografiche.⁸ Non certo perché egli sia un antesignano dell'odierno *visual turn*, col conseguente primato del visivo rispetto al linguistico; anzi, Lacan ha sempre dichiarato il suo legame con la filosofia di Heidegger e soprattutto con lo strutturalismo di matrice saussuriana.⁹ La rappresentazione di elementi spaziali in quel seminario si spiega invece come effetto del corpo a

6 Janine Altounian, *La survivance*, Dunod, Paris 2000, p. 71.

7 Su questa linea si è poi aperta la pluridecennale inchiesta di Sergio Finzi e Virginia Finzi Ghisi e della rivista «Il piccolo Hans». Del resto, in *L'Io e l'Es* (1922), Freud ha spiegato che «l'Io è anzitutto un'entità corporea, non è soltanto un'entità superficiale, ma anche la proiezione di una superficie» (p. 295).

8 Jacques Lacan, *Il seminario*, Libro IV, *La relazione oggettuale (1956-1957)*, Testo stabilito da Jacques-Alain Miller, Edizione italiana a cura di Antonio Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2007.

9 A questo riguardo, cfr. Bruno Moroncini, *Lacan, il mito, la logica, ovvero quanta intelligenza si nasconde sotto le "sciocchezze" del piccolo Hans*, in Rossella Armellino e Maria Parisi (a cura di), *Fobia e perversione nell'insegnamento di Jacques Lacan*, Cronopio, Napoli 2012, pp. 181-210.

corpo ingaggiato dallo psicoanalista francese con il caso del piccolo Hans e, per quella via, con la clinica freudiana nel suo complesso.

L'organizzazione spaziale delle pulsioni e dei «loro destini» è realizzata dal bambino distribuendola sulla pianta della città, che egli costruisce a partire dall'apertura sull'esterno consentita dalla finestra di casa e dall'esperienza di un viaggio in treno metropolitano per andare a trovare una parente. Su questa «scenografia», come la chiama Lacan, si viene attuando la tragicommedia di Hans, che fa i conti con la sua provenienza dal coito dei genitori, riorganizzando l'insieme del vivente sulle coordinate della prossimità familiare.

In questo modo, impastando il significante nella sua piccola bocca, il bambino viennese lo lavora sulla base delle associazioni omofoniche e lo fa scivolare lungo l'asse della continguità. Hans può così passare dal sostantivo *Wägen* (“vetture”, “carrozze”) alla preposizione *wegen* (che ne è l'omofono quasi perfetto), e identificare il ganglio della sua fobia, dando la colpa al cavallo (*wegen der Pferd*), ogni volta che vede un carro trascinato da un cavallo passare sulla pedana del Dazio inquadrata nella finestra di casa (*Wägen der Pferd*).

L'elaborazione del significante linguistico si struttura insieme alla costruzione topografica: il soggetto distribuisce le proprie pulsioni seguendo la logica degli spazi che lo circondano, riuscendo in tal modo a costituirsi come *uno* e come *continuo*, a dispetto dei cambiamenti che avvengono nella sua psiche e nel suo corpo. Che è, appunto, quanto avviene in Austerlitz.

Un buco nello spazio

Jacques Austerlitz ha 58 anni la domenica mattina in cui, passeggiando tra i lavori di ristrutturazione della stazione ferroviaria londinese di Liverpool street, entra nella Sala d'aspetto femminile e ha la visione di se stesso bambino in arrivo in quella stessa stazione nell'estate del 1939. Allucinando la visione di un bambino che indossa un piccolo zaino sulle spalle, Austerlitz ricorda che, cinquant'anni prima, il giorno del suo arrivo in Inghilterra, egli è sbarcato in quella stessa sala d'aspetto.¹⁰ La visione non può però suturare il buco temporale, il vuoto che ha lasciato smarginati nella propria storia soggettiva

10 «I recognized him by that rucksack of his, and for the first time in as far back as I can remember I recollected myself as a small child, at the moment when I realized that it must have been to this same waiting-room I had come on my arrival in England over half a century ago» (Aing 193; Ait 150).

l'infanzia dimenticata e la triste prima giovinezza vissuta in Galle a casa dei genitori adottivi e poi in un collegio. Occorrono altri annunci, questa volta di tipo acustico, perché il protagonista sia finalmente sollecitato a ricucire quei margini strappati. Ricucitura che gli impone lo spostamento fisico a Praga, e, di lì, nel quartiere della Sporkova, dove avviene l'incontro con Véra, la sua antica tata che lo aiuterà a riconsegnarsi alle sue origini di famiglia.

Sebald sembrerebbe aver recuperato qui il più tipico schema diegetico della *quête* investigativa, dove ogni progresso nella conoscenza (che cosa è successo veramente? chi è il colpevole?) presuppone un indietro nel tempo: partendo dal tempo della scoperta del crimine, l'investigatore arretra verso T_n , quando il piano criminoso è stato originariamente concepito, per risalire al momento T_0 della sua esecuzione e infine giungere al tempo T_n in cui avviene la ricostruzione complessiva dei fatti. Sembrerebbe dunque proprio questo lo schema narrativo utilizzato da Sebald, se non fosse che la ricerca di Austerlitz, pur facendo riemergere dal passato i momenti decisivi della sua vita, non può attingerne la verità. La morte dei genitori in seguito alla persecuzione e allo sterminio degli Ebrei d'Europa rende impossibile sia la sarcitura temporale sia il risarcimento conseguente al lavoro d'inchiesta. Nessun lavoro intellettuale, nessuno sforzo cognitivo può colmare il salto temporale che è avvenuto. Che proprio per questo si è fissato in una evidenza spaziale, in una estensione geografica inaggrabile.

Ciò nonostante, Austerlitz prova a raggiungere l'innocenza: la quale, inevitabilmente, ha la forma della madre. Ne sortisce una *quête* cui non mancano le sfumature di fiaba sinistra, con la visita dedicata dal protagonista a Terezín, il villaggio non lontano da Praga che i Nazisti trasformarono nel ghetto di Theresienstadt. Qui la madre di Austerlitz, Agáta, è stata confinata a partire dall'autunno 1941, prima di essere mandata a Est («sent East») nel settembre del 1944. La visita del protagonista sui luoghi in cui è vissuta la madre si rivela un cammino in un paese abbandonato, in cui manca ogni segno di presenza umana. L'occhio del protagonista, conoscitore di studi architettonici, altro che spaziare liberamente nella sua indagine, ne è come inibito: la lunghe file di bidoni per la cenere (delle stufe a legna), tutti numerati con grandi cifre rosse, la quasi totale assenza di negozi; la sequenza ininterrotta di strade vuote; ma soprattutto, cosa più perturbante di tutte («am unheimlichsten»), il succedersi di porte e finestre bloccate, ostruite, che sembrano dare sul nulla: tutto ciò non gli presenta altro che l'oscurità («Dunkel»).

La visita a Terezín è dunque un altro incontro con lo spazio vuoto. Ma in una forma più sinistra, o meglio, come recita il testo tedesco, più perturbante (*unheimlich*), che lascia apparire il suo tratto familiare e al tempo stesso estraneo e minaccioso. Un vuoto che è l'effetto di quello spostamento «verso Est»

cui sono stati sottoposti gli Ebrei che hanno accompagnato Agáta. In questo ghetto svuotato, disabitato, non è possibile rinvenire nessun rapporto con l'origine, con l'Eden materno, cancellato insieme a tutto il resto. Un'unica traccia resta forse negli oggetti esposti nella vetrina dell'unico negozio del villaggio, misteriosamente sopravvissuti alla rovina di cinquant'anni prima, per ritrovarsi di faccia all'eroe cercatore, all'uomo che sta provando a ricucire lo spazio, a suturare il salto temporale che ha segnato la sua vita. Austerlitz, osservando la sua «pallida ombra appena percettibile» riflessa nella vetrina, resta come incantato a chiedersi la ragione, il senso, la natura di quegli oggetti dall'apparenza inoffensiva, che – «sopravvissuti ai loro padroni d'un tempo e scampati alla distruzione» – continuano, impudichi, a esibire la loro presenza.

Sovrimpressioni – allegoria

Il pellegrinaggio a Terezín spinge Austerlitz a colmare il vuoto spaziale che ha segnato la sua vita e che coincide con l'estensione spaziale della Germania. Come abbiamo detto in precedenza, egli, per quanto sia stato infatti un infaticabile viaggiatore e un curioso collezionista di immagini architettoniche e urbanistiche del secondo Ottocento, non ha mai varcato le frontiere tedesche:

I had never before set foot on German soil, I had always avoided learning anything at all about German topography, German history or modern German life, and so, said Austerlitz, Germany was probably more unfamiliar [*unbekannteste*] to me than any other country in the world (Aing, p. 313).

Un'astensione completa, una radicale messa a distanza ha caratterizzato il rapporto del protagonista col mondo tedesco: una volontà implicita, mai dichiarata, mai fatta evidente a se stessa; e tuttavia implacabile, netta, senza mediazioni, tanto da indurlo a interrompere ogni relazione con il Narratore quando questi, alla metà degli anni Settanta, torna a vivere nella nativa Germania. La ragione di questa esclusione è ovviamente inconscia, e ha almeno una duplice determinazione psichica: da una parte, è a causa dell'occupazione tedesca del 1939 e della conseguente distruzione della famiglia, che la sua vita è cambiata in maniera irrevocabile; dall'altra, il passaggio dall'Eden infantile di Praga alla triste giovinezza gallese è segnato dall'attraversamento in treno (il *Kindertransport*) del territorio tedesco. Effetto di un'avversità radicale, l'assenza in Austerlitz di ogni rappresentazione simbolica della Germania è a sua volta rappresentazione di una irrisarcibile lacerazione tempo-

rale: lo spazio vuoto sulla cartina d'Europa sta in luogo del buco nella propria continuità soggettiva.

Nelle riflessioni sviluppate negli anni della seconda guerra mondiale, da cui sarebbero poi nati *Dialoghi con Leucò* e *La luna e i falò*, Cesare Pavese ebbe a osservare che un mito è costitutivamente legato alla ripetizione. Non conta infatti che un evento sia accaduto “una volta” perché esso possa assurgere alla validità del simbolo collettivo; occorre invece che esso si ripeta. Come scrisse in *Del mito, del simbolo e d'altro* (1943-44), «rigorosamente, non esiste un “veder le cose la prima volta”: quella che conta è sempre la seconda»;¹¹ l'unicità di un evento esiste solo se, paradossalmente, accade due volte, se ri-accade. In questo modo si passa da “una volta” al “per-sempre-accaduto”. Questo è l'obiettivo primario dell'arte narrativa: separare nella storia, nella pura sequenza degli eventi, il momento di verità che ne consenta la liberazione dall'anedddotico.¹² La ripetizione, insomma, permette agli eventi di prendere forma, sorgendo alla vista e acquistando il loro significato, che sarà però sempre *après-coup*, avrà cioè sempre effetto ritardato, *nachträgliches* direbbe Lacan riprendendo Freud, rispetto al primo accadere dell'evento.¹³

Nel romanzo di Sebald, qualcosa di analogo accade quando il protagonista decide di tornare da Praga in Inghilterra viaggiando in treno attraverso la Germania. La ripetizione oltre cinque decenni dopo di quanto ha già vissuto nel 1939, lo confronta con ricordi dimenticati e sensazioni rimosse, finché la visione di un paesaggio acquista il carattere della rivelazione epifanica. Quando, procedendo verso Ovest, dopo aver superato Francoforte, il treno entra nella Valle del Reno, egli si trova «zum zweitemal in meinem Leben»,

11 Cesare Pavese, *Del mito, del simbolo e d'altro*, in Id., *Saggi letterari* [1951], Torino, Einaudi, 1977, p. 274. Si veda Dominique Fernandez, *Il romanzo italiano e la crisi della coscienza europea* [1958], Milano, Lerici, 1960; e soprattutto si rileggano le riflessioni che ne trasse Ernesto De Martino, *L'etnologo e il poeta*, in Cesare Pavese-Ernesto De Martino, *La collana viola. Lettere 1945-1950*, a cura di Pietro Angelini, Bollati Boringhieri, Torino 1991, pp. 191-195.

12 Ho avviato queste riflessioni in un saggio originariamente elaborato all'interno del gruppo «Chaosmos», che qui ricordo con immutato affetto; per un più compiuto sviluppo della questione mi permetto però di rinviare al mio *Ciò che ritornerà. Gli effetti della guerra nella letteratura italiana del Novecento*, Franco Cesati editore, Firenze 2014.

13 Lacan, *Il seminario*, Libro IV, cit., p. 309. Scrive Moroncini, *Lacan...*, cit., p. 208: «Lévi-Strauss fa riferimento alla tesi della necessità che vi sia un doppio trauma o per essere più precisi la sua ripetizione, i cui termini possono anche presentarsi invertiti, perché si costituisca il mito individuale in cui consiste una nevrosi».

“per la seconda volta nella vita”, innanzi al Mäuseturm, in quella parte del fiume conosciuta come Binger Loch.¹⁴ Innanzi a questa vista, Austerlitz capisce finalmente perché il lago gallese di Vyrnwy, località natale del padre adottivo, era sempre stata per lui così *perturbante*: «immer so unheimlich gewesen war» (Ated, p. 325).¹⁵

Passando lungo la valle del Reno, Austerlitz ha questa visione sinistra, perturbante, che lo riconduce all’antica sensazione di trovarsi innanzi a qualcosa di familiare e al tempo stesso allarmante: allarme di cui adesso gli si rivela la vera natura. Il lago gallese gli ricordava quel punto del Reno che aveva visto una sola volta (la “prima” volta) viaggiando in treno verso l’emigrazione forzata lontano dall’Eden dell’infanzia. Ma il lago Vyrnwy era a sua volta inquietante, perché nei primi anni del Novecento sotto le sue acque era rimasto sommerso il villaggio di Llanwddyn. Nativo di quel borgo rurale, il padre adottivo («his birthplace, now sunk beneath the water» Aing, p. 72) era stato solito mostrargli un album di vecchie fotografie, che mostrava alcuni dei personaggi che lo avevano abitato: la frequente consultazione di quelle immagini, gli aveva reso familiari le persone lì raffigurate (il fabbro, il pastore con le pecore, e soprattutto la bambina seduta nel giardino), anzi, «così familiari [*vertraut*] come se avessi vissuto con loro sul fondo del lago» (Ait, p. 62). Se si tiene presente che *unheimlich* era stata per Austerlitz bambino anche la visione di una illustrazione dell’accampamento israelita nel deserto nella Bibbia di casa, visione addirittura generatrice di una «*Vertrautheit unheimlich*» (Ated, p. 88), cioè di una “familiarità perturbante”,¹⁶ sembra inevitabile associare questa sensazione con il riconoscimento di qualcosa che si dovrebbe piuttosto chiamare *famigliarità*, il senso oscuro di una comune appartenenza generativa. Associazione ulteriormente favorita dal fatto che la terza occorrenza del termine *unheimlich* riguarda la sensazione provata dal protagonista alla vista delle porte e finestre sbarrate nel Ghetto di Terezín, dove la madre è stata rinchiusa, insieme ad altri 60.000 ebrei, prima di scomparire verso Est.

14 Cfr. l’immagine *fig.* 65, Ait p. 242.

15 Il termine *unheimlich* appare tre volte nel romanzo sebaldiano: Ated. 88, 276, 325. Il termine è sempre correttamente tradotto *uncanny* nell’inglese di Anthea Bell (Aing: 80, 267, 317; il termine appare anche a p. 371), mentre è reso con termini ogni volta diversi nell’italiano di Ada Vegliani (Ait: 65, 204, 241, 282). Segnalo che l’uso consapevole del termine in accezione freudiana da parte di Sebald è confermato dal titolo della sua raccolta di saggi dedicati alla letteratura austriaca: *Unheimliche Heimat. Essays zur österreichischen Literatur* (1991).

16 Anthea Bell traduce «uncannily familiar» (Aing p. 80).

Percorrendo dunque la Germania degli anni '90, Austerlitz non solo rivede se stesso attraversare la Germania del 1939, ma sovrappone il paesaggio tedesco alla visione apocalittica della scomparsa subacquea di un villaggio e di tutta la sua popolazione. È dunque questa la ragione della *unheimlichkeit*, della sensazione perturbante. La memoria della visione dell'ansa del Reno era stata riattivata (restando celata) dal successivo spettacolo offertogli dal lago gallese: ma il sentimento collegato a questa seconda località era rimasto inesplicabile, giacché la sovrapposizione delle immagini era rimasta inconscia. La seconda apparizione del Reno nella località di Binger Loch riporta alla memoria il lago Vyrnwy, e con quello la tragedia del villaggio scomparso sotto le sue acque. A questo punto il sistema delle ripetizioni rivela il suo carattere allegorico, giacché la scomparsa della popolazione di Llanwddyn, adesso, dopo aver scoperto che cosa è successo a se stesso bambino e ai propri genitori, rimanda allo sterminio del popolo ebraico.

Il racconto di Austerlitz al Narratore, in virtù del meccanismo della ripetizione, acquista in questo modo la forma dell'allegoria, che, come ha insegnato a suo tempo Paul de Man,¹⁷ è appunto costituita dalla riproposizione di uno stesso significante a una certa distanza di tempo (o di spazio): il ritorno «zum zweitemal» dell'ansa del Reno rende finalmente chiaro al protagonista la sovrapposizione inconscia di questa visione con quella del lago gallese, rivelandogli la ragione del perturbante. La ripetizione lascia emergere il significato della storia, mettendone in collegamento gli elementi fino a quel momento rimasti isolati e privi di senso. A ben vedere, anzi, la relazione tra i due luoghi ha carattere propriamente figurale, proprio nel senso dimostrato da Erich Auerbach in un celebre saggio.¹⁸ Al pari di quanto accadeva nell'interpretazione cristiana antica del rapporto tra Vecchio e Nuovo Testamento, in cui le vicende del popolo d'Israele erano concepite come annuncio e prefigurazione della vicenda di Cristo (entrambe ritenute vere dal punto di visto storico, non solo in senso spirituale), così la realtà storica della scomparsa subacquea di Llanwddyn all'inizio del Novecento annuncia la realtà storica della distruzione degli Ebrei a partire dal 1939: come nel Libro sacro, così anche nella storia d'Europa, il secondo evento realizza compiutamente il primo.

17 Paul de Man, *La retorica della temporalità* [1971], traduzione di Giancarlo Mazzacurati, in Id., *Cecità e visione. Linguaggio letterario e critica contemporanea*, a cura di Eduardo Saccone, Liguori, Napoli 1975, pp. 237-93.

18 Cfr. E. Auerbach, *Figura* [1929], in Id., *Studi su Dante*, ed. it. a cura di D. Della Terza, Feltrinelli, Milano 1967², pp. 176-226.

La familiarità avvertita da Austerlitz bambino nei confronti dell'immagine del popolo ebreo mentre fa sosta nel deserto (*fig.* Ait, pp. 64-65) entra così in un contesto coerentemente biblico, che tuttavia non offre un'interpretazione valida degli eventi, ma, al contrario, produce un ulteriore senso di allarme. Fermo nel deserto, fissato in quel buco nello spazio che è la più compiuta raffigurazione del trauma, Austerlitz contempla con sgomento l'apparizione della sua verità, che circola intorno a quel buco: quello spazio che, pure vuoto, continua a produrre i significati fondamentali della sua esistenza. Fermo innanzi alla rivelazione dell'enigma, Austerlitz non può che convocare a Londra il suo testimone (destinato a diventare il Narratore della sua storia), inviandogli una cartolina postale su cui è raffigurato un accampamento di tende nel deserto egiziano (*cfr. fig.* Ait, p. 130).

Fotografia

L'uso delle immagini, abbiamo detto, è una delle principali caratteristiche dell'opera di Sebald. Riproduzioni di opere d'arte, reperti di archivio, istantanee di filmati, e soprattutto fotografie costellano i suoi scritti, svolgendo una funzione complessa, mai rivolta a illustrare il racconto, quanto piuttosto a integrarlo, o meglio a caricarne la complessiva produzione di senso. Ciò accade per l'inevitabile illusione di realismo prodotta dall'immagine, soprattutto se fotografica: la raffigurazione di un bambino "reale", riprodotto in una fotografia spinge infatti il lettore a stabilire un rapporto complesso con ciò che gli si sta narrando, inducendolo a interrogarsi sul suo effettivo contenuto di verità. Da questo punto di vista, si può ritenere che le fotografie contribuiscono a quel che già i commentatori rinascimentali della *Poetica* aristotelica avevano osservato, e cioè che la verosimiglianza di un racconto letterario si basa sull'entimema. Chi legge sarebbe indotto a sviluppare un ragionamento più o meno simile: se qui c'è una fotografia, e la fotografia raffigura un bambino, vuol dire che questo bambino è il protagonista; ma poiché il bambino ritratto in fotografia è esistito davvero, anche il protagonista è esistito davvero; Austerlitz, di conseguenza, non è un personaggio inventato, ma appartiene al mondo reale. Chi ha studiato l'opera di Sebald ha però individuato un secondo, più importante aspetto di questa caratteristica, che riguarda lo statuto stesso dell'immagine fotografica, e che ne rivela il profondo intreccio coi complessivi processi di significazione e in particolare col principio della ripetizione.

Pur fissando un istante, o meglio, pur fissando il rapporto tra un istante, uno spazio e un dispositivo d'inquadramento, la fotografia si offre per statuto alla sovrapposizione di immagini. Intanto, per l'inevitabile gioco del riconoscimento col soggetto raffigurato e per il confronto possibile con immagini analoghe. Ma, soprattutto, perché l'impressione della luce riflessa ha una strutturale natura fantasmatica, come se l'involucro esterno dei corpi si fosse trasferito sulla pellicola foto-grafica. Al di là della notevole analogia con la teoria medioevale della visione (che concepiva proprio il trasferimento degli "spiriti" corporei nell'organo della visione, e di lì alla memoria e poi al cuore, per via pneumatica), questo aspetto mette in evidenza il peculiare carattere temporale di questo tipo di immagini, a partire dal momento dell'esposizione fotografica, quando ciò che si trova innanzi alla camera ottica si offre come "ciò che sta per non essere più", o almeno, con forma in apparenza più blanda, come "ciò che sta per non essere più-là". Secondo la lettura benjaminiana di Eduardo Cadava, sarebbe qui la specifica natura dell'immagine fotografica, che, realizzando una «condensation of past and present», fa sì che «il tempo non debba più essere compreso come continuo e lineare, ma piuttosto come spaziale»: ¹⁹ una spazialità però traumatica, che attesta l'irrevocabile perdita del passato. L'immagine, che è prima di tutto una estensione nello spazio, denuncia così la sua peculiarissima temporalità.

Di qui la natura perturbante delle immagini fotografiche, il fatto di essere familiari (sono pur sempre io a essere raffigurato là...) e al tempo stesso estranee, se non sinistre (quell'io non mi rassomiglia...). Che è quanto ha spiegato Roland Barthes nel suo celeberrimo *La chambre claire*, dove ha osservato che contemplando una propria fotografia il soggetto fa «une micro-expérience de la mort», giacché esperisce la perdita di controllo sulla propria stessa immagine, dovendo constatare, simultaneamente, la «*persistenza* nella sua identità di atteggiamenti già riscontrati in [altre] foto» e l'«*estraneità* a se stesso, cioè il mancato riconoscimento». ²⁰ La vertigine che attraversa l'intera opera di Sebald è appunto originata da questa traumaticità del tempo tradotto in spazio, che risolve l'immagine in enigma, evocazione di una familiarità che si rivela profondamente estranea.

19 Eduardo Cadava, *Words of Light: Theses on the Photography of History*, Princeton UP 1997, p. 60: «is no longer to be understood as continuous and linear, but rather as spatial».

20 Cfr. Roland Barthes, *La camera chiara* [1980], Torino, Einaudi, 1980. Si leggano le considerazioni di Michele Vangi, *Letteratura e fotografia. Roland Barthes, Rolf Dieter Brinkmann, Julio Cortázar, W.G. Sebald*, Campanotto, Udine 2005, p. 69.

Questa strutturale ambiguità è denunciata in *Austerlitz* da un passaggio rivelatore. Il protagonista si trova nella casa della Sporkova e sta dialogando con la sua antica tata, quando, all'improvviso, da una copia del romanzo balzacchiano *Le colonel Chabert* cadono due fotografie: una rappresenta un fondale scenografico alla cui sinistra si trovano un uomo e una donna; l'altra raffigura un bambino che indossa un pagliaccetto. Nella prima, Véra pensa di riconoscere i suoi genitori, salvo poi ricredersi; nella seconda, l'anziana donna mostra invece al protagonista se stesso da bambino. Austerlitz contempla l'immagine senza trovare il coraggio di toccarla, mentre nella sua memoria riaffiorano delle parole in lingua ceca, *paže růzové královny* (non tradotte nel testo), che devono essergli state rivolte dalla madre mentre andavano insieme alla festa in maschera per partecipare alla quale egli era stato vestito da pagetto.

Com'è stato giustamente fatto notare, il riferimento al *Colonel Chabert* da parte di Sebald è una precisa allusione alla storia del suo protagonista.²¹ Balzac vi narra infatti il ritorno in patria di un ufficiale napoleonico, creduto morto alla battaglia di Eylau nel 1817, che però non riesce a ristabilire il legame con la moglie (nel frattempo risposatasi con un aristocratico) e a ottenere il riconoscimento dei suoi diritti. L'apparizione inaspettata da una copia dell'operetta balzachiana rafforza così, attraverso il riferimento intertestuale, il carattere allegorico dell'intera sequenza narrativa, con il nuovo sopravvissuto (il cui cognome, del resto, rimanda a un'altra celebre battaglia napoleonica) che tenta di riconciliarsi col suo passato, senza tuttavia riuscire a riconoscersi.

Come l'ufficiale napoleonico si muove dalla lontana Russia per raggiungere il suo passato (ancora una traduzione del tempo in spazio...), così il *revenant* sebaldiano si mette alla ricerca del destino della madre. Abbiamo già ripercorso in precedenza (cfr. p. 34) la sequenza in cui egli si reca a Terezín, per vedere i luoghi nei quali la madre ha vissuto per anni rinchiusa nel ghetto di Theresienstadt; poi, tornato in Inghilterra, fa lo sforzo di apprendere il tedesco (lingua cui egli si è sempre rifiutato) per studiare il dettagliatissimo studio dedicatogli da H.G. Adler, un libro effettivamente apparso in prima edizione nel 1955, che in più di ottocento pagine descrive la vita e l'organiz-

21 Sul significato del riferimento al testo di Balzac, cfr. Deane Blackler, *Reading W.G. Sebald. Adventure and Disobedience*, Camden House, Rochester (NY) 1987 (part. pp. 185-86), Richard Crownshaw, *Reconsidering Postmemory: Photography, the Archive, and Post-Holocaust Memory in W. G. Sebald's «Austerlitz»*, in «Mosaik» 37 (2004), pp. 215-36, J.J. Long, *W.G. Sebald*, cit., pp. 170-72.

zazione del ghetto nazista.²² Successivamente Austerlitz si procura una copia del film di propaganda del settembre 1944 e intitolato *Theresienstadt. Ein Dokumentarfilm aus dem jüdischen Siedlungsgebiet*, che egli guarda più e più volte con attenzione, nel tentativo di trarne qualche informazione in più e soprattutto nella speranza di cogliere una testimonianza visiva della madre.²³ I tre momenti della *quête* sono caratterizzati, tutti, dalla presenza d'immagini, la cui natura è differente a seconda delle fasi. Nel primo caso, durante la visita al ghetto, Austerlitz fotografa le porte sbarrate degli edifici e delle vetrine in cui sono esposti gli oggetti sopravvissuti alla guerra (figg. 51-62, Ait, p. 200-12). Nel secondo, la lettura del saggio di Adler conduce il protagonista a isolarne alcune riproduzioni: la pianta topografica del ghetto; la lista dei tipi di lavoro cui gli internati erano costretti; un francobollo nazista in cui Theresienstadt è presentata come un'idilliaca stazione termale (figg. 71-73, Ait, p. 250-56). Infine, nel terzo caso, il racconto della visione del film s'intreccia con la riproduzione di due fotogrammi, in cui si vedono alcuni prigionieri del ghetto, tra i quali il protagonista crede di riconoscere la madre, salvo essere successivamente smentito da Véra (figg. 74-75, Ait, p. 264-67).²⁴

Come anche in altri momenti dell'opera, Austerlitz stabilisce con queste immagini un rapporto di continua interrogazione: da un lato, con l'atteggiamento diremmo attivo, di chi guarda le fotografie cercandovi elementi che gli permettano di far avanzare la propria ricerca; dall'altro, subendone l'effetto passivo di chi resta sgomento innanzi a delle immagini di cui non sa spiegare la natura e il senso. Così accade con la fotografia che lo ritrae bambino, in cui Austerlitz non riesce a riconoscersi nonostante la riemersione delle misteriose parole in lingua ceca. Così, ancora, accade col fram-

22 H.G. Adler, *Theresienstadt. 1941-1945. Das Antlitz einer Zwangsgemeinschaft, Geschichte Soziologie Psychologie*, Mohr, Tübingen 1955. Il rapporto di Sebald col lavoro di Adler deve ancora essere studiato adeguatamente, anche perché (è probabile) non esiste ancora una traduzione della sua grande ricerca su Theresienstadt. Tuttavia si possono individuare anche dei rapporti con la produzione narrativa di Adler: ci si limita qui a rimandare al caso di *Eine Reise*, 1962 (ma scritto nel 1950 e dedicato a Elias Canetti): cfr. H.G. Adler, *Un viaggio*, trad. it. di Mariano Pugliano e Julia Rader, Fazi, Roma 2010.

23 Notizie su questo film si leggono adesso nel notevole libro di Antonella Ottai, *Ridere rende liberi. Comici nei campi nazisti*, Quodlibet, Macerata 2016.

24 Quando in precedenza si è evocato il nome di Barthes era anche per alludere al rapporto che, incrociato con la questione della fotografia, Sebald ha voluto intrattenere col pensatore francese: in questo modo si prefigura un intero discorso sulla madre come assente, che è poi la concrezione più evidente del buco di cui cerco di parlare in queste pagine.

mento che estrae dal filmato di propaganda e che gli offre una possibile immagine materna. Così, infine, accade con la fotografia di un'attrice sconosciuta in cui egli s'imbatta fortunosamente nell'archivio teatrale di Praga («[Ich habe] bin dort [...] auf die unbeschriftete Photographie einer Schauspielerin gestossen», Ated, p. 360; cfr. Ait, p. 269 e immagine *fig.* 76) e che Véra dichiara essere l'immagine della madre com'era a quel tempo («so wie sie damals gewesen war» Ated, p. 361).

Il ritrovamento fortuito dell'immagine materna introduce al tema dell'archivio nella complessiva opera di Sebald, e in particolare in *Austerlitz*, la cui vicenda è basata sulla ricerca del passato individuale attraverso la storia d'Europa. Nel romanzo, in effetti, lo spazio archivistico, pur consentendo al protagonista di avviare proficuamente le ricerche che lo portano all'edificio nella Sporkova, dove ha vissuto nei primi anni di vita, è sempre presentato come un luogo lugubre e minaccioso.²⁵ L'archivio è lo strumento del controllo delle vite altrui, della distinzione astratta di ciò che nella realtà quotidiana compone l'amalgama delle abitudini, delle necessità, delle pulsioni individuali. Lo mostra bene la riproduzione, verso la conclusione del libro, di una fotografia di grande formato che ritrae gli scaffali dell'archivio in cui sono oggi conservate le filze relative ai prigionieri del ghetto di Theresienstadt: vi si vedono le pareti, lungo le quali sono allineate le cartelline, un tavolo, una scrivania e delle sedie, su cui non siede nessuno, e che tuttavia costituiscono il centro simbolico dell'apparato, al pari di un panottico, con la guardia carceraria intorno al cui occhio gravitano le esistenze dei prigionieri.²⁶

In uno spazio come questo si anima, quasi diremmo “naturalmente”, la dimensione del perturbante. Certo, lo stesso spazio lascia anche trapelare l'immagine del volto materno, che Austerlitz, con la testimonianza di Véra, riconosce nei tratti della fotografia ritrovata nell'archivio teatrale praghese. Ma non per questo quello splendido volto circondato dalle tenebre risulta meno perturbante: il volto di una donna ormai morta (morta non si sa né come né quando, né se sia stata sepolta), che riappare per interrogarci. Come giustamente è stato osservato, riprendendo un'affermazione di Susan Sontag, nella sequenza del riconoscimento della fotografia ciò che un tempo era familiare al massimo grado, ossia il corpo della madre («the mo-

25 Cfr. Aing, pp. 203-12, e cfr. le immagini 42-44, Ait pp. 156-60.

26 Cfr. Ait, pp. 300-1. «I came upon a large-format photograph showing the room filled with open shelves up to the ceiling where the files on the prisoners in the little fortress of Terezín, as it is called, are kept today» (Aing, p. 395).

ther's body»), diventa strano, estraneo, perturbante appunto («uncanny»).²⁷ Come ha scritto Maya Barzilai, la bellezza di quel bianco volto fantasmatico («The beauty of this ghostly white face»), segnato dai penetranti occhi della madre e dalla sua espressione infausta («marked by the mother's penetrating eyes and ominous expression»), rafforza la reazione ambivalente del protagonista verso la fotografia, dispositivo per il ritorno dei morti che minaccia di perseguitarlo e tormentarlo.²⁸

Così come la geometria traumatica si rivela attraverso la logica della sovrapposizione, altrettanto succede dunque con le immagini fotografiche, prodotto tecnologico di una sovrapposizione impossibile e di un ri-congiungimento irrealizzabile.²⁹ Che significa la disgiunzione dalla propria storia personale, l'impossibile raggiungimento del senso della propria identità. Quello spazio bianco, quel buco che non ha smesso di significare proprio per mezzo della sua stessa assenza, trova il suo correlativo diegetico nell'uso delle riproduzioni fotografiche. In entrambi i casi, la ripetizione (il ritorno sui luoghi dell'infanzia; la contemplazione ripetuta di un'immagine; il confronto tra raffigurazioni differenti) non coincide con il riconoscimento. Essa permette però di avviare la narrazione, che dovrà poi essere trasmessa a un testimone perché la possa condurre a compimento.

Per questo motivo, giunto al termine del suo percorso, prima di avviarsi a inseguire in solitudine il fantasma del padre, scomparso in anni lontani da Parigi senza lasciare traccia, Jacques Austerlitz passa al Narratore le fotografie che ha scattato e collezionato per tutta la sua vita, sin dai tempi del *college* e che costituiscono «l'unico lascito della sua vita» (Ait,

27 Susan Sontag, *On Photography*, Farrar, Straus and Giroux, New York 1978⁴, p. 15, cit. in Maya Barzilai, *On Exposure. Photography and Uncanny Memory in W.G. Sebald's «Die Ausgewanderten» and «Austerlitz»*, in Scott Denham and Mark McCulloh (eds.), *W.G. Sebald. History, Memory, Trauma*, Walter de Gruyter, Berlin 2006, pp. 205-18 (212).

28 Barzilai, *On Exposure*, cit., p. 213: «heightens the ambivalent response toward this form of the return of the dead that threatens to haunt and torment the protagonist».

29 La stessa Barzilai ha ripreso le osservazioni di Ulrich Baer, che, in *Spectral Evidence. The Photography of Trauma* (MIT Press, Cambridge [Mass.] 2002) ha formulato un parallelismo tra il funzionamento della macchina fotografica e la «struttura della memoria traumatica». Secondo la Barzilai, «just as a traumatic event may leave its imprint on the psyche without being consciously acknowledged, so the photograph can mechanically record in the most exact manner events that could not have been known and experienced at the time of their occurrence» (Barzilai, *On Exposure*, cit., p. 216).

p. 309: «die als einziges übrigbleiben würden von seinem Lieben», Ated, 414). Un lascito che è anche trasmissione del trauma e, con questo, dell'urgenza di trovare un ordine nella propria storia. Trasmissione della responsabilità di contemplare quel buco nello spazio e di lasciarsi imprimere dalla sua potenza di significazione.



Laura Bazzicalupo

DALLA TOTALIZZAZIONE
ALLA DISSEMINAZIONE:
FARSI GUIDARE DA MORONCINI
NELLA LETTURA DEL LACAN POLITICO

Un crudele compagno di strada

Incrociare il pensiero di Bruno Moroncini significa percorrere i sentieri di grandi, decisivi filosofi del Novecento e riscontrarne il comune ruolo di riferimento magistrale: eppure ciò che sorprende è che in questo percorso comune (penso a Benjamin, Derrida, Lacan o Foucault) non c'è familiarità, ma piuttosto sorpresa, spiazzamento. Il modo di leggere di Moroncini è l'opposto dell'ermeneutica, intesa come sapere che neutralizza il pensare di un filosofo nella sua rappresentazione storica.

Attentissimo all'analisi diretta dei testi, sensibilissimo al contesto nel quale sono prodotti, pure il suo sguardo rispetto ad essi è tagliente, ostile ad ogni chiusura e soprattutto ad ogni "messa in pratica", impietoso e direi crudele, rispetto alle urbanizzazioni e utilizzazioni che il pensiero accademico, il discorso universitario, ne compie. Cosicché diventa un compagno di strada difficile, sorprendentemente sovversivo. Il termine sovversivo qui coesiste non con una rivoluzionarietà a buon mercato, ma con una destabilizzazione decisiva, appassionata quanto sorvegliata e a suo modo appunto crudele delle illusioni delle quali tutti, ma in particolare noi filosofi politici, viviamo. È appunto dalla prospettiva del filosofo politico, malfamata genia di prescrittori di buone ricette alla politica, che tenterò in queste brevi riflessioni di incrociare Bruno Moroncini.

Nonostante mi appassionino specialmente le cose che ha scritto su Benjamin, mi concentrerò su Lacan, su quello che si impara e si impara a disimparare leggendo i suoi saggi sul Lacan politico, mentre gli scritti su Benjamin resteranno nello sfondo a ricordarmi alcune coordinate del suo pensiero che funzionano anche nel contesto della riflessione sulla politici-

tà di Lacan¹. Consapevole che Bruno Moroncini, dopo grandi scritti interpretativi del pensiero di Lacan, è stato quasi costretto a prendere posizione sul 'Lacan politico' proprio per puntualizzare un tratto caratteristico del suo lavoro di filosofo lettore di filosofi: 'utilizzare' per sogni-progetti politici autori come Benjamin o come Lacan ne tradisce il vero effetto in senso lato politico, che è sovversivo e destabilizzatore in modo molto diverso.

Se vivere dentro un autore in qualche modo traspare dai modi in cui viviamo noi stessi, la vita lacaniana di Moroncini conserva lo stile tagliente, ironico, inquieto sempre pronto a cambiare angolatura su quanto sembrava acquisito, dei seminari lacaniani e soprattutto ne custodisce il rifiuto a concludere un discorso pronto ad essere utilizzato dalla pratica. Lacan non si usa per fare politica, ma per vedere le cose abituali in una prospettiva sorprendentemente diversa.

Il discorso analitico d'altronde sconvolge la canonica questione tra teoria e prassi, critica e realizzazione, norma e fatti, perché è già pratica.

L'utilizzazione politica di Lacan: il paradigma del Tutto/eccezione

Sarebbe superfluo dire queste cose, se non ci trovassimo oggi di fronte, nell'ambito del pensiero politico, ad alcune riletture molto serrate di Lacan, indirizzate a rivitalizzare il cadavere più prestigioso della già moribonda politica, il soggetto, in eterno tramonto e la contestuale agonia delle forze antagoniste, rivoluzionarie.

La centralità, nella razionalità politica neoliberale, dei processi di soggettivazione in senso lato biopolitici, ha infatti portato con sé un'attenzione, inedita nella filosofia politica, ai processi di soggettivazione attraverso i quali si potenzia e si governa la realtà sociale. La povertà riduttiva dell'antropologia classica liberale da una parte e dall'altra i potenti attacchi decostruzionisti alla retorica umanista (che peraltro continua a governare i discorsi della politica e del diritto) hanno segnalato ad alcuni pensatori politici post-decostruzionisti l'urgenza di un'analisi del soggetto più accorta e complessa (da traslare al livello delle soggettività collettive). Ecco dunque l'opzione lacaniana che annodando il ritorno a Freud con la linguistica sembra offrire gli strumenti adeguati per un possibile ritorno, post-decostruttivo e consapevolmente problematico, alla logica moderna della rappresentazione e del soggetto.

1 B. Moroncini, *Lacan politico*, Cronopio, Napoli 2014.

Moroncini data l'incontro tra psicoanalisi lacaniana e filosofia politica al 2003², ma forse sarebbe d'accordo ad arretrarlo non solo ovviamente alla stagione althusseriana, ma, più di recente, alla immissione massiccia della terminologia lacaniana nel libro che ha dato inizio alla ripresa anti e post-decostruzionista del soggetto politico: *Hegemony and socialistic strategy* di Laclau e Mouffe, del 1985³.

Qui la marca strumentale della lettura di Lacan si fa esplicita e si inserisce in un contesto strettamente politologico. Il libro che prende atto della crisi degli anni ottanta dell'ideologia e dell'economicismo marxiani e assume come punto di partenza la pluralità e la disseminazione delle istanze identitarie e culturali enfatizzata dal decostruzionismo, cerca una alternativa alla resa del socialismo della *terza via* alla insorgente temperie neoliberale. Questa alternativa che recluta Lacan in uno schieramento marcatamente emancipazionista e 'di sinistra', rilancia la costruzione gramsciana di un soggetto-popolo, disancorandolo però dalla lotta di classe considerata improponibile. La traslazione lacaniana delle categorie freudiane in termini logico-linguistici appare decisiva per non perdere l'immenso portato del mondo pulsionale che l'inclusione dell'inconscio fornisce alla comprensione della politica, mantenendo però aperta la duttilità e il costruttivismo che lo sradicamento dal piano della struttura biologica e/o economicista sembra promettere. Un libero utilizzo di Lacan, esplicitamente richiamato da Laclau nel suo *trialogo* con Butler e Zizek a proposito della crisi del soggetto di sinistra⁴, determina un decisivo allargamento dell'ontologia e antropologia politica: "non un nuovo campo regionale ma piuttosto l'apertura di un nuovo orizzonte trascendentale al cui interno l'intero campo di oggettività deve essere nuovamente pensato"⁵, un arricchimento del lessico politico di relazioni e di termini (il soggetto barrato, il fallimento strutturale del simbolico, l'immaginario, le catene metonimiche...) traslati, talvolta in modo meccanico grazie alla dinamica strutturale linguistica, nel processo di costruzione dell'identità politica. Nonostante queste fragilità, il successo è notevole: si allarga la platea dei lettori di Lacan in chiave politica alla ricerca del Soggetto perduto; particolarmente attiva

2 *ivi*, p. 12.

3 E. Laclau, Ch. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, Il nuovoMelangolo, Genova 2011.

4 E. Laclau, *Il ruolo dell'universale nella costituzione delle logiche politiche*, in J. Butler, E. Laclau, S. Zizek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, Laterza, Bari Roma, 2010, dove Laclau rivendica l'"appropriazione eterodossa di Lacan per lo studio dell'egemonia" p. 66.

5 *Ivi*, J. Butler, E. Laclau, S. Zizek, *Introduzione*, p. 5.

nell'ambito degli studi postcoloniali per i quali il ripensamento di un soggetto identificabile appare urgente, dopo la dissoluzione dei confini identitari essenzialisti operato dalle teorie decostruzioniste del *metissage* ⁶.

Ci si muove tra il polo della neutralizzazione della meccanica positivista della scena edipica freudiana (lo schema linguistico e logico infatti attiva la dinamica del rapporto soggettivazione/realtà sociale nella sua struttura formale) e la resistenza che Lacan oppone ad una decostruzione infinita. Ci sono delle irriducibilità, dei punti limite sia sul versante linguistico, che è destinato a non saturare il suo compito di significare il reale ma non perciò può essere abbandonato in favore di una immediatezza che non sia psicotica; sia sul versante del soggetto che a sua volta e di conseguenza, non fuoriesce dal linguaggio anche se ne costituisce la ferita, la mancanza ad essere, il fallimento della rappresentazione.

È proprio il combinato della centralità del discorso con la persistenza residuale ma ineliminabile del soggetto – in un clima di decostruzionismo e desoggettivazione euforica o malinconica sul quale converge la razionalità neoliberale non identitaria, ma modale e funzionalista – che attira l'attenzione del pensiero politico. Non rinunciare al soggetto che totalizza e dà senso – cosa che sembra indispensabile per la politica – per quanto ferito, attraversato da un gap strutturale fin troppo esplicitato dalla barra imposta alla S; e contemporaneamente abitare e operare nel discorso, con la sua concretezza di potere e di normatività di ascendenza nietzscheana, ma senza la pesante oggettività della struttura economicista marxiana che prede-termina i soggetti dell'agency politica: queste sono leve cui è difficile rinunciare se si vuole rilanciare la politica.

E in Lacan soggetto e discorso rinviano l'un l'altro: il soggetto è il risultato dell'azione strutturale di una logica del significante o della *lettera*, dell'inserimento cioè della soggettività nella dimensione simbolica del Linguaggio, nel cui sistema di leggi (*langue*) si iscrive⁷. La sua dimensione sociale è dunque costitutiva. La procedura che forma il soggetto, rappresentato da un significante presso un altro significante, lo taglia, lo barra (\$), in modo tale che non se ne dà piena *rappresentazione*⁸.

6 Cfr. G. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, Meltemi Roma 2004; sul tema L. Bazzicalupo, *Postcolonial studies: tra decostruzione e antagonismo* in *Politica & Società*, Vol. 2, 2009, pp. 29-49.

7 J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in *Scritti*, I, Torino, Einaudi 2002, specie p. 265 e p. 293.

8 J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2008 p. 62.

Ecco: Lacan serve a Laclau a segnalare la rappresentazione impossibile ma necessaria dell'irrappresentabile Tutto che è la società.

Ma dove si colloca la barra? Il Reale diventa il nodo del dibattito politico tra questi lacaniani: è da intendersi come “la barra la cui funzione consiste nel mostrare l'impossibilità ultima di una piena rappresentazione”: oppure “come qualcosa che allarga la relazione di rappresentazione (come rappresentazione fallita chiaramente) al di là di ogni limitazione?”⁹. Questo quesito che contrappone Laclau a Butler diventa cruciale per cogliere i limiti e le potenzialità dell'“utilizzo” politica di Lacan. E può essere tenuto presente per capire il trascorrimento da una logica del Tutto/eccezione fedele ad una lettura (sia pur meccanica) del primo Lacan, nel quale la barra è iscritta nel simbolico, e una lettura dell'ultimo Lacan dove il non-Tutto (che è già presente nel paradigma del Tutto/eccezione come obiezione che gli inerisce) rinvia ad un sistema indeterminato, privo di legge, dove il Reale si sconnette dal simbolico e deraglia invadendo il centro della scena. Con effetti sociali e politici. A mio avviso questo mutamento di prospettiva mostra tutta la irriducibile inquietudine che, come si è detto, è il vero portato politico di Lacan.

Nel caso di Laclau la barra inerisce al simbolico: “se ciò che è rappresentato è un limite interno al processo di rappresentazione in quanto tale, (...) il Reale diviene un nome per il fallimento stesso del Simbolico nel realizzare la propria pienezza”¹⁰. Uno spazio vuoto, che somiglia al trono vuoto della democrazia lefortiana, che viene riempito nominalisticamente in modo contingente e vagamente isterico. È d'altronde la logica della rappresentazione l'ineludibile cerchio entro il quale si compie l'esperienza del potere (e, come vedremo, la trasmissione del sapere). In questo cerchio si iscrive il pensiero neogemonico che ritiene indispensabile la totalizzazione della società attraverso un soggetto unificante, pur nella consapevolezza che il Tutto, per quanto necessario, è irrappresentabile. La possibilità di chiudere il Tutto in una rappresentazione simbolica sta nella funzione fallica che poggia sulla ex-sistenza di una eccezione per la quale l'interdetto castrante ovvero il taglio del linguaggio non vale. È la logica significante stessa che implica l'eccezione, ed è questa eccezione che permette la articolazione ordinata di elementi. La egemonia laclausiana è una strategia che articola l'unità (l'universale) nell'eccezione la cui presenza (-1) rende costitutivamente incompleto (non Tutto) il sistema, ma gli permette di agire come Tut-

9 E. Laclau, *Il ruolo dell'universale*, cit. pp. 67-68.

10 *ivi*, p. 70.

to¹¹. Lo svuotamento decostruttivo del Nome-del-Padre implica la qualunque del significante vuoto-eccezione all'interno di un sistema di relazioni nel quale i significati (vedi Saussure) sono tali solo in base alle relative posizioni. La strategia egemonica opera nominalisticamente articolando le catene metonimiche di domande sociali, ma questa nominazione ha forza performativa perché istituisce un campo relazionale decisivo per le identificazioni politiche. Una decisione contingente (la decisione marca l'analogia col politico) trasformerà una particolarità in sé non determinante, un Significante *qualunque*, (e qui entra in gioco il termine lacaniano *point de capiton*, punto di sutura, annodamento, nella funzione di significante padrone) in una universalità spuria, contaminata.

Il formalismo meccanico del dispositivo accentua l'assoluta contingenza del significante vuoto con funzione universalizzante con effetti di totale ambiguità politica dove è impossibile garantire il contenuto di emancipazione¹². Ma a me interessa qui rimarcare la funzione dell'*Uno dell'eccezione*, significante della mancanza, grazie al quale soltanto il sistema agisce come un Tutto: evidente l'analogia alla teologia politica moderna (sia quella hobbesiana che quella del diritto/diritti e del contrattualismo). Fondata/in-fondata sull'assenza, la rappresentazione simbolica è abitata da un difetto (in verità, il -I come significante della mancanza piuttosto che il *point de capiton* come significante vuoto)¹³, che non è l'indicibile o il sacro, ma la faglia interna al linguaggio, lo scarto del rapporto significante-significato.

Un Reale dunque interno al simbolico. Reale è la linea di antagonismo interna alla rappresentazione, la negatività che le inerisce e che rende possibile la politica nello stesso tempo in cui la condanna a ripetere il tentativo di totalizzazione: impossibile e tale da generare le infinite aporie della inclusione escludente della democrazia. Per Badiou come per Žižek, il Reale ha la sostanza e densità politica dell'antagonismo di classe¹⁴. Žižek, che opera nella tensione tra soggetto scabroso attraversato dal fallimento e Re-

11 J. Lacan, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, in *Scritti*, vol II, Einaudi, Torino 2002, p. 821.

12 Cfr. E. Laclau, *La ragione populista*, Laterza, Roma Bari 2008.

13 In effetti il *point de capiton*, sembra piuttosto essere il punto di arresto senza il quale si avrebbe la psicosi, cfr. J.A. Miller, *Une lecture du Séminaire D'un Autre à l'autre*, in "La cause freudienne", n. 64, Navarin, Paris 2006, p. 141.

14 Per Badiou nello spazio bucato della politica (*esplace*) il soggetto dell'emancipazione forza la situazione al di là di se stessa, trasformando l'evento dell'insorgenza della verità dell'uguaglianza in una organizzazione militante che lo stabilizza. Esplicita la distanza sia del soggetto che dell'evento dalle definizioni lacaniane. A. Badiou, *L'essere e l'evento*, Il melangolo, Genova 1995.

ale, tenta l'aggancio del Reale al fantasma della esclusione concreta, al *sin-tomo* come ciò che supporta e insieme lavora contro l'identificazione ideologica neoliberale. Reale è la lotta di classe.

L'urgenza di una lettura di Lacan che ne restituisca lo stile, che riposizioni la sua politicità, è evidente. Non in contrasto con le pur legittime utilizzazioni sulle quali ci siamo soffermati, ma per cercare di far emergere dove davvero l'effetto Lacan può dirsi se non rivoluzionario, sovversivo e in quale direzione apra spazi nuovi.

Il potere dei discorsi

Quello che Moroncini ribadisce con forza è che la politicità del soggetto non può stare che nel discorso, nella sua strutturazione formale. Prendendo le misure a questo pensiero radicale, marca la distanza da Lacan nella concezione del sapere e della verità che sono sottovalutati. Non il tema del potere, piuttosto quello del sapere che lo puntella e della verità che è altro dal sapere. Il soggetto lacaniano è il cartesiano soggetto di scienza, di saperi cumulabili e trasmissibili – e qui la lettura di Žižek è molto più adeguata – che, per quanto barrato, c'è sempre, cosicché la verità non appare legata all'evento, come in Badiou e Žižek¹⁵. Questo significa ribadire con forza la 'mossa' dalla quale siamo partiti: il soggetto è barrato dal linguaggio che lo divide producendo il Reale, che introduce la mancanza dove non ce n'era alcuna: un Reale che coincide con il trauma del linguaggio. Ma questo trauma privo di conciliazione lascia un residuo, un pezzo di Reale che sfugge, indicato dall'*a* minuscola.

Da qui bisogna partire per misurare l'effetto politico: il soggetto non solo non è fondante come nella teoria classica liberale, ma lo scambio con l'Altro non è mediato né mediabile; non c'è ethos oggettivo, né intersoggettività fungente, comunicativa. Per arrivare ad una organizzazione politica appassionata e militante, come la vorrebbe Badiou, ciascuno dovrebbe prima decifrare l'enigma di ciò che vuole l'Altro. Ma l'Altro è l'Inconscio e una decifrazione è impossibile.

L'attenzione si sposta sul ruolo soggettivante del sapere, sulla insegnabilità e dunque sulle relazioni formali dei discorsi. La topica dei quattro discorsi infatti ci guida al *modus* di esperienza moderno e contemporaneamente al tema cruciale della Legge cui fa da garanzia il sapere veridico. Temi che marcano una profonda vicinanza a Foucault che ne condivide

15 B. Moroncini, *Lacan politico*, cit., p. 74 ss.

l'attenzione ai saperi come custodi ambivalenti della posizione dei soggetti nel mondo.

Certamente il discorso del *maître*, del padrone, oggi del capitalista – supportato e reso inattaccabile dal discorso dell'università, che in termini foucaultiani è il discorso 'esperto', veridico – disegna in modo convincente la funzione del soggetto-potere moderno e ne coglie, più del format giuridico della sovranità, anche le pratiche biopolitiche, quelle sottolineate da Foucault, di normalizzazione della vita¹⁶. Il discorso del Padrone distribuisce le partizioni normative e sociali che producono le soggettivazioni. In esso si articola il nesso verità potere soggetto che da Nietzsche a Foucault organizza nei dispositivi gli enunciati veridici e morali e le tecniche di soggettivazione. La relazione autorevole, normativa che questo discorso installa sulle vite, fa perno su Legge e Valore che trascendono e organizzano lo spazio sociale della sopravvivenza e del potenziamento dei soggetti: soggettivazione mediante assoggettamento – come Butler, riprendendo tanto Lacan che Foucault, evidenzia nella sua *Vita psichica del potere*¹⁷. La lettura comparata Lacan Foucault mette in luce un meccanismo di soggettivazione che è individuale ma, essendo il soggetto effetto del trauma del linguaggio-Legge, sempre costitutivamente politico e sociale. Al di là di Foucault, emerge in Lacan il prezzo in termini di desiderio, di perdita dell'*objet a*. Prezzo che solo con notevole forzatura è traducibile, nel processo sacrificale della delega rappresentativa al soggetto sovrano e governamentale, così come sembra pensare la più diffusa lettura politica di Lacan.

La correzione del tiro, compiuta da Moroncini, ci aiuta a capire. Le teorie neo-egemoniche che si servono del dispositivo di soggettivazione lacaniano sembrano dimenticare il paradosso implicito in una scena solitaria e, ciò nonostante, dipendente. Sarebbe un errore dimenticare che, sia pur nel regime dei discorsi, ciascuno ha a che fare con un processo di costituzione 'separata', singolarizzata. L'Altro non è – nonostante Balibar lo legga come un 'noi'¹⁸ – né l'ethos hegeliano né la comunità intersoggettiva habermasiana. Come con la voce del Padre che ne è la metafora, la nostra relazione con esso è opaca, enigmatica: "Per Lacan il soggetto è sempre quello barrato che ex-siste rispetto all'Altro, che, giusta la figura topologica

16 Cfr. N. Fazioni, *Lacan e il politico. Tre affondi per un lavoro a venire*, in Zizek studies, vol VI, n.4, 2012.

17 J. Butler, *La vita psichica del potere*, Mimesis, Milano Udine 2013.

18 Balibar, E., *Le structuralisme. Une destitution de sujet?*, in «Revue de Méthaphisique et de morale», n. 25, 2005 pp. 5-22.

dell'otto interno, è dentro-fuori l'Altro...è necessario allora partire dal tentativo di decifrazione che ogni soggetto fa per proprio conto di ciò che vuole l'Altro dal momento che il significato soggettivo è contenuto in quest'ultimo come un tesoro sta nascosto in uno scrigno (è il motivo d'altronde per cui Lacan lo chiama il tesoro del significante). Una decifrazione appunto ai limiti dell'impossibile dal momento che l'Altro è (l') inconscio»¹⁹.

Questo contrappunto è della massima importanza. Perché se da un lato non possiamo non convenire che il rinvio lacaniano alla logica della rappresentazione sia un grimaldello per afferrare la dinamica della alienazione nel soggetto politico moderno, dall'altra la relazione del singolo con il discorso è tutt'altro che di mediazione. Essa è posta, come Moroncini insiste più volte, sotto il segno del "non c'è rapporto sessuale", ovvero non c'è mediazione di un metalinguaggio, non c'è passaggio all'intersoggettivo che non lasci un irrimediabile residuo, un trauma. Questo trauma, questo residuo non ha una natura accomunabile, fungibile: lotta di classe, passione dell'uguaglianza, ma neanche una vuotezza formale del genere evocato da Laclau. Inoltre – e vale la pena insistervi perché la citazione di Moroncini introduce la inversione di prospettiva dell'ultimo Lacan – si muove dalla singolarità e dalla sua interrogazione, non dal presunto ethos. E il discorso – chiave della politicità intrinseca del soggetto lacaniano – è intermedio tra *langue* e *parole*, tra struttura e singolarità. Include dunque le determinazioni concrete e, foucaultianamente, le condizioni in senso lato materiali che hanno promosso la posizione di privilegio degli enunciati veridici, morali, dei *saperi* dell'Università che soccorrono e blindano la voce del Padrone. Ma il suo polo di tensione è la *parole* che è singolarizzata e anarchica. Anche se mai del tutto. La *parole* deve comunque piegarsi a forme di regolarità e ripetizioni relativamente costanti che ne rendano possibile la trasmissione e la insegnabilità. Questo tema lacaniano, così trascurato dalle letture politiche, tradotto in termini politici, è un monito forte alla deriva anarcoide delle macchine desideranti deleuziane: c'è rischio di psicosi, di afasia. Un freno potente viene imposto al troppo facile commercio con il Reale, ma anche un freno all'arbitrio nichilista della costruzione decisionista: il discorso dell'analista è insegnabile, paradossalmente trasmissibile. E l'intreccio non può essere risolto.

Il discorso del Padrone – che nel moderno diventa discorso del capitalista – comanda mediante il desiderio del consumo. Dunque il godimento è il vero ordine del moderno: ordine paradossale che obbliga a godere e che

19 B. Moroncini, cit. pp. 29-3 corsivo mio.

si annoda al suo rovescio: non puoi! Questa meccanica per Lacan – come sottolinea Moroncini – non indebolisce il comando del Padrone: i saperi che controllano l'*oggetto a* entro la loro rete, supportano un capitalismo tutt'altro che potente, piegandolo alla incrementazione della vita.

La strada politica di Lacan non è dunque quella di una ipotetica soggettività politica rivoluzionaria, ma quella, ben più misurata e pessimistica, che lavora per mostrare l'operazione di potere e di controllo che i saperi svolgono nella realtà capitalista per ostruire il sovversivo discorso analitico (e alle sue spalle, la voce isterica): “saperi psicologici divisi oggi equamente tra cognitivismo e neuroscienze, saperi che tentano di guarire il sintomo, ossia il disagio della civiltà, in modo che il godimento sia assicurato senza trasgressione e senza eccessi, che il rapporto sessuale tra uomo e donna sia possibile, che i sessi siano complementari... in una parola che si realizzi il sogno di tutti dittatori di imporre ai propri popoli una felicità senza desideri, una soddisfazione senza mancanze e senza resti”²⁰.

Custodire e mantenere le condizioni necessarie al discorso dell'analista è, per Moroncini, il vero progetto politico di Lacan e non è cosa da poco: salvaguardare “la verità come causa del soggetto”, salvaguardare la dissimmetria tra i godimenti, tra i sessi, l'inesistenza della mediazione, del rapporto sessuale, l'impossibilità dell'oggetto del desiderio: questo è sovversivo. Ben più di quanto potrebbe essere sovversivo (ma allora si userebbe il termine: rivoluzionario) un eventuale soggetto politico costruito egemonicamente. Salvaguardare il sintomo, dice Žizek; salvaguardare, dice Moroncini, il discorso sovversivo dell'analista, l'unico che mette in forse la grande opera di neutralizzazione del Reale condotta dai saperi: la politica dovrebbe preservare le condizioni del discorso analitico anche contro se stessa.

Il non-Tutto senza legge: un Lacan terribilmente attuale?

Ma il percorso dell'inquieto Lacan va oltre. E ci permette di riprendere il confronto critico con le letture neo-egemoniche mirate al soggetto politico unitario (per quanto contingente, fallimentare) dalle quali ho preso le mosse.

Considero questa inquieta ulteriorità di Lacan illuminante per comprendere le attuali soggettività neoliberali, ma forse, con un grano di ottimismo

20 B. Moroncini, cit., p. 92.

in più, anche i tentativi di sperimentare forme di democrazia non totalizzanti. Prendendo a guida Moroncini, forse al di là di quanto vorrebbe.

Si tratta del passaggio da una logica del Tutto/eccezione sulla quale si è costruita la lettura politica di Lacan, alla logica del non-Tutto che a partire dalla natura di *sembiante* del significante qualunque (che incarna la finzione dell'eccezione necessaria per inventare l'Altro rispetto al reale) accentua la inconsistenza dell'Altro: un non-Tutto non più regolato dal Tutto/eccezione, ma pura dispersione di elementi. Lacan a partire dal seminario ... *Ou pire* formalizza lo statuto dell'Uno in quanto irriducibile all'Altro (all'articolazione significante) rovesciando il primato del simbolico nel primato del *c'è dell'Uno* solo, autistico²¹. L'implicazione linguaggio-godimento (Altro/Uno; simbolico/reale) cede alla disgiunzione: dal reale come *buco nell'Altro*, si passa al *reale come fuori*, disgiunto dall'Altro. La scena si rovescia così dal primato del discorso a quello della singolarità: l'Uno si fa punto di partenza, monade che si fa soggetto inventando l'Altro. Naturalmente il soggetto nasce sempre all'interno delle determinazioni dell'Altro, ma ora prima *c'è dell'Uno* che stabilisce un rapporto e costruisce l'Altro. Il *c'è dell'Uno* è un accadere e un evento: *c'è*. Non a caso Badiou cerca di ricondurre il *c'è dell'Uno* alla sua filosofia dell'evento²²: tutto il resto, il soggetto, l'inconscio, il linguaggio non sono che risposte a questo primato dell'Uno solo – ma non è quanto ci ha ricordato Moroncini nel problematizzare la relazione non hegeliana soggetto-discorso? – che non partecipa della logica del significante e tende all'autismo e all'erranza. Un rovesciamento di prospettiva paradossale e enigmatico. Considerare *primum* questo slegame dell'Uno determina un passaggio dalla logica del Tutto eccezione (dove il non-Tutto è ciò che eccede, l'al di là interno) ad un non-Tutto come sequenza erratica, senza legge, successione infinita senza eccezione e trascendimenti: “la serie illimitata a cui è sottratta la misura, il limite, l'eccezione e che spinge a continuare, a perseverare, a enumerare senza fine”²³. Si radicalizza il tratto *sembiante*, inconsistente dell'Altro.

Il non Tutto come piega del sistema di eccezione contingente è stato certo il pensiero di Lacan, ma non può negarsi che negli ultimi scritti sembra aprirsi uno scenario più radicale dove il non Tutto è sganciato dal Tutto e

21 J. Lacan, ...*Ou pire*, in “La psicoanalisi”, 13, Astrolabio, Roma 1993.

22 “evento vuol dire: *c'è dell'Uno*” A. Badiou, *Oltre l'uno e il molteplice*, ombre corte, Verona 2007, p. 47 anche se il senso dell'Uno è ben diverso dalla prospettiva lacaniana che mette in atto l'uno autistico-erratico del godimento.

23 J.A. Miller, *Della natura dei sembianti*, in “La Psicoanalisi” 13, Astrolabio, Roma 1993-1994, p. 207.

appare un sistema discreto fatto di differenze, arresti, interruzioni, privo di limite, senza alcuna legge, in un continuum riottoso ad essere distribuito e organizzato dall'eccezione. Non l'uno dell'eccezione, ma l'uno della serie. Se l'illimitatezza (sempre potenzialmente organizzata dall'eccezione) prima si presentava come desiderio metonimico, godimento eccentrico, fuga del senso, ora l'illimitato è una costante in atto: "Ora, nel momento in cui avete a che fare con un insieme infinito, non potete porre che il *pas-toute* comporta l'esistenza di qualcosa che si produca grazie a una negazione, una contraddizione. Potete porlo a rigore come proveniente da una esistenza indeterminata"²⁴. Questo significa che la serie infinita dei significanti è non-tutta nella regola: anzi, ne è il rovescio, la lalingua. "la sequenza è come tale lawless, senza legge. Questo attributo singolare viene riconosciuto da Lacan al reale che egli inventa. Non è la sua sola eresia"²⁵. Un reale fuori del simbolico ci dice che l'approccio attraverso il *c'è dell'Uno* scopre un godimento assoluto, non articolato, che non si lega a niente²⁶: nella lalingua c'è autismo, brusio di fondo; Miller dice "la catena simbolica ridotta al rumore che fa"²⁷.

Questo sembra illuminare la realtà contemporanea dove il simbolico diventa un rumore sordo, un sottofondo, "reale che non attende nulla dalla parola"²⁸. Il rumore inghiotte il discorso. La lalingua come sciame erratico del godimento assoluto, infinito "che non è altro che pulsione di morte"²⁹, "dappertutto"³⁰: mormorio incessante che lascia il parlessere senza scampo. Temi deleuziani tornano in mente, soprattutto nell'interpretazione che ne dà Badiou che riporta all'Uno la molteplicità rizomatica. Bisogna forse reinventare l'Altro?, interrompere la deriva del reale? Diventa problematico il progetto di preservare il sintomo, di decifrare l'uno del reale nell'Altro e disperata la strategia nevrotica come difesa dal reale attraverso l'altro, attraverso l'etica del desiderio. Di fronte ad un reale senza legge, in cui non si piega il desiderio, è possibile una paradossale etica del godimento?

24 J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora*, Einaudi, Torino 1983, pp.102-103

25 J. A. Miller, *Note passo dopo passo*, in J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXIII. IL sintomo*, Roma Astrolabio 2006, p. 2015.

26 Id., *Pezzi staccati. Introduzione al seminario XXIII. Il sintomo*, cit. pp.51-52.

27 *ivi*.

28 J. Lacan, *Risposta al commento di Hyppolite*, in *Scritti*, v.I, cit., p. 380.

29 J.A. Miller, *Quando i sembianti vacillano...*, in "La psicoanalisi" n. 43-44, Astrolabio, Roma 2008, p. 24. Cfr. Derrida, *Mal di archivio. Un'impressione freudiana*, Filema, Napoli 1996 per il quale la pulsione di morte viene dall'Altro.

30 J. Lacan, *Seminario XX*, cit. p.112. Zizek: "l'uno e precisamente la terribile solitudine, l'autismo del godimento divino prima della creazione del mondo", *L'isterico sublime*, Mimesis, Milano 2003, p. 152.

Cosa significa, dal punto di vista politico la imperiosa centralità del reale?

Il dilagare del reale, disgiunto dal simbolico e sollecitato da una oscena ingiunzione al godimento annodata al suo paradossale divieto, non produce un sistema centripeto: si innesta piuttosto sulla ripetitività cieca, la illimitata differenza, irriducibile ad una rappresentazione di senso, con processi di soggettivazione labili come sono quelli neoliberali, tra modus schizofrenico e corto-circuiti psicotici. Uno scenario catastrofico e paralizzante.

È possibile immaginare che la frana della logica del Tutto/eccezione abbia, nonostante tutto, qualche risvolto positivo? Cosa comporta tutto questo per la democrazia? Quest'ultima nella sua versione moderna rousseauiana replica lo schema della rappresentazione della *reductio ad unum*, del Tutto eccezione. Ma questa dinamica non è adeguata all'attuale scena politica, tutt'altro che coesa nel costruito centripeto della sovranità nazionale e piuttosto governata da una logica modale, che sollecita forme di vita imitative-competitive illimitatamente inclusive e prive di limite strutturale.

D'altronde: forse che la democrazia è sempre stata una totalizzazione legata alla parola popolo che genera l'infinita aporia delle esclusioni e delle eccezioni? Moroncini ci ricorda la radice pragmatica della democrazia antica, ma anche di quella comunale: il demos non sono tutti ma i molti. Il problema della costruzione del soggetto, che, abbiamo visto, travaglia i nuovi pensatori della democrazia radicale che ne cercano le tracce in Lacan – è la totalizzazione. Quel Tutto dichiarato impossibile ma necessario, quella necessità di individuare un Uno, soggetto rivoluzionario, che sta per Tutti.

E se la democrazia non fosse da tutti? se non fosse universale?

Il meccanismo sembra abdicare alla trascendenza fondata sull'assenza che era tipica della teologia politica e apre un campo di immanenza attraversato da trascendimenti parziali e plurimi. È la centralità dell'enunciato "non c'è rapporto sessuale" su cui Moroncini insiste continuamente, che mostra davvero l'apporto produttivo del pensiero lacaniano al politico: non c'è rapporto sessuale, non c'è metalinguaggio e le differenze restano a se stesse.

Il non-Tutto indica un sociale e una democrazia (ancora tutta da pensare) che aggrega delle pluralità differenti, mai totalizzabili. Tipiche della sessuazione femminile. La donna abita la zona di indistinguibilità dei confini e riproduce la struttura infinita, in una sequenza di finzioni e figure contraddittorie che svelano la inesistenza di un soggetto. La mancanza di determinazione comporta, l'abbiamo visto, una relazione speciale con la *jouissance*, e una "certa distanza dal tutto del discorso simbolico".

Il non esiste la Donna, dà un senso diverso al non esiste la totalità sociale. La donna non c'è perché ci sono *delle* donne, come per Foucault non c'è il popolo o la plebe, ma *della* plebe.

Il titolo del saggio di Moroncini, la democrazia non è da tutti³¹, coglie il tramonto senza ritorno del processo di totalizzazione (sempre escludente): tutto il popolo, tutti. Non abbiamo finito di utilizzare Lacan per pensare la politica.

31 B. Moroncini, *La democrazia non è da tutti*, in *Lacan politico*, cit., p. 183 ss.

ROSSELLA BONITO OLIVA

COSÌ LONTANI, COSÌ VICINI. DELLA PROSSIMITÀ E DELLA DISTANZA

“Ho notato che non c'è cosa al mondo che non sia stata ornata di sogni, considerata come un sintomo, spiegata da un qualche miracolo; e ciò quanto più ingenuamente potente è la preoccupazione di conoscere le origini e le circostanze prime”

Paul Valéry, *Il dialogo dell'albero*.

Cultura e filosofia

Esiste ancora una possibilità per la riflessione filosofica di dare risposte o accennare ad un qualche orientamento per la forma della vita umana in grado di far dialogare pensiero e conoscenza, differenti culture, visioni globali e interessi locali? Ci sono le condizioni perché il pensiero aiuti a comprendere la “situazione spirituale” di un tempo di passaggio o di crisi complesso come il nostro? In fin dei conti ha ancora un senso chiedersi “che cosa significa pensare” per “orientarsi nel mondo”, nonostante la fine delle grandi narrazioni, la più o meno conclamata morte del soggetto e delle ideologie, o ci si deve limitare ad analizzare mitografie¹? E ancora, saggiare la capacità di un pensiero critico serve a ridare voce al mito della cultura per ulteriori rielaborazioni, per sperimentare nuove narrazioni nella persistenza dell'ideale della cultura? Là dove si assuma l'immagine del naufragio o quella dell'oltrepassamento dell'umano il filosofo può limitarsi a ritagliarsi il ruolo di spettatore, o, invece, è chiamato in causa non tan-

1 Cfr. R. Barthes, *Miti d'oggi*. Con uno scritto di Umberto Eco, tr. it. Einaudi, Torino 1994, p. 238.

to sui contenuti e sulle pratiche, quanto piuttosto nell'esercizio del pensiero in vista di un senso tanto del naufragio quanto dell'oltrepassamento²? Non riteniamo di porre in questo contesto domande originali e tanto meno di offrire risposte, ma vorremmo tentare di mettere a fuoco la relazione tra esercizio filosofico e costellazioni culturali per sottolineare ricorrenze e contingenze di universi di significato come di contesti esistenziali.

Assumendo l'universo di saperi, di pratiche al cui interno si determinano processi d'identificazione al confine tra disciplinamento e creazione, la cultura e le culture disegnano nelle diverse e mutevoli costellazioni delle forme di vita un orizzonte etico: comune e condiviso fin quando favorisce le relazioni e il sentirsi familiare di ognuno nella declinazione della vita in prima persona³. Dismesso l'abito sistematico e governando la "volontà di verità" che la spinge, la filosofia ricerca il "significativo"⁴, guarda con un "altro sguardo" le tracce visibili e latenti delle configurazioni culturali nella vita ordinaria⁵. Mettendo a distanza l'idealizzazione della cultura l'esercizio critico focalizza l'attenzione sul legame funzionale tra cultura e vita, ne coglie l'impronta e il peso disciplinante sulla vita umana allo stesso modo che la sua dinamicità e duttilità. Nel momento in cui l'ideale della cultura scivola in forme di naturalizzazione e i suoi contenuti si prestano ad un'assolutizzazione materialista o idealista, gli universi di significato rischiano di sgretolarsi o di irrigidirsi in pratiche di dominio. Il ripetersi di questa incrinatura si allunga come un'ombra inquietante sul *multiversum* delle vicende umane frantumando l'ovvietà

-
- 2 Ci riferiamo qui all'analisi che conduce Hans Blumenberg nel testo *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, tr. it. Il Mulino, Bologna 2001. Per quanto riguarda il possibile scivolamento della filosofia contemporanea nella banalizzazione del pensiero comune cfr. M. De Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, tr. it. Edizioni Lavoro, Roma 2012, in part., pp. 33-35.
- 3 Sul rapporto comunità ed emancipazione con particolare riferimento ad autori del Novecento di area francese, cfr. B. Moroncini, *La comunità e l'invenzione*, Cronopio, Napoli 2001.
- 4 Termine usato da Robert Musil nel saggio *Sulla stupidità*, tr. it. SE, Milano 2013, p. 46: «Il "significativo" unisce in sé la verità che possiamo riconoscere in esso e le qualità del sentimento in cui riponiamo la nostra fiducia, In tal modo si origina qualcosa di nuovo: una nuova comprensione, ma anche una decisione, [...] qualcosa che ha un contenuto spirituale, un'anima, e che "esige" da noi e da altri un comportamento adeguato».
- 5 Cfr. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, N. ed. ampliata, a cura di A. I. Davidson, Einaudi, Torino 2005, pp. 169 e ss.

univoca con cui parliamo di eredità del passato come patrimonio e insegnamento in vista del futuro⁶.

La situazione del nostro tempo

A fronte di un allargamento dei confini del mondo, di una comunicazione sempre più veloce e diffusa, si radicalizzano i conflitti e le paure, prende corpo l'angoscia di una solitudine diffusa, come se il disordine dei confini rafforzasse il muro dello scetticismo e polverizzasse il senso di appartenenza ad un genere comune. A parere di Sloterdijk il passaggio segna una vera e propria mutazione degli statuti della cultura. Si è passati dall'idea di cultura come formazione, disciplinamento e socializzazione, a quella centrata su addestramento, tecnologizzazione e inclusione in direzione di strategie di adattamento allo sradicamento, di difesa dall'espansione dell'altro e costruzione di comunità virtuali⁷. Forse è una situazione che ha origini lontane, o magari non è tale da indicare un'epoca assiale⁸, comunque rimette in discussione valori cardine della nostra cultura: l'universalismo, la tolleranza, in maniera radicale l'essere relazionale dell'umano.

La nuova veste della cultura non genera la crisi soltanto dei principi della civilizzazione, ma rovescia la mossa strategica elementare dell'ominazione: messa a distanza degli istinti in vista di una determinazione adattiva di una costituzione in-determinata e di costruzione di comunità sempre più allargate in grado di accudire un vivente "in ritardo"⁹. Creatura colpevole o vivente bisognoso l'essere umano nella narrazione della cultura occidentale è stato letto come centro di spinte contrastanti – negazione nella messa a distanza e costruzione nel consolidamento del vincolo comunitario – che hanno trovato nell'esperienza e nella sua elaborazione punti di stabilizzazione e momenti di trasformazione. In fin dei conti ominazione e cultura si sono strettamente e diversamente intrecciate nei riti, nei miti e nelle leggi

6 Cfr. H. Arendt, *Tra passato e futuro*, con un'introduzione di A. Dal Lago, tr. it. Garzanti, Milano 1999.

7 Cfr. P. Sloterdijk, *Ira e tempo*, tr. it. Meltemi, Roma 2007.

8 Termine usato da Karl Jaspers per indicare una svolta radicale della storia della cultura occidentale in direzione di uno smembramento degli universi culturali e di un policentrismo, cfr. Id., *Origine e senso della storia*, tr. it. Edizioni di Comunità, Milano 1965.

9 Termine ricorrente nell'antropologia del Novecento che ha la sua prima formulazione in L. Bolk, *Il problema dell'ominazione*, ed. it. a cura di R. Bonito Oliva, DeriveApprodi, Roma 2006.

che hanno fatto dello spazio comune il terreno di sperimentazione e d'individuazione dell'umano, comunque attraversato da forze centrifughe e centripete: la messa a distanza come inizio dell'attività intellettuale e la ricerca di prossimità in quanto tensione al vincolo. Il gioco mobile di queste spinte non ha determinato entità o comportamenti distinti, ma una sorta di mosaico di tessere – fattori risultanti dalle eredità e dalle abitudini collettive e dalle istanze di individuazione – in continua costruzione nel corso dell'evoluzione umana¹⁰. Forze si incrociano e parti si assemblano con velocità differenti, l'immagine stessa nelle forme di vita è il medio tra vita e forma, contorni e colori si definiscono dai e nei vissuti dei singoli nel percorso dell'esperienza¹¹.

Il rapporto tra singolo vivente e collettività si definisce, perciò, dai livelli di determinazione e di adattamento strettamente fisiologici ai più elevati prodotti culturali, mediante il dosaggio di distanza e prossimità. In vario modo è stato narrato e teorizzato questo intreccio in-finito tra *eros* ed *ethos*, disegnando differenti universi simbolici e culturali¹². Coordinate e poli contrapposti di contaminazione o di conflitto nei processi d'identificazione collettiva e negli itinerari d'individuazione personale: in forma di dipendenza, di bilanciamento, di distonia sempre al confine tra governabilità e disordine, vitalità e fossilizzazione, benessere e disagio¹³.

Lo sapevano bene gli Antichi e lo sapevano ancor di più i Moderni, sia pure in una diversa visione del mondo, che il destino colpisce l'eccesso di comunità come l'eccedenza dell'individuo: troppa prossimità spegne il sentimento di familiarità con lo spazio etico, come troppa distanza disattiva l'energia dell'intelligenza. La differenziazione sociale determina la distanza dei bracci della forbice tra l'individuo e la comunità, tra il corpo e la mente, tra Sé e l'Altro ripristinando cieche paure o, per compensazione, false verità. Là dove ogni vita è interpretazione più che ripetizione di forme culturali, l'esercizio critico s'interroga sulla familiarità tra queste e le pratiche relazionali, tra la loro plasticità e i vissuti. In questa prospettiva pensare e interrogarsi richiede distanza senza segnare una cesura, in quan-

10 In questo orizzonte, tanto per l'uso "ideologico" della biologia, quanto per la rivisitazione delle teorie di Bolk, cfr. S. J. Gould, *Ontogenesi e filogenesi*, ed. it. a cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano 2013.

11 Per la relazione tra mente e natura nelle "versioni molteplici del mondo", cfr. G. Bateson, *Mente e natura*, tr. it. Adelphi, Milano 1984.

12 Si veda sull'argomento B. Moroncini-R. Petrillo, *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Jaques Lacan*, Cronopio, Napoli 2007.

13 Sui processi di individuazione psichica, cfr. G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, tr. it. DeriveApprodi, Roma 2005.

to ogni taglio rende straniero l'esercizio filosofico alla sua stessa patria, allontanata dalla domanda: l'esercizio filosofico non segna una lontananza, ma allarga l'orizzonte, non abita le "nuvole" ma l'intervallo tra cielo e terra creando un ponte tra le configurazioni della vita umana. In questo senso la filosofia come la vita umana usa prossimità e distanza, nell'orizzonte cerca l'equilibrio tra vicino e lontano in vista di una visione d'insieme. Ogni linea d'orizzonte è immaginaria, richiama la prospettiva, non pretende la totalità, abbraccia visibile e invisibile, accoglie il piccolo e il grande, i frammenti e i resti. L'esercizio filosofico d'altra parte, uscito dal sogno del sistema e da quello di una scienza rigorosa, non mette in discussione i contenuti dei saperi o delle pratiche, ma li compara e li sottopone alla prova della relazione tra uomo e mondo, tra uomo e uomini: filosofico nella tensione alla verità, esercizio come percorso in-finito.

Ogni assolutizzazione allo stesso modo che ogni polarizzazione in un senso o in un altro, perciò, azzerà l'intervallo tra prossimità e distanza. Viene a mancare un centro e un orizzonte di riferimento, producendo quello che Sloterdijk chiama un mutamento radicale della funzione della cultura. Questa ha regolato e favorito il movimento espansivo e tensivo del singolo, allo stesso modo che il singolo ne ha misurato la funzionalità e la "presenza"¹⁴ per la propria esistenza: ogni cultura perciò è esposta al cambiamento, alla condivisione e al fraintendimento, investita dal doppio movimento di metabolizzazione e di messa a distanza, è parola del tempo e sguardo sul tempo. Forse per questa sorta di precarietà la filosofia ha cercato nel passato un passo laterale o ulteriore rispetto alla cultura del proprio tempo, leggendone il valore formativo dell'ideale dell'uomo, per poi sbarazzarsene come un aggeggio che non serve più per la verità a causa di quel residuo sintomatico, di quell'indicibile che resiste ad ogni penetrazione. In questa prospettiva è utile riflettere su un autore quale Hegel – sistematico, metafisico e tenacemente convinto della funzione della cultura nel cammino del singolo verso l'universale e dell'esperienza verso il sapere assoluto – per provare a rintracciare i sintomi della difficoltà della filosofia verso la cultura, o forse della filosofia in generale: momento necessario della soggettivazione ma sempre a rischio di sbilanciamento verso un troppo di ordine o un troppo di individualità¹⁵.

14 Usiamo questo termine nel significato che gli conferisce Ernesto De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Galini, Einaudi, Torino 2002.

15 Cfr. su questo R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Einaudi, Torino 1987.

La spiritosità della cultura

Nelle pagine della *Fenomenologia* Hegel spagina l'intreccio tra movimento dell'universale attingibile allo sguardo del filosofo e itinerario della coscienza segnato da una sorta di inattualità e bisognoso di una messa a punto continua rispetto al movimento dello spirito. L'Io capisce meno del filosofo, che lo sta a guardare, se così si può dire, con l'attenzione di una madre verso il proprio bambino, portatore inconsapevole di un'eccedenza di sedimenti di forme e di spinte vitali, al confine tra vita e forme. Prima che l'individuo colga la sua coappartenenza e adeguatezza all'universale, avanza con continue inversioni e ritorni, ripetizioni e anticipazioni¹⁶. Il filosofo ha bisogno delle figure letterarie per dar corpo a questi contenuti dell'esperienza ordinaria, per coglierne l'emblematicità dietro l'apparente semplicità. La pazienza del concetto si esercita sulle narrazioni come testimonianza di un passato che non passa, del reiterarsi della relazione tra Io e mondo su uno sfondo comune: figure prese da Hegel in prestito dalla letteratura consentono di muoversi lungo il confine tra dicibile e indicibile, tra acquisito come patrimonio inconscio e legame con il proprio tempo e ancora in-determinato nel processo di individuazione di ogni vita. Il filosofo attende pazientemente la risoluzione dell'opaco nell'attualità della sintesi, confinando l'invisibile/visibile nell'inessenziale per la verità. Passaggi che disegnano equilibri e figure tra eroi e uomini comuni, tra servi e padroni, tra regnanti e cortigiani per rovesciarsi nell'eterno ritorno di un mondo spirituale in cui l'espressione rinvia ad altro, all'altro del soggetto che abita in esso: figure appunto che emergono da storie e si stagliano sul fondo dell'individuazione psichica. Nella *Fenomenologia* il passaggio della cultura, come spirito estraniato, apre alla lotta tra rischiaramento e superstizione, dando figura a visioni del mondo, portando in primo piano il potere disgregante dell'individualità, generando una messa in discussione del passato, della tradizione, quasi come se desse voce e autorità, per la sua stessa natura, alla possibile scissione, o meglio a una distonia dell'individuo rispetto a qualcosa che gli appartiene come "suo altro" senza avere la consistenza di un mondo: la cultura di un Moderno ormai giunto al culmine ha proprio nella tensione tra individuo e comunità il suo carattere distintivo¹⁷. Di qui le qualità dalla risonanza inquietante (estraneazione, disgregatezza) indivi-

16 Per questa circolarità tra avanzamento e inversione cfr. R. Bonito Oliva, *Una domanda sospesa*, in «Studi filosofici», XXXIV/2011, Bibliopolis, Napoli, pp. 193-213.

17 Rinviamo qui al nostro *Labirinti e costellazioni. Un percorso ai margini di Hegel*, Mimesis, Milano 2008.

duate da Hegel a segnalare una vischiosità – spiritosità più che spiritualità – che mette a rischio il terreno comune, il legame tra significante e immagine e parola. Figura paradigmatica di questa minaccia è “quel musicista”, dalla versatilità ironica e competente che non usa la parola insensata del folle o la parola vuota dell’idiota. Il Nipote di Rameau¹⁸, un uomo dotato di cultura e di spirito che conosce le regole della cortigianeria ma anche ciò che nascondono: egli è ad un tempo dentro e fuori, estraneo e colluso, per quel che si mostra al signore, volontariamente servo, e per quel che sente interiormente, potenzialmente dissacrante. La sua risata è contagiosa in quanto è espressione della distonia di un mondo, “il musicista” la custodisce intimamente; con la sua ultima provocazione dissacrante al “suo” signore svela la favola dietro il registro del potere, della verità: l’essere umano troppo umano che ha fame e non certo di verità¹⁹.

Se la cultura è un rimedio, come ogni *pharmakon* è bifronte: cura e può avvelenare nel confine invisibile tra assimilazione e riassetto, tra omologazione e resistenza, tra adattamento e pleonessia. Forse questa consapevolezza spinge Hegel a preferire l’ironia di Diderot, il dialogo, all’intento pedagogico e alla confessione di Rousseau, la polifonia del musicista al passeggiatore solitario²⁰. Ma la fissazione alla cultura senza il suo superamento filosofico apre nell’itinerario hegeliano al nichilismo del Terrore come all’in-differenza del moralizzatore²¹. La terapia hegeliana muove dai sintomi per giungere alla malattia nella sua totalità, penetra nell’intreccio contraddittorio che proprio la cultura dell’uguaglianza e dell’autonomia ha liberato per individuare dall’interno la dialettica che condensa quell’aria

-
- 18 Il testo pubblicato dopo la morte di Denis Diderot prende questo titolo dalla traduzione in tedesco che ne fa Goethe, mentre il titolo immaginato dall’autore è “La satira seconda”. Hegel sceglie il personaggio, la figura che racchiude in sé, o meglio nei passaggi solo accennati del dialogo tra un “io” (il filosofo) e un “lui” (il Nipote), la forza dissacrante della parola in un mondo disgregato (cfr. su questo G. Garelli, *Lo spirito in figura. Il tema dell’estetico nella «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, Il Mulino, Bologna 2010, pp. 127-150).
- 19 Il riferimento è alle pagine della *Fenomenologia dello spirito* di G. W. F. Hegel, tr. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1974, vol. II, pp. 42-77, su questo si veda il nostro saggio *L’effimero legame della cultura*, in “Linguistica zero” rivista online del Dottorato di Teorie delle lingue e del linguaggio dell’Università degli studi “L’Orientale”, 6/2013, pp. 18-28.
- 20 Cfr. J. Starobinski, *Jean-Jaques Rousseau: la partie de campagne et le pact social*, in “Studi Filosofici”, Bibliopolis Napoli XXXI-XXXII/2008-2009, pp. 27-51.
- 21 Sul rischio “nichilismo” nella cultura della Modernità cfr. R. Bonito Oliva, *L’individuo moderno e la nuova comunità. Ricerche sul significato della libertà soggettiva in Hegel*, Guida, Napoli 2000, in part., pp. 15-44.

sottile e volatile nel peso del sapere²². Anche il “musicò” è vicino e lontano. Prossimità e distanza lo trattengono dalla servitù volontaria, la frase irrispettosa e inopportuna rompe una forma senza vita e libera la forza dissacrante dell’insensatezza. Il Nipote non è Don Chisciotte, che è solo l’ombra pallida di un passato affidato ai libri, solitario e folle cavaliere errante in un mondo che tiene, è il sintomo che svela l’incedere di un morbo, è il “linguaggio della disgregatezza”, segno della possibile degenerazione dell’estraneazione. Estraniata (*Ent-fremdet*), né del tutto straniera dal punto di vista oggettivo, né completamente familiare dal punto di vista soggettivo come indica il prefisso *ent*: oggettivata e per questo non sentita come propria, spazio informale che libera solo la parola cortigiana o altrimenti disgregata, capace di sottrarre valore all’universo di significati dato e vana in quanto ancora al di qua del più proprio dello spirito. I successivi passaggi narrano del disagio della civiltà dell’uguaglianza e del rigore morale, esiti ultimi di una cultura che non trova una verità, una sua verità: non si fa “presenza”, non offre al singolo un orizzonte di senso.

Sintomo di un mondo, il Nipote non parla ancora il linguaggio dello spirito, mette a soqquadro il senso comune e spiazza il suo interlocutore con i suoi paradossi imbarazzanti, ma rimane un acrobata solitario della parola. Nella filosofia hegeliana soggettivarsi coinvolge il movimento circolare tra interiorizzazione e esteriorizzazione in cui il dato e il passato si metabolizzano nel nuovo, nell’intervallo tra coscienza di sé e esperienza, tra passione e ragione fino alla realistica assunzione dell’esser proprio ad un mondo che si sente come familiare. L’interiorizzazione e l’autonomia, tuttavia, non sono le condizioni dell’omologazione, il linguaggio della disgregatezza lo segnala: il limite strutturale della *Bildung* è il suo lato altro, invisibile sia pure presente, come svela il «musicò»²³. In quanto forma di vita rimane ineducabile e illegittimabile al di fuori della sua funzione di sfondo di immagini, pensieri ed azioni significative, affidata alla concreta e plurale esperienza del comune dirimente della dignità del soggetto. Per questo nell’itinerario hegeliano è l’ironia di Diderot che può stemperare la proposta frustrante di Rousseau di un rinvio insolubile tra universalizzazione nella volontà e distinzione del sentimento: tra un troppo di comunità e un eccesso di privato.

22 Cfr. M. Quante, *La realtà dello spirito. Studi su Hegel*, con una prefazione di R. Pippin, a cura di F. Menegoni, Franco Angeli, Milano 2016.

23 Cfr. M. Foucault, *Storia della follia nell’età classica*, tr. it. Rizzoli, Milano 1967, pp. 387-388.

Il passaggio di mano dell'esperienza, ovvero un'esperienza di seconda mano

In qualche modo per Hegel la cultura nella sua disseminazione manca di autorità, non fornisce sicurezza materiale al povero “musicò” e punti di riferimento all'io. Il rimedio al male richiede un consolidamento del soggetto nella persona, la costruzione di una reale comunità che non può cancellare il limite della cultura come la cultura non può surrogare la complessità della vita in-comune. La terapia è la filosofia, la cura del sistema, ma l'ideale di filosofia hegeliano si sgretola nei sintomi che egli stesso con precisione anatomica ha riconosciuto e cercato di superare. Quando il linguaggio della disgregazione diventa disgregazione del linguaggio e la vita umana perde ogni qualità, perde di “grazia”²⁴ e di valore. Si è riconosciuto in Hegel il nemico della libertà e il responsabile del moderno dispotismo della ragione. Non è possibile smontare questa macchina interpretativa che fa parte dell'eredità hegeliana. In questo senso non vogliamo qui filologicamente ricostruire o trovare ascendenze: troppo limitata e forse forzata la lettura qui proposta. Tuttavia proprio la presenza di un fantasma di Hegel che aleggia nella filosofia²⁵, ci consente di riconoscere la persistenza della sintomatologia della cultura e il bisogno della riflessione critica nel momento in cui la massificazione e la crisi dei valori prendono il sopravvento. Quando la cultura, ovvero l'ideologia separa, piuttosto che creare connessioni e legami, essa genera un autismo del soggetto o un indistinto assemblaggio “senza testa”. Forse il problema non è misurare la validità del sistema hegeliano, ma riprendere in mano l'intreccio tra cultura e situazione spirituale del tempo come “questione” ricorrente delle vicende umane.

Con la questione del legame tra cultura e verità si è misurato il secolo che ci ha preceduto e si misura il nostro secolo, cercando a sua volta di segnare la distanza con un “post” o un “trans” dal passato per orientarsi verso il futuro²⁶. Usando due autori che hanno prodotto riflessioni interessanti, pur prendendo distanza dalla filosofia, come Canetti e Musil, proviamo a rintracciare i punti critici della rappresentazione dell'uomo in un momen-

24 Sul tema della “grazia” come condizione naturale messa in pericolo dalla cultura cfr. B. Accarino, *Uomo/Animale: fisiologia della grazia? A partire da Heinrich von Kleist*, in “Studi Filosofici”, Bibliopolis Napoli XXXVIII, 2015, pp. 205-223.

25 È quanto afferma Michel Foucault ne *L'ordine del discorso*, tr. it. Einaudi, Torino 1974.

26 Si veda B. Moroncini, *Il lavoro del lutto. Materialismo, politica e rivoluzione in Walter Benjamin*, Mimesis, Milano 2012 in cui al di là dell'autore di riferimento, riflette sulla diversa declinazione della melanconia come sfumatura della filosofia.

to in cui, alla degenerazione totalitaria degli Stati, si accompagna un grande disorientamento personale. La prossimità che sfiora la simbiosi nella massa e la distanza che minaccia la "qualità" dell'uomo sono i poli di massima tensione in cui non si mette in gioco un momento contingente o una posizione teorica, ma la possibilità stessa dell'alleanza dinamica tra forme di vita e pensiero, tra esperienza e narrazione. Condizioni e situazioni in cui la filosofia stenta a trovare una via d'uscita dall'esercizio accademico, sembra perdere il giusto grado di prossimità e distanza con il proprio tempo e cede il passo alla sperimentazione di un altrimenti nella narrazione critica.

Musil vede la cultura come "sintomo" più che come processo di edificazione o emendazione, incomprensibile nel suo senso senza la visione ampia della malattia e insostenibile, o addirittura distruttiva, quando perde il suo legame con la mobile e inafferrabile energia vitale²⁷. Non solo un "sintomo" dei tempi, nel caso emblematico dell'uomo tedesco, ma la ricorrenza di una condizione nel complesso legame tra vita e forma che sfugge ad ogni formalizzazione o stabilizzazione che pretenda una via d'uscita, una salvezza in una verità: la cultura come ideologia penetra negli assemblaggi dell'inconscio e della coscienza, i suoi effetti risultano dal rimescolamento di pulsioni e valori, di situazioni e vissuti²⁸. In questo senso la cultura del proprio tempo non è solo oggetto di valutazione, è pelle di cui neanche il più saggio degli uomini potrebbe liberarsi persino nel disagio. La cultura come ideologia introduce un doppio dell'Io nell'Io. Canetti riconosce nell'idealizzazione del progresso, della civiltà il risultato di "evacuazioni" dei filosofi che producono "desertificazione"²⁹. La filosofia nella sua pretesa di verità è la forma per eccellenza di una cultura che produce "teste senza mondo"³⁰, in cui il pensare abdica a favore di una sterile abitudine alla composizione³¹. Una "testa senza mondo" rallenta e inibisce la capacità di metamorfosi, di cambiamento, diventa uno sterile esercizio di potere che entra come una spina nella carne immobilizzandone il movimento.

27 R. Musil, *L'uomo tedesco come sintomo*, tr. it. Pendragon, Bologna 2014.

28 Questa ineludibilità del sintomo rende difficile esprimere un netto giudizio di valore sulla "stupidità", se tutto quello che fa parte dell'atmosfera culturale per farsi "significativo" non ha bisogno di misurarsi con la verità, ma con l'energia spirituale che si declina nella stupidità come nell'intelligenza e alla fine è sempre una stupidità intelligente piuttosto che un'intelligenza stupida.

29 Cfr. E. Canetti, *La provincia dell'uomo. Quaderni di appunti 1942-1972*, tr. it. Bompiani, Milano 1986, p. 173.

30 "Testa senza mondo" dà il titolo alla prima parte del romanzo di Elias Canetti e definisce il protagonista Peter Kien (Cfr. Id., *Auto da fé*, tr. it. Adelphi, Milano 1986).

31 Cfr. E. Canetti, *La provincia dell'uomo*, cit., pp. 252, 271-272.

Ferite e cicatrici sedimentano sintomi, tracce di un arcaico latente, che sempre più raramente trova la forza di infrangere un equilibrio ormai cristallizzato tra emozioni e intelligenza, tra passione e ragione. Ciò che è stato polverizzato, scomposto nel tentativo di allontanare “il terribile” dell’umano riappare nella coesione dei corpi della massa, in cui il movimento di forze e controforze fa saltare il bilanciamento tra corpo e psiche, porta alla superficie l’instabilità e la resistenza: groviglio di pluralità, movimento ed energia a cui Canetti dà il nome di metamorfosi.

Residui sintomatici e crisi croniche

Senza una “testa” capace di interagire con il mondo in assenza di un universo culturale, che rimuove la sintomatologia di “uomini a termine” si crea il paesaggio spettrale di “eterni” e “passanti”³². Non è sufficiente ritrarsi dal mondo o cercare di riposizionare il “mondo nella testa”, perché la “testa” abiti il mondo: “non ci si libera tutto d’un colpo di nessuna parola che sia diventata pericolosa”³³

Ulrich, *L’uomo senza qualità*, si accorge che il mondo ha “smarrito quell’epoca primitiva a cui la vita privata ancora si tiene salda, benché pubblicamente tutto sia già diventato non narrativo e non segua più un «filo» ma si allarghi in una superficie sterminata”³⁴. Nell’unico corpo magmatico della massa o nel sentirsi “goccia d’acqua dentro la nuvola”³⁵, viene meno comunque la scansione tra prossimità e distanza, si interrompe la dialettica tra limite e oltrepassamento, non perché siano assenti barriere e divieti – divenuti muri – ma perché manca un’esperienza di “prima mano” del limite³⁶. Se Canetti rintraccia nella compattezza della massa l’argine alla desertificazione prodotta dal potere, Musil avverte la perdita dell’umano in un mondo senza uomo.

32 “Uomini a termine” è il titolo di un’opera teatrale di Canetti alla quale l’autore fa più volte riferimento ne *La provincia dell’uomo*. Il titolo tedesco *Die Befriesteten* sta a sottolineare il rapporto con la fine della vita rispetto alla quale si sviluppa l’istanza di potere sulla vita attraverso l’illusione dell’immortalità o della durata come difesa dal terribile, da qui “eterni” condividono lo spazio/mondo con passanti senza qualità, cfr. E. Canetti, *La provincia filosofica*, pp. 190 e ss.

33 Cfr. E. Canetti, *La provincia dell’uomo*., cit., p. 290.

34 Cfr. R. Musil, *L’uomo senza qualità*, tr. it. Einaudi, Torino 1974, vol. I, p. 630.

35 *Ibidem*, p. 263.

36 Cfr. G. Mazzacurati, *Robert Musil e la crisi della verità*, postfazione a R. Musil, *Sulla stupidità*, cit., pp. 49-79.

Canetti e Musil si sono conosciuti e non si sono amati, hanno condiviso da lontano un'esperienza che ne ha segnato la vita, tuttavia hanno allungato lo sguardo sul proprio tempo e lavorato incessantemente per resistere alla deriva di un "mondo di qualità senza uomo"³⁷. Hanno cercato pervicacemente di scavare più che di comporre, di arrivare al sottosuolo per darsi ragione dell'insensatezza della superficie, di ridare respiro alle parole. Il confine della "zona desertica e inospitale" della saggezza³⁸ può essere valicato solo cercando il "significativo" nell'intervallo tra forma e vita, là dove la distanza del pensiero non insegue un'impossibile cesura, ma una prossimità a questo territorio opaco³⁹. "Il «significativo» unisce in sé la verità che possiamo riconoscere in esso e le qualità del sentimento in cui riponiamo la nostra fiducia. [...] è passibile della critica sia dell'intelletto che del sentimento, ed è anche l'antagonista comune sia della stupidità che della rozzezza"⁴⁰. Si tratta di un territorio più che di una scena⁴¹, del punto di convergenza tra credenza e fiducia, intelletto e sentimento che non "funziona" là dove si istaura il conflitto o la bilancia si inclina da un lato o dall'altro azzerando nell'elisione di un peso la sua stessa funzione. Se Canetti riconosce il compito dello scrittore nel farsi segugio del proprio tempo, nello scavare in profondità, Musil segue il filo fragile dell'umano nel "mondo di qualità", da cui lo scrittore si sente sfidato "nella sua forza spirituale" a spezzare ogni paralisi per mettere a fuoco nel sintomo l'infiltrarsi della malattia che agisce in profondità⁴². Le stesse forze contrastanti possono mettere alla prova muri e barriere, principi e concetti, svelare la mancanza di profondità della qualità del mondo, che in nome della salute cerca di distruggere quanto di più profondo, d'indicibile racchiude il sintomo. Rigidità, paralisi, muri inibiscono la metamorfosi e spengono la forza spirituale, polarizzano l'esistenza nell'unica dimensione della difesa, generando solitudine e in-differenza. La beffarda ironia del "musicista hegeliano" sarebbe solo una pallida parodia della resistenza, in un tempo in cui la poesia richiede "forza spirituale", al "limite dell'ossessione", per inoltrarsi nel territorio magmatico delle forme di vita senza infrangerne la familiare opacità. Quando vi è "un oscuro e tenace, ancora remoto avanzare a tastoncini di qualcosa di cui non sappiamo nulla, [...] siamo sempre colti di sorpresa

37 R. Musil, *L'uomo senza qualità*, cit., vol. I, p. 143.

38 Cfr. R. Musil, *Sulla stupidità*, cit., p. 48.

39 E. Canetti, *La provincia dell'uomo*, cit. p. 16: "L'uomo vuole sempre andar via, [... l'uomo] vuole oltrepassare le proprie barriere e ogni volta fissa questo suo desiderio sulle barriere più maligne".

40 Cfr. R. Musil, *Sulla stupidità*, cit., p. 46.

41 Cfr. G. Mazzacurati, *Robert Musil*, cit.

42 *Ibidem*, p. 70.

quando infine si manifesta [...] non senza stupore per il mondo indomabile che ci si porta dentro”⁴³, solo la poesia può trovare le parole per afferrare quell’eccezione con cui l’umanità si concede qualcosa che altrimenti si vieta”⁴⁴. Niente di più che la licenza che l’umanità accorda al poeta “di narrare in nome dell’umanità” senza valutazioni e giudizi sulla “vita quotidiana” e sull’esperienza che si basa su questa. Un “altro” sguardo che coglie “i moti interiori, i segreti” senza pudore, o meglio senza reticenze verso l’umano.

La “pazienza” dell’ossessione creativa

Se gli ideali non tengono più, non è possibile affidarsi ad una melanconica distanza dal reale per la ricerca di un senso o di una verità: polverizzato il soggetto, si confondono i confini del mondo spirituale⁴⁵. Quando tutto è insieme prossimo e distante non solo il filosofo o il narratore, ma l’individuo stesso rischia di disgregarsi⁴⁶. Il seguio e lo sperimentatore offrono resistenza provocando l’artificio della cultura, smantellando ogni naturalizzazione, non lasciandosi sopraffare da un “tempo di povertà”.

La cultura come sintomo e il sintomo della cultura sono l’impronta di un animale malato che è l’uomo la cui guarigione è possibile in un’utopistica realizzazione del sogno di una salvezza dalla sua complessità. Se il sintomo si dilata nel senso di disagio, la cultura rivela la sua malattia mortale. Quando la cultura smarrisce la sua radice metaforica, quando il mito scivola nella naturalizzazione, la malattia intacca l’immaginazione e il pensiero, distrugge ogni traccia dell’umano. Nell’itinerario hegeliano il Nipote “senza pudore” porta alla luce il disturbo, il sintomo dietro il quale il filosofo non riuscirebbe altrimenti a vedere la malattia, e avverte del malessere sotterraneo che annuncia l’esplosione prossima della malattia non del Nipote, ma di un “mondo”. Se Diderot consente di attraversare il terreno contraddittorio e plurale

43 E. Canetti, *La provincia dell’uomo*, cit., p. 199.

44 R. Musil, *Sulla stupidità*, cit., p. 25.

45 G. Tarde scrive: “la scienza, dopo aver polverizzato l’universo, tende necessariamente a spiritualizzare la sua polvere”, cfr., Id., *Monadologia e sociologia*, tr. it. Ombre corte, Verona 2013, p. 65.

46 R. Musil, *Europa inerme*, tr. it. a cura di V. Vitiello e F. Valagussa, Moretti&Vitali, Verona 2015, p. 41: “da mille finestre si urlano contemporaneamente al passante mille voci, pensieri, musiche diverse, ed è chiaro che l’individuo in tutto ciò diventa il crogiolo di motivi anarchici e la morale si dissolve insieme allo spirito. [...] È un tempo della soddisfazione [...] queste] mancano di desiderio [...]. Questo tormenta loro il cuore”.

della cultura, Hegel è convinto ancora di poter riallacciare, oltre la disgregazione, le maglie del *logos* nella convinzione: la contraddizione della “spiritalità” trova la terapia nel movimento dello spirito verso il sapere assoluto. Certo il Terrore, la lotta tra fede e sapere come l’eccentricità del Nipote avranno altre occasioni di occupare la vicenda umana, così come la cultura non guarirà mai dal sintomo endogeno della disgregazione.

Quello di Musil e di Canetti non è il tempo di Hegel e la filosofia del loro tempo ha troppi scheletri nell’armadio per pretendere di riattivare una mitografia. La filosofia ha scavato un solco alle sue spalle, lasciandosi dietro il suo “altro”⁴⁷. Resta da scavare e sperimentare al di là del bene e del male per ritrovare la giusta proporzione tra prossimità e distanza in cui le immagini riprenderanno la funzione di medio tra visibile e invisibile, tra inconscio e cosciente restituendo al mondo l’umano. Si tratterà non di portare la luce della verità, ma di inoltrarsi nelle periferie, nei dettagli, nelle intermittenze per scovare tracce latenti del “significativo”, senza rimanere intrappolati nell’assoluto silenzio o nell’oscurità⁴⁸.

La macchina autobiografica messa a punto da Canetti e il gioco di specchi tra Ulrich e Robert praticato da Musil si muovono in questa direzione: trattengono dall’eccesso di distanza o di prossimità in vista della ricerca di familiarità oltre il mondo sterilizzato e feticizzato, con le risorse vitali necessarie alla metamorfosi⁴⁹. Ancor prima che il Novecento si facesse eredità di testimonianze eretiche come quelle di Musil e Canetti, prima che la “patologia della libertà” si coagulasse nella ragnatela ideologica del contrasto tra natura e cultura⁵⁰, male e rimedio, sintomo e terapia, le forme di vita, o meglio la forma umana della vita ha sperimentato l’insidia del volto bifronte e ambiguo della cultura. Dal sintomo alla malattia, dall’ideale alla concreta vita umana non cambia il rapporto tra individuo e comunità, ma in epoche di crisi viene meno la dialettica che scioglie la polarizzazione nel movimento di mediazione, di interazione che evita il conflitto e traccia il

47 L’altro-Socrate chiude un dialogo di Valéry, in cui Socrate, contro “il vecchio Socrate e l’ombra consuetudinaria” conservata da Fedro, si propone come architetto che all’opera del Demiurgo che separa e astrae fa seguire l’opera che costerà cara ma nonostante “errori e rovine”, questa “opera mancata” come “gradino che approssima alla somma bellezza” (cfr. Id., *Eupalinos o l’architetto*, in Id., *Tre dialoghi*, tr. it. di V. Sereni, SE, Milano 2012, qui pp. 122-123).

48 *Ibidem*, p. 11: “la verità non sta al centro, bensì tutt’attorno, come un sacco che, con ogni nuova opinione che ci si ficca dentro, modifica la propria forma”.

49 Su questo si veda G. Simmel, *La differenziazione sociale*, tr. it. a cura di B. Accarino, I libri del Corriere della sera, Milano 2011, in part. pp. 124 e ss.

50 Sulla naturalizzazione del modello culturale borghese si veda R. Barthes, *Miti d’oggi*, cit.

sentiero dell'esperienza. In fin dei conti la cultura come configurazione del vivente socievole/insocievole mantiene il suo significato per gli individui nella distanza della critica: unisce ma insieme favorisce la giusta distanza del pensare in proprio, del soggetto rispetto al mondo dato preservando il mondo per l'uomo e l'uomo per il mondo. La cultura rimane sfondo e ad un tempo atmosfera delle forme di vita, permeabile al potere del linguaggio e sempre a rischio di estraneazione.

Se l'interiorizzazione è proprio il risultato di un processo culturale che produce nella seconda natura una strutturazione profonda dell'individuo facendo saltare ogni principio di autorità che provenga dall'esterno, la naturalizzazione del vincolo carica l'individuo di un eccesso di esposizione venendo a mancare la traduzione in proprio del comune: alle spalle e naturalizzato il comune non costituisce uno spazio al cui interno misurare la familiarità, istituire la dialettica tra l'inevitabile sintomo e la presa in carico dell'espressione in proprio. Altrimenti, la normalità produce solo un effetto disciplinante senza cancellare l'eccesso della pleonessia come ricorda Simmel.

Si può concludere con le parole di Musil che un tempo che accoglie "una accanto all'altra e in maniera indifferenziata le più grandi antitesi", ha "lo stomaco nauseato", manca di un "un lavoro sufficiente dal punto di vista spirituale"⁵¹. È più disponibile alla morale che all'etica che è "qualcosa di molto difficile da trasmettere, qualcosa di totalmente personale, quasi asociale"⁵². Preservare la distanza tra l'uomo interiore e l'uomo esteriore, tra la solitudine e il vivere comune è l'unica risorsa in un tempo operoso, ma impotente. Manca uno spazio per l'anima, si azzera il tempo tra ideazione e decisione⁵³, vengono meno le occasioni per un pensiero in-comune: ogni cosa è portatrice di emergenza, ma non di urgenza. E Canetti spiega che urgente è "Ciò che [l'individuo] sente negli altri, riconoscendo che gli altri non lo possono dire. Ed è qualcosa che egli stesso deve aver sentito e riconosciuto, prima di ritrovarlo negli altri. Questa concordanza crea l'urgenza. Deve essere capace di due cose: sentire e pensare egli stesso fortemente [...] Ascoltare e prendere sul serio gli altri"⁵⁴.

In tempi drammatici Canetti e Musil hanno messo in atto una resistenza contro il possibile dissolvimento della narrazione. Hanno rifiutato "un mon-

51 R. Musil, *Europa inerme*, cit., p. 39.

52 *Ibidem*, p. 51.

53 E. Canetti, *Massa e potere*, tr. it. Adelphi, Milano 1981, p. 570. Nella nostra memoria la storia acquista d'un tratto un volto inoffensivo e pacifico. Quanto a *lun-go* tutto durava a quei tempi! e quanto *poco* c'era da anninettare su una terra ancora sconosciuta! Oggi tra decisione e azione non passa più di un istante".

54 E. Canetti, *La provincia dell'uomo*, cit., p. 366.

do di qualità senza uomo” cercando le parole per dire l’urgenza de “l’unità di una vita” “tanto più efficace là dove involontariamente si cela”, per scovarla nelle pieghe di quanto è irriducibile a una qualità, eccedente rispetto ad ogni possibile giudizio che la identifichi in un valore⁵⁵. Hanno lasciato tracce per una resistenza contro lo scivolamento nel patologico e nell’insensato, facendo i conti con il patologico e l’insensato per cercare di dire l’“altro lato”, per dar voce ad una “scheggia di follia” o a una “stupidità intelligente” sommersa⁵⁶. Anche il Nipote di Rameau senza timore “confessava i vizi che aveva, che gli altri hanno, ma non era un ipocrita. Non era né più né meno abominevole di loro, era soltanto più franco e più conseguente, e qualche volta, profondo nella sua depravazione”⁵⁷. Il buffone sa che il “filosofo non ha nulla, soffre; se non solleciterà nulla, non otterrà nulla”⁵⁸. L’“uomo senza qualità” sa quanto sia difficile segnare il confine nelle molteplici sfumature della stupidità, come Canetti conosce la crudeltà del pensiero. Ciascuno a suo modo ha sperimentato nella scrittura la “difficoltà” di trovare ragioni dell’umano: hanno incontrato l’ostacolo più duro nell’inappetenza della filosofia del proprio tempo. Un esercizio di ascetismo dai desideri, dai bisogni, dalle urgenze in cui la filosofia si è accontentata, ha trovato il senso della propria povertà nel “tempo di povertà” per evitare il rischio della critica. Altrove sono sparsi intermittenti segnali del confine labile tra esperienza ordinaria e pensiero, figure e personaggi, che riportano alla memoria la necessità di mantenere attivo uno sguardo “panoramico delle ragioni, dei nessi, delle limitazioni, dei significati mai consolidati delle motivazioni e delle azioni umane”⁵⁹. C’è da chiedersi se la sintomatologia dell’emergenza del “nostro tempo” non richieda ancora e ancora una volta voci che dietro le teorie e le strategie di messa in sicurezza, di spettacolarizzazione riconosca la “favola” misurando la sua credibilità sull’urgenza, generata dalla concordanza e esperita nell’ascolto e nel dialogo con gli altri.

55 Cfr. M. Russo, *La copula “isst”*. Briciole di filosofia canettiana in *La provincia filosofica. Saggi su Elias Canetti*, a cura di E. De Conciliis, Mimesis, Milano 2008, pp. 89-101.

56 Cfr. E. De Conciliis, *Il manicomio di Georg Kien. Canetti, Foucault e il potere psichiatrico*, in *La provincia filosofica*, cit. pp. 103-123.

57 D. Diderot, *Il nipote di Rameau*, tr. it. Franco Maria Ricci editore, Parma Milano 1973, p. 183.

58 *Ibidem*, p. 199.

59 R. Musil, *Europa inerme*, cit., p. 55.

MARIO BOTTONE

LA FILOSOFIA ALLA PROVA DELLA PSICOANALISI? ALCUNE RIFLESSIONI

Psicoanalisi e decostruzione

È con molto piacere che ho accolto l'invito a rendere omaggio al lavoro di Bruno Moroncini che per me, come ho già scritto altrove¹, è stato un maestro. E la ragione di questo omaggio si trova rafforzata dal fatto che sono debitore a Moroncini, e solo a lui, del mio incontro con l'opera di Jacques Lacan e con la persona che fu la mia analista, Paola Carola. Queste concise note autobiografiche già testimoniano di un omaggio segnato da un transfert il cui valore è di ben altro ordine rispetto a un transfert ridotto a investimento immaginario sulla persona di Moroncini, giacché nel passaggio dal filosofico all'analitico la posta in gioco era il passaggio di transfert da un discorso a un altro. E debbo riconoscere a Moroncini filosofo che, pur non avendo mai fatto un'analisi, come lui stesso ha sempre dichiarato pubblicamente, la funzione di *porteur* l'ha sostenuta all'altezza che richiedeva, giacché tale funzione avrebbe potuto essere identificata da lui come la morte che l'allievo procurava al suo discorso.

Tuttavia, se per me il discorso di Moroncini è sopravvissuto a questo passaggio di transfert è perché in questo discorso occupava un posto di rilievo proprio la psicoanalisi, e in particolare il discorso di quel Lacan che, come ho già scritto, ho incontrato proprio grazie a lui. In effetti, è proprio l'uso che Moroncini fa della psicoanalisi lacaniana all'interno del suo campo filosofico a meritare a mio avviso un'attenzione particolare, e non solo perché si tratta di una lettura rigorosa che data da moltissimi anni – bisogna ricordare che è cominciata in un momento storico in cui i filosofi in Italia erano decisamente ostili allo psicoanalista francese² – ma anche e soprat-

-
- 1 M. Bottone, Presentazione. In: R. Armellino – M. Parisi (a cura di), *Fobia e perversione nell'insegnamento di Jacques Lacan*, Cronopio, Napoli 2012, p. 10.
 - 2 L'esempio più evidente è la lettura dei quattro discorsi di Lacan avanzata da Moroncini ben prima che il seminario dello psicoanalista fosse ufficialmente pubblicato in Francia da Miller. Infatti, di questa lettura si trova testimonianza nella prima edizione del testo di B. Moroncini, *Il discorso e la cenere*, Guida,

tutto perché questa lettura ha sempre mirato a un uso etico e politico del discorso di Lacan. Ed è proprio l'esigenza di questo uso che gli ha imposto di scovare con precisione i luoghi del discorso lacaniano più vicini al suo progetto filosofico, portandolo a privilegiare nella sua lettura di Lacan quei momenti topici in cui lo psicoanalista rompeva con le forme costituite del discorso, soprattutto quelle del discorso filosofico, nella misura in cui tali forme irrigidivano e congelavano la potenza del desiderio. Si prendano due esempi su tutti: la valorizzazione proposta da Moroncini della figura di Alcibiade come *homme du désir* nella lettura lacaniana del *Simposio* e la lettura dell'Antigone come immagine della radicalità del desiderio che trascina con sé la distruzione della *polis*. In questa sede mi limito a prelevare alcuni enunciati che danno la misura di queste letture.

Nella sua lettura della lettura di Lacan del *Simposio* – e questo raddoppiamento non è così semplice come potrebbe sembrare a prima vista – quel che Moroncini valorizza è proprio il momento in cui Alcibiade irrompe nella scena del simposio – cioè, occorre ricordarlo, in una comunità che fino a quel momento si era costituita a partire dalla giusta misura (non bere), aveva escluso le donne (le flautiste), segno che il *logos* filosofico si è sempre fondato sull'illusione che una comunità *unisex*, escludendo o neutralizzando la forza dell'*heteros*, funzionerebbe decisamente meglio³ – ebbene, dicevo, quando Alcibiade irrompe in questa scena con il suo desiderio – “unica e accettabile forza-di-legge”⁴ – il bell'ordine della scienza filosofica e non, si trova completamente distrutto. Si sa che Alcibiade ha rappresentato il fallimento del progetto educativo della filosofia socratica e la scena del *Simposio* sta lì a ricordarcelo, malgrado tutte le denegazioni proposte da alcuni esegeti di Platone⁵. Di tutt'altra portata è la conseguen-

Napoli 1988, laddove il seminario fu pubblicato solo nel 1991. Per il seminario di Lacan, cfr. J. Lacan, *Le séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse (1969-1970)*, Éditions du Seuil, 1991 (trad. it. *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-1970)*, Einaudi, Torino 2001).

- 3 Affermazione di Lacan da far risuonare con ciò che si leggerà più avanti: “Quello che si chiama il sesso (anzi il secondo sesso, quando si tratta di una stupida) è per l'esattezza dell'*heteros*, che non può estinguersi in nessun universo, dato che si regge sul *nontutta*” (J. Lacan, *Lo stordito*, in: J. Lacan, *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 464).
- 4 Per questa espressione, cfr. B. Moroncini, *Lacan politico*. Cronopio, Napoli, 2014, p. 108. La terminologia qui utilizzata mostra l'innesto di Jacques Derrida nella lettura che Moroncini propone di Lacan (J. Derrida, *Forza di legge*, Boringhieri, Torino 2003). Ritornerò più avanti sulle ragioni di questo innesto.
- 5 La denegazione più potente la si trova nella filosofia neoscolastica che è stata rappresentata in Italia da Giovanni Reale. Per quest'ultimo la psicoanalisi

za che ne trae Moroncini: “*L’homme du désir* non si lascia educare, non ci può essere pace fra lui e il soggetto della scienza”⁶. Si annuncia qui una guerra permanente tra la potenza distruttiva del desiderio e quella scienza che, con il suo soggetto, si illude di catturarlo nelle sue forme. Faccio notare di sfuggita che questa guerra permanente del desiderio è forse l’unico modo per pensare una rivoluzione permanente *in e contro* lo stesso discorso del capitalista, nella misura in cui quest’ultimo non è estraneo al discorso della scienza⁷.

Se passiamo alla lettura dell’*Antigone* troviamo uno stesso esito. Anche qui lettura di una lettura che mira a dimostrare ciò che caratterizza l’eroina della tragedia sofoclea agli occhi di Lacan (e di Moroncini lettore di quest’ultimo). Dopo aver messo in evidenza l’opposizione di Lacan alla lettura hegeliana di questa tragedia, Moroncini mostra che il desiderio di Antigone, il cui carattere è “l’inumanità”, consiste nel portarci al di là del principio di piacere, ossia di portarci al di là del servizio dei beni: “il desi-

rivelerebbe “con molta scaltrezza la scorza ma non la sostanza del platonismo” (G. Reale, Prefazione, in: L. Robin, *La teoria platonica dell’amore*, Celuc Libri, Milano 1973, p. 12). A parte il fatto che nella scorza può anche annidarsi ciò che eccede la sostanza rendendola inconsistente, come è ben mostrato dalla figura di Alcibiade nel *Simposio*. Infatti, secondo questa esegesi la consistenza di questa sostanza si ridurrebbe a fare di Alcibiade colui che “rappresenta la maschera dell’uomo che respinge la verità socratica sull’Eros, perché per lui rappresenta la dolorosa voce della verità, che si rifiuta di ascoltare” (G. Reale, Introduzione, in: Platone, *Simposio*, a cura di G. Reale, Lorenzo Valla, Milano 2001, p. XXVI).

- 6 B. Moroncini, *Sull’amore. Jacques Lacan e il Simposio di Platone*, Cronopio, Napoli 2005, p. 162. Il seminario di Lacan di cui Moroncini propone la lettura è: J. Lacan, *Il seminario. Libro VIII. Il transfert (1960-1961)*, Einaudi, Torino 2008.
- 7 Su questa co-implicazione tra i discorsi, rinvio a ciò che ha scritto Moroncini a proposito del rapporto tra il discorso del capitalista con quello del *maître* e quello universitario, che sono sempre in un certo rapporto con quello della scienza (B. Moroncini, *Lacan politico*, Cronopio, Napoli, 2014, pp. 69-126). Per quanto riguarda la rivoluzione permanente, penso che ci sia stata una certa simpatia di Lacan per Trockij, di cui si trova una traccia in un’affermazione dello psicoanalista a proposito di un sogno che Trockij fece verso la fine del suo esilio. Secondo Lacan in questo sogno, in cui gli apparve Lenin ormai morto da anni, “forse per la prima volta, Trockij comincia a sentire dentro di sé i rintocchi di un certo cedimento della potenza vitale, sempre così inesauribile in lui”. Vuol forse dire che con il venir meno della potenza del desiderio viene meno anche il progetto di una rivoluzione permanente? (Per questo riferimento, rinvio a J. Lacan, *Il seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione (1958-1959)*, Einaudi, Torino, 2016, p. 131. Per il sogno di Trockij, cfr. L. Trockij, *Diario d’esilio 1935*, Garzanti, Milano 1975, p. 185).

derio alla fine dovrà dimostrare il suo carattere distruttivo”⁸. Ritorrerò più avanti su questo termine chiave, *distruttivo*, e su ciò che si articola con esso, per il momento prelevo qualche riferimento da questo importante seminario di Lacan⁹, che ci porterà a un terzo esempio presente nella lettura che Moroncini propone del discorso lacaniano.

In fondo, nella sua lettura dell’*Antigone*, Lacan mette l’accento su due discorsi. Da una parte il discorso della temperanza, della moderazione del desiderio incarnato da Creonte, supporto del bell’ordine della *polis* e, dall’altra, sulla dimensione specifica del discorso analitico incarnata da *Antigone* che consiste in quell’eccesso che ci porta al di là dei beni, ossia

-
- 8 B. Moroncini – R. Petrillo, *L’etica del desiderio. Un commentario del seminario sull’etica di Jacques Lacan*. Cronopio, Napoli, 2007, p. 228. Questo testo, come si può leggere, è stato scritto con Rosanna Petrillo, autrice dei capitoli I-III, che testimoniano di un rigore notevole nella lettura di Lacan. Il capitolo riguardante la lettura lacaniana dell’*Antigone* è di Moroncini. La figura di *Antigone* riguarderebbe l’analista dato che Lacan presenta l’eroina sofoclea come figura possibile dell’analista. Da qui il titolo proposto da Miller per l’ultima parte del Seminario VII: La dimensione tragica dell’esperienza psicoanalitica (J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L’etica della psicoanalisi (1959-1960)*, Einaudi, Torino, 2008²). Ho detto “figura possibile dell’analista”, giacché anche Creonte, come sottolinea lo stesso Moroncini, incarna proprio gli ideali di una certa psicoanalisi, quella che mette al centro “la funzione del bene” (B. Moroncini – R. Petrillo, cit., p. 221). Tuttavia, come vedremo più avanti, a proposito della tragicità dell’atto analitico, l’originalità della lettura di Moroncini consiste proprio nel trasporre l’atto analitico in atto etico e politico, cioè nell’estenderlo al di là scena analitica.
- 9 L’importanza di questo seminario per Lacan è testimoniata dal fatto che era il seminario che desiderava pubblicare, come è annunciato da una nota del testo *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell’inconscio freudiano*, pubblicato per la prima volta nel 1966 negli *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris 1966, p. 810 nota 1 (trad. it. J. Lacan, *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, vol. 2, p. 813, nota 1). In un’intervista rilasciata a Paolo Caruso il 3 novembre 1966, all’indomani della pubblicazione degli *Écrits*, Lacan spiega la ragione di questa importanza, e spiega anche ciò che non glielo ha fatto pubblicare immediatamente. Qui Lacan lascia intendere che il volume del seminario è già pronto, anche se “non corrisponde più alle mie posizioni odierne, e quindi un giorno o l’altro spero di avere il tempo di riscriverlo” (P. Caruso, *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, Mursia, Milano, 1969, p. 177). Questo seminario non è mai stato riscritto. Tuttavia, c’è un passaggio in cui si coglie dove risiedeva l’importanza di questo seminario: “Ho proposto di fare, basandomi sulla teoria [del] «decentramento del soggetto», qualcosa di simile a quanto è stato fatto, con pari serietà, da Aristotele: ho cercato di rifare l’etica secondo un procedimento analogo (per adesione all’esperienza) a quello inaugurato dall’*Etica a Nicomaco*” (p. 176). Più chiari non si può essere: l’etica della psicoanalisi è il rifacimento dell’etica nicomachea, ossia è l’etica dopo Freud.

ci conduce al loro annientamento (in questo senso l'etica della psicoanalisi va necessariamente contro l'abitudine)¹⁰. Così, se il movimento esplicito del seminario consiste nello stabilire uno stretto rapporto fra Antigone e l'analista, d'altra parte un altro movimento porta alla luce il fatto che la coppia costituita da Creonte e Antigone fa già apparire il potere del *maître* e il suo rovescio, ossia il discorso analitico. Per Lacan Creonte incarna proprio la via aperta dall'etica filosofica, quella aristotelica, ossia l'etica del padrone.

“Appiattimento del desiderio, modestia, temperamento – la via mediana che vediamo così magnificamente articolata in Aristotele, si tratta di sapere che cosa misuri, e se tale misura possa essere fondata”¹¹.

Anticipando o facendo retroagire ciò che elaborerà nel *Seminario XVII*, possiamo affermare che questa articolazione fa sì che Creonte si trovi iscritto nel discorso del *maître* e, dunque, nel primo dei quattro discorsi, mentre Antigone si troverebbe iscritta nel quarto discorso, ossia in quello analitico.

Da qui la necessità di un terzo esempio: la lettura dei quattro discorsi da parte di Moroncini. Anche in questo caso il discorso analitico diventa la via regia, se così posso dire, per sovvertire, direbbe Lacan – ma vedremo che Moroncini, pur conservando questo termine, gli preferisce quello di decostruzione – l'ordine del discorso filosofico.

“La tesi... è questa: la teoria dei quattro discorsi – la sua economia generale – funge da schema per la decostruzione del corpus testuale della filosofia, del genere di discorso che si rubrica sotto il titolo ‘filosofia’”¹².

Dove ci conducono questi enunciati? Penso che ci collocano immediatamente nel modo in cui il discorso di Lacan si innesta nell'opera di Moroncini e questo innesto ha un nome: *decostruzione*. Infatti, quando si legge l'introduzione al saggio *L'etica del desiderio*, dedicato, come già scritto, al seminario di Lacan sull'etica della psicoanalisi, possiamo leggervi due gesti tra loro articolati. Un primo gesto consiste nel rifiuto radicale della posizione che fu, per esempio, di Ricœur: non si tratta affatto di “sottoporre

10 “L'etica dell'analisi non è una speculazione attinente all'ordine, alla disposizione di quello che chiamo il servizio dei beni. Essa implica propriamente parlando la dimensione che si esprime in ciò che chiamiamo l'esperienza tragica della vita”. (J. Lacan, *L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 363).

11 *Ivi*, p. 364.

12 B. Moroncini, *Il discorso e la cenere*, Quodlibet, Macerata 2006², p. 207. Moroncini conserva nel titolo del capitolo dedicato ai quattro discorsi il termine lacaniano sovversione: *Teoria del discorso. Jacques Lacan o la sovversione del desiderio*, p. 155 (c.m.).

la psicoanalisi alla prova della filosofia per vedere se le categorie che usa, i concetti che produce e le tecniche che pratica superino il vaglio della scientificità in modo che la psicoanalisi possa essere ammessa nella famiglia dei saperi trascendentalmente fondati”. D'altra parte, e in modo correlato, un secondo gesto rovescia il gesto classico della filosofia. Infatti è proprio quest'ultima a trovarsi citata in giudizio, “per verificare se, con e dopo Freud, cioè con e dopo la scoperta dell'inconscio, non siano state gettate le basi per una *decostruzione*, definitiva quanto illimitata, della filosofia e in particolare dell'ideale che le fa da guida, vale a dire l'ideale del sapere, confuso, se non sempre tuttavia spesso, con il manifestarsi della verità”¹³. Dunque, la psicoanalisi, soprattutto quella di Lacan, è proposta come una “decostruzione, definitiva quanto illimitata” della filosofia. Parlare di *decostruzione* non ci porta già al cuore di un certo problema? Infatti, non bisogna assolutamente dimenticare che c'è un altro nome proprio che circola nella riflessione del nostro filosofo e precisamente quello di Jacques Derrida, e soprattutto sono il primo a non poterlo dimenticare, giacché è proprio su questo autore che ho incontrato Moroncini. Questi si è confrontato a più riprese con la lettura critica (perché è di questo che si è trattato almeno in un certo momento) che il filosofo francese aveva proposto di Lacan, e se Moroncini ha potuto attribuire a quest'ultimo una strategia decostruttiva, lo ha fatto tenendo conto anche di quella lettura¹⁴. Il che complica molto la lettura moronciniana di Lacan. Infatti, se è vero che per un certo verso il titolo di questo mio omaggio riprende il titolo di un testo di cui Moroncini era uno degli autori¹⁵, è anche vero che in questo caso mi sembra opportuno riprenderlo con un punto interrogativo, nella misura in cui la filosofia messa alla prova dalla psicoanalisi richiederebbe qualche

13 B. Moroncini – R. Petrillo, *L'etica del desiderio*, cit. pp. 8-9. Per quanto riguarda la posizione di Ricoeur, cfr. P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano, 1977, pp. 119-124. In questa introduzione, Moroncini riprende quanto aveva già proposto in un testo scritto da più autori (B. Moroncini, Premessa, in: F. Ciarraelli – B. Moroncini – F. Ciro Papparo, *Diffrazioni. La filosofia alla prova della psicoanalisi*, Guerini e Associati, Milano 1994, pp. 9-10).

14 J. Derrida, *Il fattore della verità*, Adelphi, Milano 1978. Moroncini è intervenuto in due momenti diversi sulla lettura derridiana di Lacan. B. Moroncini, La lettera disseminata e l'invenzione della verità. Poe, Lacan, Derrida, in: G. Zuccarino (a cura di), *Palinsesto*, Marietti, Genova 1990, pp. 117-146; B. Moroncini, Come in uno specchio: Lacan & Derrida, in *Il pensiero*. Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, XLVII – 2008/1, pp. 67-90.

15 F. Ciarraelli – B. Moroncini – F. C. Papparo, *Diffrazioni. La filosofia alla prova della psicoanalisi*, cit.

precisazione. In questo contesto non è possibile attraversare la lettura incrociata che Moroncini propone di Lacan e Derrida, dell'innesto dell'uno sull'altro, del modo in cui l'uno e l'altro si trovano trasformati dalla strategia di lettura proposta dal nostro filosofo, e pertanto mi limito a segnalare alcuni elementi su cui spero di ritornare un giorno in una lettura più articolata¹⁶. E lo farò prendendo spunto da alcuni enunciati del primo capitolo dell'ultimo libro di Moroncini, e cioè *Lacan politico*¹⁷.

Atto analitico e atto politico: la dissoluzione

Testo non facile, e come ogni testo che si rispetti, impegna decisamente il lettore. Si tratta di un testo che raccoglie quattro saggi che, ad eccezione del primo, costituiscono la rielaborazione di saggi già pubblicati in diverse riviste. Che si leggano i titoli di questi quattro saggi: 1) La politica della dissoluzione; 2) Quale politica per la psicoanalisi? Il discorso e il sintomo; 3) Politiche dell'angoscia; 4) La democrazia non è da tutti.

Qual è il filo conduttore, semmai ce ne fosse uno, di questi capitoli? Un filo conduttore è dato certamente dal nome di Lacan, e precisamente dall'uso che Moroncini fa di costrutti e categorie della psicoanalisi lacaniana applicandoli a eventi e oggetti storico-politici. Ma questa affermazione è ancora generica e penso che c'è un'esigenza più specifica che accompagna questi capitoli, e precisamente quella di utilizzare alcuni termini chiave della riflessione di Lacan per rompere senza mediazione i tentativi della filosofia politica di dare luogo a delle totalità chiuse. Nel libro questi termini sono la dissoluzione, il sintomo, il desiderio (un certo modo di intendere la libertà), l'angoscia e l'operatore logico non-tutte. Dunque, è leggibile

16 In realtà, la questione va ben al di là del confronto *sic et simpliciter* tra l'ambito strettamente filosofico e quello psicoanalitico, giacché bisognerebbe esaminare i problemi che una contaminazione tra discorso analitico, filosofico e letterario provoca sul presunto genere che ognuno di questi discorsi pretende per se stesso. Una tale problematica è stata esaminata da Moroncini in *La lettera disseminata*, cit.

17 B. Moroncini, *Lacan politico*, cit. Forse bisognerebbe leggere in questo libro un ulteriore esempio da parte di Moroncini di proporre un'oggettivazione, certo non organica, in grado di "connettere" non solo "la teoria dei quattro discorsi" ma anche altri costrutti di Lacan "alla pratica della decostruzione". Il che fa di *Lacan politico* anche una risposta a una pertinente questione che gli aveva posto Carmelo Colangelo nella sua Prefazione alla seconda edizione del libro *Il discorso e la genere*, C. Colangelo, Prefazione. Il sapere nomade, in: B. Moroncini, *Il discorso e la genere*, cit., p. 15, nota 7.

una continuità con la riflessione avviata su Alcibiade e Antigone, nonché con i quattro discorsi, ripresi, e non a caso, nel secondo saggio di *Lacan politico*.

Nel primo capitolo, *La politica della dissoluzione*, Moroncini si impegna in un confronto serrato con un filosofo che è stato anche un allievo di Lacan, e cioè Alain Badiou¹⁸. Sarebbe impossibile ricostruire qui la critica politica che quest'ultimo fa di Lacan, e in particolare del testo *Il tempo logico*¹⁹, nonché la torsione che gli fa invece subire Moroncini. In questo contesto mi limito a prelevare l'estensione che il nostro filosofo fa dell'atto analitico in atto politico. Contro Badiou che ritiene che l'atto analitico, inteso come atto di dissoluzione o destituzione del soggetto supposto sapere, non può mai costituirsi in atto politico, Moroncini fa di questo atto un modello per la politica, e in quanto tale lo ritiene l'unico atto in grado di de-costruire proprio quelle formazioni che, secondo Moroncini, Badiou tende a privilegiare: la politica come dominio del senso, la politica di Chiesa, la politica delle ideologie del fare gruppo²⁰.

Si apre così la possibilità di un'oggettivazione dell'atto analitico al di fuori della sua stretta economia, ossia al di fuori della pratica analitica. A partire dall'estensione dell'atto analitico in atto politico, ne consegue un'idea della politica in Lacan come *dissoluzione* non solo di quelle scuole-colle che rischiano sempre di diventare le scuole analitiche ma soprattutto del legame sociale nella misura in cui si oppone al desiderio, subordinandolo ai comandi di un superio feroce e impietoso. Assistiamo qui a un rapporto complesso fra clinica e politica: la destituzione del soggetto supposto sapere in cui consiste il compimento dell'atto analitico produce in modo invertito lo scioglimento del legame sociale fondato, almeno nella tradizione occidentale, sul primato del sapere²¹.

Così *après-coup* la lettura proposta da Moroncini delle figure di Alcibiade e di Antigone in Lacan assume una portata etico-politica che va ben al di là del semplice "commentario"²², rivelando la strategia che ispirava que-

18 Il testo di Badiou con cui Moroncini si confronta è A. Badiou, *Lacan. Il seminario. L'antifilosofia 1994-1995*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2016.

19 J. Lacan, *Il tempo logico e l'asserzione di certezza anticipata*, in: J. Lacan, *Scritti*, cit. vol. 1, pp. 191-207. Badiou aveva già esaminato questo testo di Lacan in un lavoro di circa dieci anni prima: A. Badiou, *Théorie du sujet*, Éditions du Seuil, Paris 1982, pp. 264 sgg.

20 B. Moroncini, *Lacan politico*, cit., p. 63. Per l'atto analitico come modello per la politica, *ivi*, p. 56.

21 *Ivi*, p. 65.

22 Termine presente nel sottotitolo del testo *L'etica del desiderio*, cit.

sta lettura. Queste due figure non distruggono forse l'ordine costituito del sapere legittimo? Dunque, la conclusione è chiara: la politica professata da Lacan “non è edificante, bensì destituente e *distruttiva*”²³. E qui ricorre ancora una volta il termine “distruzione”. Il desiderio, forza di legge, è potere di distruzione: scioglie il legame sociale e riafferma la sua singolarità contro quel moralismo conformista sempre onnipresente sotto le più disparate maschere (su quest'ultimo punto penso che molti analisti lacaniani farebbero bene a leggere questo testo). Ma da qui se ne deduce anche l'idea di un comunismo in cui la decostruzione è la vera chiave di volta: è democrazia radicale perché la democrazia è la forma di governo in continuo autoscioglimento, in perenne autodecostruzione²⁴. Come si può leggere la distruzione scivola nel termine (auto)decostruzione, ossia scivola proprio in quel termine che attraversa da parte a parte l'uso che Moroncini fa delle tesi di Lacan nel suo discorso etico e politico. Ma da qui anche il riferimento finale, quasi come un punto di capitone, al testo letterario di una donna, Marguerite Duras²⁵.

In *Lacan politico* ci sono alcuni passaggi, sempre nel capitolo di confronto con Badiou, che meriterebbero a mio avviso un'attenzione particolare, dato che chiamano in causa esplicitamente o implicitamente l'innesto di Derrida su Lacan ma anche l'innesto di quest'ultimo sul primo²⁶. Dunque, Moroncini è rimasto fedele e infedele a un tempo al discorso di Lacan (e come rimproverargli l'assunzione di questo doppio gesto quando in effetti esso appartiene strutturalmente, come direbbe Derrida, all'assunzione di ogni eredità? E non si potrebbe dire lo stesso di ciò che ne fa dell'eredità derridiana?)²⁷.

A questo punto si porrebbe il problema di dimostrare come far funzionare Lacan nell'etica e nella politica tenuto conto di questo innesto. Una tale dimostrazione richiederebbe di passare attraverso le varie letture che Moroncini ha proposto di Lacan: l'uso dei quattro discorsi e, ancor più, il rap-

23 B. Moroncini, *Lacan politico*, cit., p. 66.

24 *Ivi*, p. 67.

25 M. Duras, *Détruire dit-elle*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969, tr. it. di Moreno Manghi, *Distruggere lei dice*, consultabile sul sito: <http://www.lacan-con-freud.it>.

26 Due riferimenti in particolare: 1) l'atto analitico come atto di dissoluzione è messo in rapporto con ciò che aveva elaborato Derrida a proposito dei performativi infelici (*Lacan politico*, cit. p. 55); 2) la questione della divisibilità e indivisibilità della lettera, ripresa in due momenti di questo primo capitolo (p. 22 nota 11, p. 13). A ciò si aggiunga, come ho già segnalato, l'espressione forza di legge.

27 J. Derrida – E. Roudinesco, *Quale domani?*, Bollati Boringhieri, 2004, p. 14.

porto con Bataille²⁸. Mi limito qui a indicare ciò che mi sembra costituire l'originalità di questo innesto. In effetti, la decostruzione proposta da Moroncini si presenta più come una distruzione creatrice, ossia una distruzione che crea, piuttosto che una pura e semplice decostruzione. D'altra parte, per riprendere un passo da me già citato, qualificare quest'ultima come "il-limitata" non vuol dire forse che la distruzione si rovescia sempre su quell'altro bordo che è la creazione? Mi sarebbe piaciuto mostrare la lettura che Moroncini ha proposto di quella pulsione di morte come "sublimazione creazionista" in Lacan, e che nel filosofo annoda distruzione, creazione e ateismo²⁹.

Una questione a margine

È noto che tutta la critica derridiana a Lacan si è fondata sulla questione della divisibilità o indivisibilità della lettera. Derrida aveva visto nell'indivisibilità e indistruttibilità della lettera l'elemento classico e dogmatico del discorso di Lacan. In questa sede mi limito soltanto ad aprire una questione. Negli *Scritti* di Lacan ci sono tre testi in cui appare nel titolo il termine lettera. Nell'ordine cronologico: *Il seminario su La lettera rubata* (1957); *L'istanza della lettera nell'inconscio o la ragione dopo Freud* (1957); *Giovinchezza di Gide o la lettera e il desiderio* (1958). A questi tre testi bisogne-

28 Per il modo in cui Moroncini legge i rapporti tra Lacan e Bataille, cfr. B. Moroncini, *La letteratura e i diritti del 'piccolo'. La genealogia dell'oggetto 'a' tra Bataille e Lacan*, in: F. C. Papparo – B. Moroncini, *Georges Bataille o la disciplina dell'irriducibile*, Il Melangolo, Genova 2009, pp. 131-155.

29 B. Moroncini – R. Petrillo, *L'etica*, cit. pp. 191-193. Per un uso del discorso di Lacan come "architrave [per] pensare l'ateismo", cfr. B. Moroncini, *Il trionfo dell'estraniamento*, in: *L'espressione*, settembre 2005, 93-118. L'idea di una decostruzione come "creazione distruttiva" in Moroncini, mi sembra sostenuta anche da Carmelo Colangelo, op. cit., p. 12. Mi permetto di ricordare qui l'obiezione che avevo posto a Moroncini al momento della presentazione di *Lacan politico* presso la libreria Ubik di Napoli. In quel caso gli avevo fatto notare un accento eccessivo sulla sola dimensione distruttiva quale si poteva leggere nella polemica con Badiou, accento che era l'effetto stesso di quella polemica. E in quel contesto gli avevo fatto notare quanto lui stesso aveva scritto nell'*Etica del desiderio*, e cioè la tesi della pulsione di morte come distruzione e creazione. D'altra parte, anche in *Lacan politico* è perfettamente rintracciabile questo momento creativo. Infatti, che cosa può voler dire una politica che, psicoanaliticamente, "coltivando il sintomo [mantiene] in vita il desiderio" (p. 125), se non che mantiene in vita il doppio potere di distruzione e creazione del desiderio?

rebbe aggiungerne un quarto costituito dal quinto paragrafo del testo *La direzione della cura e i principî del suo potere* (1958), dal titolo: *Bisogna prendere il desiderio alla lettera*. Sarebbe interessante stabilire se questi tre testi più questo paragrafo danno luogo a una tetralogia omogenea della lettera o se quest'ultima subisce uno spostamento nel passaggio da un testo all'altro. In particolare il testo su Gide potrebbe costituire un'obiezione alla tesi secondo cui in Lacan la lettera non è soggetta a distruzione³⁰. Certo non è possibile dedurre da ciò alcuna disseminazione, molto distante dalla responsabilità di un analista. E tuttavia poiché Moroncini ha chiuso il suo primo capitolo di *Lacan politico* con una citazione di una scrittrice, non mi dispiace qui richiamare quanto si trova in *Giovinazza di Gide*, isolando ciò che Lacan dice di un gesto di quella Madeleine che fino al momento di questo gesto si era mantenuta fedele alla struttura dello scrittore.

“Fino a che punto ella [Madeleine] sia arrivata a diventare ciò che Gide l'ha fatta essere, rimane impenetrabile, ma il solo atto in cui ella mostri chiaramente di separarsene è quello d'una donna, d'una vera donna nella sua interezza di donna.

“Tale atto è quello di bruciare le lettere, – che sono ciò che [Gide] ha «di più prezioso»”³¹.

30 A partire da questo testo di Lacan, Jacques-Alain Miller ha mosso alcune obiezioni alla critica derridiana dell'indivisibilità della lettera. Cfr. J.-A. Miller, Note passo passo, in: J. Lacan, *Il seminario. Libro XXIII. Il sinthomo 1975-1976*, Astrolabio Editore, Roma 2006, pp. 229-233; J.-A. Miller, Sul Gide di Lacan, in: J.-A. Miller, *Logiche della vita amorosa*, Astrolabio Editore, Roma 1997, pp. 115-161; J.-A. Miller, Préface, in: P. Hellebois, *Lacan lecteur de Gide*, Éditions Michèle, Paris 2011, p. 7.

31 J. Lacan, *Giovinazza di Gide o la lettera e il desiderio*, in: *Scritti*, cit., vol. 2, p. 759. Mi limito soltanto a segnalare che questo testo di Lacan del 1958 si trova collocato nella sesta parte della divisione degli *Scritti*, insieme a *Kant con Sade* (1963), ossia insieme a quel testo elogiato da Derrida (cfr. J. Derrida, *La pena di morte*, Jaca Book, Milano 2014, vol. 1, pp. 229-230). Le ragioni dell'accoppiamento di questi due testi, nonché di un'evidente infrazione rispetto all'organizzazione cronologica degli *Scritti*, dato che questo testo non dovrebbe trovarsi in questo posto, potrebbero essere tante, tra cui, per esempio, il fatto che si tratti degli unici due testi pubblicati su *Critique*, ossia pubblicati su una rivista non psicoanalitica. La quasi totalità dei testi degli *Scritti* erano stati pubblicati su riviste di psicoanalisi. Forse non è un caso che nel suo testo *Il fattore della verità*, Derrida cita, se ho letto bene, solo due volte questo testo di Lacan, senza darne il titolo, cosa strana in un autore che fino a quel momento aveva citato sempre i titoli dei testi di Lacan. E in questo caso limitandosi peraltro a prelevare un passaggio che sembrava funzionale alla sua critica, ossia la questione della finzione letteraria come *Dichtung*, passaggio situato molto prima del momento in cui Lacan fa riferimento alla

Come è noto, si tratta delle lettere che lo scrittore francese aveva inviato a Madeleine nel corso degli anni. E poco dopo Lacan identifica Madeleine a Medea, e Gide a Giasone³². Inoltre, parlando della distruzione di queste lettere, afferma:

“Le lettere in cui aveva messo l’anima... non avevano seconda copia. E, una volta apparsa, la loro natura di feticcio provoca quel riso che accoglie la soggettività presa alla sprovvista.

“Tutto finisce nella commedia, ma chi farà finire il riso?

“È forse il Gide che negli ultimi suoi giorni s’accontenta di lasciare che la sua mano scorra sulla carta, mescolati, i racconti da almanacco, i ricordi d’infanzia e le prodezze galanti, che dal suo *Così sia* ricevono una strana fosforescenza?”³³.

Con questi pochi riferimenti mi permetto di offrire il destro a Moroncini, lasciandogli intendere la ragione per cui l’ho invitato l’anno prossimo presso la nostra Associazione a parlare di Gide e la questione della lettera. *Donc, à bientôt mon ami...*

distruzione delle lettere da parte di Madeleine (J. Derrida, *Il fattore...*, cit., pp. 93-94).

32 J, Lacan, *Giovinetta di Gide*, cit. p. 760.

33 *Ivi*, p. 762. I punti sospensivi dopo “anima” sono di Lacan. Tutta una scrittura che chiede una lettura... Mi fermo qui.

GIANVITO BRINDISI

CAMPO, RETE E PRODUZIONE
DI SOGGETTIVITÀ.
FOUCAULT ALL'ORIGINE DELLA VIRATA
PSICOANALITICA DI BOURDIEU?

In questo breve saggio vorremmo concentrarci sulle modalità attraverso le quali Michel Foucault e Pierre Bourdieu hanno svolto l'analisi delle formazioni soggettive corrispondenti a un certo ordine delle classificazioni, al fine di rilevare alcune interessanti affinità e divergenze che ci auguriamo concorrano a chiarire il rapporto intrattenuto da Bourdieu con la psicoanalisi e il suo sempre più frequente richiamarsi a essa nel corso degli anni.

Per entrare subito nel vivo del discorso, ci soffermeremo rapidamente, e un po' brutalmente, su ciò che riteniamo accomuni Bourdieu e Foucault in rapporto al nesso tra potere, soggettività e verità. Crediamo innanzitutto che entrambi abbiano pensato la presenza prima del soggetto al mondo come sempre politicamente costruita, e la storicità delle forme di esperienza come prodotte da relazioni tra potere e sapere o dall'ordine simbolico. Entrambi hanno analizzato le condizioni materiali e politiche di possibilità, dunque socio-trascentendentali, della conoscenza. Per entrambi, insomma, la soggettività non è una forma già data destinata a essere riempita dai contenuti empirici, non c'è una struttura unitaria cui ricondurre i processi di soggettivazione, poiché soggetto e oggetto si auto-istituiscono, nascendo sempre correlativamente in un campo pratico del tutto mondano.

È possibile prendere in prestito, estendendola a Bourdieu, una considerazione che Judith Butler ha rivolto a Foucault: il lavoro critico consiste non nel classificare un fatto particolare in una categoria già costituita, ma nell'interrogarsi sul modo (pratico) in cui «si è effettuata la costituzione selettiva del campo delle categorie stesse»¹ che ordinano l'esperienza. Questa costituzione selettiva assume in Foucault e in Bourdieu nomi diversi – *partage*, scena, problematizzazione, visione/divisione del

1 J. Butler, *Qu'est-ce que la critique? Essai sur la vertu selon Foucault*, in M.-C. Granjon (éd.), *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, Karthala, Paris 2005, p. 77.

mondo, distribuzione e appunto classificazione – ed è intesa sempre come un *a priori* storico dell'esperienza coincidente con l'effettività stessa dei discorsi e delle pratiche.

Sia Foucault che Bourdieu hanno dato dunque nuova luce al *man heideggeriano*, per dirla con Deleuze, e sostenuto che la difficoltà consiste nell'individuare la formazione della credenza, nei termini di Wittgenstein. Da qui il riconoscimento comune dell'importanza della ricerca storica, sempre funzionale a individuare quanto agisce in noi al di là della nostra consapevolezza, a destituire la credenza prodotta da quell'impensato che pensa silenziosamente in noi.

Se Foucault ha messo in risalto come attraverso l'organizzazione dello sguardo gli uomini allestiscano lo spettacolo del mondo, ossia una distribuzione nello spazio, un'organizzazione di una prospettiva e un'assegnazione di ruolo che determinano storicamente una forma di percezione e un'attribuzione di valore che ci permettono di essere, di pensare e di agire in un certo modo², Bourdieu ha mostrato come il mondo consista di segni distintivi, teatrali, vale a dire di rappresentazioni della propria distinzione che vengono replicate nelle rappresentazioni mentali dei differenti gruppi sociali, i quali, rappresentandosi mentalmente il teatro esistente, di fatto lo producono accreditandolo inconsciamente³.

Assumendo un altro concetto butleriano, si può ragionare allora sulla *vita psichica* come un prodotto di condizioni di possibilità che sono dell'ordine delle relazioni di potere, risiedendo in queste la condizione stessa della propria intelligibilità. Per Foucault siamo infatti trasformati in soggetti da una forma di potere «esercitata sulla vita quotidiana immediata che classifica gli individui in categorie, li marca attraverso la loro propria individualità, li fissa alla loro identità, impone loro una legge di verità che essi devono riconoscere e che gli altri devono riconoscere in loro»⁴. Per Bourdieu l'identità è il posto in un ordine di classificazioni sociali che costituiscono i corpi e gli schemi mentali di percezione e valutazione delle cose: sia nell'esistenza ordinaria che nei campi di produzione culturale, le classificazioni attraverso le quali gli agenti costruiscono il mondo sociale tendo-

2 M. Foucault, *La scena della filosofia*, in Id., *Michel Foucault. Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001, pp. 213-216.

3 P. Bourdieu, *Il senso pratico*, trad. it. di M. Piras, Armando Editore, Roma 2005, p. 219.

4 *Il soggetto e il potere*, in H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, trad. it. di D. Benati, M. Bertani, I. Levrini, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, p. 241.

no a farsi dimenticare come tali, e dunque «ci utilizzano almeno quanto noi le utilizziamo e l'«automatizzazione» è una forma specifica di rimozione che rimanda all'inconscio gli strumenti stessi del pensiero»⁵. Affermare, con Bourdieu, che individuale e collettivo non sono diversi e non devono di conseguenza essere presi in carico da saperi distinti equivale quindi a dire, nel lessico dell'ultimo Foucault, che la questione del potere e la questione del soggetto non sono differenti, che non è del potere che bisogna liberarsi, bensì della forma di soggettività legata alle sue configurazioni, e che in questo lavoro ne va del rapporto del soggetto con la verità⁶.

E tuttavia, quanto fin qui proposto non era affatto riconosciuto da Bourdieu. Vero è che nell'articolo pubblicato sulla rivista "L'Indice" in occasione della morte di Foucault Bourdieu gli riconosce, riferendosi implicitamente anche a se stesso, un «viscerale anticonformismo», un'ostinata «impazienza nei confronti di ogni categorizzazione e classificazione»⁷, una negazione dei profitti simbolici legati all'una o all'altra delle sue proprietà classificatorie, e che parla delle tecnologie disciplinari come politiche e cognitive a un tempo, nonché della presenza del potere finanche nella conoscenza riflessiva di sé. Ed è anche vero che in un'intervista del 1994 dichiara di ritenere potenzialmente utili, «tra gli strumenti di liberazione dalla violenza simbolica», «certi strumenti specifici degli intellettuali», e in particolare la genealogia foucaultiana⁸. Ma a dispetto di ciò, nella maggior parte dei casi in cui ha trattato della genealogia, Bourdieu ha sostenuto ben altro, ossia che Foucault era incapace di spiegare l'azione della violenza simbolica e la formazione della credenza⁹, che le discipline coincidevano con delle mere coercizioni esterne¹⁰, che l'ambito delle condizioni sociali di possibilità della soggettività, per come rappresentato dalla capillarità del potere, era eccessivamente indeterminato (al contrario della nozione di

5 P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, trad. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1997, p. 191.

6 M. Foucault, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, a cura di D. Borca e P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 2014, p. 85.

7 *Non chiedetemi chi sono. Un profilo di Michel Foucault*, trad. it. di D. Frigessi, in "L'Indice", 1/1984, p. 4.

8 P. Bourdieu, *La violenza simbolica*, intervista realizzata da S. Benvenuto nel maggio del 1994 a Parigi, consultabile in www.emsfrai.it/interviste/interviste.asp?d=388.

9 L. Wacquant, *From Ruling Class to Field of Power*, in "Theory, Culture & Society", vol. 10, 1993, p. 34; P. Bourdieu, *Reproduction interdite. La dimension symbolique de la domination économique*, in "Etudes rurales", 113-114 (1989), p. 35.

10 P. Bourdieu, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, trad. it. di D. Orati, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 152.

campo)¹¹ e che Foucault era un nominalista radicale¹² – essendo lui, al contrario, un nominalista realista.

Si tratta, evidentemente, di una lettura superficiale, come cercheremo di mostrare dopo aver articolato in estrema sintesi la prestazione bourdieusiana e averla comparata a quella di Foucault.

Ebbene, Bourdieu generalizza l'ipotesi durkheimiana e maussiana secondo cui le «forme primitive di classificazione» corrispondono alle strutture dei gruppi, e ne ritrova «il principio nell'effetto dell'incorporazione 'automatica' delle strutture sociali». Riporta però questa ipotesi anche alle forme statali di classificazione e a quelle culturali e scientifiche, da cui la prestazione specifica della sociologia bourdieusiana: rompere con i presupposti impensati del pensiero scientifico oggettivando l'oggettivazione. In virtù della sua coerenza – di cui Bourdieu attribuisce la scoperta a Lévi-Strauss e a Foucault¹³ –, la struttura simbolica si iscrive nell'inconscio fondando il rapporto che Bourdieu definisce di sottomissione doxica all'ordine stabilito, che ignora appunto la sua storia e vede ovunque natura. L'interiorizzazione del potere equivale qui all'interiorizzazione di principi di visione e di divisione del mondo che, essendo in accordo con le strutture oggettive del mondo stesso, creano una sorta di attaccamento inconscio o infraconscio con queste ultime, ovvero con i campi entro i quali gli agenti sociali si muovono.

Per Bourdieu, che si sforza di comprendere la tonalità dinamica di questi processi e di storicizzare dunque la funzione simbolica, l'altro in quanto soggetto dell'esperienza, l'ordine delle classificazioni si riproduce e si trasforma a partire dalle lotte che hanno per oggetto l'imposizione della definizione legittima della realtà, quella cioè del dire autorizzato, di un dire che fa esistere nella coscienza e nelle cose le divisioni del mondo sociale e che ingiunge agli altri di essere e di fare quel che incombe su di loro per definizione. Resta però, per i malclassificati, la possibilità di rifiutare tale principio di classificazione, ed «è quasi sempre sulla scorta di coloro che aspirano al monopolio del potere di giudicare e classificare, mentre essi sono malclassificati [...] all'interno della classificazione dominante, che i dominati hanno l'opportunità di liberarsi dal dominio della classificazione legittima e di trasformare la loro visione del mondo affrancandosi da quei limiti incorporati che sono le categorie sociali della percezione del mondo

11 Id., *Reproduction interdite...*, cit., p. 35.

12 Id., *La force du droit. Éléments pour une sociologie du champ juridique*, in "Actes de la recherche en sciences sociales", 64 (1986), p. 13.

13 Cfr. Id., *Meditazioni pascaliane*, cit., p. 185.

sociale»¹⁴. Ciò che implica che i dominati debbano sempre allearsi con la frazione dominata del campo dominante¹⁵, nella misura in cui è grazie a questa solidarietà parziale che essi possono accedere a un transfert culturale che consente loro di mobilitarsi.

Se è la realtà, per come costituita dalla lotta simbolica per la definizione della realtà, a orchestrare e a ordinare il campo percettivo, se cioè il campo percettivo, prima che un apparato cognitivo, è un effetto della struttura sociale, si comprende come la strutturazione della percezione costituisca in Bourdieu una questione decisiva, anche perché è a partire da qui che si può comprendere come l'agente sociale sia agito dall'azione della struttura, come esso accetti di essere il soggetto apparente di azioni il cui soggetto è la struttura simbolica¹⁶. Fine della lotta non è tanto classificare o giudicare gli altri, quanto ottenere dagli altri il riconoscimento dell'imposizione dei principi di percezione. La lotta per la classificazione è quindi una lotta per l'autorità, per un essere percepito che può imporre i criteri di percezione del mondo, una lotta nella quale ogni agente è a un tempo lupo e dio, concorrente senza pietà e giudice supremo¹⁷. La lotta è quello che lega gli uni agli altri e allo stesso tempo quello che li separa, è la struttura della distribuzione del capitale e la struttura conflittuale del legame sociale. L'ordine delle classificazioni è generalmente riprodotto nella comunicazione intersoggettiva, già sempre informata dalla posizione sociale degli agenti, dalle loro conoscenze pratiche, che corrispondono al senso del proprio posto. In esso si è perciò sempre situati: parlando, il soggetto si posiziona in un ordine che gli preesiste, cosicché ogni parola, ogni stile, ogni dialetto sono sempre avvolti da un corredo pregiudicante che riguarda l'ordine simbolico, che assegna a ciascuno un certo grado d'essere e una giustificazione d'esistenza e chiama ciascuno a risponderne. La lotta per la classificazione è infatti condotta a partire dalla libido socializzata, ossia dal fatto che i soggetti sono parlati più di quanto non parlino e sono classificati attraverso il modo in cui classificano, all'interno di una strutturazione simbolica dello spazio sociale ove interiorizzano la propria posizione attraverso il suo *misconoscimento*. Insomma, la partizione classificatoria opera per Bourdieu

14 Id., *Lezione sulla lezione*, trad. it. di C. A. Bonadies, Marietti, Genova 1991, p. 13.

15 Cfr. Id., *Meditazioni pascaliane*, cit., p. 197.

16 Id., *La noblesse d'État. Grands écoles et esprit de corps*, Les Éditions de Minuit, Paris 1989, p. 47.

17 Cfr. rispettivamente Id., *La parola e il potere. L'economia degli scambi linguistici*, trad. it. di S. Massari, Guida, Napoli 1988, p. 80, e Id., *Meditazioni pascaliane*, cit., p. 253.

una vera e propria *possessione* dell'*habitus* conferendo ai soggetti il loro modo di essere, di percepire, di agire. Si tratta, per riprendere un suo famoso titolo, *Le mort saisit le vif*, dell'oggettivo, del morto che cattura e avvinchia il soggetto.

Tornando ora al giudizio riservato a Foucault, è Bourdieu stesso ad affermare che la sua critica più radicale attiene alla (presunta) incapacità del filosofo di spiegare i processi di incorporazione del potere, nonché alla fluidità e all'imprecisione della sua metafora della *rete*, cui Bourdieu contrappone le potenzialità euristiche del concetto di *campo*. Così Bourdieu: «je voudrais faire remarquer toute la différence qui sépare la théorie de la violence symbolique comme méconnaissance fondée sur l'ajustement inconscient des structures subjectives aux structures objectives de la théorie foucauldienne de la domination comme discipline et dressage — ou encore, dans un autre ordre, les métaphores du réseau ouvert et capillaire d'un concept comme celui de champ»¹⁸. Ma queste accuse, crediamo, sono del tutto infondate rispetto sia alla questione della credenza, sia allo spazio disperso ed eterogeneo in cui essa si costituisce: ciò che appunto vorremo dimostrare, per far emergere così lo strano paradosso di quella sorta di cortocircuito che ci sembra si produca tra Bourdieu, Foucault e un terzo termine che rappresenta una sorta di invitato di pietra, la psicoanalisi.

È necessaria però una precisazione preliminare. Bourdieu postula una coestensività tra soggettività e campo sociale, sostenendo di avere scelto il concetto di campo in ragione della sua maggiore *perversione* rispetto ai concetti di istituzione, apparato e ordine dogmatico, e in tal modo criticando Althusser e Legendre¹⁹. A suo dire, il concetto di campo consente di riconoscere la struttura conflittuale del legame sociale ed è in grado di 'autorizzare' un alto numero di negoziazioni o formazioni di compromesso tra desiderio e norma, tra pulsione e istituzione, in ragione della cospicuità di risorse che i soggetti possono mobilitare nel costituirsi in quanto tali — tra i due estremi dell'agente che pone l'istituzione al servizio delle sue pulsioni e di quello che ne è del tutto sottomesso —, e senza che ciò consenta loro di fare qualsiasi cosa, residuando comunque delle costrizioni relative alla relazione dossica con le strutture e non comprensibili esclusivamente attraverso il rinvio a un amore per il potere o per il censore. Pertanto, *perversione* coincide qui con il riconoscimento di un ampio ventaglio di forme di

18 Id., *Reproduction interdite...*, cit., p. 35.

19 P. Bourdieu, J. Maître, *Avant-propos dialogué avec Pierre Bourdieu*, in J. Maître, *L'autobiographie d'un paranoïaque*, Anthropos, Paris 1994, pp. X-XII.

soggettivazione rispetto a quanto permettono di reperire modelli teorici più unitari.

Certo è che perversione non deve intendersi soltanto come rovesciamento, cambiamento di direzione, in senso etimologico, ma altresì come autorizzazione di rapporti normalmente non ammessi qual è quello tra sapere e potere, concezione dell'analisi che Bourdieu condivide con Foucault, parlando riguardo a quest'ultimo (in un modo però riferibile anche a se stesso) della teoria come di una pratica politica animata dal «desiderio (perverso) di conoscere la verità del potere»²⁰. Ma se Bourdieu sente di poter far propria quest'ultima attitudine perversa, per quanto attiene a quella di cui si diceva, in relazione alla metafora della rete, non c'è margine di condivisione possibile. Benché rivolga alla nozione di apparato di Althusser una (discutibile) critica prossima a quella rivolta da Foucault (che la giudicava incapace, in ragione della sua astrattezza, di rendere conto della microfisica del potere)²¹, e benché valorizzi il concetto di campo in forza della sua perversione, Bourdieu ritiene pure, infatti, che la metafora della capillarità del potere conduca a concepirlo come disperso in una moltitudine di campi troppo eterogenei perché siano significativamente analizzabili in relazione alla produzione di soggettività. Questo vuol dire che si può incrementare il livello di perversione dell'indagine, riconoscendo le innumerevoli linee eterogenee che concorrono a tale produzione, ma sempre all'interno di un campo relativamente autonomo e non fino al punto di conferire validità alla microfisica del potere. Ci sembra, allora, che questa specifica postura di Bourdieu, il suo ritenere vantaggiosa per sé un'attitudine perversa in rapporto ad Althusser e Legendre ritenendo al contempo svantaggiosa per Foucault quella che di fatto è una medesima attitudine, sebbene spinta ancora oltre con la metafora della rete, meriti di essere spiegata. La posta in gioco è infatti la costruzione di griglie di intelligibilità in grado di comprendere la formazione degli schemi di percezione e di valutazione, che Bourdieu cercherà negli anni di realizzare con l'uso dei concetti psicoanalitici²², rimasto tuttavia fermo a uno stato embrionale e pertanto irrisolto.

Ricordiamo però, innanzitutto, in cosa consisterebbe questa maggiore perversione di Foucault, per verificare se essa abbia davvero delle maglie troppo larghe e perciò inadatte a dare conto dei processi di soggettivazio-

20 P. Bourdieu, *Non chiedetemi chi sono...*, cit., p. 5.

21 Cfr. M. Foucault, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France 1973-1974*, trad. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2004, p. 28.

22 Cfr. J.-L. Fabiani, *La sociologie comme elle s'écrit. De Bourdieu à Latour*, Éditions de l'EHESS, Paris 2015, pp. 28-29.

ne. È noto che Foucault ha descritto la formazione della funzione-soggetto a partire da reti di potere che investono i corpi e arrivano a plasmare quelle che qualifica, con Servan, «fibre molli del cervello»²³. Ma la sua prestazione più peculiare consiste nell'aver mostrato che la soggettività si costituisce nell'articolazione tra registri normativi eterogenei appartenenti a campi differenti che si incontrano all'altezza di un problema pratico e teorico che si pone in un certo spazio e in funzione di rapporti strategici. Ebbene, ignorando che anche per Foucault il potere è produttivo di identità attraverso il suo esercizio, in quanto categorizza in un modo o in un altro il soggetto, e ignorando pure che l'identità così prodotta costituisce il principio di intelligibilità del sé e dei rapporti con gli altri, Bourdieu offre una lettura molto superficiale di Foucault, e nello specifico di *Sorvegliare e punire*. Opera che ha tra i suoi tanti meriti quello di aver messo in luce come un nuovo potere di giudicare e una nuova concezione del sé e del proprio rapporto con gli altri fossero derivati dall'assoggettamento degli individui al nuovo potere disciplinare. L'«anima moderna» è infatti per Foucault una realtà resa possibile da uno specifico esercizio del potere, un'esperienza singolare frutto del divenire classificabile dell'esistenza stessa sotto la spinta della varietà delle tecnologie disciplinari. Basti ricordare che le modificazioni del tasso di credenza nella legittimità e nell'emissione della pena all'interno del *regime della norma* sono state determinate dall'abbassamento della soglia di descrivibilità dell'individuo (nascita delle scienze umane)²⁴, ciò che è stato reso a sua volta possibile dall'estensione del potere disciplinare, dalla legislazione sulle circostanze attenuanti e dalla conseguente trasformazione della discorsività psichiatrica, il tutto entro un processo che non ha un elemento determinante in ultima istanza e che non si svolge in un campo omogeneo. O ancora, che il concetto di pericolosità sociale è nato all'incrocio dei saperi giuridico e psichiatrico nello spazio del processo²⁵, e che è una realtà di transazione priva di un referente reale ma non meno reale. Che si tratti dell'anima moderna come delle riscritture psy- dell'esperienza cristiana della carne, l'oggettivazione del soggetto avviene sempre all'interno di un campo eterogeneo in cui si riscrivono tecniche sociali a partire dalle lotte immanenti che ne hanno evidenziati i limi-

23 M. Foucault, *Il potere psichiatrico...*, cit., p. 48.

24 Id., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1993, pp. 205-210.

25 Id., *L'evoluzione della nozione di "individuo pericoloso" nella psichiatria legale del XIX secolo* (1978), trad. it. in Id., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste, III, 1978-1985*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1997, p. 61.

ti²⁶. Insomma, Foucault ha mostrato che i campi non sono solo delle omogeneità relativamente chiuse, che le relazioni tra potere e sapere spostano continuamente il punto di applicazione delle norme da una materia soggettiva all'altra, e che le norme e i codici che presiedono alla costituzione delle nostre forme di esperienza sono sempre trasformati e riscritti da forme di sapere e da giochi di potere che creano e ricreano i loro punti di applicazione.

Veniamo quindi allo strano e paradossale cortocircuito che si produce in questo rapporto e al quale prima si accennava. Ci riferiamo al fatto che un'autrice come Butler ha potuto far funzionare Foucault con Freud in funzione dell'analisi della vita psichica del potere e al contempo rigettare Bourdieu, il quale pure, a differenza di (un certo) Foucault²⁷, non solo ha fatto largo uso dei concetti psicoanalitici, freudiani e lacaniani, ma ha espressamente e ripetutamente invocato un'alleanza scientifica con la psicoanalisi, e proprio in relazione all'esercizio della violenza simbolica. È chiaro infatti che l'analisi sociologica delle classificazioni potrebbe essere spinta oltre, per ampliare la comprensione delle strutture psichiche o comunque del modo in cui, secondo Bourdieu, l'*habitus* coabita con l'inconscio freudianamente inteso. E si tratta di una strada che Bourdieu ha riconosciuto e cominciato a percorrere, nonostante per altri versi abbia sempre criticato la psicoanalisi, causa l'assenza in essa di una teoria della socializzazione della libido. L'uso bourdesiano dei concetti psicoanalitici è allora mosso da una ragione precisa: la volontà di analizzare non una coscienza collettiva, ma una dimensione direttamente politica e sociale dell'incon-

26 Cfr. S. Legrand, *Les normes chez Foucault*, Puf, Paris 2007.

27 Quello del rapporto di Foucault con la psicoanalisi è un tema di decifrazione estremamente ardua. Teniamo molto perciò a ricordare al riguardo un grande merito di Bruno Moroncini, che ne ha analizzato il senso in relazione al percorso complessivo di Foucault, nelle continuità come nelle rotture, investendo al contempo di nuova luce, e così valorizzandolo, il ruolo critico che la psicoanalisi e la letteratura moderna rivestono nel cosiddetto primo Foucault e che sono in grado di giocare ancora oggi in rapporto alle scienze umane. Cfr. al riguardo B. Moroncini, *Foucault e il pensiero del fuori*, in E. de Conciliis, *Dopo Foucault. Genealogie del postmoderno*, Mimesis, Milano 2007, pp. 245-262; Id., *Schizofrenia e paranoia: due paradigmi per le scienze umane*, in "Annali del Dipartimento clinico 'G. Lemoine' – IRPA Istituto di Ricerca di Psicoanalisi Applicata", 2 (2010), pp. 83-115; Id., *La letteratura e il diritto alla follia*, in "materiali foucaultiani", vol. II, 3 (2013), pp. 105-125; Id., *Michel Foucault a trent'anni dalla morte. Cos'è accaduto alle scienze umane?*, in G. Brindisi (a cura di), *Michel Foucault 'maestro involontario'. Rifrazioni epistemologiche, etiche e politiche*, Kaiak Edizioni, Pompei-Tricase, pp. 27-44.

scio, la dimensione psichica e corporea individuale come prodotto di condizioni sociali di possibilità²⁸. Ebbene, crediamo sia possibile ipotizzare che all'origine di questa tensione di Bourdieu verso la psicoanalisi sia proprio o almeno anche il confronto con le posizioni di Foucault, l'aver compreso cioè che la critica che – in una sorta di proiezione – muoveva a Foucault per la sua incapacità di spiegare i processi di incorporazione del potere, la produzione delle strutture mentali e delle credenze, poteva valere a buona ragione, dal punto di vista psicoanalitico, per il suo stesso tentativo, carente dal punto di vista della spiegazione della realtà psichica. È plausibile, in altri termini, che Bourdieu abbia avvertito una certa insufficienza dei suoi concetti, e che sulla scorta di questo si sia spinto in direzione di una maggiore comprensione della costituzione dell'apparato psichico nella sua dimensione storico-sociale al fine di permettere al soggetto di agire il proprio disagio. Ad avvalorarlo, ci sembra, è il fatto che quando Bourdieu attacca la dispersione della microfisica foucaultiana, e così pure l'unitarietà dell'apparato althusseriano, si pronuncia anche contro quelli che definisce usi superficiali della psicoanalisi, accreditando dunque a se stesso l'uso serio di quest'ultima, attraverso iniezioni di storicità. E poiché critica Althusser e Legendre, appare chiaro che il punto di vista che temeva rilevasse l'insufficienza dei suoi concetti è con buona probabilità quello di Lacan, che non a caso evita accuratamente di citare²⁹.

Ora, sebbene sul piano antropologico la sola predisposizione naturale dell'uomo che si possa presupporre, afferma Bourdieu con riferimento a

28 È vero che il processo di incorporazione, o nei termini di Karsenti la «scena originaria di co-nascita» (B. Karsenti, *De Marx à Bourdieu. La critique et le dilemme de la pratique*, in M. de Fornel & A. Ogien (eds.), *Bourdieu. Théoricien de la pratique*, Éditions de l'EHESS, Paris 2011) del corpo e del mondo, non ha sempre in Bourdieu uno statuto ben definito, ed è altresì vero, come ha sostenuto Vincent de Gaulejac (*La sociologie clinique entre psychanalyse et socioanalyse*, in "SociologieS", Théories et recherches, 2008 – <https://sociologies.revues.org/1713>), che esso è tributario della peculiare concezione bourdeusiana del potere, e tuttavia ci sembra che Bourdieu invochi la psicoanalisi proprio per approfondire ulteriormente i processi concreti di costruzione delle strutture mentali da parte della struttura sociale, avendo di mira la costituzione di una sociologia clinica che è al contempo necessariamente politica. Per questa ragione non è un caso che la richiesta di alleanza con la psicoanalisi sia formulata nel capitolo delle *Meditazioni pascaliane* dedicato alla violenza simbolica, a testimonianza del tenore storico e politico che Bourdieu riconosce all'inconscio, come legato allo spazio delle espressioni possibili e legittime del desiderio.

29 Riguardo al concetto di negazione Bourdieu richiama frequentemente Freud pur optando per la traduzione lacaniana di *dénégation*, senza comunque citare né Lacan né il famoso commento di Hyppolite, che riprende però alla lettera.

Hume letto da Deleuze, è «la *condizionabilità* come capacità naturale di acquisire capacità non naturali, arbitrarie»³⁰, cioè sociali, Bourdieu lavora non tanto all'analisi della creatività immanente del desiderio – cui pure avrebbe potuto rinviare il suo tentativo di analizzare il tenore storico-politico dell'inconscio –, ma a quella delle formazioni reattive. Nella sua antropologia di stampo pascaliano tale condizionabilità si risolve sociologicamente nella miseria dell'uomo in quanto bisognoso di giustificazione, di riconoscimento, di legittimità, considerato che l'arbitrio acquisito, l'istituzione, ha il potere di sottrarre all'arbitrio come di gettare nell'ingiustizia conferendo ragione e sragion d'essere. Il che significa che l'uomo è abitato dal rito e che i suoi gesti non sono radicati nelle sue intenzioni soggettive, con l'ovvia conseguenza, per citare il Deleuze di *Istinti e istituzioni*, che «il prete, l'uomo del rituale, è sempre l'inconscio del fruitore»³¹ – ciò a cui potrebbe aggiungersi che l'inconscio del fruitore si costituisce nella dimensione rituale della lotta simbolica. La sociologia di Bourdieu – ancora nel lessico deleuziano, e senza ovviamente alcuna intenzione filologica – è una sociologia che analizza e che cerca di far fronte al modo, reattivo, in cui gli individui, in un dato campo, tentano di perseguire il loro interesse per come definito dalla loro posizione all'interno del campo stesso. E nonostante in questo gioco risieda anche la virtù generativa dell'*habitus*, la prestazione specifica di Bourdieu è l'analisi di quelle che potremmo definire le pratiche di giudizio reattive, che inibiscono le trasformazioni e ordinano al soggetto di restare al proprio posto. Bourdieu cerca infatti di mostrare come il linguaggio abbia l'effetto di risolvere il soggetto nei suoi predicati assegnandogli un destino, come è nel *ta autou prattein* platonico, conformemente alla natura sociale assegnata dalla posizione nell'ordine sociale. L'adeguamento alle richieste dell'altro costituisce infatti l'*imprinting* di tutte le esperienze sociali, fornendo al soggetto il modello dei suoi godimenti e così pure il senso della sua propria necessità di essere e di agire, considerato che il soggetto cercherà per tutta la vita di ritrovare quanto corrisponde ai suoi schemi di percezione, ossia di ritrovare nella realtà l'oggetto corrispondente a una rappresentazione che non deriva da altro se non dalla sua percezione socializzata. Bourdieu lavora pertanto intorno a quelli che si potrebbero qualificare come gli effetti immaginari di trascendenza che nascono continuamente in seno a una pratica immanente e catturano il soggetto spingendolo verso l'identità di per-

30 Id., *Meditazioni pascaliane*, cit., p. 143.

31 G. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, a cura di U. Fadini e K. Rossi, Mimesis, Milano 2002, p. 31.

cezione e consentendo la riproduzione. Il suo tentativo, insomma, consiste nel mettere in luce il modo in cui queste pratiche costituiscono degli habitus e la necessità di decostruirle affinché lo sforzo di liberarsene non produca un ritorno impietoso del reale incorporato. In fondo, Bourdieu offre a suo modo una soluzione realistica a quelle difficoltà della sperimentazione che sono legate alla permanenza di un inconscio reazionario, ovvero una soluzione al problema della sopravvivenza delle disposizioni alle loro condizioni sociali di possibilità, che consente alla storia incorporata di opporre le sue resistenze alle disposizioni rivoluzionarie. E se pure è vero che rende poco conto di eccedenze possibili rispetto alle lotte per la classificazione, che rende poco conto della possibilità che le soggettività, per dirla con Butler, non riconoscano il richiamo simbolico, è perché avverte un'intima solidarietà con chi, essendo in balia della necessità, è incapace di eccedere, senza giungere però a comprendere i casi nei quali lo spossamento può condurre alla totale negazione dell'ordine simbolico, all'esperienza non tanto della miseria del mondo, quanto dell'essere fuorimondo³².

Deriva da qui, probabilmente e in massima sintesi, la maggiore attenzione di Bourdieu rispetto a Foucault per le sofferenze e i disagi e per converso il suo minore interesse per le contingenze e le singolarità, per il lavoro condotto dal soggetto su se stesso al fine di praticare l'indocilità ragionata³³ in assenza di una mediazione cognitiva o comunque di un ordine ermeneutico in senso ampio. E dunque, benché la genealogia e la sociologia storica abbiano in comune la chiave dell'intelligibilità dei fenomeni all'interno di una conflittualità, la differenza tra le due stasiologie è rintracciabile in quello che Bourdieu ha scelto di qualificare come livello di perversione, a seconda che tenda cioè in una direzione più schizofrenica o più paranoica³⁴. Se infatti sia per Foucault che per Bourdieu l'operazione di classificazione è sempre bellicosa, per l'uno si tratta di conquistare un'intelligibilità dei fenomeni all'interno di un campo eterogeneo di conflitti a partire da problemi pratici e teorici, dall'uso strategico che i gruppi sociali fanno degli enunciati materiali per cercare di *condurre le condotte*, mentre nell'altro si tratta di trovarla all'interno di campi connotati da una certa omogeneità di

32 Cfr. l'intervento di M. Zafiroopoulos nel *Débat* raccolto in Ph. Corcuff, *Pierre Bourdieu : les champs de la critique*, Éditions de la Bibliothèque Publique d'Information, Paris 2004, p. 114.

33 M. Foucault, *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997, p. 40.

34 Si veda al riguardo B. Moroncini, *Schizofrenia e paranoia...*, cit., pp. 83-115.

conflitti e a partire da determinati usi pratici delle giustificazioni *in termini di legittimità* e in termini di risorse simboliche da mobilitare. Da un lato la sociologia bourdieusiana come scienza della *stasis* per la legittimità, che ha il fine di dire la verità delle lotte per la classificazione e di «determinare, attraverso un'analisi dello stato del rapporto di forze e dei meccanismi delle sue trasformazioni, le chances dei differenti campi»³⁵, nonché di sospendere la «sottomissione dossica all'ordine stabilito»³⁶; dall'altro la genealogia foucaultiana come «anti-scienza», che ambisce a riattivare la matrice strategica dei fenomeni in forza della conflittualità immanente allo spazio sociale. Va da sé, allora, che pur mutuando da Foucault quella che definisce una democratizzazione della postura ermeneutica, ossia l'accordare ai racconti delle avventure e delle disavventure comuni «lo sguardo prolungato e accogliente»³⁷ normalmente riservato ai grandi testi filosofici o letterari, Bourdieu corre sempre il rischio di sovrinterpretare, pensando se stesso come una sorta di portavoce scientifico del popolo³⁸, mentre Foucault intende riattivare, in un modo politico-letterario, la matrice strategica propria della messa in scena della vita per il tramite dei modi di articolazione del potere e del discorso che la governano e la oggettivano, insomma della drammaturgia del reale. Se la genealogia si appoggia alle discipline senza però confondersi con esse e spingendole anzi verso i loro limiti (nella misura in cui in una storia della soggettività la partizione disciplinare non ha alcun senso), la sociologia denuncia le partizioni disciplinari avanzando un appello all'unità dei saperi. Emergono qui due forme opposte di 'ossessività' e di stile: il perpetuo raddoppiamento e rinnovamento dei concetti, senza possibilità di unità e allo scopo di fare del pensiero un'esperienza, e la perpetua ripetizione degli stessi concetti trasposti in universi teorici solo artificialmente, ossia socialmente, separati – marxista, fenomenologico, neokantiano, psicoanalitico etc. – al fine di «cumular[n]e le acquisizioni». Alla tensione di Foucault verso una soggettività capace di staccarsi dalle condizioni di cui è il prodotto e di arrischiarsi in un nuovo modo d'essere nell'esercizio della critica si oppone in Bourdieu una soggettività che ha bisogno di un supporto di ordine cognitivo, sebbene non si tratti di un cognitivismo ingenuo, considerato che il misconoscimen-

35 P. Bourdieu, *Lezione sulla lezione*, cit., p. 14.

36 Id., *Meditazioni pascaliane*, cit., p. 193.

37 Id., *La miseria del mondo*, a cura di A. Petrillo e C. Tarantino, Mimesis, Milano 2015, p. 828.

38 Cfr. al riguardo la critica rivoltagli da J.C. Monod, *Une politique du symbolique?*, in B. Lahire, *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*, La Découverte, Paris 2001, p. 247.

to non consiste in una mera ignoranza (non è sufficiente conoscere per impedire l'efficacia dell'habitus) e che la conoscenza non è di per sé liberatoria, potendo avere solo una funzione strategica nei confronti delle norme che ci costituiscono.

Tali differenze non escludono che la logica di connessione dell'eterogeneo e la logica della lotta all'interno di campi relativamente autonomi possano funzionare congiuntamente, non tanto nel senso di un divenire-identici di Bourdieu e Foucault, *à la* Deleuze, quanto piuttosto di una loro complementarità. In fondo, è ciò che loro stessi ci sembra auspicassero, Bourdieu riconoscendo l'utilità della genealogia, e Foucault, che dal suo canto non ha mai inteso attribuire un valore di totalità alle sue analisi, invitando esplicitamente a svolgere analisi integrative rispetto a quelle genealogiche, e nello specifico sostenendo l'opportunità di effettuare ricerche di sociologia storica sul ruolo dei gruppi e degli individui (e dei loro interessi) all'interno delle problematizzazioni del potere e sul modo in cui ne ripensano le relative tecnologie³⁹.

39 M. Foucault, *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*, a cura di P. Dalla Vigna, Mimesis, Milano 1994, pp. 100-101.

GIUSEPPE CANTILLO

NOTE PER UNA RIFLESSIONE SU STORIA E UMANITÀ

Una riflessione sulla storia può svolgersi sia nella forma di una teoria della conoscenza storica sia nella forma di una teoria della storia come processo e divenire del mondo umano; può riguardare cioè sia la storia come pensiero che la storia come azione. Tuttavia i due ambiti di ricerca sono strettamente connessi e rinviano l'uno all'altro. Tant'è che l'esigenza di riflettere sulle forme, le categorie, i metodi del conoscere storico nasce per lo più in rapporto a una situazione di crisi dell'essere storico. In questo senso, l'interesse per la conoscenza storica presente in tanta parte della cultura filosofica e storiografica a partire dagli ultimi decenni del Novecento si accompagna certamente alla consapevolezza della "perdita di storia", che sembra caratterizzare l'esistenza quotidiana – prima ancora che il sapere – nel mondo dominato dalla "tecnica" e dalla "globalizzazione", con il tendenziale consegnarsi della conoscenza del presente, della "storia del presente", a saperi fondati su procedure esplicative e su modelli teorici "astorici". Com'è stato osservato in particolare da Jörn Rüsen in una bella introduzione a una raccolta di testi di Droysen sulla teoria della storia degli inizi degli anni settanta del secolo scorso, questo disorientamento nel senso della continuità storica ha indotto la storiografia a interrogarsi sulle "strutture profonde della vita storica" e ad assumere "modi di pensare che si sono istituiti nelle scienze sociali non orientate primariamente in senso storico", ponendo quindi l'esigenza di un "riorientamento metodologico".¹

Rivolgendo la nostra attenzione al lato oggettivo della storia, alla storia come azione, si può intendere quest'ultima in primo luogo nel significato crociano dell'"azione etica", che, nelle sue molteplici individuazioni e nei molteplici intrecci tra esse, dà origine alla "storia etico-politica", ovvero a quella "storia sopra le storie" che Droysen ha identificato con la "storia dell'umanità", con l'intero processo costituito dagli sforzi che gli uomini sono venuti compiendo – tra avanzamenti e arretramenti, tra ascese e cadute

1 J. Rüsen, *Einleitung* a J.G. Droysen, *Texte zur Geschichtstheorie*, hrsg. v. G. Birtsch u. J. Rüsen, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1972, p. 5

– per attuare la propria umanità: vale a dire per attuare l'aspirazione all'universale o alla libertà come liberazione dalla determinatezza e dall'immediatezza naturale, dall'egoismo e dalla chiusura singolaristica – aspirazione che ne costituisce la struttura ontologica e la destinazione morale.

L'azione nella storia non è però solo azione collettiva; è anche, ogni volta, l'azione che il singolo esistente, storicamente situato, è chiamato ad agire, per corrispondere alla propria volontà di universalizzazione, inserendola nella trama delle altre volontà, e corrispondere altrettanto alle richieste della società in cui vive. In questi termini la riflessione intorno all'azione nella storia si configura come una riflessione sulla possibilità di fondazione dell'agire etico.

Il che presuppone la possibilità di riguadagnare una figura della natura umana come criterio di riconoscimento di valori, diritti e doveri universalmente validi.

Nell'ambito del pensiero contemporaneo, specialmente nel contesto della crisi della cultura europea segnata dai tragici eventi della prima e della seconda guerra mondiale, si sono affacciate nuove definizioni della natura umana che hanno fatto centro piuttosto sulla problematicità, sull'essere per la morte, sulla fragilità e *insecuritas* dell'esistenza. Sempre meno fondata su un saldo fondamento ontologico o ontoteologico, l'esistenza è rimessa piuttosto ad un'ontologia negativa, che si esprime nella proposizione che l'uomo è l'ente il cui essere consiste nel non avere un'essenza o una natura già definita, nell'essere essenzialmente modificazione, divenire, cambiamento.

Accennata magistralmente già dal giovane Hegel nel rifacimento della *Positivitätsschrift* del 1800 («la natura vivente è eternamente altro che il suo concetto, per cui quello che per il concetto era semplice modificazione, pura accidentalità, diviene necessario, vivente, forse ciò che unicamente è naturale e bello»)², la posizione dell'ontologia negativa è rappresentata in modo esemplare da Romano Guardini, che, nelle lezioni di *Etica*, delinea una fenomenologia della vita etica muovendo dalla convinzione che «l'uomo non ha una natura appunto nel senso degli animali e delle piante: la sua 'natura' consiste addirittura nel fatto di non averne una». L'uomo – prosegue Guardini – «esiste in vista dell'incontro con le cose, con gli altri uomini» e questo incontro accade «nel modo della libertà», cioè dell'autodeterminazione, della possibilità della scelta e dell'assunzione di responsabilità per le pro-

2 G.W.F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, ed. it. a cura di E. Mirri, Guida Editori, Napoli 1972, pp. 220-221.

prie scelte.³ La controcopia di questa ontologia negativa o difettiva (si pensi anche alla definizione nietzscheana dell'uomo come «animale non definito») è la proiezione attivistica, autopoietica del suo essere, posto perciò dalla filosofia e dall'antropologia del Novecento prevalentemente sotto la categoria dell'azione, perché nell'azione – per riprendere Blondel – «è anche il centro della vita» in quanto sorgente dell'agire e del formare.

Proprio questo liberarsi dell'uomo per se stesso, svincolandosi, nell'azione, dalla necessità naturale, è originariamente il processo di istituzione di un nuovo fondamento, di un nuovo spazio di sussistenza: lo spazio della cultura, della "seconda natura". Questo nuovo radicamento per l'esserci umano è sempre già-dato, è *ereditato*. La cultura – come ha messo in rilievo Droysen – in quanto «coscienza di ciò che è divenuto e del suo essere divenuto», coscienza del "valore" del «grande capitale etico dei tempi trascorsi, dei passati già vissuti»⁴, è sempre storica, costituita da eredità e tradizioni. L'eredità *culturale* ovvero la *tradizione*, come «trasmissione da una generazione all'altra di credenze o di tecniche»⁵, rappresenta per l'uomo l'originario campo di possibilità dell'azione, situato in una zona di transizione dal passato al presente da cui sporge l'esistenza stessa: «L'uomo — ha scritto felicemente Alfred Heuss — ha bisogno per la propria esistenza di un notevole *quantum* di esperienza proveniente da questa zona di transizione tra il passato e il presente. Tutta l'organizzazione della sua vita poggia su radici che non si trovano soltanto nel presente ma si spingono in questo provenendo dal passato. La presenzialità del passato è un fondamento del suo esserci»⁶.

La «presenzialità del passato» è la «memoria» senza di cui non vi è «aspettativa» sul piano storico, è la memoria collettiva, l'eredità entro cui si inserisce il singolo per progettare se stesso e il proprio mondo, nella consapevolezza dei propri limiti, della situazione a partire da cui «prende posizione verso l'esterno e [...] verso se stesso», cioè «si fa compito a sé medesimo»⁷.

3 R. Guardini, *Etica. Lezioni all'Università di Monaco (1950-1962)*, a cura di H. Mercker (1993), ed. it. a cura di M. Nicoletti e S. Zucal, Morcelliana, Brescia 2001, pp. 17-18.

4 Cfr. J.G. Droysen, *Historik. Die Vorlesungen von 1857*, in J.G. Droysen, *Historik. Historisch-kritische Ausgabe von P.Leyh*, Bd. 1, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, pp. 68-69,252, cfr. pp. 68-71, 220-221,251-252 (tr. it. J.G. Droysen, *Istorica. Lezioni di enciclopedia e metodologia della storia*, a cura di S. Caianiello, Guida Editori, Napoli 1994, pp. 164-165,374, cfr. pp. 164-165,338-339, 373-374).

5 N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino, 1961, p. 857.

6 A. Heuss, *Verlust der Geschichte*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1959, p. 17.

7 Cfr. A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (1940), tr. it. a cura di C. Mainoldi, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 58-59 e *Antropologia filosofica*

Hegel ha perfettamente colto l'elemento dinamico, produttivo, non meramente statico dell'eredità culturale. La tradizione — egli scrive in un luogo ben noto della *Introduzione* di Heidelberg alle *Lezioni sulla storia della filosofia* — «attraverso tutto ciò che è transeunte e quindi attraverso tutto ciò che è passato si spinge innanzi intrecciandosi come una *sacra catena* — così come l'ha definita Herder — e ci ha conservato e trasmesso tutto ciò che ha prodotto il mondo prima di noi [...]. Essa non è un'immobile statua, bensì è vivente, e si gonfia come un torrente impetuoso, che si ingrossa quanto più si è allontanato dalla sua sorgente. Il contenuto di questa tradizione è ciò che il mondo spirituale ha prodotto, e lo spirito universale non riposa mai [...]. La sua *vita* è *azione*. L'azione ha a suo presupposto un materiale preesistente sul quale essa è orientata e che essa non soltanto accresce e amplia con l'aggiunta di altri materiali, ma *elabora* e *trasforma* essenzialmente. Questo *ereditare* è insieme un ricevere e far fruttare l'*eredità*; e parimenti esso viene ridotto a materiale, che viene sottoposto a una nuova metamorfosi dello spirito. In tal modo il patrimonio ricevuto è stato mutato e arricchito, e nello stesso tempo conservato»⁸.

D'altra parte alla tradizione come originario campo di possibilità per l'azione, sempre determinato, fa riferimento la stessa struttura esistenziale dell'Esserci in quanto progetto-gettato. L'esserci come progetto è storico in quanto sempre assume su di sé una determinata «possibilità essente-stata effettivamente esistente»: «con l'Esserci effettivo, in quanto essere-nel-mondo, c'è anche il mondanamente-storico»⁹.

Tutto questo significa che la tradizione, prima ancora di essere un concetto ermeneutico che gioca un ruolo centrale nella teologia e nelle scienze come forme del sapere di sé dell'uomo, è un elemento strutturale *dell'essere sé* dell'uomo come essere culturale, cioè storico-sociale: «Poiché la società è una convivenza le cui forme e il cui contenuto sono determinati da un passato e si trasformano continuamente o attraverso mutamenti impercettibili nel tempo o in crisi improvvise, essa — osserva Jaspers — non esiste immediatamente nel presente come nascendo dal nulla, ma proviene da una tradizione [...]. La tradizione innanzi tutto forma e, senza proporselo, riempie di sé la nuova generazione, nella sua infanzia; poi diviene consapevole

e teoria dell'azione, ed. it., a cura di E. Mazzarella, Napoli 1990, pp. 107-109, 171-72, 204-06.

8 G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 18/1, hrsg. v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1971, pp. 21-22.

9 Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, ed.it. a cura di P.Chiodi, Utet, Torino 1969, § 76, pp. 560-567.

mediante una relazione interiore con la storia come con ciò che è tramandato e con le figure dei grandi uomini. In quanto il passato è appreso e assimilato, la storia diviene il contenuto fattuale del presente, il quale solo in continuità con il passato crea il futuro, e quindi l'oggettività dell'esserci umano, senza la quale io non giungerei a me stesso»¹⁰.

Senonché, come lo stesso Jaspers, ha denunciato precocemente nello scritto del 1931 su *La situazione spirituale del tempo* questa profonda connessione dinamica passato/presente/futuro è gravemente minacciata dalle forme di vita che ha assunto l'umanità moderna: quest'uomo di massa – osserva Jaspers – «spogliato della sua particolarità storica»¹¹, vive in un'alterata coscienza del tempo: contratto nel presente, senza memoria e perciò anche senza prospettiva e progetti aperti al futuro. Si vive nel «breve termine»¹², si vive in una cerchia ristretta di privatezza, nell'esercizio di un lavoro frammentato, in un posto determinato dal quale sfugge sempre la visione dell'intero.

Nell'ambito delle teorie della storia, è stato Droysen a definire, nella sua «istorica», in modo tematico il compito specifico della storiografia nel ristabilire di volta in volta il nesso fisiologico tra le estasi temporali, fronteggiando la «perdita di storia» che segna le età di crisi. La denuncia della «perdita di storia» non può significare per Droysen l'appello alla *Historie* per contrapporre al presente il passato, per bloccare con le *forme* del passato l'irruzione della *vita* nuova nel presente. La funzione della *Historie* può essere, invece, solo quella di cercare di surrogare (per quanto possibile, e cioè sempre limitatamente e con la consapevolezza di tale limitazione) con una specifica conoscenza scientifica l'infranta mediazione, nella vita, di *memoria* e *progetto*, di *esperienza* e *aspettativa*¹³, per fornire al presente non astratti modelli «mediante una sorta di eclettismo di passati»¹⁴, ma il terreno da cui produrre *nuove forme* in grado di ordinare la *nuova vita*, in-

10 K. Jaspers, *Philosophie II (Existenzerhellung)*, Piper, Berlin/Heidelberg/New York 1973 (4. ed.), p. 395 (cfr. tr. it. in K. Jaspers, *Filosofia*, a cura di U. Galimberti, Utet, Torino 1978, pp. 878-879).

11 K. Jaspers, *La situazione spirituale del tempo*, tr.it. di N. De Domenico, Jouvance, Roma 1982, p.73.

12 Ivi, p. 75.

13 Su «storia come ricordo» (*Geschichte als Erinnerung*) e «storia come scienza» (*Geschichte als Wissenschaft*) cfr. A. Heuss, *Verlust der Geschichte*, cit., pp. 13 ss. e 32 ss. — Sulle categorie qui liberamente richiamate di «esperienza/spazio di esperienza» (*Erfahrung/Erfahrungsraum*) e «aspettativa/orizzonte di aspettativa» (*Erwartung/Erwartungshorizont*) rinvio a R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Suhrkamp, München 1979, passim e specialmente, pp. 349-375.

14 J.G. Droysen, *Politische Schriften*, hrg. v. F. Gilbert, Oldenbourg Verlag, München und Berlin 1933, p. 105.

serendola nella costruzione di una connessione dell'accadere storico conferitrice di senso. Alla pretesa dell'*Aufklärung* di imporre al presente i «concetti-di-scopo», le idee di una ragione non-storica¹⁵, Droysen contrappose non il principio della conservazione dell'esistente o della restaurazione del passato, bensì il concetto di «sviluppo storico». Alla base di tale concetto vi è una concezione antropologica dialettica, per cui la vita umana nega ogni volta l'immediatamente esistente, non per distruggerlo, ma per dargli una nuova forma, in ciò negandolo e conservandolo insieme, secondo il modello della hegeliana *Aufhebung* a sua volta riflettente la moderna connessione di *Geist e Arbeit*.

La vita storica, in quanto oggettivazione della *formende Kraft*, che qualifica la natura spirituale-sensibile dell'uomo — oggettivazione dell'«energia volitiva» che mira a produrre «una realtà corrispondente al pensiero, nella quale questo abbia la sua consistenza e verità»¹⁶, non è una monotona ripetizione del programma della specie o dei suoi svolgimenti periodici nelle singole sue manifestazioni e unità specifiche (secondo la definizione della vita nella natura data da Aristotele e ripresa da Droysen)¹⁷, né è assoluta «creazione», bensì «formazione», «lavoro»¹⁸. Al di là della posizione religiosamente fondata di Droysen, se l'ulteriorità, il trascendimento del già-dato sono costitutivi dell'essere dell'uomo in quanto *medio* (*Zwischen, Mitte e Medium*) tra natura e spirito, tra essente-dato o semplice-presenza e auto-attività, da tale concezione di una costituzione ontologica dell'uomo e del suo mondo, che ne fonda l'essenziale storicità, scatuisce una visione della vita storica come «sviluppo progressivo» verso l'emancipazione e la realizzazione delle proprie potenzialità da parte del maggior numero possibili di uomini: certo non uno sviluppo logicamente necessario, continuo e lineare, ma che si afferma o piuttosto si lascia riconoscere attraverso tutte le interruzioni e le regressioni, che anche Droysen riconosce come le «rovine» e i «tempi dell'abbandono» che la storia nel suo corso indubbiamente conosce¹⁹.

Il presente — la situazione, il contenuto storicamente divenuto e le idee che in esso sorgono per avviarne il trascendimento — è il *tempo reale della*

15 *Ibidem*, p. 104.

16 J.G. Droysen, *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, hrsg. v. R. Hübner [1937], Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972, p.12 (tr. it. di L.Emery, *Istorica. Lezioni sulla enciclopedia e metodologia della storia*, Milano-Napoli 1966, p. 13).

17 *Ibidem.*, p. 9 (tr. it., cit., p. 9).

18 *Ibidem.*, p. 194 (tr. it., cit., p.203).

19 Cfr. *ibidem*, pp. 11-14 (tr. it., pp. 12-15).

Geschichte in cui prendono corpo le estasi irreali del passato e dell'avvenire. Il presente è il fronte mobile del *novum* che ogni volta risulta come mediazione oggettiva tra il già-stato, il già-divenuto e il non ancora che vuole divenire, tra il contenuto del presente, formato dall'assommarsi trasfigurante dei risultati del passato, e l'inoltrarsi del presente nel prossimo avvenire mediante la volontà, che determina l'azione per realizzare ciò che esiste ancora soltanto idealmente, come creazione del pensiero, concetto-di-scopo, progetto.

Solo non dimenticando di essere gettata nel movimento reale del presente che è divenuto e diviene, la *Historie* può costituire un elemento essenziale della *Geschichte*, può risvegliare – per dirla con Humboldt – *il senso della realtà effettiva*, la connessione dinamica di *fenomeni e idee*²⁰, concependo «il passato come un moto incessante che si svolge fino al presente [...], come un grande lavoro che è compito del presente continuare a trasmettere all'avvenire»²¹. E solo proiettando in ogni passato questa coscienza della vita storica come sviluppo, «continuità progressiva», essa può comprendere il senso, il significato storico di quanto è accaduto – muovendo dalla linea del presente di ogni passato, restituendo a questo, in analogia con l'esperienza vissuta, la dimensione del futuro, la vitalità storica che lo fa rivivere come presente, movimento, apertura da ciò che era divenuto al nuovo che da esso è scaturito o poteva scaturire.

L'aggancio droyseniano all'esigenza di fronteggiare la «perdita di storia» e di corrispondere ai problemi del presente, riguadagnando la continuità tra passato e presente, trova, nell'ambito del pensiero storico novecentesco, una esemplare riconfigurazione nella teoria crociana della “contemporaneità” della storia.

Come ha osservato Giuseppe Galasso, «la storia è contemporanea perché l'interesse ad essa nasce da un bisogno e da un problema del presente, e perché l'atto storico consiste precisamente nel rendere contemporanei a noi il passato e i suoi problemi nell'esperienza della loro rievocazione e ricostruzione»²². Conoscendolo, interpretandolo, da un lato ci liberiamo dall'immediato peso del passato, dall'altro ce ne appropriamo, lo presentifichiamo. Così storicizziamo il passato definendolo nella sua alterità rispet-

20 J. G. Droysen, *Historik. Die Vorlesungen von 1857*, Historisch-kritik. Ausgabe von Peter Leyh, Bd. I, Stuttgart- Bad Canstatt 1977, p. 5; cfr. W. v. Humboldt, *Il compito dello storico*, tr. it. di G. Moretto, a cura di F. Tessitore, Napoli 1980, pp. 123-124.

21 J. G. Droysen, *Historik* (Hübner), cit., pp. 267-268 (tr. it. cit., p. 281).

22 G. Galasso, *Nient'altro che storia*, Il Mulino, Bologna 2000, pp. 53-54.

to a noi, e al nostro presente, e al tempo stesso, mettendo a servizio della vita le conoscenze che da esso provengono, i significati che da esso possiamo trarre, i valori che da esso ereditiamo, immettendo questi elementi nel nostro presente, rendendoli storia attuale, chiamandoli a nuova vita. Il modo storicizzante di rapportarsi al passato non è dunque mera archeologia, mera filologia, né mera erudizione ma appunto una conoscenza che serve alla vita.

Benedetto Croce afferma, ne *La storia come pensiero e come azione*, che un libro di storia rappresenta l'evidenziazione di un problema, di una connessione di problemi posti dalla realtà; è la risposta non immediata, ma conoscitiva a un bisogno, ad una serie di bisogni avvertiti dal soggetto concreto o meglio da una pluralità di soggetti concreti, da una comunità vivente, in un determinato momento, in una determinata situazione, in un determinato "presente". Il conoscere storico è intimamente legato alla prassi da cui viene richiesto e a cui si rivolge per prepararne lo svolgimento ulteriore²³.

Ernst Troeltsch, alcuni decenni prima in *Der Historismus und seine Probleme*, aveva sostenuto questo stretto legame di pensiero ed azione, di conoscenza e prassi nella natura e nella genesi della storia, non diversamente da quanto accade per le scienze della natura²⁴. E ancor più efficacemente Troeltsch aveva espresso questi concetti in uno scritto sull'essenza del cristianesimo degli inizi del secolo: «Il senso della storia non consiste mai nel riprodurre un mondo passato semplicemente nel ricordo. Giacché, a parte che non sarebbe possibile, questa rievocazione sarebbe anche vuota ed inutile. La comprensione del presente in base al suo esser-divenuto; la visione d'insieme dell'esperienza del genere umano (o almeno della nostra area culturale o del nostro popolo) ancora attingibile da noi e colta nella sua struttura complessiva; l'educazione storica del nostro pensiero che da essa si sviluppa e le linee direttive per il futuro che grazie ad essa si possono tracciare: è questo il senso della storia»²⁵.

Questo stesso atteggiamento verso il pensiero storico che unisce la considerazione del costitutivo nesso della conoscenza storica con l'azione, con

23 Cfr. B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, 3a. ed., Bari 1939, pp. 1-7.

24 Cfr. E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, (*Gesammelte Schriften*, Bd. III), Neudr. Ausgabe Tübingen 1922, Scientia Verlag, Aalen 1961, p. 70 (trad. it. *Lo storicismo e i suoi problemi*, a cura di G. Cantillo e F. Tessitore, vol. I, Guida, Napoli 1985, p. 112).

25 E. Troeltsch, *Was heisst "Wesen des Christentums"?* (1902), in *Gesammelte Schriften*, Bd. II (1913), Neudr. 2. Aufl., Tübingen 1922, Scientia Verlag, Aalen 1962, p. 425 (trad. it. *Che significa "Essenza del Cristianesimo"?*, in E. Troeltsch, *Etica, religione, filosofia della storia*, a cura di G. Cantillo, Guida, Napoli 1974, pp. 303-304).

la vita storica, e il riferimento originario di esso al presente, ai problemi del presente nel suo spingersi nel futuro, nelle *res gerendae*, si trova al cuore delle pagine crociane, a testimoniare uno storicismo che nella sua essenza più profonda e più vera non si lascia ingabbiare in una costruzione sistematica o in una teleologia obiettiva del processo storico.

Uno storicismo che non vuole correre il rischio di un'assoluta relativizzazione, che si spinge fino «a negare la distinzione delle categorie del giudizio», a negare cioè le categorie come principi del mutamento stesso, in cui si esprime la storicità del reale e delle forme che di volta in volta, di tempo in tempo, le categorie stesse vengono assumendo. Le categorie nella loro materialità formale «non cangiano e neppure di quel cambiamento che si chiama arricchimento». Esse, consentendo l'attuarsi del giudizio, della distinzione – per cui un atto di vita viene qualificato, distinto e quindi conosciuto come un «atto di verità» o «di bellezza» o come un «atto di accorgimento politico», o «di sacrificio morale» – corrispondono all'«esigenza di mantener saldo nel flusso della realtà il criterio dei valori spirituali»²⁶. Uno storicismo inoltre che non intende farsi attivismo e irrazionalismo, altrettanto quanto non intende farsi filosofia o metafisica della storia. Perciò la considerazione della genesi della conoscenza storica dalla prassi e del suo essere destinata all'orientamento della prassi non intende annullare la distinzione tra conoscenza ed azione, tra pensiero e volontà, ma vuole mantener viva la coscienza della loro intima relazione nella circolarità della vita dello spirito: «Identificato con la volontà e coi fini della volontà, il pensiero cesserebbe di essere creatore di verità e, facendosi tendenzioso, decadrebbe a menzogna; e la volontà e l'azione, non più rischiarata dalla verità, si abbasserebbe a spasimo e furore passionale e patologico»²⁷.

La tesi della circolarità di teoria e prassi richiama più in generale la circolarità della vita dello spirito e della sua scansione temporale. Essa si lega immediatamente con l'altra tesi fondamentale della *contemporaneità* della storia. La storia è sempre storia contemporanea. Infatti, se la conoscenza storica è quella conoscenza che nasce da problemi, da interpretazioni dei bisogni, delle inquietudini, delle difficoltà suscitate dalla vita, e se la vita è sempre in un atto di vita, in un presente, allora la storia nasce necessariamente nel presente ed è la risposta a problemi del presente. Sicché non ci rivolgiamo al passato per conoscere il passato

26 B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, cit., pp. 24-25.

27 *Ivi*, p. 28.

in quanto tale, ma ci rivolgiamo al passato per comprendere meglio il presente, il suo essere-divenuto.

Nel capitolo VIII della prima sezione della *Storia come pensiero e come azione*, Croce sostiene che è proprio la storiografia a liberarci dalla storia, cioè dal peso del passato. La conoscenza storica – e con essa lo storicismo, come consapevolezza della storicità del pensiero – non costituisce, come si è voluto far credere, una santificazione del passato, non porta a soffocare la vita presente sotto il peso del passato, ma anzi è l'unica «via d'uscita» dal fatto che «noi siamo prodotto del passato, e viviamo immersi nel passato, che tutt'intorno ci preme», perché attraverso la conoscenza del passato noi possiamo *liberarci* dall'immediato condizionamento che esso esercita su di noi, possiamo metterlo a distanza, riducendolo «a problema mentale», risolvendolo «in una proposizione di verità» che potrà diventare «l'ideale premessa per la nostra nuova azione e nuova vita»²⁸. In effetti, essendo noi dei soggetti storici, la nostra cultura, la nostra esistenza, senza che noi ce ne rendiamo conto, è intessuta di eventi che non sono stati prodotti da noi, per cui ci troviamo ad essere costruiti dal passato: nel nostro agire spesso siamo guidati dal passato senza rendercene conto. La storiografia, invece, ci fa capire com'è divenuto il presente e che cosa è accaduto prima, per cui ne prendiamo coscienza e quindi siamo in grado di dominare quello che è il risultato del processo. Ed allora la storia, invece di essere qualcosa che soffoca la vita, rende possibile l'*azione*, perché ci fa capire cosa rappresenta la situazione nella quale siamo stati gettati e dove stiamo andando, dove possiamo andare. In questo modo la conoscenza storica spinge il passato nella vita del presente, fa della sua *eccedenza* l'elemento costitutivo del *novum*.

Mentre nel vivere senza consapevolezza storica siamo, in qualche modo, gettati nel processo o almeno portati dall'onda del processo, tramite la storiografia, invece, prendiamo coscienza di noi stessi e possiamo orientare il nostro agire, finalizzarlo a scopi consapevolmente posti, agire – per riprendere una efficace espressione di Husserl – mediante atti razionali. Questa fiducia nella funzione della coscienza storica e della storiografia affermata da Croce poteva già alla fine degli anni Trenta apparire problematica all'interno della più generale “crisi delle scienze europee” denunciata da Husserl nel 1936. E la risposta a questa crisi della storiografia, espressione di una oggettiva crisi della storia e della coscienza storica, ha trovato molteplici forme a cominciare dalla pro-

28 *Ivi*, p. 31.

gressiva integrazione tra storia e scienze sociali proposta fin dagli anni Trenta dalle *Annales* e divenuta dominante a partire dal secondo dopoguerra, nella convinzione che la storia dovesse procedere sul modello dei saperi positivi, riportabili all'atteggiamento scientifico-naturale. Solo che in questo modo si è venuta ampliando la coscienza della perdita della storia, di una sua dissoluzione nei saperi sistematici, strutturali e quantitativi predominanti nelle scienze sociali: come espressione di un effettivo sfilacciamento del tessuto connettivo della storia, di una rottura della continuità, di una perdita della memoria. Al tempo stesso è venuta emergendo la consapevolezza della unidimensionalità della storia sociale, così come della insufficienza della storia quantitativa nel dare spiegazioni complete dei processi e sviluppi a cui si riferisce. Il che torna a riproporre la convinzione che la storia, pur dovendosi avvalere di tutte le acquisizioni delle scienze sociali, economiche, statistiche, resta pur sempre conoscenza dell'individuale, dell'originale e dell'irripetibile, irriducibile a leggi e a generalità, e fondata su un procedimento di auto-comprensione e comprensione dell'umano. In questo senso Peter Laslett, che pur fonda la sua storiografia sullo stretto nesso con le scienze sociali, afferma in modo significativo che nella collaborazione con gli altri scienziati sociali gli storici non devono mai «perdere di vista la propria umanità». Un riconoscimento importante che riconduce legittimamente la nostra riflessione a meditare ancora una volta sull'eredità dello storicismo da Dilthey a Troeltsch, da Droysen a Croce.

A questa eredità si ricollega Giuseppe Galasso le cui riflessioni sulla teoria della storia trovano una configurazione unitaria proprio nella coraggiosa affermazione del primato della «cifra umanistica della storiografia», che «sta tutta nel suo rapporto genetico con la vita civile; è nell'ordine di pensiero di quello che nelle storie dell'Umanesimo è talora definito “umanesimo civile” accanto all'umanesimo letterario e filosofico; è nella sua relazione genetica con la questione dei valori che nella vita civile, morale, sociale sorreggono il corso storico nei suoi diversi ambiti geografici e temporali»²⁹. Deriva da questa affermazione la considerazione della storiografia non come scienza, ma come disciplina. Nel primo caso, infatti, predomina la metodologia; nel secondo caso trova spazio la vocazione umanistico-civile. E deriva altresì da questa affermazione la rivalutazione dell'evento, del dato individuale e irripetibile, del *novum*, che interviene a scompaginare le cristallizzazioni strutturali e a salvare il carattere di libertà e possibilità, sia pur condizionate, che segna

29 G. Galasso, *Nient'altro che storia*, cit., p.128.

l'umanità della storia. «Sia la storia che la storiografia – scrive Galasso – sono [...] un tessuto di eventi individuali o collettivi, semplici o complessi, materiali o morali o di qualsiasi altro tipo, che possiamo distinguere nella loro natura, ma sono connessi e intrecciati strettamente tra loro nel processo storico ed emergono tanto meglio come tali quanto più specifico e acuto è lo sguardo storico con cui li si fa nostri [...]. Di una storia che non parli di eventi e non storicizzi è davvero molto difficile discutere»³⁰.

Gli eventi emergenti dall'intersecarsi dei processi sono il segno della libertà, sia pur finita, dell'uomo: l'ambizioso sforzo della storiografia, che corrisponde tanto a un desiderio di conoscenza quanto a un'esigenza morale e civile, si propone di scoprire e salvaguardare «con una profezia *ex post facto*, il respiro e il senso di quella libertà e di quella forza creatrice»³¹. Storia, etica e politica si mostrano così intimamente legate, e dal loro alimentarsi e fondarsi reciproco può nascere anche la speranza di una «città nuova» più moderna e più umana insieme.

Ma perché la storia, oggi più di ieri, possa assolvere questo suo compito deve avere la disponibilità a confrontarsi con l'altro. E qui si inserisce il contributo imprescindibile di Ernesto de Martino, della sua svolta dall'etnologia naturalistica all'antropologia storicistica. *Il mondo magico* del 1948 costituisce la prima più significativa applicazione del principio – ribadito anche nel libro postumo *La fine del mondo* – dell'etnologia come funzione della comprensione di sé attraverso il confronto con l'altro: un confronto straordinariamente difficile che si traspone in un compito scientifico ed etico-politico insieme. Ad affrontarlo – scrive De Martino nella *Prefazione* a *Il mondo magico* serve uno storicismo consapevole del «compito inesauribile» della ragione storica «di risoluzione spirituale della realtà», di comprensione, mediazione, umanizzazione di ogni alterità, di ogni datità ed immediatezza che di volta in volta le si presenta³².

Il «mondo magico» indica un territorio «altro» rispetto alla razionalità, alla scienza, alla cultura europea e moderna in particolare. Esso comporta «forme di realtà che nella nostra civiltà (...) non hanno rilievo culturale e sono polemicamente negate»: forme di realtà labili, indecise, sempre sul punto di passare dalla presenza all'assenza, di perdersi in un «oltre»

30 *Ivi*, p. 131.

31 *Ivi*, p. 243.

32 E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* [1948], Boringhieri, Torino 1973, pp. 13-14

della presenza³³. Il mondo magico è un'epoca storica impegnata – scrive De Martino – «nello sforzo di fondare la individualità, l' esserci nel mondo, la presenza», cioè la coscienza come scissione e relazione insieme del soggettivo e dell'oggettivo, dell'io e del mondo. Ma tutto ciò avviene ancora in modo precario, al punto che questa “presenza”, questa affermazione della coscienza è continuamente messa in crisi, esposta allo scacco, e ha bisogno di una serie di tecniche di assicurazione, di aggiustamenti che le consentano di non naufragare. È qui, nel dramma storico della perdita e del riscatto dell'esserci, che De Martino indica la radice dei procedimenti magici, della ritualità, della funzione culturale dello sciamano, del mago³⁴.

L'aver concepito il mondo magico anche come un'epoca storica, anzi come quell'epoca in cui si viene preparando la storia – la storia dell'umanità europea caratterizzata dalla «presenza decisa e garantita» – è stata una profonda intuizione di De Martino, anche se egli stesso l'ha poi abbandonata, probabilmente sotto l'influsso della polemica crociana, come appare specialmente nel libro di un decennio successivo *Morte e pianto rituale nel mondo antico*. Quella intuizione, infatti, significava l'affermazione, il riconoscimento di una effettiva storicità della ragione e il suo legame con il territorio del mondo magico che ne costituisce uno strato originario. Tuttavia malgrado l'autocritica circa la storicità delle forme o categorie dello spirito, e malgrado le importanti chiarificazioni e precisazioni teoretiche apportate da *Morte e pianto rituale* – specialmente circa i concetti di presenza e di ethos del trascendimento –, il secondo capitolo de *Il mondo magico* resta fondamentale nel pensiero di De Martino. Con esso De Martino ha introdotto un'effettiva novità nell'ambito della cultura storica, filosofica ed antropologica, l'attenzione nuova verso un territorio dell'esperienza umana che veniva sempre riguardato con le lenti della visione razionalistica. La magia non è forma aurorale, inferiore, della logica, della scienza, ma ha una propria interna logicità, una propria strutturazione, è un fenomeno che ha una sua specifica costituzione. E proprio se si riconosce al mondo magico come al mondo razionale il carattere della storicità essi non sono mai chiusi l'uno rispetto all'altro, sicché il mondo magico continua a vivere dentro e a contatto con il mondo della ragione, è un'epoca storica che non è tramontata, e si ripresenta in forme rinnovate. D'altra parte è proprio quel rischio di perdersi «oltre» la presenza – nel suo risvolto positivo – ciò che rende possibile contrappor-

33 *Ivi*, pp. 155-156

34 *Cfr. ivi*, pp. 179-180.

re alla perdita di storia, cioè alla frattura nella continuità, l'«eccedenza del passato»³⁵ che si fa futuro rinnovando il circolo della presenza.

35 L'espressione blochiana fu scelta da me per il titolo del mio libro del 1993 volto a riprendere l'idea dello «storicismo esistenziale» con cui in una intervista filosofica Pietro Piovani indicò il suo originale storicismo. Il progetto di uno storicismo esistenziale resta per me tuttora valido e di fatto ha guidato e guida le mie ricerche. Un interessante contrappunto alla espressione «eccedenza del passato» da me usata, rovesciata in «eccedenza del presente», si trova nel saggio dedicatomi da Bruno Moroncini in occasione appunto della pubblicazione del libro del 1993 (B. Moroncini, *L'eccedenza del presente. Sulla metodologia storiografica di Walter Benjamin*, in Id., *La lingua muta e altri saggi benjaminiani*, Filema, Napoli 2000.

FABIO CIARAMELLI

ANTIGONE E IL DILEMMA DEL *NOMOS*

La figura di Antigone – al centro del primo libro di Bruno Moroncini¹ – nelle pagine che seguono, tratte da una ricerca ancora in corso², fungerà da pretesto per una riflessione critica su alcune implicazioni teoriche dell’istituzione delle leggi nei regimi democratici, nei quali, almeno in linea di principio, esse non sono autorizzate da nessuna fonte extrasociale. E così, tanto nella democrazia greca quanto in quella moderna, l’esplicitazione della genesi sociale delle leggi fa emergere in termini radicali il problema della loro giustificazione o legittimazione, il cui fondamento è da ricondurre esclusivamente alla responsabilità dei consociati.

Il dilemma del nomos

In linea generale, in ogni agglomerato sociale vige una qualche forma di legalità, che però non viene necessariamente considerata effetto d’un intervento umano. Nonostante ciò, la legalità come dato di fatto è sempre socialmente istituita, anche quando non sia riconosciuta come tale. Nei regimi democratici, caratterizzati dall’esclusione esplicita d’ogni autorizzazione extra-sociale della legalità, i consociati non possono non interrogarsi criticamente e riflettere pubblicamente sulla giustificazione di

1 Cfr. B. Moroncini, *Il sorriso di Antigone. Frammenti per una storia del tragico moderno*, Shakespeare & Company, Roma 1982; riedizione con l’aggiunta d’un Post-scriptum, Filema, Napoli 2004.

2 Di cui sono già stati pubblicati due estratti, ai quali rinvio per un maggiore approfondimento: cfr. F. Ciaramelli, “Pour une relecture de l’*Antigone* comme tragédie du *nomos*”, *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, 2014, n. 1, pp. 201-215, (leggibile online al seguente indirizzo elettronico: <http://metodo-rivista.eu/index.php/metodo/article/view/68/54>) e “L’*Antigone* di Hegel tra filosofia del diritto e filosofia della storia”, *Rivista internazionale di filosofia del diritto* 2015, n 1, pp. 1-32.

quest'ultima, cioè della sua configurazione di fatto vigente, alimentando così l'interminabile discussione circa la legittimità dell'ordine costituito.

È esattamente questo il contesto – il solo contesto – al cui interno emerge l'alternativa che s'esprime nel dilemma fondamentale del *nomos*: è possibile o meno, rispetto agli atti della legislazione come comando politico, esibirne una giustificazione teoretico-conoscitiva, in ultima analisi intuitiva, che consenta perciò di rispondere una volta per tutte alla domanda sulla giustizia delle leggi in nome dell'evidenza del vero? C'è o non c'è una legittimazione oggettiva, cioè universale e necessaria, e quindi in definitiva insindacabile, della legalità istituita? E se una simile unità di misura universale e necessaria non esiste, è ancora possibile distinguere tra leggi vigenti e giustizia (o tra legalità e legittimità) e soprattutto sostenere che tra di esse vi sia uno scarto incolumabile che rende il conflitto ineliminabile e fa sempre di nuovo rinascere l'esigenza della mediazione giuridica?

Breve digressione sul totalitarismo

L'esperienza storica della *polis* greca è soltanto il contesto in cui originariamente si presenta il dilemma del *nomos*, che però non vi si riduce. La sua portata è intrinsecamente connessa all'esperienza della democrazia, come si evince con grande chiarezza a partire dalla sistematica negazione di quest'ultima negli Stati totalitari del ventesimo secolo. Con la distruzione della democrazia ad opera del totalitarismo viene meno ogni possibile distinzione tra legalità e legittimità, senza di cui un dramma come quello di Antigone non avrebbe più senso.

È stata Hannah Arendt, all'indomani dei massacri della seconda guerra mondiale, a mostrare in che modo l'ideologia totalitaria, con la sua pretesa d'abolire una volta per tutte la distinzione tra legalità e legittimità, abbia finito col distruggere il dilemma del *nomos*, demolendo drasticamente la duplicità semantica che attraversa la stessa nozione di legge. Divenuta in tal modo irrealizzabile ogni interrogazione critica sul *nomos*, in quanto quest'ultimo non viene più considerato come un'istituzione umana ma come il riflesso immediato d'una legalità sovrumana, universale e immodificabile, risulta radicalmente esclusa la possibilità stessa di mettere in discussione lo stato di cose esistente.

In realtà, come argomenta Hannah Arendt, i regimi totalitari, contrariamente alle apparenze, non sono "anomici" e perciò vanno ben distinti dalle esperienze precedenti delle dittature, delle tirannidi o dei dispotismi, ca-

ratterizzate tutte dall'arbitrio del potere vittorioso e vigente. La dominazione totalitaria, dal canto suo, pretende di obbedire in modo rigoroso e inequivocabile alle superiori leggi della Natura (nel caso del nazismo) o della Storia (nel caso dello stalinismo). Il governo totalitario sostiene infatti di abbeverarsi direttamente alle "fonti dell'autorità da cui il diritto positivo ha ricevuto la sua legittimazione". Continua Hannah Arendt: "La noncuranza per le leggi positive pretende di essere una forma superiore di legittimità [*legitimacy*] che, ispirandosi alle fonti, può fare a meno della meschina legalità. La conformità alla legge propria del totalitarismo [*Totalitarian lawfulness*] si vanta di aver trovato il modo per instaurare l'impero della giustizia sulla terra, qualcosa che la legalità del diritto positivo non è mai riuscita ad ottenere"³.

Discende da qui una "differenza sostanziale tra la concezione totalitaria del diritto e le altre"⁴. Il regime totalitario annulla il dilemma del *nomos*, dal momento che comporta l'identificazione completa tra il fatto e il diritto, cioè tra l'essere umano e la legge, e di conseguenza abolisce la possibilità stessa d'un divario tra legalità e giustizia; esso inoltre pretende di svincolare "dall'azione e dalla volontà dell'uomo" l'adempimento del diritto o la conformità alla legge [*the fulfillment of law*]⁵, riducendone la realizzazione a un insieme di automatismi. L'essere umano, ormai sprovvisto di iniziativa e unicità, e perciò incapace di azione, diventerebbe nei suoi comportamenti standardizzati l'incarnazione compiuta della legge.

In tal modo, scompaiono i requisiti stessi del dilemma del *nomos*. Quest'ultimo, infatti, vive della tensione tra legalità e legittimità (o giustizia), il cui divario, nella tradizione demolita dal totalitarismo, per definizione non poteva essere colmato "perché i principî di giusto e ingiusto, in cui il diritto positivo traduce la propria fonte di autorità (la 'legge naturale' che governa l'intero universo, o la legge divina rivelata nella storia umana, o i costumi e le tradizioni manifestanti la legge comune ai sentimenti di tutti gli uomini) sono necessariamente generali e devono essere validi per un imprevedibile numero di casi, di modo che ogni singolo caso concreto con la sua irripetibile serie di circostanze li elude"⁶.

3 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* (1951 e 1958), trad. A. Guadagnin, Edizioni Comunità, Torino 1999, p. 632.

4 *Ivi*, p. 633.

5 *Ivi* p. 633.

6 *Ivi*, p. 632. Per ulteriori ragguagli, rinvio a F. Ciarrelli, "Hannah Arendt et la portée politique de la loi", *Cités* 67, Puf, Paris 2016, pp. 53-63.

In un regime democratico, la legalità istituita, dal momento che essa non incarna – né tantomeno discende da – alcuna legislazione universale e necessaria, comporta inevitabilmente il problema della propria giustificazione. All'orizzonte della riflessione sul dilemma del *nomos* c'è dunque l'indeterminatezza dell'agire umano, attraversato da un radicale poter-essere-altrimenti, base di ogni possibile iniziativa politica e giuridica, che invece l'identificazione totalitaria di uomo e legge s'accanisce a distruggere, senza tuttavia riuscirci completamente.

Infatti, nonostante le pretese del totalitarismo, la legalità istituita non si lascia ricondurre a – e insindacabilmente fondare su – un'unica origine ontologica legittimante. Questa impossibilità di fornire alla legalità socialmente istituita una base incontrovertibile, universale e necessaria, sottratta una volta per tutte al dibattito pubblico, al confronto di opinioni e in ultima analisi al conflitto, trova nell'*Antigone* un riferimento emblematico.

Opposizioni non negoziabili

L'enorme fortuna dell'*Antigone* ha dato luogo a innumerevoli interpretazioni e riscritture, di cui George Steiner ha fornito un avvincente inventario⁷. Tra i tanti elementi ricorrenti che è possibile ritrovare nei riferimenti moderni al dramma sofocleo, si rivela particolarmente significativa, ai fini della rilettura filosofico-giuridica che qui interessa proporre, la sottolineatura della dimensione conflittuale dell'esistenza umana, in cui probabilmente si radica la principale ragione della persistente attualità dell'*Antigone*. Scrive Steiner: “A un solo testo letterario, credo, è stato concesso di esprimere tutte le costanti principali del conflitto presente nella condizione umana. Queste costanti sono cinque: l'opposizione uomo-donna; vecchiaia-gioinezza; società-individuo; vivi-morti; uomini-divinità. I conflitti che derivano da questi cinque ordini di opposizioni non sono negoziabili”⁸.

In tal modo, la conflittualità qui evocata eccede le competenze e lo stesso potere della conoscenza teoretico-speculativa, che mira alla comprensione dell'essere nel suo fondamento e nelle sue differenti articolazioni, mentre le tensioni e le opposizioni messe in scena dall'*Antigone* esprimono i dilemmi dell'azione umana nella loro radicale irriducibilità. Qui l'ontologia come in-

7 G. Steiner, *Le Antigoni*, trad. it. di N. Marini, Garzanti, Milano 1990. Resta comunque valida l'ampia rassegna di C. Molinari, *Storia di Antigone da Sofocle al Living Theatre. Un mito occidentale*, De Donato, Bari 1977.

8 G. Steiner, op. cit., p. 260.

telligenza della realtà è messa fuori gioco. Ecco perché non è neanche ipotizzabile che il conflitto tragico possa essere governato (e tantomeno ‘risolto’) dal sapere ontologico-speculativo. S’impone perciò il ricorso alla saggezza pratica, a ciò che Aristotele chiamava *phronēsis*⁹, sola risorsa che può consentire all’azione umana, attraverso l’autocontrollo e l’autolimitazione, di fronteggiare la dimensione radicalmente conflittuale dell’esistenza.

“Se la tragedia di *Antigone* può ancora offrirci un insegnamento, è perché il contenuto del conflitto – malgrado il carattere perduto e non ripetibile del fondo mitico da cui emerge e del contesto festivo che circonda la celebrazione dello spettacolo – ha conservato una sua permanenza incancellabile. La tragedia di *Antigone* tocca quello che con Steiner possiamo chiamare il fondo agonistico della prova umana”¹⁰. Si tratta d’una conflittualità che nessuna teoria riesce a risolvere una volta per tutte in maniera evidente e definitiva. Per questa ragione, l’insegnamento dell’*Antigone* ha un carattere eminentemente etico-pratico e non ontologico-speculativo. Più precisamente, ciò che in essa è in gioco non è la conoscenza della realtà, la comprensione della verità o la scoperta d’uno stato di cose nascosto, ma l’esigenza d’un modo di vita che si riveli capace d’attraversare i conflitti della condizione umana senza farsene travolgere. È qui in gioco il rapporto tra le azioni umane e il loro limite che, come un’insuperabile linea dell’orizzonte, possa circoscriverne i conflitti e le opposizioni: un limite che, però, si presenta come un’esigenza etica e non come un dato di fatto da constatare, scoprire, indagare nelle sue condizioni di possibilità. Non si tratta, insomma, d’un limite oggettivo: sarebbe illusorio considerarlo come un qualcosa di dato o di implicato necessariamente dall’ontologia come intelligenza dell’essere. Si tratta, al contrario, di un’esigenza posta dall’agire umano: esigenza etica d’un limite che può emergere solo dalla prassi, ma che quest’ultima, proprio perché ne è l’unico luogo di produzione, può anche, tragicamente, ignorare e valicare. Come conclude Ricœur, “l’istruzione dell’etico da parte del tragico procede dal riconoscimento di questo limite”¹¹, e quindi dalla consapevolezza che il fondo agonistico della prova umana non può essere oltrepassato e risolto dall’intelligenza dell’essere o dalla scoperta della verità, cioè in definitiva dalle pretese ontologiche della filosofia speculativa. Riconoscere questa esigenza del limite, assumersi la responsabilità di istituirlo: in questo duplice risultato consiste l’insegnamento della tragedia, che perciò si situa nell’ambito della filosofia pratica.

9 Cfr. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris 1986.

10 P. Ricœur, “Le tragique de l’action”, in Id., *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, p. 283.

11 *Ivi*, p. 285.

Alla trasversalità del conflitto, va dunque aggiunta la sua non-eliminabilità alla base della prassi etico-politica, in quanto premessa della democrazia. “In una società democratica, il popolo può fare qualunque cosa, ed è tenuto a sapere che non deve fare qualunque cosa. La democrazia è il regime dell’auto-limitazione, e dunque anche il regime del rischio storico, il che equivale a dire che è il regime della libertà nonché un regime tragico. Il destino della democrazia ateniese ne è un’illustrazione”¹². In un regime democratico, dunque, spetta al potere politico il compito di elaborare e di conseguenza istituire la propria autolimitazione.

La questione dell’auto-limitazione presuppone l’assenza d’un fondamento ontologico-conoscitivo in quanto schema o modello ultimo dell’ordine dei significati, di cui le azioni umane dovrebbero costituire l’applicazione o la messa in opera. A dire il vero, infatti, l’oggettività universale dei significati, radicata nella realtà e resa accessibile dall’evidenza, è esattamente ciò di cui è sprovvista l’esperienza umana. In questo consiste il carattere tragico dell’esistenza, la sua intrinseca mancanza d’un unico senso universale e necessario, che potrebbe una volta per tutte orientarla e regolarla. Al contrario, l’ordine del senso e dei significati è ciò che gli esseri umani, vivendo in società, hanno il compito di elaborare e istituire collettivamente, attraverso interlocuzioni e interazioni. Perciò “la democrazia è un regime tragico. E il senso della tragedia sta nel fatto che il problema dell’uomo è la *hybris* [la dismisura, la tracotanza, l’assenza d’un limite predeterminato]: non c’è, infatti, una regola ultima cui egli possa riferirsi per sfuggirvi”¹³. In conseguenza di ciò, i limiti della politica – i limiti del potere sovrano – non sono già preventivamente tracciati una volta per tutte e in modo assolutamente evidente, il che tuttavia non esonera la società democratica dall’arduo e difficile compito di istituirli e rispettarli. Situazione del tutto paradossale, alla quale impone di riflettere radicalmente l’esito catastrofico dell’*Antigone*.

L’unico modo per fronteggiare la *hybris*, cioè la dismisura o tracotanza che conduce la città alla rovina, consiste nel realizzare l’autocontrollo delle azioni e l’auto-limitazione delle proprie pretese: ma di questa esigenza etica e politica non esiste alcun modello preconstituito da mettere in opera. Per soddisfare una tale esigenza è perciò indispensabile il ricorso a quella capacità di discernimento, di saggezza pratica e d’autocontrollo nelle deliberazioni cui allude il verbo greco *phronein*, cui da ultimo ricorre il coro dell’*Antigone* nei versi finali del

12 C. Castoriadis, *L'enigma del soggetto. Il sociale e le istituzioni*, a cura di F. Ciaramelli, Dedalo, Bari 1998, p. 215.

13 C. Castoriadis, *La rivoluzione democratica. Teoria e progetto dell'autogoverno*, a cura di F. Ciaramelli, Eleuthera, Milano 2001, p. 33.

dramma: “La saggezza pratica [*to phronein*] è la prima condizione della felicità. Non si deve mai commettere empietà verso gli dei. Le parole superbe degli uomini arroganti scontano i colpi spietati del destino e in vecchiaia insegnano a essere saggi [*to phronein edidaxan*]” (vv. 1348-1353)¹⁴. Va aggiunto che, in precedenza, il coro aveva già invitato Creonte all’autolimitazione, allo scopo di poter deliberare saggiamente: “Occorre prudenza [*euboulias*], figlio di Meneceo” (v. 1098). Commenta Paul Ricœur: “Un appello alla ‘buona deliberazione’ [*eubolia*] attraversa il dramma: come se ‘pensare giusto’ fosse l’unica replica possibile a ‘soffrire il terribile’ [*pathein to deinon*] (v. 96)”¹⁵.

In questa conclusione non va visto nulla di “moralistico” o di edificante. Al contrario, il suo senso consiste nell’individuare rigorosamente nella prassi – e nella sua attitudine all’autocontrollo individuale e collettivo, cioè etico e politico – il solo ‘luogo’ d’incidenza e d’elaborazione del conflitto tragico. In assenza d’ogni schema preliminare che potrebbe consegnare all’approccio ontologico-speculativo un modello ideale di convivenza, al cui interno le questioni etiche, giuridiche e politiche sarebbero già risolte e dissolte prima ancora di emergere, incombe alla struttura relazionale e interlocutoria dell’azione – e solo ad essa – la responsabilità di affrontare la “dimensione agonistica della prova umana”. Perciò l’interfaccia della tragedia non è l’ontologia, cioè l’intelligenza della realtà nelle sue connessioni necessarie, ma l’etica come ambito delle prestazioni relazionali, che presuppongono il poter-essere-altrimenti e perciò fanno appello alla responsabilità e all’autolimitazione. L’esigenza d’una mediazione giuridica, che la tragica fine di Antigone pone ma non soddisfa, diventa così la prima conseguenza dell’imperativo etico-politico che emerge dall’opera.

La scoperta della verità e l’interrogazione sul significato.

L’*Edipo Re*, secondo una celebre definizione di Karl Reinhardt, costituisce la “tragedia dell’apparenza”¹⁶; dal canto suo, l’*Antigone* può essere definita la tragedia del *nomos*. Questa differenza permetterà di comprendere

14 Seguo la traduzione di Franco Ferrari, in Sofocle, *Antigone, Edipo Re, Edipo a Colono*, a cura di F. Ferrari, con testo greco a fronte, Bur, Milano 1997. Per l’edizione critica del testo, cfr. Sophocle, *Tragédies. Tome I, Les Trachiniennes – Antigone*., texte établi par Alphonse Dain et traduit par Paul Mazon, troisième tirage de la septième édition revue et corrigée par Jean Irigoien, Les belles lettres, Paris 2005

15 P. Ricœur, “Le tragique de l’action”, cit, p. 287.

16 Cfr. Karl Reinhardt, *Sofocle* (1933), trad. M.A.Forgione, a cura di L. Novaro, il melangolo, Genova 1989, pp. 111.

meglio in che senso l'insegnamento tratto dall'*Antigone* riguardi la filosofia pratica e non la filosofia teoretica, la riflessione che assume e fa sua la contingenza dell'agire umano e non quella che delucida le connessioni necessarie portate allo scoperto dall'intelligenza dell'essere.

In quanto "tragedia dell'apparenza", la problematica dell'*Edipo Re* si situa sul piano dell'ontologia in quanto comprensione dell'essere, nel senso che la sua trama attiene alle vicissitudini della conoscenza, avendo per oggetto la scoperta della realtà nella sua verità intrinseca e brutale (l'assassinio del padre e l'incesto). È dunque lo stato di cose effettivo che nell'*Edipo Re*, alla fine d'un lungo percorso, annulla le ambiguità dell'apparenza e rende evidente la verità dei fatti. La problematica dell'*Antigone*, invece, si situa sul piano della prassi. Nella vicenda ch'essa mette in scena, manca un criterio oggettivo e universale che permetta di porre un termine una volta per tutte al conflitto che l'attraversa e agli interminabili dibattiti che esso provoca: conflitto e dibattiti che non hanno come oggetto la verità dei fatti ma il significato delle azioni umane.

"Verità e significato – ha scritto Hannah Arendt – non sono la stessa cosa."¹⁷ La problematica dell'*Antigone* si rivela insolubile sul piano teoretico esattamente perché riguarda il significato dell'agire umano, nella sua intrinseca e strutturale irriducibilità alla scoperta della verità. Il conflitto etico e i dibattiti giuridico-politici che ne strutturano la trama mancano di un'unica soluzione "giusta", immediatamente evidente a tutti. Ciò deriva dal fatto che non c'è – al di fuori dello spazio conflittuale e polemico attraversato dal dramma – un ambito oggettivo al quale potersi rifare in tutta evidenza come criterio ultimo delle decisioni sul "da farsi". Il *nomos*, in quanto principio d'ordine che stabilizza e permette di valutare le diverse possibilità inerenti all'agire umano, manca dell'unico requisito – l'oggettività universale e necessaria – in grado di fugare in maniera definitiva ogni dubbio sul valore delle sue deliberazioni. Se nel caso dell'apparenza, l'evidenza immediata del vero funge da criterio ultimo che consente di scioglierne le ambiguità, nel caso del *nomos*, l'unico criterio adeguato al dilemma ch'esso pone in una società democratica, è l'interrogazione permanente e in via di principio illimitata sulla sua legittimità. Ovviamente questo non significa disconoscere che, nello spazio pubblico regolamentato dalla legalità istituita, il dibattito democratico debba giungere a decisioni operative, fornite d'una loro oggettività:

17 H. Arendt, *La vita della mente*, a cura di A. Dal Lago, Bologna 1987, p. 97. Cfr. al riguardo F. Ciaramelli, "Accesso alla verità o interrogazione sul significato? Una riflessione filosofico-politica sul ruolo della filosofia", *Le forme e la storia* (Rubbettino Editore, Soveria Mannelli) 2011, vol. IV, p. 201-211.

ma in questo caso, l'unica oggettività possibile è l'oggettività dell'istituto, sprovvista di quei caratteri di universalità e necessità che invece appartengono all'evidenza del vero.

Le impreviste alternative e gli improvvisi colpi di scena su cui, con grande maestria, Sofocle lascia sospesa fino all'epilogo l'intera vicenda dell'*Edipo Re*, riguardano qualcosa di ben determinato, che pian piano si scoprirà e perderà la sua vaghezza. Come stanno davvero le cose, l'eroe ancora non lo sa, ma è destinato a venirlo a sapere, quando l'inganno dell'apparenza sarà definitivamente tolto e l'accecante luce della verità potrà finalmente illuminare la scena. Perciò nell'*Edipo Re* il vero protagonista è l'ambiguità dell'apparenza: un'ambiguità non solo conoscitiva – cioè relativa al sapere – ma ontologica. Ciò che appare, infatti, può fungere da via d'accesso a ciò che è (e in questo caso l'apparenza costituisce una prima esibizione della realtà), ma può anche risultare fuorviante (e in questo caso l'apparenza è un inganno che nasconde la realtà e allontana da essa). A causa di questo suo sempre possibile fraintendimento, apparire non equivale a mostrarsi¹⁸: l'apparenza non è mai una manifestazione o un'esibizione diretta di ciò che è. Quando Edipo scoprirà come stanno realmente le cose, il velo dell'apparenza sarà definitivamente caduto e la realtà si mostrerà in tutto il suo orrore.

Oltre l'opposizione di giusnaturalismo e giuspositivismo

La tragedia dell'infelice figlia e sorella di Edipo non riguarda invece l'ontologia dell'apparenza e i suoi sempre possibili inganni. Nell'*Antigone*, infatti, non c'è alcuna graduale scoperta della verità, per la semplice ragione che tutto fin dall'inizio è esplicito e chiaro. Antigone entra in scena avendo già deciso ciò che farà e sapendo bene che questa sua decisione la condurrà a morte. L'oggetto della tragedia non è dunque niente che debba essere gradualmente scoperto o rivelato. Di conseguenza, il tema fondamentale dell'*Antigone* non è materia di conoscenza bensì di decisione, di presa di posizione, di orientamento o senso da dare all'azione. E quest'ultima, a differenza dello "stato di cose" effettivo di cui si occupa la conoscenza, è intrinsecamente sprovvista di necessità e di oggettività. Nel caso della tragedia dell'apparenza, è la realtà che guida dall'esterno l'eroe e che prescrive al suo ondivago percorso l'esito necessario, cioè la scoperta della verità; ma nel caso della tragedia del *nomos*, dal momento che quest'ultimo

18 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, § 7, Longanesi, Milano 1976, pp. 48-49.

costituisce soltanto l'interfaccia dell'agire, ma risulta sprovvisto d'un indiscutibile aggancio al reale, non c'è alcun punto d'arrivo preliminarmente fissato, il cui disvelamento costituirebbe lo scioglimento o la necessaria conclusione del dramma, che per questa ragione risulta intrinsecamente "aperto". In questa sua abissale "apertura" sta forse una delle principali ragioni della sua grandezza e del suo intramontabile fascino. Il dilemma del *nomos* resta strutturalmente sprovvisto di soluzione giuridica o politica.

In conseguenza di ciò, è da escludere che il senso filosofico-giuridico dell'*Antigone* possa ricondursi all'opposizione di giusnaturalismo e giuspositivismo. Secondo queste due classiche teorie filosofiche del diritto, il diritto naturale, valido in forza della sua "giustizia", o il diritto positivo, che invece 'vale' in quanto comando di un potere sovrano¹⁹, avrebbero, ciascuno per conto proprio, l'ultima parola. Nei due casi, perciò, si presuppone che anche sul piano dell'agire abbia senso ricorrere a un criterio universale e necessario, il quale – analogamente a quel che accade in sede logico-ontologica, mediante la distinzione tra verità ed errore – consentirebbe di separare ragione e torto in maniera insindacabile perché assolutamente evidente. Applicato alla tragedia sofoclea, questo schema divide gli interpreti fra coloro che prendono le parti dell'eroina e quelli che invece parteggiano per il sovrano, in molti casi visti rispettivamente come bandiere del giusnaturalismo e del giuspositivismo.

Senonché, la lezione dell'*Antigone* come tragedia del *nomos* nella sua differenza dall'*Edipo Re* come tragedia dell'apparenza sta esattamente nell'opposizione drammatica non della ragione al torto, ma di due ragioni (o di due torti), che finiscono col rappresentare due unilateralità. Né giusnaturalismo né giuspositivismo colgono questo aspetto, perché entrambi rimuovono e disconoscono l'indeterminatezza dell'agire e finiscono col ridurre lo spazio umano ad esecuzione automatica di una determinazione insindacabile, abusivamente considerata universale e necessaria: l'oggettività del "diritto naturale" o l'autorità insindacabile del potere in vigore.

La legittimazione del nomos e il problema della sua origine.

Come scrive Aristotele, "dove i nomoi non comandano [mē archousin], non c'è politeia"²⁰. La legislazione in quanto comando politico costituisce, dunque, il cemento della società, la sua legalità di volta in volta vigente.

19 Secondo la formula utilizzata da Jürgen Habermas, *Morale, diritto, politica*, a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2007, p. 58

20 *Politica*, IV 5, 1292 a 32.

Ma il senso della legge non si riduce al suo dato di fatto. La descrizione sociologica di quest'ultimo non esaurisce il problema della giustificazione del comando politico. D'altra parte, in una società democratica, essendo in via di principio esclusa ogni forma di autorizzazione extra-sociale della legalità istituita, il giudizio politico è la sola possibile maniera di valutare quest'ultima nel suo significato, di valorizzarla o svalorizzarla, ritenendola accettabile o bisognosa d'una profonda trasformazione. L'unica forma di legittimazione dell'ordine sociale vigente, l'unica che si dimostri adeguata all'esperienza della democrazia, è perciò la sua trasformabilità e perfettibilità a partire da un'approfondita e radicale sua discussione pubblica, essendo impossibile ricondurre l'ordine costituito all'originaria evidenza del vero, alla sua necessità incontrovertibile. A differenza dell'*Edipo Re*, nell'*Antigone* alla ricerca ontologica della verità originaria dei fatti – ricerca che non avrebbe neanche motivo di cominciare, perché l'eroina mette subito le carte in tavola e non vuole affatto che il suo gesto sia coperto dal silenzio – si sostituisce l'esigenza etico-politica d'una permanente mediazione giuridica tra posizioni e interessi in conflitto radicale.

La tragedia attica e il ruolo attivo dei cittadini-spettatori

Come ha sostenuto Christian Meier nel suo libro sulla tragedia attica come arte politica, gli Ateniesi “avevano bisogno” della tragedia, la cui “funzione politica” era essenziale alla formazione della “struttura intellettuale” d'una cittadinanza che ebbe la temerarietà di autogovernarsi²¹. Da qui, nell'*Antigone*, la centralità nevralgica del “problema di chi garantisce la saggezza della decisione, per la quale sussiste un margine di scelta eccezionalmente ampio”²². In quanto è un'opera teatrale e non un trattato filosofico, l'*Antigone* pone il problema della giustificazione o legittimazione dell'ordine costituito, ma invece d'elaborarne una risposta teoretica conclusiva, lo affida ai cittadini di Atene che Sofocle ha il grande merito di mettere a confronto con sé stessi, “in parte con la loro realtà, ma ancor più con la loro possibilità”²³, evitando in ogni caso di presentar loro una qualunque soluzione teoretica preconfezionata.

21 Christian Meier, *L'arte politica della tragedia greca*, trad. D.Zuffellato, Einaudi, Torino 2000, pp. 3-4 (ma si veda tutto il primo capitolo, intitolato “Perché i cittadini attici avevano bisogno della tragedia”, pp. 3-10).

22 C. Meier, op. cit., p. 257.

23 Cfr. C. Meier, op. cit., p. 260.

L'impossibilità di esibire un'unica soluzione, universale e necessaria, dell'opposizione radicale tra coscienza individuale dell'eroina e comando del potere sovrano costituisce la dimensione propriamente tragica del loro conflitto. Sulla scena del teatro, così come nello spazio pubblico della *polis*, i conflitti decisivi, anziché contrapporre una ragione e un torto, hanno luogo tra ragioni diverse, di cui si rivela problematica la convivenza. L'essenza della tragedia sta tutta nell'insolubilità del dissidio per l'impossibilità di rendere giustizia a ciascuna delle due ragioni attraverso una relazione e una misura adeguate, che tengano conto delle aspettative di entrambe. La radicalità del contrasto esclude che vi sia una via d'uscita praticabile. La soluzione del conflitto non soltanto non ha luogo, ma non è neanche ricavabile in maniera controfattuale dallo svolgimento della tragedia. Sofocle mette in scena l'eccesso e la catastrofe distruttiva cui giunge l'unilaterale e inamovibile determinazione delle ragioni o dei sistemi di valori incarnati nei personaggi che si contrappongono: ma non indica la via da seguire per essere in grado di evitare la conclusione mortifera; in altri termini, nella messinscena tragica non è adombrata, neanche in negativo, alcuna sintesi capace di far convivere le ragioni antitetiche di Antigone e Creonte, dal momento che il testo non esibisce alcuna misura universale o criterio oggettivo che garantisca una vita d'uscita praticabile al conflitto tra coscienza e potere. La "saggezza pratica" di cui si parla non può mai essere una saggezza solitaria e preliminare o apriorica ma può solo emergere dalla mediazione tra le ragioni in conflitto. La grande abilità artistica di Sofocle sta nel farne acutamente avvertire l'esigenza, lasciando agli spettatori – che qui rappresentano la pluralità dello spazio politico – il compito di concretizzarla, senza però indicarne una volta per tutte gli ingredienti, la ricetta e la realizzazione.

Giustizia senza ontologia

Dall'*Antigone* emerge dunque un'esigenza di giustizia che resta però sprovvista di indicazioni sui modi concreti della sua realizzazione. Questa carenza acquista un significato ancor più rilevante, se si presta attenzione al fatto che proprio nell'indicare e mostrare consiste il senso originario del termine da cui, nella mitologia greca, prende il nome *Dikē*, dea della giustizia, figlia di Zeus e Themis, alla quale si richiama Antigone nei celebri versi della sua risposta a Creonte ²⁴.

24 "Questo editto non Zeus proclamò per me [ou gar ti moi Zeus eb o kēruyas tade], né Dike, che abita con gli dei sotterranei. No, essi non hanno sancito per gli uomini

Nell'analisi storica ed etimologica del vocabolo *dikē*, contenuta nel suo grande libro sulle "istituzioni" indoeuropee, Benveniste lo riconduce a un'antica radice indoeuropea **deik-* che in greco dà il verbo *deiknymi*, il quale significa appunto indicare o mostrare²⁵: ma in questo caso non si tratta tanto di indicare una cosa visibile o un oggetto esistente; si tratta invece di mostrare con la parola ciò che è e che perciò si deve fare. In questo modo *dikē* assume il senso di giustizia. Ciò che restava implicito in **deik-* viene man mano esplicitato, fino al punto che – scrive Benveniste – le "*dikai* sono proprio le formule di diritto che si trasmettono e che il giudice è incaricato di conservare e di applicare"²⁶. In tal modo, attraverso l'etimologia, l'analisi di Benveniste evoca una mitica unità di misura universale. Quest'ultima si situa, per dir così, nella preistoria dell'intervento istituzionale del giudice, il quale, dal canto suo, attraverso le sue sentenze, "diventa l'espressione della giustizia stessa"²⁷.

La dimensione storica dell'esperienza politica e giuridica ha dunque dovuto abbandonare lo sfondo mitologico-religioso dell'ordine cosmico. Grazie a questa transizione, al termine *dikē*, che indica ormai la procedura giudiziale attraverso cui si separa il giusto dall'ingiusto, s'accompagna il termine *dikaiosynē*, che indica invece la giustizia come "virtù" umana, tanto nella sua dimensione individuale quanto soprattutto nella sua dimensione collettiva, cioè politica. In questo senso, si può concludere che "*dikē* è simmetria nel rapporto tra le parti, *dikaiosynē* è pratica della misura"²⁸. Perciò Aristotele può dire all'inizio della *Politica*: "*hē de dikaiosynē politikon*" ("ma la giustizia è un che di politico")²⁹.

Una volta abbandonato il contesto mitologico dell'ordine cosmico, l'indicazione sui modi di realizzazione dell'esigenza di giustizia non può che perdere la sua universalità. Sprovvista d'evidenza immediata, essa non può che rimettersi alle circostanze e ai contesti in cui quell'esigenza di volta in volta rinasce nella vita concreta della *polis*. Dall'ontologia in quanto intel-

ni queste leggi [*nomous*]; né avrei attribuito ai tuoi proclami [*kērygmata*] tanta forza che un mortale potesse violare le leggi non scritte, incrollabili, degli dei [*agrata kaspalē theōn nomima*], che non da oggi né da ieri, ma da sempre sono in vita, né alcuno sa quando vennero alla luce" (*Antigone*, vv. 450-458).

25 Cfr. E. Benveniste, *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. II, *Potere, diritto, religione*, a cura di M. Liborio, Torino 2001, p. 363.

26 *Ivi*, p. 365.

27 *Ivi*, p. 366.

28 Anna Jellamo, *Il cammino di Dike: l'idea di giustizia da Omero a Eschilo*, Donzelli, Roma 2005, p. 100

29 *Politica* 1253 a37.

ligenza della realtà nelle sue connessioni necessarie si passa all'etica come autoregolazione della prassi. Tra *dikaiosynē*, *dikē* e *dikaion* si realizza un intreccio che gli scritti etico-politici di Aristotele provano pazientemente a sciogliere. Come ha scritto C. A. Viano, per Aristotele, infatti, *dikaiosynē* è “la virtù della giustizia che costituisce il vero fondamento della comunità politica; *dikē* è la giustizia positiva, cioè quale risulta dai giudizi degli organi della comunità e dalle sue norme positive; to *dikaion* è quel che spetta a ciascuno in base al pronunciamento della comunità. Perciò la virtù della giustizia si può realizzare in atti di giustizia, cioè in leggi e sentenze, che determinano ciò che è giusto per ciascuno”³⁰.

La giustizia come “virtù” s'esercita nella *polis* e consiste nella transizione dalla simmetria oggettiva e universale, che sul piano mitologico si raccoglie nel mostrare originario di *Dikē*, alla pratica umana della misura istituita. L'attività giudiziale svolge un ruolo decisivo in questa transizione. Perciò subito dopo aver sostenuto, nel passo della *Politica* appena citato, che la giustizia come “virtù” è un che di politico (in quanto si esercita nella *polis*), Aristotele aggiunge un chiarimento fondamentale: “infatti *dikē* (intendiamo: la giustizia positiva) è l'ordine [*taxis*] della comunità politica”³¹. Nel libro quinto dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele aveva già detto che *dikē* è “il discernimento [*krisis*] del giusto e dell'ingiusto”³². Nei due casi, *dikē* non è più una nozione mitologica ma il giudizio umano che stabilisce ciò che è giusto separandolo da ciò che è ingiusto, e producendo in tal modo all'interno della *polis* un ordine convenzionale o istituito, una *taxis*, analogamente a ciò che fa uno stratega che dispone ordinatamente le sue truppe in battaglia, tenendo conto del contesto concreto, senza però poter dedurre automaticamente dalla conoscenza scientifica o dall'intelligenza concettuale della natura del suolo – o da qualunque altro modello preliminare, teoreticamente accessibile – ciò che viceversa sarà lui a dover porre in essere. In ultima analisi, nella nozione di *taxis* come ordine artificiale, cioè posto per convenzione e perciò istituito, la responsabilità umana nell'istituirlo è decisiva e ineludibile, e non può esser ricondotta all'applicazione automatica di cognizioni preliminari, fornite di evidenza immediata.

Alla base della giustizia non c'è dunque l'ontologia, l'intelligenza della necessità e universalità dell'essere, cioè del suo ordine cosmico da cui de-

30 Aristotele, *Politica*, Introduzione, traduzione e note di C. A. Viano, testo greco a fronte, BUR, Milano 2002, pp. 78-79 (in nota).

31 *Politica* 1253 a37-39.

32 *Eth. Nic* 1134 a31. Cfr. al riguardo Claudio Pacchiani, “Aristotele: la giustizia virtù politica”, in *Filosofia politica*, XX (2001) n. 1, pp. 29-49.

durre l'ordine della città, ma l'elaborazione storico-culturale di significati capaci di aggregare un gruppo umano, di rispettarne le articolazioni, di mantenerne – o farne diventare – pacifica la convivenza. Solo su questi risultati – e non sull'ipotetica conformità a un inesistente modello universale – i significati culturali, nella loro particolarità e contingenza istituite, dovranno essere di volta in volta valutati, cioè valorizzati o svalorizzati, ritenuti degni di conservazione e tutela o viceversa bisognosi di più o meno radicali alterazioni.



CARMELO COLANGELO

CENT'ANNI D'OMBRA DELL'OGGETTO SULL'IO

Intorno a un anniversario freudiano

1. Nell'anno decisivo della grande guerra, il 1917, il periodico *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse* – che aveva continuato le pubblicazioni con relativa regolarità conservando nel nome un riferimento internazionalista che alcuni dei suoi responsabili avrebbero ritenuto giusto eliminare¹ – presentò un articolo di Freud destinato a influenzare enormemente lungo tutto il secolo successivo il campo dei lavori psicoanalitici e psichiatrici, ma anche parte notevole degli studi antropologici, sociologici, estetici, filosofici variamente dedicati alle esperienze umane del lutto, della tristezza estrema, dell'afflizione. Parlo evidentemente di *Trauer und Melancholie*, di cui Freud aveva ultimato una redazione quasi definitiva già mesi prima, nel maggio 1915, nell'atto di tentare una sistematizzazione e un rilancio delle prospettive teoriche fino ad allora elaborate. Il saggio è in effetti l'ultimo della serie “aperta” dei cinque scritti che compongono *Metapsicologia*, tutti elaborati nel corso della prima metà dello stesso anno.

Lutto e melanconia è forse uno dei lavori brevi di Freud in cui più si trovano messe a frutto le sue grandi doti di ispiratore, coordinatore, organizzatore di lavoro e idee altrui. Il contributo di colleghi e allievi, di sodali e amici – da Abraham a Ferenczi, fino a Tausk, a Landauer e allo stesso Binswanger – è ben percepibile in molti degli snodi argomentativi

1 Cfr. E. Jones, *The life and Works of Sigmund Freud*, Basic Books, 1953, 1955, 1957; trad it. Il Saggiatore, Milano, 2014, p. 445: «Ferenczi insisteva perché nel titolo della *Zeitschrift* si omettesse la parola “internazionale”, non più valida, ma io supplicai che questo non avvenisse [...] Alla fine delle ostilità Freud poté dire con orgoglio che quello era l'unico periodico scientifico che aveva tenuto alta la bandiera internazionale malgrado l'odio che divideva le varie nazioni in quel periodo». Dove ritenuto necessario, tutte le traduzioni italiane citate sono state modificate.

del testo². Non senza ragione si potrebbe sostenere che l'articolo è il prodotto di un vero e proprio sforzo collettivo, tanto vi si condensano una pluralità di scambi, un impegno collegiale, una collaborazione insistita, che Freud continuamente sollecita e anima, attingendo poi «senza esitazione»³ alla discussione teorica comune gli elementi concettuali e clinici per la costruzione di una personale prospettiva sul problema.

D'altra parte è impossibile non pensare alla presenza, in questa concentrata riflessione freudiana sul lutto e il sintomo melanconico, di un elemento di estrema urgenza attuale, anche considerata la rapidità – sicuramente notevole, persino per lo scrittore facendo che fu Freud – della stesura del lavoro, scritto nel giro di soli dodici giorni. Il contesto teso, doloroso della guerra globale di massa vi è insomma tutt'altro che estraneo, e così la consapevolezza del carattere dirompente di quanto stava accadendo⁴, accompagnata dalla fortissima apprensione arrecata dalla partenza per il fronte dei figli Ernst e Martin⁵. Solo pochi mesi prima, inoltre, Freud aveva perso il fratello Emmanuel, cui sin dall'infanzia si era sentito estremamente legato. Da circa un anno poi il cancro, pur non ancora diagnosticato con certezza, aveva cominciato a palesarglisi come probabile.

Che sia in ragione della natura “collettiva” della riflessione di cui le pagine freudiane sono tributarie oppure del loro carattere di contravveleno intellettuale a quanto avveniva sulla scena del mondo, nelle relazioni affettive fondamentali del loro autore e nel suo stesso corpo, *Lutto e melanconia* è un testo estremamente potente, fin nei suoi punti più problematici e nella sua enigmaticità, e la coerenza delle sue argomentazioni nodali appare so-

2 Su questo punto ha insistito efficacemente L. Laufier, «Préface» a S. Freud, *Deuil et mélancolie*, Éditions Payot & Rivages, Paris 2011.

3 Vedi la lettera ad Abraham del 4 maggio 1915, data in cui Freud scrive di aver terminato la stesura di *Lutto e melanconia*: «Le Sue osservazioni sulla melanconia mi sono preziosissime. Vi ho attinto senza esitazione tutto ciò che mi è parso utile riportare nel mio saggio». Cfr. S. Freud – K. Abraham, *Briefwechsel 1907-1926*, S. Fischer, Verlag Turia & Kant, Wien 2009, Band 2, p. 492.

4 A Lou Andreas-Salomé Freud aveva scritto poco prima: «non dubito che l'umanità sopravviverà anche a questa guerra, ma sono certo che né io né i miei contemporanei vedremo più un mondo felice. Tutto è ributtante, e la cosa più triste è che tutto questo corrisponde esattamente al modo in cui, secondo le nostre previsioni psicanalitiche, avremmo dovuto immaginare l'uomo e il suo comportamento», lettera citata in: E. Jones, cit., p. 438.

5 Dopo un fugace incontro alla stazione con Martin, in divisa da caporale e in partenza per la Galizia, il 25 gennaio 1915 Freud scrive ad Abraham: «Lucidamente mi è venuto il dubbio: lo rivedremo, e come?». Cfr. S. Freud – K. Abraham, *Briefwechsel*, cit., p. 474.

stanzialmente intatta, così come la pertinenza dei numerosi interrogativi cui – apertamente e consapevolmente – non riesce a offrire risposte soddisfacenti.

La mossa teorica inaugurale che guida il saggio è ben nota: Freud e il suo *entourage* – è in particolare ad Abraham che egli è debitore su questo punto – propongono un confronto tra due fenomeni eterogenei, intendendo con tale accostamento ricavare lumi per la comprensione dell'enigma che entrambi rappresentano dal punto di vista psichico. Da una parte, l'esperienza generale del lutto, in quanto attitudine umana di risposta alla morte dell'altro amato, attitudine certificabile a tutte le latitudini e in ogni epoca (un'esperienza universale, dunque, sulla quale Freud aveva già ragionato nel 1912 in *Totem e tabù*)⁶. Dall'altra di qualcosa di molto più specifico, l'affezione mentale della melanconia, termine assunto nel suo significato strettamente psicopatologico, psichiatrico, prescindendo dunque dall'intera tradizione greca antica, medievale e moderna relativa alla sindrome atrabile, oltre che da qualsiasi riferimento al campo della filosofia, della teologia, dell'arte o della mitologia. La peculiarità dello studio sta così in qualcosa di cui non sempre ci si è sorpresi quanto sarebbe stato giusto fare. Per chiarire uno specifico sintomo, altamente problematico da ogni punto di vista (topico, economico, dinamico) – e già croce di alienisti e psichiatri del calibro di Pinel, Esquirol, Falret, Cotard, Griesinger o lo stesso Kraepelin⁷ –, viene chiamata a comparire una certa generale modalità affettiva di reazione alla morte e al morto, modalità che, di età in età, di civiltà in civiltà, è stata non solo considerata del tutto “normale”, ma anche significativamente codificata, ritualizzata, condivisa socialmente.

Meglio rievocare brevemente la logica generale che innerva l'argomentazione. Il lutto è definito come la modalità con cui gli uomini rispondono «invariabilmente» (*regelmäßig*) alla perdita di qualcosa che aveva rappresentato un elemento di unificazione e totalizzazione del loro universo libidico. Esso è cioè descritto come la posizione assunta dal soggetto di fronte alla scomparsa di qualcosa che per lui è stato *tutto*, il suo tutto, il suo “oggetto totale”. Gli esempi di Freud sono indicativi: non solo, naturalmente, la perdita della «persona amata», ma anche quella «di un'astrazione che ne

6 S. Freud, *Totem und Tabu. Über einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Helle, 1913; trad. it. *Totem e tabù. Alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, in *Opere di Sigmund Freud*, Editore Boringhieri, Torino 1975, vol. VII, pp. 59-73.

7 Cfr. in proposito la sintesi proposta da O. Douville, «Genèse et présentation», in S. Freud, *Deuil et mélancolie*, Éditions in Press, Paris 2016, pp. 29-51.

ha preso il posto, la patria ad esempio, o la libertà, o un ideale o così via».⁸ Il lutto è insomma la reazione al dileguarsi della stella polare della vita di qualcuno. Reazione orientata a condurre a un effettivo riconoscimento di tale perdita, a un ritrarsi della libido dall'oggetto e dunque alla possibilità di nuovi investimenti. Con il *Trauer*, secondo Freud, avviene infatti che, tra il momento della perdita e quello in cui l'Io è in grado di accettarla, «l'esistenza dell'oggetto perduto viene psichicamente prolungata»⁹. Ciò accadrebbe grazie a qualcosa come una mimesi, da parte del soggetto, con l'oggetto perduto, ovvero grazie a una «identificazione» (*Identifizierung*) inconscia con la “cosa totale” scomparsa. Non riuscendo ancora a distogliere da essa i propri investimenti, l'Io non giunge in alcun modo a staccare da quanto è scomparso le proprie reminiscenze e le proprie attese. Egli resta fedele all'oggetto e declina tale fedeltà sforzandosi, sulla scena inconscia, di mantenerlo in vita, imitandolo proprio in quanto perduto, “facendo il morto”, si potrebbe dire. Eviterà così i più minuti piaceri della vita, si inibirà ogni tipo di attività, sprezzierà l'esistenza. Anche se vivo, la persona in lutto è come morta: in questo modo è il morto, ciò che è stato perduto, l'“oggetto totale” svanito, ad essere preservato dalla sparizione e dall'oblio, continuando a vivere, per tutto il tempo necessario all'effettiva ammissione della perdita, negli atti, nelle parole, nel corpo del soggetto, introiettato e custodito in una sorta di cripta interiore che questi porta penosamente in ciò che fa, dice ed è. Ora, uno degli aspetti più considerevoli nell'economia di queste pagine è che in esse Freud rileva che questa fase del lutto è riscontrabile, con altra accentuazione – e ben altri esiti – anche nella reazione melanconica alla perdita. Una reazione che, al contrario di quanto accade con il lutto, non conduce in alcun modo il soggetto ad affrancarsi dalla cosa perduta. Con la melanconia il triste prolungamento psichico dell'esistenza della “cosa totale” grazie alla sua incorporazione non conosce più termine e vota il soggetto a un differimento del riconoscimento della perdita per un tempo indefinito, durante il quale l'Io viene come sopraffatto dall'oggetto, impoverendosi e svuotandosi, fino a percepirsi come uno scarto, una rovina, un residuo insignificante. L'«ombra (*Schatten*) dell'oggetto» – è la celebre (ed enigmatica) clausola adottata da Freud – cade sull'Io.¹⁰

8 S. Freud, «Trauer und Melancholie», *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, 4 (6), 1917; trad. it. *Opere di Sigmund Freud*, cit., vol. VIII, pp. 102-103.

9 *Ivi*, p. 104.

10 *Ivi*, p. 108. «L'ombra [*Der Schatten*] dell'oggetto cadde così sull'Io che d'ora in avanti poté esser giudicato da un'istanza particolare come un oggetto, e precisa-

Come poi numerosi commentatori del testo (soprattutto di area francese) regolarmente osserveranno¹¹, dal discorso di Freud risulta così che il sintomo melanconico (di cui lo studio, non senza esitazioni e grandi difficoltà, tenta d'identificare le condizioni specifiche: oltre alla "perdita", il carattere "narcisistico" della scelta oggettuale e l'"ambivalenza" emotiva attiva in tale scelta) non è semplicemente un altro tipo, patologico, di reazione al venir meno dell'oggetto, ma anche un tratto essenziale del lutto abituale, generico – una stazione della sua dinamica – e ciò al punto da renderlo in qualche modo misterioso nella sua stessa normalità. In definitiva, dal punto di vista metapsicologico, il lutto appare essere in effetti più l'eccezione che la regola. Non per niente più volte Freud è costretto ad ammettere di non riuscire a spiegare in modo esauriente i processi che condurrebbero dalla scorata identificazione con l'oggetto perduto allo scioglimento del legame con esso e alla possibilità di rivolgersi verso nuovi oggetti.¹² Nel testo, «lavoro del lutto» e «lavoro della melanconia» risultano sì differenziati, ma al contempo anche caratterizzati da dinamiche inconscie stranamente sovrapponibili, al punto che la discordanza dei loro esiti non giunge ad essere pienamente spiegata.

Si è detto che in nessun luogo Freud fa leva sulla memoria culturale, particolarmente filosofica, che intorno alla melanconia aveva proposto riflessioni del più vario tipo. Né lo pseudo-Aristotele del *Problema XXX*, né le considerazioni dei Padri della Chiesa sulla *tristitia* o l'*acedia*, né le suggestioni offerte dal neoplatonismo rinascimentale, né le analisi kantiane precritiche e critiche, né le elaborazioni dell'idealismo o del post-idealismo tedesco fino a Nietzsche sono in effetti convocate – fosse pure allusivamente – per affrontare qualcosa che pure in tutti questi luoghi del *corpus*

mente come l'oggetto abbandonato. In questo modo la perdita dell'oggetto si era trasformata in una perdita dell'Io, e il conflitto fra l'Io e la persona amata in un dissidio fra l'attività critica dell'Io e l'Io alterato dall'identificazione». Vale ricordare che Lacan potrà definire la melanconia come un vero e proprio «trionfo dell'oggetto»: cfr. J. Lacan, *Le séminaire. Livre X. L'angoisse*, Seuil, Paris, 2004; trad. it. Einaudi, Torino 2007, p. 367.

- 11 Si possono qui ricordare, ma evidentemente solo a titolo di esempio, i lavori classici di M. Torok, «Maladie du deuil et fantasme du cadavre exquis», *Revue de psychanalyse*, n. 4, 1968; P. Fedida, «Le cannibal mélancolique», *Nouvelle Revue de psychanalyse*, n. 6, 1972 (poi in Id., *L'absence*, Paris, 1978). Si vedano inoltre i più recenti M. Czermack, «L'oralité mélancolique», in *Le trimestre psychanalytique*, 1, 1990; J. Allouch, *Érotique du deuil au temps de la mort sèche*, EPEL, Paris, 1997; C. Soler, «Perte et faute dans la mélancholie», in Aa. Vv., *Des mélancholies*, Éditions du Champ lacanien, Paris 2001.
- 12 Cfr. S. Freud, «Trauer und Melancholie», cit., pp. 104 e 114.

filosofico non aveva mai cessato di costituire un privilegiato oggetto d'interrogazione. Le singolari complessità e ambiguità dell'affettività melanconica, tradizionalmente considerate foriere di possibilità letteralmente opposte – torpore o genialità, vizio mortale o acuto senso morale, estrema creatività o inaridimento intellettuale, esaltazione fanatica o chiara consapevolezza di sé e dei propri limiti – hanno rappresentato, lo sappiamo sempre meglio, un sorta di sfida permanente per il pensiero filosofico.

Non sono mancati studiosi le cui analisi testuali hanno portato a rilevare come, nel quadro di un sistema lessicale privo di relazioni esplicite con i campi di definizione precedenti, la descrizione e l'eziologia freudiane della melanconia non siano così imparagonabili alle considerazioni presenti nel quadro della fenomenologia temperamentale, della psicologia patristica o della tradizione rinascimentale, primo-moderna e moderna.¹³ Resta però il fatto che nel suo testo Freud, le cui nozioni di “perdita d'oggetto”, “ambivalenza”, “narcisismo” avrebbero facilmente potuto trovare puntelli nelle elaborazioni concettuali che presiedono all'apparizione della melanconia nel campo del discorso filosofico, ritiene senz'altro di dover rinunciare a un simile sostegno e di votarsi a una considerazione del fenomeno che riduce al minimo lo spazio di presupposti non corroborati da evidenze cliniche. Non è impossibile che proprio questa scelta di delimitazione del campo di discussione, l'azzeramento o la sospensione della pressione autoritativa della tradizione, siano tra i motivi della grande influenza esercitata dallo studio, forse uno dei segreti della sua forza persistente. Testo iscritto in una tradizione di pensiero plurisecolare, a cui però il suo autore decide di non domandare alcun salvacondotto – da cui decide di rinunciare ad autorizzarsi – *Lutto e melanconia* pare costituire una sorta di nuovo inizio, o quanto meno un sostanzioso rilancio, su basi differenti, del corpo a corpo del pensiero con la realtà sintomale melanconica.

Si può dire però che le pagine freudiane hanno contribuito a modificare notevolmente il modo in cui il pensiero filosofico si è poi rivolto alla questione della melanconia, e abbiano consentito sviluppi teorici di grande rilievo. Se il saggio del 1917 è rimasto essenziale per l'ambito psicoanalitico – tanto più che per lo stesso Freud (e poi per Klein e Lacan) è risultato

13 Cfr. per esempio J. Starobinski, «Le rire de Democrite. Mélancolie et réflexion», *Bulletin de la société française de philosophie*, CXXXIII, 1, janvier 1989, pp. 5-20; J. Kristeva, *Soleil noir. Dépression et mélancolie*, Paris, 1988; trad. it. Feltrinelli 1988; R. Forthomme, *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression*, Synthélabo, Paris 2000; M.-C. Lambotte, *Le discours mélancolique. De la phénoménologie à la métapsychologie*, Anthropos, Paris 2003.

foriero di aperture teoriche decisive, a cominciare da quelle relative all'identificazione, all'istanza superegoica, allo statuto dell'oggettualità – e se esso è ancora rilevante in ambito psichiatrico e psicologico (malgrado la categoria di melanconia sia stata espunta dalle descrizioni del *Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*, a favore di nozioni come depressività, depressione maggiore o disturbo bipolare)¹⁴, l'argomentazione che Freud ha proposto va considerata decisiva anche per la complessiva riformulazione delle modalità di considerazione della figura del melanconico che la filosofia contemporanea ha elaborato.

2. Due sono gli autori a cui vorrei riferirmi – a grandi linee e a titolo di esempio – per indicare alcuni elementi nucleari di questa rimodulazione della riflessione filosofica sulla melanconia che il lavoro freudiano, direttamente o indirettamente, ha stimolato. Da un lato Walter Benjamin, con la sua attenzione al tema dello “sprofondamento” melanconico e la sua proposta di “neutralizzazione” del negativo. Dall'altro Maurice Blanchot e la sua riflessione sull’“esperienza-limite” e la “morte d'altri”, nel ruolo che ricoprono nell'economia complessiva della soggettività. Si tratta, sia detto *en passant*, dei due pensatori contemporanei, tra i moltissimi in cui si rinvencono riferimenti alla patologia melanconica, che più hanno evitato la tentazione di valorizzarla attraverso la relativizzazione – o l'idealizzazione – della sua terribile realtà vissuta (nel Novecento un esempio quasi prototipico di un simile gesto filosofico, assai comune, è ben riconoscibile nello Heidegger di *Essere e tempo* o di *Concetti fondamentali della metafisica*)¹⁵.

Moltissimo si è scritto sulle modalità con cui melanconia e lutto appaiono nel *corpus* benjaminiano. L'opportunità, poi, di riferirsi al saggio metapsicologico per cogliere il senso di tali modalità è stata sovente segnalata. Non sono pochi in effetti gli indizi che permettono di ritenere che, più delle ricerche di Panofsky e Saxl, sia il discorso freudiano sulla realtà della melanconia, quello che illumina con una luce più viva il pensiero di Benjamin». ¹⁶ In consonanza con la logica, più che con la lettera, del testo

14 A proposito di questa espunzione si vedano le importanti osservazioni di J. J. Tyszler, «Dépressivité», *La clinique lacanienne*, n. 17, 2010/1 (n° 17), pp. 159-166.

15 Sul punto rinvio al mio «Limite ed Ereignis. Dentro la “svolta”: *Schwermut*», in C. Colangelo, *Limite e melanconia*, Loffredo, Napoli 1998, pp. 128-164.

16 B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Guida, Napoli, 1984, p. 409. Sul punto – e in generale sul rapporto tra Benjamin e la psicoanalisi – utili considerazioni si leggono in: R. Nägele, *Theater, Theory, Speculation: Walter Benjamin and the Scenes of Modernity*, Johns Hopkins University Press, Baltimo-

freudiano, nel lavoro sul dramma barocco (scritto nel 1926 ed edito nel 1929) una effettiva distinzione tra “lutto” e melanconia” risulta tutto sommato assente (quando non intercambiabili, i due termini appaiono fortemente contigui). E si può dire che le questioni della “perdita”, della “fedeltà all’oggetto” e di un “lavoro” luttuoso, anche rese con diverso lessico, siano ampiamente presenti. Benjamin si concentra sia sull’esperienza dello “svuotamento del mondo” che su quella dell’attaccamento alle cose periture – all’oggetto creaturale – insistendo poi sulla dinamica di uno specifico lavoro di “approfondimento”.

Nell’*Ursprung des deutschen Trauerspiels* la disperazione irrimediabile, l’immersione nella desolazione, l’indugio presso le cose morte che caratterizzano il melanconico sono il portato di una sorta di lavoro del negativo inasprito all’inverosimile, privo di sintesi e sprovvisto di qualsiasi possibile impiego o esito. Si tratta di un lavoro di nientificazione così deciso da coinvolgere non solo l’oggetto, ma la soggettività stessa. Questa risulta scavata, impoverita, svilita. Il melanconico nega in sé l’oggetto morto che lo ha invaso, che ha “trionfato” su di lui assimilandolo a sé. L’intensità della fedeltà melanconica alle cose perdute, il tenace preservarle presso di sé, le assume nella loro essenza di rovine, di resti. L’annichilimento di ogni essere e della stessa soggettività – proprio in quanto questa resta fedele a oggetti essenzialmente precari, umbratili, già sempre afferrati dalla morte – si spinge al punto che non resta più nulla da negare. Quello del melanconico è un indefinito precipitare, un restare fuso alla “cosa” proprio in quanto perduta e priva di senso. La sua è una sistematica lacerazione di qualsiasi velo immaginario abbia potuto avvolgere l’oggetto – un’oggetto che, invadendo allora esperienza e intenzione soggettive, da un lato gli fa percepire se stesso solo come un residuo abietto, dall’altro gli mostra nel corso del mondo (nella “storia naturale”) nient’altro che un ammasso di macerie. Sono allora lo stesso nulla e la stessa “intenzione” nientificante del soggetto a trovarsi così alla fine negati. Il risoluto antiprogresismo di Benjamin lo spinge a mettere a fuoco nel nichilismo oltranzista del melanconico qualcosa come una permanente produzione di rovine, la

re 1991; B. Hanssen, «Portrait of Melancholy (Benjamin, Warburg, Panofsky)», *Modern Language Notes*, 114, 5, 1999; L. A. Rickels, «Suicitation: Benjamin and Freud», in G. Richter (Ed.), *Benjamin's Ghosts: Interventions in Contemporary Literary and Cultural Theory*, Stanford University Press, Stanford 2002, pp. 142-153; S. Ley Roff, «Benjamin and Psychoanalysis», in D. S. Ferris (Ed.), *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 115-133; I. Ferber, «Melancholy Philosophy: Freud and Benjamin», *E-rea on line*, 4.1, 2006, document 10, URL : <http://erea.revues.org/413>.

quale è al contempo un'autodistruzione del soggetto e della sua fedeltà ad esse, che gliel'aveva fatto cogliere appunto in quanto rovine, «monumenti della significazione perduta»¹⁷. Con una conseguenza critica decisiva. Agli occhi del filosofo interprete del teatro barocco la produzione di vuoto che così si trova messa in scena diviene il luogo in cui per lo spettatore diviene percepibile una possibilità affatto discontinua rispetto all'ordine esistente e a ciascuna delle sue conciliazioni illusorie: il momento, anzi, di un vero e proprio «balzo» al di fuori di tutto ciò che è mera successione storica. Di fronte alla nientificante ostentazione della tristezza per le cose, poi davanti alla dissoluzione stessa del soggetto nella sua intricazione con esse – davanti al cadavere del melanconico – chi guarda è come immerso in una sorta di sospensione del tempo. Come si legge in uno dei brani più citati (e sovrainterpretati) dell'*Ursprung*, «l'essenza dello sprofondamento melanconico è questa: i suoi oggetti ultimi, in cui essa credeva di accertarsi completamente dell'abiezione, si capovolgono in allegorie; il nulla in cui questi oggetti si rappresentano viene colmato e poi negato»¹⁸. Al termine della rappresentazione, cioè, la nullificazione melanconica viene esperita come un arresto della storia rovinosa, come il momento di un passaggio al piano di una «redenzione» di tutto il caduco. La dissoluzione di ogni oggetto e l'ostensione della spoglia del triste testimone della inconsistenza delle cose aprono uno spazio ulteriore in cui, per chi assiste alla rappresentazione, riluce la possibilità di cogliere ogni realtà come sottratta a quella catastrofe che è lo storico-naturale, e insomma di avvertire finalmente le cose come salvate non *dalla* loro caducità, ma *nella* loro stessa caducità.

Conosceva Benjamin il celebre – e crudo – adagio psichiatrico secondo cui la guarigione dalla malinconia accade con il suicidio del paziente? Era informato delle osservazioni cliniche (già presenti in Cotard) che registrano nelle litanie autodenigratorie del paziente melanconico la presenza di allusioni a un tempo “messianico” in cui la sua morte permetterà l'instaurarsi di un mondo giusto, conciliato, redento?¹⁹ Di sicuro conosceva questo aforisma kafkiano, poi divenuto notissimo anche grazie ad Arendt, e per molti versi così calzante alla figura da lui tratteggiata del melanconico: «Egli ha trovato il *punto di Archimede*, ma lo ha usato contro se stesso. Evi-

17 J. Starobinski, *L'invention de la liberté*, Albert Skira, Genève, 1987², p. 180.

18 W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp Verlag, 1974 sg. Band I-1, p. 406; trad. it. Einaudi, Torino 1971, p. 250.

19 J. Cotard, «Du délire hypocondriaque dans une forme grave de mélancolie anxieuse», *Annales médico-psychologiques*, 1880, t. IV; Id., «Du délire des négations», *Archives de Neurologie*, 1882, 4, pp. 153-282; trad. it. in *Melanconia e delirio. Un dibattito nella psicopatologia francese*, Marietti, Genova-Milano 2005, pp. 3-38.

dentemente, è a questa condizione che ha potuto trovarlo». Sia come sia, per più di un aspetto il lavoro del negativo di cui parla Benjamin a proposito del melanconico, nel suo “risuonare” con alcuni gangli dell’argomentazione freudiana, può essere considerato tra le premesse delle più tarde elaborazioni, contenute nel *Passagenwerk*, riguardo i modi di una effettiva critica degli oggetti e del testo della tradizione.

Nel suo lavoro Freud aveva formulato alcune ipotesi fondamentali riguardo i processi economici grazie ai quali avverrebbe il distacco libidico dall’oggetto perduto. Il lungo, doloroso processo di risoluzione del lutto era così descritto: «tutti i ricordi e le aspettative con riferimento ai quali la libido era legata all’oggetto vengono evocati e sovrainvestiti uno a uno, e il distacco della libido si effettua in relazione a ciascuno di essi»²⁰. La perdita reale deve insomma essere autenticata punto per punto, frammento per frammento, tratto per tratto. Si tratta di una dinamica che, nel caso della melanconia, in ragione dell’“ambivalenza” che ne connota la genesi, assume un fortissimo carattere agonale. «Nella melanconia si intessono, intorno all’oggetto, innumerevoli conflitti singoli (*eine Unzahl von Einzelkämpfen*) nei quali infuriano l’uno contro l’altro l’odio e l’amore, l’uno inteso a svincolare la libido dall’oggetto, l’altro inteso a mantenere questa posizione libidica contro l’assalto che le viene mosso».²¹ Il “lavoro” luttuoso/melanconico consisterebbe così in una sorta di dicotomizzazione della scena psichica, in una sua ripetuta polarizzazione, foriera di una conflittualità di volta in volta localizzata, la quale porterebbe a esaurimento tutti i possibili legami libidici con l’oggetto attraverso una sua progressiva distruzione, sulla scena inconscia²². Congettura certo persuasiva, tuttora diligentemente ripetuta da chi si occupa del problema dell’elaborazione della perdita e magari della clinica dell’“incorporazione”. Congettura però talmente generale da risultare già per Freud tutt’altro che soddisfacente. Dove, come avviene questo processo? Che senso economico ha la sua spiccata gradualità? Perché è così doloroso, e in che consiste qui il dolore? Come mai in alcuni casi il processo si arresta e in altri pare procedere indefinitamente? Perché bisogna che esso investa un solo elemento alla volta, esplicandosi attraverso una molteplicità di opposizioni singole? Sono alcune delle questioni che il testo delinea e lascia aperte.

20 S. Freud, «Trauer und Melancholie», cit., p. 104.

21 *Ivi*, p. 116. Difficile non pensare che Freud ispiri qui la propria metaforica alla “guerra di posizione” che in quel preciso momento veniva combattuta metro per metro, passo a passo sul fronte occidentale.

22 Giacché, azzarda in effetti Freud, «ogni singolo conflitto d’ambivalenza allenta la fissazione libidica all’oggetto poiché lo denigra, lo svilisce e, in certo modo, lo distrugge», *ivi*, p. 117.

Tra gli appunti di teoria della conoscenza rinvenibili nel lavoro benjaminiano sui *passages* ve ne sono alcuni che possono essere letti come una sorta di rilancio di certi aspetti di questi problemi freudiani. Opponendosi al procedimento tipico, al *tic* abituale della conoscenza storica di produrre per ogni ambito e per ogni momento dell'esperienza delle suddivisioni tra elementi di progresso, avanzati, fertili, vitali, ed elementi di decadenza, arretrati, sterili e caduchi, e insomma di presentare disgiunzioni valoriali tra parti positive, da riprendere, e parti negative, da lasciar cadere, Benjamin avanza una proposta che pare raccogliere il testimone delle inquiete riflessioni di Freud circa il *Trauerarbeit*. Ciò a cui occorre pensare, annota Benjamin, è la possibilità di «riapplicare alla parte negativa, che prima era stata eliminata, una divisione, di modo che [...] riemerge anche in essa un lato positivo e diverso da quello prima designato. E così via all'infinito, fino a che tutto il passato sia ammesso nel presente in una apocastasi storica. Detto diversamente: l'indistruttibilità della vita più elevata in ogni cosa». ²³ Davanti a ogni partizione, dicotomia o opposizione conflittuale tra positivo e negativo, il lavoro sull'oggetto, sugli oggetti finiti dell'esperienza storica, consiste nel lasciare completamente da parte il versante positivo, fecondo e vivo, per applicarsi invece soltanto su quello negativo, infruttifero e morto, per dividerlo ulteriormente e applicarsi sul nuovo negativo emerso. Di residuo in residuo, e di opposizione in opposizione, il lavoro melanconico-luttoso si applica ad accelerare la distruzione dell'oggetto, a condurre a termine la sua decomposizione, esaurendo i possibili che vengono usualmente distinti dalle operazioni di separazione tra più e meno, positivo e negativo. A ogni tratto dell'approfondimento tale lavoro neutralizza le opposizioni, estraee dal negativo una nuova positività, lasciandola poi essere ciò che è e rivolgendosi sempre di nuovo al resto successivo, resto che, lungi dall'essere inerte, contiene sempre ancora una scintilla vitale, che sempre ancora potrà essere estratta. Il lavoro qui in causa non è fatto di «“grandi” contrasti», appunta Benjamin, bensì di «contrasti dialettici», localizzati e attualizzati: contrasti che progressivamente finiscono col risultare molto più simili a «sfumature». Ed è da queste che, chiosa il filosofo, «rinasce sempre di nuovo la vita». ²⁴ Come dire che solo

23 Cfr. W. Benjamin, *Das Passagenwerk*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1982; trad. it. Einaudi, Torino 2000, p. 513 [N 1a, 3 e 4].

24 *Ibidem*. Nel suo commento a questa pagina Moroncini ha persuasivamente avvicinato la proposta benjaminiana al metodo del'«esaurimento del possibile» su cui insiste Gilles Deleuze in *L'esausto*. Cfr. B. Moroncini, *Il lavoro del lutto. Materialismo, politica e rivoluzione in Benjamin*, Mimesis, Milano 2012, pp. 39-45.

una risoluzione dei singoli conflitti tra opposte valorizzazioni che agisca in modo da depolarizzarle, rinvenendo nel negativo sempre nuova positività e nella positività ciò che allora potrà essere obliato, permette un affrancamento dall'ombra lunga dell'oggetto (e degli oggetti storici). Benjamin parrebbe qui ritrovare una volta di più il Freud metapsicologico, e in certo senso precisarne e attivarne le proposte fino al piano del rapporto tra il soggetto e l'insieme degli oggetti possibili della sua esperienza.

4. Se c'è un pensatore contemporaneo che può essere considerato un vero e proprio esperto di depolarizzazione – uno “specialista” in neutralizzazione e un tenace cultore dell'ossimoro – questi è Blanchot. E si ricorderà senz'altro che tra le più rilevanti opposizioni che la sua prestazione intellettuale si è impegnata a depertinentizzare (anzitutto attraverso un insistito corpo a corpo con Hegel e Heidegger) vi è quella tra “vita” e “morte”. Si tratta di una depolarizzazione concettuale operata da Blanchot grazie a un peculiare utilizzo dell'infinito verbale “morire” (*mourir*), piegato a designare non tanto, appunto, ciò che si oppone al “vivere”, bensì una dinamica strutturalmente coestensiva alla “vita” e comunque in alcun modo pensabile come coincidente con la “morte”, almeno nella misura in cui questa è intesa come puntuale “avvenimento mortale”, momento esatto della “fine” o della “scomparsa” di qualcuno²⁵. Se non è qui possibile discutere il valore teoretico di questa neutralizzazione dell'opposizione tra “vivere” e “morire” (sulla quale assai per tempo Derrida si è intensamente intrattenuto)²⁶, va però almeno ricordato che essa è legata a filo doppio alla complessiva proposta teorica di Blanchot (estetica, etica, politica) e che costituisce senz'altro uno dei centri mobili della sua riflessione, se è vero che è connessa all'esigenza, costante nel suo pensiero, d'interrogare lo statuto stesso della differenza, dell'alterità, dell'altro. Un “altro” la cui imprendi-

25 Mi limito qui a citare una delle pagine del *corpus* blanchotiano che più intensamente insiste su questo tema: «Ci sarebbe nella morte qualcosa di più forte della morte: è il morire stesso – l'intensità del morire, la spinta dell'impossibile indesiderabile fin nel desiderato. La morte è potere, e persino potenza – dunque limitata –, essa fissa un termine, aggiorna, nel senso che assegna un giorno determinato, casuale e necessario, pur rinviando a un giorno non stabilito. Ma il morire è non-potere, strappa al presente, è sempre superamento della soglia, esclude ogni termine, ogni fine, non libera né pone al riparo. Nella morte ci si può illusoriamente rifugiare, la tomba segna l'arresto della caduta, il mortuario è l'uscita nell'impasso. Morire è qualcosa che fugge e trascina indefinitamente, impossibilmente e intensamente nella fuga». Cfr. *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris, 1980; trad. it. SE, Milano 1990, p. 64.

26 J. Derrida, *Parages*, Galilée, Paris, 1986; trad. it. Jaca Book, Milano 2000.

bilità, la cui irriducibilità alle misure della soggettività coscienziale è stata significata da Blanchot in riferimento alla dinamica immanente di alterazione che lo connota, ovvero all'instabilità stessa dell'alterarsi dell'altro: alterarsi che in ultima analisi si radica appunto nella effettività del *mourir*, in questa sorta di "non finire mai di finire" che costituisce il modo in cui il pensatore ha criticato, ritrascritto e come desituato la gloriosa nozione moderna di "finitezza". Lo sfuggire, l'assentarsi dell'altro sin nella sua apparenza più viva, il suo sottrarsi illimitato a ogni presa, allignano cioè nella dimensione del *mourir*, nel suo scavare indefinitamente l'umano non cessando mai di alterarlo. Con la conseguenza che ogni reale incontro e rapporto con l'altro, ogni effettivo istante di "comunicazione" con *autrui* non solo è sempre già un incontro con l'alterità del morire altro e dell'altro ma è anche sempre un'esperienza-limite, un'esperienza, cioè, in cui l'io, confrontandosi all'ignoto e alla strutturale "mancanza a essere" che connota l'animale umano, si trova messo radicalmente in questione, contestato alla radice stessa di ogni sua domanda di consistenza, di padronanza di sé, di autosufficienza²⁷.

Non può sorprendere allora che, soprattutto negli ultimi lavori di Blanchot, siano rinvenibili importanti rinvii ai fenomeni del lutto e della melancolia in quanto luoghi sintomali del rapporto con il morto e la morte, e in generale della relazione con la perdita di ciò che per l'io rappresenta l'altro: il "suo" altro, il suo possibile "oggetto". Alterità che però, nella misura in cui è appunto tale, non è mai passibile di essere propriamente "sua", rivelandosi in verità refrattaria a qualsiasi riconduzione all'ambito dell'appropriabile e dell'unitario.

Nella pagina che chiude la prima sezione di *La comunità inconfessabile*, Blanchot, concludendo la discussione sulla natura della batailliana «comunità negativa», afferma che la base di ogni "comunicazione" davvero consistente, e tale perché non tributaria di dinamiche univocamente appropriate e identitarie, è «l'esposizione alla morte, non di me stesso, ma di altri (*autrui*), di cui anche la presenza vivente e più prossima è già l'eterna e insopportabile assenza». Una simile presenza-assenza dell'altro – che «deve essere incontrata nella vita stessa», precisa qui Blanchot – è tale da non poter essere «diminuita dal lavoro di nessun lutto».²⁸ Chi prova a ela-

27 Sul concetto di esperienza-limite e sul suo rapporto con quello di *mourir*, cfr. le pagine dedicate a Bataille in M. Blanchot, *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris, 1969; trad. it. Einaudi, Torino 2015, pp. 248 sgg. In proposito vedi le recenti, notevoli puntualizzazioni di S. Zenkine, «L'expiation de l'expérience», *Cahiers Maurice Blanchot*, n. 4, hiver 2015/2016.

28 M. Blanchot, *La communauté inavouable*, Minuit, Paris, 1983, p. 46; trad. it. SE, Milano 2011, p. 42.

borare un pensiero etico radicale, un pensiero cioè che implichi una considerazione dell'altro nella sua alterità irriducibile, non può che vedere nel *mourir* interminabile un elemento determinante, pensare la presenza di *autrui* come già sempre tramata d'assenza e, viceversa, la sua assenza come ancora e sempre marcata dalle insegne della presenza. Il che non può che rendere estremamente problematico, per l'io, qualsiasi tentativo di amministrare il rapporto con l'"oggetto" attraverso affetti e attitudini luttuose o luttuosamente orientate. I segni d'interesse di Blanchot per le elaborazioni freudiane sono numerosi nella sua opera, e si può ritenere senz'altro che il brano citato costituisca un'allusione mirata alle ipotesi di *Lutto e melanconia*. Ma come intendere questa idea che l'esposizione all'altro, in quanto esposizione al suo *mourir*, rappresenta un «insopportabile» che nessuna elaborazione luttuosa può mitigare? Due letture sono possibili. Per un verso, l'osservazione di Blanchot pare voler dire che, essendo la presenza-assenza dell'altro indeterminabile, indefinita e illimitata, non si dà, per chi si è realmente trovato in rapporto con essa, nessuna possibilità di riconoscerla e assumerla in modo da poter infine distaccare dall'"oggetto" l'investimento. La soggettività si troverebbe allora ineludibilmente consegnata alla patologia melanconica, all'affranta conservazione dell'altro per la via cupa della identificazione-incorporazione. Se l'alterità del morire che si manifesta nella presenza-assenza dell'altro è qualcosa che per definizione non ha termine, allora il rapporto con essa non può che prevedere la "costruzione", in sé, della cripta in cui l'altro resta illimitatamente conservato. Per altro verso, si può intendere che il dolore che ogni rapporto con il *mourir* dell'altro comporta è qualcosa che non può essere dominato nel quadro dell'economia libidica di «nessun lutto», ovvero non solo del lutto cosiddetto "normale", ma nemmeno del lutto interminabile, sospeso in cui la patologia melanconica si concreta. Il che implicherebbe l'assenza di pertinenza, per un pensiero dell'alterità e del rapporto con l'altro, dell'elemento comune tanto al lutto quanto alla melanconia, e cioè appunto l'identificazione con l'"oggetto", la sua incorporazione nel chiuso di un'urna in cui esso resta psichicamente conservato, a danno di un io invaso dall'"ombra" trionfante dell'altro. Vale ricordare che Blanchot si riferisce al *Trauerarbeit* anche in questo fulmineo "frammento" di *La scrittura del disastro*: «Nel lutto, il dolore non lavora, veglia»²⁹. Parole in cui si può leggere una decisa messa in questione dell'idea stessa di un'elaborazione, di un travaglio luttuoso che prendendo a oggetto ciò che è perduto e progressivamente assumendo il "verdetto della realtà" che attesta la perdita («la realtà pronuncia il ver-

29 Id., *L'écriture du désastre*, cit.; trad. it. p. 68.

detto che l'oggetto non esiste più»)³⁰, metterebbe il dolore al servizio dell'affrancamento della libido dall'oggetto. Sappiamo del resto che lo stesso Freud aveva iniziato e soprattutto concluso *Lutto e melanconia* proprio interrogandosi sulla natura del dolore psichico e finendo col deplorare la mancanza di una sua chiara caratterizzazione dal punto di vista economico.³¹ Lo stringato passaggio di Blanchot rinvia a una sorta di "vigilanza" dolorosa, a un'insonne persistenza della sofferenza, negando che esse, nel lutto, compiano un servizio produttivo o forniscano un contributo al conseguimento di un fine e di una fine. Gli studiosi di Blanchot sanno del resto che «veglia», «vegliare» sono parole che nel suo lessico (come già in quello di Levinas, anche se con diverso accento)³² sono piegate a segnalare il compito critico di tutela dell'alterità e del *mourir* dell'altro, tanto sul piano etico che su quelli estetologico e politico. Così la frase, mentre pare chiamare lutto e melanconia al servizio del pensiero dell'altro, in realtà allo stesso tempo sospende, di entrambi, un tratto relevantissimo (il «lavoro» del dolore luttuoso-melanconico), alludendo alla possibilità di una diversa idea del dolore, in certo senso a un dolore più capace di tenersi all'altezza dell'alterità, e capace di farlo proprio in virtù di qualcosa come un suo specifico tratto "inoperoso".

Non mancano, lo si vede, segnali del fatto che il testo freudiano del 1917 abbia rappresentato per il pensatore francese un luogo teorico privilegiato, in certo senso un punto di partenza per rilanciare e approfondire la riflessione sullo statuto della "perdita" e sul rapporto tra la soggettività e il suo "oggetto". Ma mostrare la presenza, in Blanchot, di un tentativo di denunciare il fantasma melanconico, di consegnarlo al suo statuto sintomale e porre così all'ordine del giorno l'opportunità di cessare di far leva su di esso per la caratterizzazione emotiva del pensiero e dei suoi compiti, implicherebbe una disamina più ampia, magari estesa anche ai suoi scritti letterari. Qui, per concludere, basterà riferirsi a una complessa pagina di *Il pas-*

30 S. Freud, «Trauer und Melancholie», cit., p. 114.

31 «Appropriato riterremo il raffronto che qualifica lo stato d'animo del lutto come "doloroso". La sua legittimazione ci risulterà presumibilmente più chiara quando saremo in grado di caratterizzare il dolore dal punto di vista economico» (*ivi*, p. 103). «Ma a questo punto sarà bene arrestarsi e rinviare la delucidazione ulteriore della mania a quando avremo acquisito una chiara visione della natura psicologica innanzitutto del dolore fisico, e poi del dolore psichico ad esso analogo» (*ivi*, p. 118).

32 Sul punto vedi le sintesi di H. Valavanidis-Wybrands, «Veille et il y a», *Exercices de la patience*, 1, Obsidiane, Paris, 1981; H. Farbman, «Dream and writing in Blanchot», in Id., *The Other Night. Dreaming, Writing, and Restlessness in Twentieth-century Literature*, Fordham University Press, New York 2008, pp. 48-69.

so *al di là* in cui Blanchot chiama esplicitamente in causa Freud, di nuovo alludendo all'orizzonte problematico della melanconia. Il tema in questione è la demarcazione tra quanto nella tradizione etica moderna può essere rubricato sotto il nome di «coscienza infelice» – ciò che risulta dalla necessità di raggiungere un'unità e una totalità che sempre si sottraggono, e che però in questo sottrarsi costituiscono degli ideali, originando appunto l'infelicità, ma un'infelicità addomesticata dalla promessa di riconciliazione – e ciò che invece l'etica in certo senso “estremista” di Blanchot richiede: per un verso la rinuncia a considerare unità e totalità come l'esigenza ultima, per l'altro un'apertura a una problematica del plurale e del neutro capace di restare ancorata all'effettività dei rapporti umani, sociali e politici. Ora, in questo contesto, Blanchot osserva: «Freud, pensando a se stesso, avrebbe detto che colui che non ha bisogno di unità (un bisogno che gli sembrava legato alla filosofia o alla religione) non può ricevere dalla vita più favorevole che il favore del suo corso melanconico, provando, di fronte ai grandi momenti di esaltazione o di euforia con cui essa vorrebbe incantarci, un sentimento di repulsione e spavento, come se questo dono esaltante fosse un obbligo che non corrispondesse a un appello, qualcosa di non-desiderato, un confuso affondare del desiderio»³³. Ragionare in base all'esigenza di far fronte all'ignoto, all'alterità dell'altro, e con ciò rinunciare all'idea che la costruzione di un campo unitario onnicomprensivo, totalmente includente, possa essere l'orizzonte ultimo, fa emergere il rischio della reazione melanconica alla perdita. In testi come *Lutto e melanconia* (oppure *Caducità*) Freud avrebbe mostrato i complessi effetti psichici della rinuncia all'unità, se è vero che la perdita che il soggetto melanconico patisce vi è descritta come foriera di un obbligo di fedeltà a qualcosa come un polo unitario-totale assente, che in questo modo protende la sua “ombra” sull'io, “sommergendone” il desiderio sin nei momenti in cui esso è più fortemente sollecitato. Di fronte al rischio melanconico, di fronte all'eventualità che la relativizzazione dell'unità non si riveli esser altro che un triste, interminabile omaggio ad essa in quanto unità perduta, Blanchot evoca un'altra possibilità. «Bisogna forse dire di più»³⁴, annota. Occorre riferirsi a qualcosa di diverso e rinunciare alla tradizionale valorizzazione filosofica di cui da millenni la melanconia è stata oggetto. Per Blanchot il dolore che può accompagnare un pensiero che tenti di rispondere all'esigenza del plurale e alla sollecitazione che viene dell'ignoto dell'altro («prendi a pensare con

33 M. Blanchot, *Le pas au-de là*, Gallimard, Paris 1971; trad. it. Marietti, Genova 1989, p. 98.

34 *Ibidem*.

dolore», recita uno degli ultimi “frammenti” della *Scrittura del disastro*)³⁵ non potrà rivestire i tratti della sofferenza così come leggibili nella figura clinica della melanconia delineata da Freud. Nel secolare dissidio «tra chi attribuisce un senso alla melanconia e coloro che la relegano nel non-senso», nella lunghissima vicenda della divergenza «circa la nobiltà o la miseria della melanconia»³⁶, Blanchot, in dialogo con le invenzioni teoriche freudiane, sembra occupare una posizione affatto peculiare. Nel segnalare in essa il carattere di primo, dolente segnale di una fuoriuscita dall'orizzonte dell'unità e della compiutezza, allo stesso tempo ne sospende il valore di possibile “tonalità emotiva” di un pensiero e di una prassi in grado di far fronte all'intrico etico, all'ignoto della presenza dell'altro.

35 M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, cit.; trad. it. p. 165.

36 J. Starobinski, «Le rire de Démocrite (mélancolie et réflexion)», cit., pp. 19-20.



VINCENZO CUOMO

ANGELI D'ERBA.
L'OPERA D'ARTE COME *TOUR DE FORCE*
NEL PENSIERO DI ADORNO

*In musica ogni particolare è ambiguo, sibillino,
mitico – e il tutto è chiaro.*

Th. W. Adorno

L'in-finita crisi dell'umano

Il problema che ogni opera d'arte autentica deve affrontare – scrive Adorno in una pagina della sua *Teoria estetica*¹ – è quello del suo *cominciamento*, del suo “inizio”, ma è anche, simmetricamente, quello del suo *compimento*, della sua chiusura *formale*.

E tale problema ripete, da sempre, quello dello *spirito*. Quand'è, e come, dalla “natura” sorge lo *spirito* e dove (e come) una tale emersione giunge a *compimento*?

Queste domande adorniane non sono astrattamente teoriche ma tentano di corrispondere a quella *Krisis* degli “ordini simbolici”² che ha inizio tra

1 Th. W. Adorno, *Teoria estetica*, trad. it. di F. Desideri e G. Matteucci, Einaudi, Torino 2009, p. 137.

2 Cfr. il classico saggio di M. Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1976; cfr. anche i grandi testi filosofici della crisi della filosofia europea: E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. Filippini, Il Saggiatore Net, Milano 2002; M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, trad. it. di A. Iadicco, Adelphi, Milano 2007; L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, trad. it. di R. Piovesan e M. Trincherò, Einaudi, Torino 1995. Per uno sguardo

la fine Ottocento e i primi decenni del Novecento e con cui, come è noto, pensatori (non a caso) “epocali” quali Husserl, Heidegger e Wittgenstein si sono confrontati, seguendo differenti strade, fino all’aporia.

Accanto ad essi è necessario porre i pensatori della prima scuola di Francoforte (e, in particolare, Adorno) che, tra gli anni Quaranta e gli anni Sessanta dello scorso secolo, facendo reagire con la teoria filosofica anche gli apporti – in parte dichiaratamente anti-filosofici – della psicoanalisi freudiana, del pensiero marxiano e dell’etno-antropologia, sono stati in grado di affrontare quella *Krisis* con una strumentazione teorico-critica forse meno “pura” dal punto di vista della filosofia accademica ma senz’altro più complessa ed efficace.

Le domande che Adorno rivolge all’opera d’arte sono quindi, per così dire, “epocali”, perché corrispondono – così come avevano compreso, ciascuno a suo modo, Husserl, Heidegger e Wittgenstein – ad una crisi ormai “radicalizzata”, sia perché segnata da manifestazioni sempre più “estreme” di scissione, disagio, violenza, sia perché caratterizzata dall’emergere di *radici* che sembrerebbero avere a che fare con la *civilizzazione* occidentale nel suo complesso.

Sotto molti aspetti l’epoca in cui i francofortesi operavano, quella della seconda guerra mondiale, non è più la nostra; sotto altri aspetti è stata un’epoca, quella del primo capitalismo consumista, che può essere considerata solo un prodromo semplificato di quella in cui viviamo; in base ad altre caratteristiche, in particolare quelle tecnologiche, è stata un’epoca superata dalla cesura imposta dalla rivoluzione informatica, che, invece, sottende – accanto all’ingegneria biologica³ – la nostra contemporaneità. Nonostante le notevoli differenze, l’epoca storica vissuta da Adorno ha tuttavia un tratto che la rende simile alla nostra. Come allora, con la guerra mondiale e il nazismo, così oggi con il terrorismo internazionale, un evento storico “radicale” (nel senso della sua “estrema” violenza) sembra portare alla luce le radici della nostra *civilizzazione* profonda, se non il fenomeno umano in quanto tale.

contemporaneo sulle radici della crisi novecentesca europea cfr. ora utilmente P. Sloterdijk, *Sfere III. Schiume*, trad. it. di G. Bonaiuti e S. Rodeschini, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015; e Id., *Devi cambiare la tua vita. Sull’antropotecnica*, trad. it. di S. Franchini, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010.

3 Cfr. M. De Carolis, *La vita nell’epoca della sua riproducibilità tecnica*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

Nonostante che una certa vulgata interpretativa lo leghi per alcuni tratti al pensiero *ou-topistico*, Adorno è un pensatore sostanzialmente *tragico*. In quanto tale sa bene che né l'ottimismo utopico né il pessimismo distopico sono in grado di pensare ciò che potremmo definire il "luogo" dello *spirito*. Mentre l'utopista lo ritiene raggiunto o comunque raggiungibile, il distopista lo ritiene una semplice illusione consolatoria. Entrambi però sfuggono al *problema* stesso, potremmo dire, ritenendolo o già risolto oppure irrisolvibile. Il pensatore tragico, invece, è consapevole che il fenomeno umano in quanto tale ha a che fare con un'impossibilità, ma non nel senso che è impossibile che un tale luogo – pensato però come luogo dello *spirito* – si dia, ma nel senso che esso può darsi solo *come* impossibile, nelle modalità dell'impossibilità; esso può *essere* solo ripetendo in-finitamente la sua stessa crisi.

Ma è solo nell'opera d'arte (riuscita) che questa impossibile possibilità del fenomeno umano, in quanto possibilità dello *spirito*, si manifesta, secondo Adorno, nella sua radicale problematicità. È per tale ragione che egli, in un paragrafo assolutamente centrale della sua *Teoria estetica*, caratterizza l'opera d'arte "riuscita" come *tour de force*.

Quando si interpretano opere d'arte mettendovi in luce il *tour de force*, occorre trovare il punto di indifferenza in cui si annida la possibilità dell'impossibile⁴ – egli, infatti, scrive.

Tour de force e apparenza

Quando nelle opere d'arte si mette in luce il *tour de force*, vale a dire il luogo in cui si annida la *possibilità dell'impossibile*, ecco che in esse qualcosa *finge* di non essere quel che è, vale a dire semplice *virtuosismo*. Quando ciò accade l'opera *appare* ciò che non è in verità. Ma, secondo la caratteristica dialettica degli estremi (senza sintesi) che Adorno mette in campo, vale anche il contrario: solo come "apparenza" la *verità* dell'opera d'arte può sottrarsi all'ideologia del far credere "realizzata" la compiuta *spiritualizzazione* dell'umano.

[...] Opere concepite come *tour de force* sono apparenza, perché devono comportarsi essenzialmente come ciò che essenzialmente non possono essere; esse si correggono mettendo in rilievo la propria impossibilità: questa è la le-

4 Th. W. Adorno, *Teoria estetica*, cit., p. 145.

gittimazione dell'elemento virtuosistico nell'arte che viene vietato da un'ottusa estetica dell'interiorità⁵.

Nell'opera d'arte *riuscita* la forma, la costruzione formale, dà a vedere, fa apparire qualcosa che letteralmente, e in verità, *non è*. È questo il suo *sforzo*, è questo il suo *tour de force*.

Adorno gioca molto sulla nozione di *apparenza* (*Schein*) che, a seconda dei contesti, e spesso anche nello stesso giro di frase, come abbiamo appena visto, assume differenti significati. C'è un significato, per così dire "neutro", secondo il quale *Schein* indica la *forma* dell'opera, nel senso del suo *apparire* *aesthetic*. C'è poi un altro significato del termine, che è quello per cui *apparenza* significa inganno, illusione ingannevole, al limite ideologia. È ciò che rende l'arte simile al mondo così com'è e, nello specifico, al mondo della *réclame*, al mondo *fantasmagorico* delle merci⁶. C'è infine un suo ultimo significato: si tratta dell'apparenza in quanto manifestazione dell'*essenza*. In questo caso lo *Schein* è una *Erscheinung*, è appunto una *manifestazione* dell'essenza. L'opposizione *Schein – Erscheinung* sembrerebbe una perfetta ripresa della logica di Hegel. Ma non è così, perché mentre per Hegel l'arte è manifestazione sensibile dell'essenza-Idea, vale a dire è manifestazione sensibile di qualcosa di *reale*, per Adorno l'essenza semplicemente (e paradossalmente) *non-è*, non è (ancora) *reale*. Ed è questo che complica le cose, rendendo non solo ambivalente l'*apparire* dell'opera d'arte ma paradossalmente *impossibili* i suoi stessi *cominciamento e compimento*. Come e perché si dà inizio all'opera? Quando e perché l'opera appare compiuta? Ciò che appare nell'opera manifestazione (*Erscheinung*) del suo "contenuto di verità" (*Wahrheitsgehalt*) è, quindi, sempre, paradossalmente, *Schein*, vale a dire apparenza di un mondo cui esse stesse danno solo *fittizia* esistenza. Insomma, le opere d'arte autentiche sono *Schein* e *Erscheinung* nello stesso momento:

Le opere d'arte sono apparenza [*Schein*] perché procurano a ciò che esse stesse non possono essere una specie di esistenza seconda, modificata; sono manifestazione [*Erscheinung*] poiché quel non-essente in loro, per il quale esistono, giunge a un'esistenza, per quanto frammentaria, grazie alla realizzazione estetica [...] L'essenza che si trasforma nella manifestazione e la conia [*prägt*], sempre anche la frantuma [*sprengt sie stets auch*]⁷

5 Ibidem.

6 Cfr. W. Benjamin, *I "passages" di Parigi*, ed. it. a cura di E. Ganni, 2 voll., Einaudi, Torino 2000-2002.

7 Th. W. Adorno, *Teoria estetica*, cit. p. 147.

Quindi l'opera d'arte autentica, in quanto *tour de force*, deve necessariamente frantumarsi, deve necessariamente entrare in dissidio con se medesima. Il *fare* artistico appare come un fare *impossibile*, come un fare ciò che non potrebbe mai essere fatto né detto:

Tutto il fare dell'arte – scrive Adorno – è un unico sforzo per dire ciò che il risultato stesso del fare non sarebbe e ciò che essa non sa: proprio questo è il suo *spirito*⁸.

In ciascuna opera d'arte riuscita⁹ si ripete, ogni volta, il tentativo dell'uomo di creare un mondo dello *spirito*, in quanto mondo della libertà. Usando un'altra terminologia, potremmo dire che in ciascuna opera d'arte si ripeta il tentativo del *simbolo* di fare i conti con il suo essere *sintomo*¹⁰; si ripete il tentativo di *sublimare* la natura – che per Adorno e Horkheimer è *mito*, vale a dire cieco dominio, regno della necessità e della pura e semplice lotta per la sopravvivenza – in uno *spirito* in grado di prenderla in carico senza reprimerla. È questo il vero tratto *ou-topico* del pensiero adorniano. Ma si tratta di un tratto *ou-topico* segnato sempre da profonda tristezza. Si tratta della tristezza che le opere d'arte “riuscite”, a suo dire, portano sempre dentro di sé, come una sorta di a priori atmosferico. Del resto è anche per tale ragione che l'opera d'arte – secondo la tesi più nota di Adorno – è *promesse du bonheur*. Ovviamente una promessa che, nel momento in cui è fatta, non può essere mantenuta. Da qui la sua tristezza, che fa *pendant* con una riflessione, che nelle opere di Adorno è una sorta di *refrain* – dai *Minima moralia* alla *Teoria estetica* al *Beethoven* –, e che è relativa alla relazione della “promessa di felicità” con l'*infanzia*. Quest'ultima è infatti nello stesso tempo strutturalmente *perduta* – non si è mai “data” così come a volte la *ricordiamo* – e strutturalmente sempre *presen-*

8 Cito dalla pagina 188 della traduzione di De Angelis della *Teoria estetica* (Einaudi, Torino 1975) e riporto la frase in tedesco: «Alles Machen der Kunst ist eine einzige Anstrengung zu sagen, was nicht das Gemachte selbst wäre und was sie nicht weiß: eben das ist ihr Geist» (Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Band 7, herausgegeben von G. Adorno und R. Tiedemann, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972, p. 198).

9 Adorno, nella sua teoria estetica, a differenza dell'estetica analitica oggi ancora troppo di moda, non parte mai da una *definizione* neutra e “generale” dell'arte ma da una imprescindibile domanda di *senso* che necessariamente si fonda su una “valutazione” di ciò che nella contemporaneità ha senso e ciò che non lo ha.

10 Per una ampia discussione sulla questione mi si permetta il rinvio al mio *Apocalissi simboliche. Il sintomo Sloterdijk*, in *Kaiak. A Philosophical Journey*, n. 2, *Apocalissi culturali*, 2015 (www.kaiak-pj.it).

te nello sguardo dello *spirito*. Sì, forse è proprio questo che Adorno ci vuole dire: lo *spirito* è tale solo nello *sguardo* dell'infanzia¹¹. È presente solo in quanto tentativo dell'impossibile. Solo tale sguardo guarda oltre il recinto della mera sopravvivenza. Questa precisazione ci dà la possibilità di chiarire un punto che, diversamente, potrebbe generare qualche equivoco. Affermare che un luogo dell'umano non c'è se non nella modalità dell'impossibile, non significa affatto ritenere che la specie umana, concepita nelle sue determinate caratteristiche bio-culturali, non ci sia. Significa solo che la civilizzazione umana – secondo la tesi cardine di *Dialettica dell'illuminismo* – non è stata ancora in grado di creare *spirito*, irretita come è stata, e come ancora è, nelle maglie del *mito*, cioè del dominio tecnico di sé e della natura al fine della sopravvivenza.

Quello sguardo d'infanzia, che è in grado di andare oltre il pur necessario ambito della sopravvivenza, quello sguardo che è al centro di ogni opera d'arte autentica, è ciò che le fa essere *spirito* ma solo nelle modalità del *tour de force*, nelle modalità dell'impossibile che appare ogni volta per poi svanire, nei modi dell'*apparition*, come scrive Adorno in un'altra importante pagina della sua *Teoria estetica*¹².

Il primo appunto del suo incompiuto libro su *Beethoven* dice:

Ricostruire come ho ascoltato Beethoven quando ero bambino¹³

Poi, a dispetto di ciò che si potrebbe pensare, egli ricorda che ciò che, nella sua infanzia, lo aveva colpito della musica di Beethoven non era affatto la sua *magia* sonora, ma quella della sua *scrittura*.

11 Bisognerebbe approfondire, a tal proposito, la “costellazione” tra l'infanzia, gli animali, i “matti” e i clown, che Adorno indica, a proposito dei «momenti *insulsi* delle opere d'arte», in un'altra pagina della sua *Teoria estetica*: «quella dei bambini con i clown è un'intesa con l'arte di cui poi, come dell'intesa con gli animali, gli adulti fanno perdere loro l'abitudine [...] La costellazione animale-matto-clown è uno degli strati fondamentali dell'arte» (Th. W. Adorno, *Teoria estetica*, cit., p. 161).

12 «Se l'*apparition* è lo sfavillante, l'esser-toccatto, allora l'immagine è il tentativo paradossale di avvicinare questo qualcosa di assolutamente fuggevole. Nelle opere d'arte qualcosa di momentaneo si fa trascendente; l'obiettivazione rende l'opera d'arte attimo [...] Le opere d'arte non sono solo allegorie, ma la loro catastrofica attuazione» (*Ivi*, p. 114).

13 Th. W. Adorno, *Beethoven. Filosofia della musica*, trad. it. di L. Lamberti, Einaudi, Torino 2001, p. 3.

Mi ricordo chiaramente la magia che scaturiva nella mia infanzia da una partitura che indica i nomi degli strumenti e che mostra di ognuno di essi esattamente che cosa suona [...] Se devo essere sincero, più che ad esempio il desiderio di conoscere la musica come tale, era piuttosto quella magia che mi spingeva, già da bambino, ad imparare a trasportare di tonalità e a leggere la partitura e che in fondo mi fece diventare musicista. Così forte era quella magia che la sento ancora oggi, leggendo la *Pastorale*, forse una delle prime esperienze nelle quali essa mi si rivelò. Ma questo non succede quando la si *suona* – ed è forse questo un argomento contro l'esecuzione musicale in genere¹⁴.

Magia *della* scrittura: un vero e proprio ossimoro, se restiamo alla vulgata musicologica. Eppure è questo ossimoro che Adorno ha sempre in mente. Ciò ha a che fare con il carattere *linguistico* della musica inteso come scrittura enigmatica, come *écriture* e *Rätsel*, *scrittura* ed *enigma*. Si tratta di una scrittura muta, *non* significativa e *non* traducibile in *comunicazione linguistica*. E si tratta di un *enigma* che non ha molto a che fare con l'*ineffabilità* della musica, ma che assume la modalità di un *rebus* allegorico di cui non si hanno le chiavi di interpretazione, come accade, secondo l'esempio figurativo fatto a tal proposito da Adorno, con i vasi etruschi di Villa Giulia.

I vasi etruschi di Villa Giulia – egli scrive nella *Teoria estetica* – sono eloquenti in misura estrema e incommensurabili rispetto a ogni linguaggio comunicativo. Il vero linguaggio dell'arte è muto, il suo momento muto ha il primato su quello significante della poesia, che anche alla musica non manca interamente. Ciò che è simile al linguaggio nei vasi è contiguo semmai ad un "sono qui" o "sono ciò"¹⁵.

Il nome allo stato dell'impotenza assoluta

Nell'opera d'arte lo "spirituale" è paradossalmente unito al non-spirituale; in essa la costruzione formale è unita alla *mimesi*. Questo è il motivo per cui nell'opera d'arte coesistono il *mito* e la *critica* al mito.

La via storica dell'arte in quanto spiritualizzazione è quella della critica del mito tanto quanto quella che porta al suo salvataggio¹⁶ – sostiene Adorno.

14 Ibidem.

15 Th. W. Adorno, *Teoria estetica*, cit., p. 151.

16 *Ivi*, p. 159.

Già in *Dialettica dell'illuminismo* Adorno (con Horkheimer) aveva abbozzato una teoria dell'*impulso mimetico*¹⁷. Questo ha, per così dire, come Giano bifronte, una faccia distruttiva e un'altra conservativa. Secondo la prima faccia è l'impulso del vivente "umano" alla *perdita* dispendiosa del sé fino all'assimilazione (auto-distruttiva) all'ambiente, quindi alla morte¹⁸. Secondo l'altra faccia l'impulso mimetico è strumento di auto-conservazione del vivente attraverso la modalità della *mimesi* del morto. Pulsione incipite, l'impulso mimetico è auto-distruttivo e auto-conservativo¹⁹.

Nell'opera d'arte autentica questa doppia tensione mimetica si *trans-forma*, nel senso che appare del tutto *interna* alla forma-opera nelle modalità della dissonanza e della disarmonia. Nell'opera l'ambivalenza dell'impulso mimetico viene a *forma* e, in tal modo, diviene scrittura enigmatica di una "conciliazione" (*Versöhnung*) tra natura e spirito che è l'apparire stesso dello *spirito*, nelle modalità però del suo necessario catastrofizzare, del suo necessario fallimento. Allora – ma solo nell'arte sottolinea Adorno – l'impulso mimetico assume, come in un'apparizione, un ulteriore aspetto, perché si *trans-forma* da violento impulso all'assimilazione (del sé all'ambiente oppure dell'ambiente al sé) in tensione alla *somiglianza*²⁰. È forse per tale ragione che la più antica e persistente teoria dell'arte la concepisce come *imitazione, mimesi*²¹, ma ciò è anche la radice di tutte le teorie della

17 Cfr. sulla questione della *mimesi* W. Benjamin, *Sulla facoltà mimetica*, in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1976, pp. 68-71.

18 Cfr. ancora utilmente l'articolo di Ch. Wulf, *Il ritorno della mimesis*, in *Nuova corrente*, Th. W. Adorno. Mito, *mimesis, critica della cultura*, n. 121-122, 1998, pp. 155-172; nella stessa rivista cfr. anche F. Desideri, *Mimesis e techne nella Teoria estetica*, pp. 173-187. Infine, cfr. il classico studio di J. Fruchtl, *Mimesis. Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1986.

19 «Lo sforzo di tenere insieme l'io appartiene all'io in tutti i suoi stadi, e la tentazione di perderlo è sempre stata congiunta alla cieca decisione di conservarlo – scrivono Horkheimer e Adorno in *Dialettica dell'illuminismo* – L'ebbrezza narcotica, che fa espriare l'euforia in cui il Sé resta come sospeso con un sonno simile alla morte, è una delle antichissime istituzioni sociali che mediano tra l'autoconservazione e l'autoannientamento, un tentativo del Sé di sopravvivere a se stesso» (Id., *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di L. Vinci, Einaudi, Torino 1974, p. 42).

20 «L'affinità – scrive Adorno nella sua *Dialettica negativa* – è l'acme di una dialettica dell'illuminismo. Esso si ribalta in abbaglio, in esecuzione cieca da fuori, non appena recide completamente l'affinità. Non c'è verità senza di essa» (Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad. it. di P. Lauro, Einaudi, Torino 2004, p. 241).

21 Cfr. S. Halliwell, *L'estetica della mimesis. Testi antichi e problemi moderni*, trad. it. di D. Guastini e L. Maimone Ansaldo Patti, Aesthetica Edizioni, Palermo 2009.

distanza estetica. Questa trasformazione dell'impulso mimetico in *affinità* e tensione alla *somiglianza* ricorda infatti molto da vicino la teoria di Nietzsche de *La nascita della tragedia* fondata appunto sulla trasformazione della "violenza dionisiaca" in "forma apollinea", implicante un *distanziamento* estetico da quella violenza²². Tuttavia c'è da sottolineare che, rispetto al modello nicciano, la teoria dell'arte di Adorno manca di un elemento – per altro centrale in gran parte delle teorie artistiche da Aristotele a Nietzsche (e a Freud). Questo elemento è la *catarsi*, intesa come purificazione delle pulsioni attraverso il loro "sfogo" rituale. La *catarsi*, infatti, sia nelle modalità più socializzate e dionisiache, che in quelle più interiorizzate, è vista da Adorno con estremo sospetto, in quanto proprio attraverso la *catarsi* delle pulsioni e delle emozioni l'arte ha potuto essere storicamente *anche* un formidabile (e indispensabile) complemento del "dominio" della società sui singoli e del *Sè* sulle pulsioni stesse: l'arte – è questo il suo lato conservativo per così dire – è stato strumento *consolatorio* nella modernità (specie ottocentesca)²³ ed è divenuta un vero e proprio tranello per le debolissime soggettività contemporanee – per le quali vale alla lettera il titolo di un famoso aforisma dei *Minima moralia*: l'io è l'Es²⁴ – che, irrette come sono nella fantasmagoria delle merci, che promette loro godimento (parziale) immediato, non sono più in grado di percepire differenze di natura tra i prodotti delle espressioni artistiche pop e l'apparire degli oggetti-merce.

La questione della *mimesi* nell'arte e della sua relazione con la costruzione formale è, pertanto, uno dei punti centrali della riflessione adorniana.

Ciò nonostante Adorno ci spiega che la *mimesi* nell'opera d'arte è, nello stesso tempo, il pre-spirituale, che ripete il *tremito* della pre-storia dell'umano, ma è anche, dall'altro lato, somiglianza dell'opera con se stessa, quindi *chiusura* formale dell'opera in una scrittura-enigma senza codice.

22 «La frase di Nietzsche per cui tutte le cose buone una volta sarebbero state cose cattive, l'idea di Schelling del terribile al principio, probabilmente sono state apprese dall'arte. Il contenuto demolito e ricorrente viene sublimato a immaginazione e forma» (Th. W. Adorno, *Teoria estetica*, cit. pp. 64-65).

23 Per una valutazione in qualche modo positiva della funzione *consolatoria* e *compensatrice* dell'arte cfr. O. Marquard, *Estetica ed anestetica. Considerazioni filosofiche*, ed. it. a cura di G. Carchia, il Mulino, Bologna 1994.

24 Th. W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, trad. it. di R. Solmi, a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino 1994, pp. 64-66; vedi anche Id., *La crisi dell'individuo*, ed. it. a cura di I. Testa, Edizioni Diabasis, Reggio Emilia, 2010.

La mimesi nell'arte è il prespirituale, il contrario dello spirito e d'altro canto ciò rispetto a cui questo si infiamma [...] La forma obiettivizza i singoli impulsi solo se li segue nella direzione in cui già vogliono andare per conto proprio²⁵.

D'altro canto, con un'apparente inversione, Adorno afferma anche che:

La mimesi delle opere d'arte è somiglianza con se stesse²⁶.

Al di là del paradosso, la sua tesi è che il *pre*-spirituale sia presente nell'opera d'arte solo *in quanto* forma, in quanto *espressione* (*Ausdruck*). Infatti, da un lato nell'opera, in particolare nella sua *materialità*, è presente il pre-spirituale; dall'altro questa presenza è *linguistica*. Come abbiamo visto, però, "linguistico" qui non significa "significante". L'opera è linguaggio *sui generis* perché è tale solo *in quanto* forma muta e refrattaria alla dimensione del significato; ma anche perché al suo centro si trova sempre come un'*ingiunzione* ad essere compresa (è il suo essere *enigma*). Ciò per cui le opere d'arte esistenti, scrive Adorno, «sono *più che* esistenza e però non qualcosa che esiste di per sé, ma il loro linguaggio»²⁷. L'opera d'arte, quindi, è «afflitta da discordanza»²⁸. È questa la radice della sua necessaria *dissonanza*, della sua necessaria *disarmonia*. L'espressione in essa non ha niente a che fare con la presunta espressione della soggettività dell'artista. L'espressione in essa è *linguaggio, forma*, nei modi della discordia e della dissonanza.

Tutte le volte che l'interna e necessaria *discordanza* dell'opera viene, per così dire, "sciolta", tutte le volte in cui si tenta – magari con le migliori intenzioni – di separare, nella teoria adorniana, il *mimetico* dal *linguistico*, "astraendo" i due aspetti, ci se ne preclude di netto la comprensione. Se, invece, ci si tiene stretti al dissidio, alla sua *dis*-cordanza, allora appaiono comprensibili le parole di Adorno quando sostiene che nella forma dell'opera è data espressione linguistica al *non*-soggettivo del soggetto, a quel *tremite* che è la *pre*-storia del soggetto, che dà apparenza alla violenza del distacco della cultura umana dalla natura-mito.

25 Th. W. Adorno, *Teoria estetica*, cit., p. 159-160.

26 *Ivi*, p. 140.

27 *Ivi*, p. 141.

28 *Ibidem*.

L'espressione – scrive Adorno – è lo sguardo delle opere d'arte. Il loro linguaggio è, rispetto a quello significante, qualcosa di più antico benché inadempito: come se le opere d'arte, modellandosi sul soggetto con il loro esser compaginate, ripetessero come esso sorge, prorompe. Hanno espressione non quando comunicano il soggetto, ma quando tremano per la preistoria della soggettività. [...Tuttavia] l'espressione delle opere d'arte è il non soggettivo nel soggetto²⁹

Nell'opera d'arte riuscita, potremmo aggiungere, si ripete l'*impasse* tra “segno” (linguistico e astratto) e “immagine” (mimetica) che, secondo gli autori della *Dialettica dell'illuminismo*, è la vera pre-storia dell'emergere della soggettività razionale occidentale³⁰. L'opera d'arte non ripete il gesto della frantumazione dell'ambiguità segno-immagine che ha dato origine alla *civilizzazione* occidentale, ma è come se ripetesse l'*impasse* che è alle spalle di quel gesto di scissione. È anche questa la ragione per la quale nell'opera c'è sempre una dimensione *arcaica* e *ctonia*, accanto alla sua dimensione apollinea e rischiarante. L'opera, ripetendo quell'*impasse*, vi ritorna continuamente, nelle modalità del *loop* potremmo dire, nei modi del ritorno infinito dell'*aporia* segno-immagine; *aporia* (nel senso proprio del non-passaggio) che se da un lato attiene alla dimensione *arcaica* dell'opera d'arte, dall'altro caratterizza il suo sguardo *spirituale*. Sguardo legato ad un'impossibilità, come abbiamo visto, all'impossibilità di pronunciare finalmente, per quanto senza speranza, un *nome* che sia in grado di dire la *singularità* di ciascuno (e di ogni volta che ciascuno è ciascuno) senza tradurla in significato, cioè, quindi, senza tradirla.

Non è dalla potenza del *segno* – in grado, secondo Hegel, di fare emergere il soggetto umano dalla “notte della conservazione”³¹ – che l'opera d'arte trae la sua verità ma dall'impotenza di un *nome* in grado di dire senza significare, quindi in grado di salvare tutte le *singularità qualunque* senza perderle attraverso il taglio del significante, per dirla con Lacan.

29 *Ivi*, p. 152.

30 «Con la netta separazione di scienza e poesia la divisione del lavoro, già operata per loro mezzo, si estende al linguaggio. Come segno la parola passa alla scienza: come suono, come immagine, come parola vera e propria viene ripartita fra le varie arti, senza che si possa più ripristinare mediante la loro addizione, sinestesia o “arte totale”. Come segno, il linguaggio deve limitarsi ad essere calcolo; per conoscere la natura deve abdicare alla pretesa di somigliarle. Come immagine, deve limitarsi ad essere copia: per essere interamente natura, abdicare alla pretesa di conoscerla» (M. Horkheimer – Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit. p. 26).

31 G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse*, trad. it. di G. Cantillo, Editori Laterza. Bari 1971, p. 106-107.

Ciò è evidente in particolare nella musica, sostiene Adorno:

La musica è il nome allo stato dell'impotenza assoluta e nel contempo lontananza dal significato e tutti e due sono la stessa cosa³²

Rispetto al linguaggio significante, quello della musica è di tutt'altro tipo. In ciò consiste il suo aspetto teologico. Ciò che essa dice è, in quanto appare, determinato e al contempo nascosto. La sua idea è la forma del nome divino. È preghiera demitizzata, liberata dalle maglie dell'effetto; il tentativo quanto mai vano di pronunciare il nome stesso senza comunicare significati³³.

Stile tardo

Dal 1934 al 1969 – l'anno della sua morte – Adorno segretamente lavorò a quello che avrebbe dovuto essere – ben più che quello sulla *neue Musik*³⁴ – il suo *libro* sulla “filosofia della musica”, dedicato interamente a Beethoven, ma il testo, rimasto allo stato di appunti, non vide mai la luce della pubblicazione.

Il problema musicale di Beethoven è, per Adorno, quello di “revocare” la magia mimetico-sonora dell'*inizio* (dell'opera) nel *compimento* della forma musicale. Questo obiettivo è quello, coevo a quello di Hegel, di concepire l'assoluto come *risultato* del suo stesso processo di manifestazione³⁵. Ma Beethoven, da artista e musicista, ben più che Hegel, si confronta con la cosa stessa, con il problema stesso della irrisolvibilità della compiuta *Aufhebung* della vita nello *spirito*. Beethoven ad un certo punto si rende conto dell'impossibilità di *compiere* senza residui il processo di annullamento dell'*inizio* (magico-mimetico) nella forma spirituale. E ciò lo conduce al suo *stile tardo*.

L'essenza ideologica della musica [...] consiste [...] nel fatto che *comincia*, che è musica. [...] Il suono è in origine consolatorio ed è vincolato a questa ori-

32 Th. W. Adorno, *Beethoven*, cit., p. 243.

33 Th. W. Adorno, *Frammento su musica e linguaggio*, brano citato in Id., *Beethoven*, cit., p. 243, nota 39.

34 Th. W. Adorno, *Filosofia della musica moderna*, trad. it. di G. Manzoni, Einaudi, Torino 1975.

35 Cfr. Th. W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, trad. it. di F. Serra, Il Mulino, Bologna 1971.

gine. Ma ciò non coglie in modo univoco il valore della musica come *verità* [...]. Da questo punto di vista si dovrebbe interpretare Beethoven come il tentativo di *revocare*, attraverso il movimento immanente del concetto come verità *che si dispiega*, la non verità aprioristica del cominciare, dell'essere musica. Di qui, forse, la nullità dell'inizio. [...] Lo stile tardo significherebbe che la musica prende coscienza del *limite* di questo movimento – l'impossibilità di neutralizzare la premessa in forza della propria logica. Lo stile tardo è la *metábasis eis allo génos*³⁶.

Spesso le opere tarde di un autore vengono interpretate come il prodotto dell'immediato prorompere della *soggettività* autoriale – ritenuta stanca e incapace di dominare le forme – rispetto alla armonia delle forme. Niente di più errato di tale giudizio, secondo Adorno³⁷. Basta riflettere sullo *stile* delle ultime opere musicali di Beethoven: gli ultimi cinque *quartetti* per archi (n. 12-16) e le *Variazioni su un tema di Diabelli*. In essi l'*espressione* sembra del tutto assente, mentre le *convenzioni* musicali appaiono come puro gioco di forme *vuote*. In effetti, l'*espressione* appare nella sua stessa assenza, nel suo stesso sottrarsi, nelle cesure, nelle fratture ma anche nel *vuoto* del convenzionale gioco delle forme musicali.

Così, nell'ultimo Beethoven le convenzioni divengono espressione nella nuda rappresentazione di se stesse. [...] La sua opera tarda resta ancora un processo, ma non inteso come sviluppo, bensì come accensione tra estremi che non sopportano più nessun centro sicuro e armonia derivante dalla spontaneità. [...] Le cesure, però, l'interruzione improvvisa, che più di ogni altra cosa caratterizzano l'ultimo Beethoven, sono quei momenti dell'esplosione; l'opera tace quando viene abbandonata, e rivolge all'esterno il suo vuoto. [...] Nella storia dell'arte le opere tarde sono *catastrofi*³⁸.

In apparenza, quindi, le opere tarde sono *inespressive*, poiché rifiutano di dar voce all'elemento *soggettivo* – alla *voce* stessa nella sua singolarità, potremmo aggiungere –, ma, a ben guardare, in esse l'*espressione* è presente attraverso il modo della sua *assenza*; e tale assenza *nell'opera* non è altro che la presenza in essa della *morte*. Il pensiero della morte, chiosa ad un tratto Adorno, è la “legge formale” dello *stile tardo*, è la sua condizione di possibilità, il suo *a priori*. Se, come sosteneva Hegel, lo spirito è ciò che *sopporta*, che si *prende carico* della morte, allora solo nello stile tardo appare lo spirito. Solo quando si abbandonano definitivamente tutte le vellei-

36 Th. W. Adorno, *Beethoven*, cit. pp. 9-10.

37 *Ivi*, p. 175.

38 *Ivi*, pp. 178-179.

tà umane, tutti i progetti di vita, tutto l'ad-venire, solo allora diviene possibile l'impossibilità dello *spirito*.

Se di fronte alla realtà [della morte] cessa il diritto dell'arte, allora essa certo non riesce a entrare nell'opera d'arte in modo immediato come suo "oggetto". È imposta soltanto alle creature e non alle opere e quindi da sempre appare spezzata in ogni arte, come allegoria. [...] La forza della soggettività nelle opere d'arte tarde è il gesto impetuoso con cui essa abbandona le opere d'arte. Essa le fa saltare non per esprimersi, bensì per far cadere senza espressione l'apparenza dell'arte. Lascia indietro macerie delle opere e comunica se stessa, come in modo cifrato, soltanto attraverso i vuoti dai quali prorompe. Toccata dalla morte, la mano del maestro libera le masse di materia cui prima dava forma; le fessure e crepe *ivi* presenti, testimonianza dell'impotenza finita dell'Io di fronte all'esistente, sono la sua ultima opera³⁹.

Non è possibile sublimare il mimetico se non forse lasciandolo cadere e con esso tutta quanta la retorica, spesso al limine della sopportabilità, del corpo vivente così come quella del corpo pulsionale. È forse questa la strada che l'ultimo Beethoven, attraverso la lettura di Adorno, ci indica? Che non sono i fremiti vitali della creatura bensì la sua mortalità, se assunta come legge formale dell'opera, ad essere la condizione dello *spirito*? Allora è forse questo l'unico anelito, l'unico desiderio autentico, l'unica *speranza* come direbbe Adorno, ricordando Benjamin, che ritroviamo dell'opera d'arte riuscita: il desiderio di *sopra-vivere*, sia nel senso dello sconfiggere la morte sia soprattutto nel senso della creazione di un mondo dello spirito che sfugga alla mera ripetizione della legge della sopravvivenza?

È solo nell'opera che *catastrofizza* che lo spirito appare; è solo nell'opera che intenzionalmente è volta al suo *fallimento* che esso si rende visibile.

Adorno non ha avuto la possibilità di leggere le ultime opere letterarie di Beckett, ma il drammaturgo e scrittore irlandese è stato da sempre uno degli artisti novecenteschi che ha più seguito e commentato, assieme a Schönberg e Kafka. Ebbene, tra le ultime prose di Beckett c'è, come è noto, *Worstward ho*, che racchiude, esemplarmente, tutta la sua poetica.

Tentare di nuovo. Fallire di nuovo. Meglio di nuovo. O meglio peggio. Fallire peggio di nuovo. Ancora peggio di nuovo. Finché stanco per sempre. Rinunciare per sempre. Andare per sempre. Dove né uno né l'altro per sempre. Per sempre e basta⁴⁰.

39 *Ivi*, pp. 177-178.

40 S. Beckett, *Worstward ho*, in Id., *Compagnia e Worstward ho*, trad. it. di R. Mussapi, p. 68.

[...] Debolmente desiderando il minimo del desiderio. Indiminuibile minimo del desiderio. Implacabile vano minimo di desiderio ancora.

Desiderando che tutto vada. L'oscurità vada. Il vuoto vada. Il desiderio vada. Vano desiderio che il vano desiderio vada⁴¹.

Se Adorno avesse potuto leggere queste frasi le avrebbe senz'altro interpretate come la perfetta sintesi della poetica dello *stile tardo*, quindi, dell'autentica (e im-possibile) strada dell'opera d'arte. Strada che ha a che fare, come abbiamo visto, con la fine dell'*espressione* ma intesa come paradossale espressione *della fine*, espressione della morte che "appare" attraverso i vuoti, le cesure, le *in-espressive* mutezze. In tal modo lo *spirito* appare, fuggevolmente, nei modi di una in-espressiva *natura*. In questo modo Adorno radicalizza e trasforma una delle idee portanti dell'idealismo tedesco, l'idea che lo *spirito* divenga una *seconda natura*. Questa tesi la si trova alla fine del non-libro su Beethoven, quando, in un appunto intitolato *Sulla metafisica del tempo musicale*, egli interpreta la teoria degli *angeli d'erba* presente nella mistica ebraica:

Collegare la fine del libro – egli scrive – alla teoria della mistica ebraica degli angeli d'erba creati per un attimo per estinguersi nel fuoco sacro. La musica – ideata su modello della magnificenza di dio, anche e proprio laddove sta contro il mondo – assomiglia a questi angeli. La sua caducità, l'effimero è la magnificazione. Vale a dire il continuo annientamento della natura. Beethoven, però, ha elevato questa figura ad autocoscienza musicale⁴².

In una lettera che Adorno nel lontano 19 aprile del 1939 aveva indirizzato a Gershom Scholem – traduttore, nel 1935, dello *Zohàr* in cui compare la teoria degli angeli effimeri – Adorno aveva, significativamente, scritto:

La sezione da Lei tradotta è un'interpretazione della storia della creazione come "simbolo". Il linguaggio in cui il simbolo viene tradotto è però a sua volta di nuovo un mero linguaggio di simboli che fa pensare a quel detto di Kafka secondo il quale tutti i suoi scritti sono simbolici, ma solo nel senso che devono essere interpretati in infinite scale per mezzo di simboli sempre nuovi. La

41 *Ivi*, p. 85. Su Beckett vedi innanzitutto il saggio di Adorno, *Tentativo di capire* Finale di partita, in Id., *Note per la letteratura*, a cura di S. Givone, Einaudi, Torino 2012, pp. 94-131. Cfr., tuttavia, gli importanti saggi beckettiani di Alain Badiou (*L'ineffabile desiderio*, trad. it. di S. Crapiz, il melangolo, Genova 2008; *Essere, esistenza, pensiero: prosa e concetto*, in Id., *Inestetica*, trad. it. di L. Boni, Mimesis, Milano 2007, pp. 111-144) nonché, molto utilmente, G. Frasca, *Lo spopolatoio. Beckett con Dante e Cantor*, Edizioni d'if, Napoli 2014.

42 Th. W. Adorno, *Beethoven*, cit., p. 249.

domanda che vorrei rivolgerLe è questa: se nella struttura a gradini dei simboli vi sia una base o se essa sia una *caduta senza fondo*. [...] La totalità del simbolico, per quanto essa anche appaia come *espressione* dell'*inespressivo*, non è forse votata alla *natura* perché essa non conosce nel vero e proprio senso l'*inespressivo* – vorrei quasi dire, la natura? [...]. Ora vorrei aggiungere che l'idea degli angeli subito caduchi mi ha toccato nel modo più profondo e singolare⁴³.

Che lo *spirito* possa essere tale solo quando, raggiunto l'apparenza di seconda *natura*, si sia liberato dall'espressività "simbolica" dell'umano (troppo umano), che ciò possa accadere solo nell'opera d'arte autentica, nei modi di una enigmatica *apparition*, conferma la tesi per cui esso possa apparire solo come *tour de force* volto al ripetuto fallimento, alla ripetuta catastrofe. Un fallimento che, tuttavia, non conduce affatto alla disillusione, ma alla speranza che esso possa continuamente, infinitamente, *riuscire*, come continua e infinita creazione di angeli d'erba.

43 Lettera riportata in nota da Rolf Tiedemann, curatore tedesco del *Beethoven* adorniano (*Ivi.*, p. 250), corsivi nostri. Sull'interpretazione che Scholem dà dello *Zohàr* vedi il suo classico studio sulla mistica ebraica *Le grandi correnti della mistica ebraica*, trad. it. di G. Russo, il melangolo, Genova 1982, in particolare il capitolo VI (La dottrina teosofica dello *Zohàr*), p. 217-256.

ELEONORA DE CONCILIIS

LA POSTURA FILOSOFICA

Colui che è desto e cosciente dice:
sono tutto corpo e nulla al di fuori di esso.

Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*

La postura non è soltanto la posizione che il corpo assume nello spazio, con la relativa coordinazione tra le sue parti che rende possibile, oltre a mantenere la posizione eretta, camminare, correre, saltare, sedersi, sdraiarsi prono o supino, raggomitolarsi, ecc. – cioè imitare posture di altri animali o, al limite, l'immobilità del cadavere. Nella sua stasi come nel suo dinamismo la postura, in quanto *hexis* o *habitus*, è anche il frutto di un lungo e spesso severo esercizio, di una tecnica che l'ambiente sociale in cui nasciamo e cresciamo ci impone attraverso linguaggi verbali e non verbali¹: ogni cultura plasma i suoi individui assegnando loro una determinata posizione psicofisica nello spazio sociale; come mostra la costruzione dell'identità di genere – soprattutto quella femminile² – e come suggerisce l'altro significato meno noto ma più antico del termine, *accordo segreto*, *congiura*, ogni posizione apparentemente singolare o caratteristica assunta dal corpo, ogni gesto, ogni atteggiamento, ogni mimica, è in realtà il risultato di una sorta di cospirazione attraverso cui la sua plasticità biologica viene ri-formata all'infinito da quella, storica, della cultura. Così, attraverso l'educazione alla postura e l'assunzione più o meno consapevole di una posizione dal preciso significato sociale o, al limite, artistico (ché le tecniche posturali, se spinte al massimo, diventano arte), il corpo non solo smaschera l'assurdità del dualismo cartesiano, ma funziona come il teatro sperimentale della soggettivazione: diventa la superficie su cui scrivere e comunicare se stessi.

-
- 1 M. Mauss, *Tecniche del corpo*, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 2000, pp. 382-409.
 - 2 P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano 2014.

Tutto ciò vale anche per la postura filosofica, ovvero per la posizione che il corpo del filosofo assume più o meno volontariamente quando pensa, parla o scrive: una posizione *estima* – esterna e insieme interna – rispetto all'ambiente sociale che, di rimando, gliela infligge o gliela riconosce. Come ha suggerito Sloterdijk sulla scia di Nietzsche, se il linguaggio è corporeo lo è anche il pensiero, che perciò esibisce l'infinita plasticità dell'arte³: si pensa col corpo nello stesso senso in cui si recita col corpo; la filosofia è un'arte drammatica grazie a cui lo spirito si materializza muovendosi o immobilizzandosi sulla scena, davanti a un pubblico reale o immaginario.

Questa concezione della postura filosofica come pratica sociale inconfessabilmente attoriale si avvicina e al tempo stesso si discosta dall'analogia teatro-filosofia già abbondantemente esplorata da Deleuze e Guattari⁴; se infatti il filosofo è il suo corpo, si tratta di capire fino a che punto la classica posizione filosofica 'cadaverica', oggi riportata in auge proprio da Sloterdijk⁵, non sia che una variante atletica sedicente superiore, o meglio una paradossale variazione estetica (una riproposizione di un'idea o forma originaria della filosofia, che però in sé non esiste, e una *epoché* del corpo realizzata grazie a un'*askesis* corporea) dell'ancor più classica postura filosofica del maestro-padrone – del *maître* –, la quale a sua volta nasconderebbe l'*impostura* dell'attore.

Il filosofo zombie

Il legame che Sloterdijk pone tra arte e filosofia è piuttosto diverso da quello, creativo, individuato da Deleuze e Guattari, poiché il filosofo tedesco si occupa del ruolo che in entrambe è svolto dall'esercizio, e più in generale dell'antropotecnica intesa come infinita costruzione culturale del corpo, realizzata attraverso una pratica.

-
- 3 P. Sloterdijk, *Der Denker auf der Bühne: Nietzsches Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986.
 - 4 Per costoro il lavoro del filosofo è analogo a quello dell'artista, poiché entrambi realizzano processi di creazione – di concetti come di percetti – e di resistenza; nel suo carattere sperimentale, libero e quasi divino, la pratica filosofica è inoltre particolarmente affine a quella attoriale: portando il corpo dell'uomo oltre i limiti dell'io, la rappresentazione scenica e la scrittura del flusso di pensiero sospendono le classiche distinzioni concettuali (vero-falso, reale-irreale, concreto-astratto, ecc.), permettendo di dire ed esperire la verità a partire dalla finzione; Cfr. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997; Id., F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*
 - 5 P. Sloterdijk, *Stato di morte apparente. Filosofia e scienza come esercizio*, Cortina, Milano 2011, d'ora in poi indicato con la lettera S seguita dal numero di pagina.

Secondo Sloterdijk, sin dall'antichità il filosofo mira a "raggiungere durante la vita una condizione analoga all'esser morti" (S 107), cioè a diventare un *osservatore non partecipante*. Questa nobile, disinteressata posizione, che è quella dell'intelletto puro, viene perseguita per capire il mondo esterno da un interno freddo, immobile e ripiegato. Soltanto dentro questa rigida 'sfera' l'individuo può infatti avere una visione pura della verità – dacché solo il morto vede la verità –, ma si tratta di una morte apparente, cioè *finta*. Tale aporia è aggravata dal fatto che la condizione di purezza non è affatto pura, ma ha una storia, anzi un'impura genealogia (in senso nietzscheano). Vi è cioè una "storia della condotta attraverso la quale l'individuo profano [...] adoratore degli idoli della propria tribù, viene riplasmato in individuo che pratica la teoresi" (S 42), e si auto-plasma attraverso l'esercizio: la "bella morte nella teoria" (S 134) o, in termini husserliano-arendtiani, l'*epoché* tipica del *bíos theoretikós* (della vita contemplativa), richiede un esercizio del corpo – una postura corporea storicamente inscritta in una pratica ascetica o, in termini foucaultiani, in una 'tecnologia del sé'.

L'*ars vivendi* (o *moriendi*) contemplativa è fondata su un *modus cogitandi* fenomenologico. Per diventare filosofi cadaverici e vivere una vitche-non-è-vita, sono necessari lunghi esercizi di lettura e scrittura, che immobilizzando il corpo permettono la riduzione delle cose a fenomeni – ad apparenze. La costruzione della 'sfera' filosofico-coscienziale, che tiene il mondo a distanza (S 56), consente di mettere tra parentesi non solo le rappresentazioni vitali, sostituite dalle 'idee' (S 73), ma anche Dio e persino l'Io: disattivando l'evidenza del cogito cartesiano (S 54) Husserl, il "funzionario dell'assoluto", ha ridotto il soggetto a puro sguardo – a occhi senza palpebre, come le orbite vuote del cadavere. In tal senso egli è il prototipo ma anche la più moderna incarnazione del filosofo zombie. Che però, in quanto filosofo, è un morto che almeno in linea di principio non aggredisce i vivi: in quanto sospensione del giudizio, l'esercizio dell'*epoché* è un allenamento paradossale alla sospensione della lotta e all'assenza di coinvolgimento, anche rispetto a se stessi (S 50). Assumere la posizione filosofica consiste insomma nel non prendere posizione, ovvero nel combattere "una lotta per la possibilità di non dover lottare più" (S 49): nell'usare paradossalmente il corpo per liberarsi del corpo.

Si tratta in fondo di un tentativo di conciliare l'alto, cioè il puro spirito della teoria, col basso, cioè con la morte e il cadavere. Ma il cadavere puzza, è sporco e si decompone in posizione orizzontale, tant'è che i vivi distolgono lo sguardo. A questa sgradevole immagine dobbiamo aggiungere la sociopatia filosofica: la ragione è patologica non solo in quanto anti-vi-

tale (S 61), ma in quanto anti-sociale. E quest'asocialità, questa "stranezza asociale del pensare" (S 62), è il frutto della stessa intensità del pensiero: "i pensieri formano, tra loro, una connessione così fitta da sequestrare la coscienza del pensatore e da interrompere il suo legame con la percezione delle circostanze [...] Chi vive *in actu* questa esperienza viene sradicato dalla relazione quotidiana con le situazioni esterne ed è totalmente assorbito dalle operazioni 'interne'" (S 63), cosicché "pensando viene creato un autismo artificiale" (ib.). Ora, quello autistico è uno stato di isolamento psicotico: proprio perché slega dal mondo esterno confinando il corpo in una sfera cadaverica, la postura filosofica è intrinsecamente folle, e chi pensa sogna da sveglia – come il pazzo secondo Kant. Ma, mentre il sonno e la pazzia sopraggiungono senz'alcuna costrizione, la follia filosofica viene raggiunta grazie a un meticoloso esercizio corporeo: il corpo diventa *intenzionalmente* psicotico, irrigidendosi e dando libero corso a un'attività che potremmo senz'altro definire allucinatória. Perciò alla domanda di Hannah Arendt – dove siamo quando pensiamo? – possiamo consapevolmente rispondere: in un non-luogo (S 66-67), in un altrove; siamo fuori di noi, e grazie a questa tendenza ek-statica del pensiero la nostra anima "prende congedo dal mondo comune" (S 64).

La storia degli ideali ascetici è la storia di una posizione differenziale rispetto al mondo, capace di sopprimere la tendenza spontanea, "originariamente sudicia" (S 49), a partecipare emotivamente e a prendere posizione su tutto ciò che accade intorno a noi: un atteggiamento innaturale che è stato insegnato nelle scuole filosofiche prima, nei monasteri poi. In queste *case per la disattivazione del mondo* (S 69) è nato, dopo una lunga gestazione, l'osservatore disinteressato. Ma, se tutto ciò che è storico nasconde una *pudenda origo*, cioè uno sfondo sociale 'basso' e 'sporco', possiamo nietzscheanamente sospettare che all'origine delle virtù ascetiche non vi sia affatto lo stupore, bensì la debolezza del desiderio – il desiderio del potere-piacere di dominare attraverso il sapere, ovvero di praticare un'impostura, un inganno, traendone vantaggio. Nella casta sacerdotale filosofica, la volontà di sapere cela la volontà di potere: il filosofo è "un bastardo, il quale desidera imporsi con titoli falsi" (S 75); e sospettando anche del sospetto (S 78) – cioè della stessa postura filosofica che si auto-smaschera come postura di potere-sapere – scopre ciò che si nasconde dietro il suo stesso habitus della relazione disinteressata con le 'cose stesse' (S 49): nei termini di Bourdieu, l'interesse al disinteresse come forma di superiorità sociale.⁶

Il filosofo guarda il mondo come uno spettatore, perché "lo spettatore finirà per essere sempre il soggetto superiore, mentre coloro che agiscono fa-

6 P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano 1998.

ranno immancabilmente una figuraccia” (S 87), ma si inventa anche un particolare ruolo da attore, una particolare posizione da soggetto agente: quella magistrale, poiché i maestri sono capaci di esercitare e insegnare un potere *altro* rispetto a quello politico tradizionale, visto come inferiore e volgare. La filosofia come *ars moriendi* nasconderebbe dunque il disprezzo platonico per l'esistenza sociale causato dalla crisi della democrazia, ma anche il piacere del morire: il sapere del filosofo è un *sāpĕre* la morte, un gustarla, perché la morte (reale o apparente) è una vittoria paradossale, simbolica, alla quale non si può rispondere. Essa consiste infatti nel vincere sottraendosi alla lotta (S 84), e fa del filosofo un 'perdente radicale' (per usare un'espressione di Enzensberger) capace di ribaltare la sconfitta in privilegio (S 101), di governare se stesso quando e perché non è più possibile governare gli altri, facendo "ritorno nell'archivio celeste" (S 85), nel mondo delle idee.

Lo spettatore filosofo, pur essendo inconfessabilmente subalterno al potere politico (S 96), dischiude così il campo pedagogico, magistrale, come antropotecnica superiore, ponendo un nesso tra differenziazione del sistema educativo (cioè creazione di un sistema d'istruzione superiore: l'università) e postura filosofica intesa come esercizio al dominio del corpo. Da Platone in poi educare significa, per il filosofo, andare *indirettamente* al potere: governare se stessi per insegnarlo agli altri. Sotto l'auto-referenzialità immobile del cadavere vi è allora un campo relazionale – il campo scolastico – in cui domina la figura del maestro che addestra all'ascolto (S 97), o, in termini fichteiani, urta, sveglia l'allievo alla morte teoretica. In tal senso il maestro è colui che dà la misura: la misura della propria inferiorità che instilla nell'allievo il desiderio di prendere il posto del maestro – cioè il desiderio di superiorità. Ed è nella misura in cui il filosofo assume la postura del maestro, che il campo scolastico-universitario sembra diventare l'unico campo di investimento e di senso, l'unico ordine del discorso possibile per il filosofo. Ma questa postura è un'impostura, una finzione, un 'come se' che passa attraverso il corpo.

Il filosofo maître

Nel XVII Seminario⁷, la questione che Lacan sembra porre alla postura filosofica è: da dove parla il filosofo? il suo discorso viene dall'università,

7 J. Lacan, *Il Seminario libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi, 1969-70*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2001, d'ora in poi indicato con la lettera L seguita dal numero di pagina. Da allievo impossibile di Jacques Derrida, Bruno Moroncini ha svolto una magistrale decostruzione di questo Seminario, inteso a sua volta

o da fuori? Ad essa è infatti subordinata la questione immaginaria dell'identità (chi è il filosofo?), mentre la sua postura concreta riguarda il corpo da un lato, l'ordine simbolico del discorso dall'altro.

Per Lacan il discorso è luogo di godimento, o meglio vi è un effetto di godimento nel linguaggio, perché il soggetto gode attraverso il significante; in altri termini, lungi dall'essere immobile e muto come un cadavere reale, il filosofo parla, e parlando gode. D'altra parte, chiedersi quale posizione occupi il filosofo nello spazio proprio del linguaggio, e quale sia lo statuto del suo discorso, significa riconoscere con Lacan e Foucault che, in quanto dispositivo che vincola, il discorso è una struttura che preesiste al locutore. Per Lacan esso non è costituito dall'atto di parola (come nella linguistica di Benveniste); andando oltre le enunciazioni effettive (L 5), oltre la *parole*, il discorso risale piuttosto a "enunciati primordiali" (ib.), e al tempo stesso sostituisce le parole con un matema astratto, che grazie a una rotazione anti-oraria si articola in quattro matemi concatenati.

Nel discorso del padrone (il primo dei quattro), S1, il significante padrone, sta nel posto dell'agente-sembiante, che è il posto dominante. L'agente agisce sull'Altro (S2), producendo l'inassimilabile oggetto *a*, e facendo apparire il soggetto barrato (\$) come verità del discorso, sottomessa a S1; inoltre l'agente S1 agisce sul corpo, e tale azione va intesa come presa (*maîtrise*) del significante sul reale. Per quanto 'preso' e quindi perso, il reale genera paradossalmente un resto di godimento, un più-di-godere, che è appunto *a*. Il discorso del padrone è dunque la matrice e la misura del godimento: S1, il significante padrone, 'padroneggia' S2, dando luogo al soggetto barrato, il che comporta una perdita (*a*) ma anche una limitazione. In tal senso la ripetizione è il limite del sapere, ed è il godimento (L 7-8). Il godimento è nel discorso, ma in quanto è paradossalmente un discorso senza parole: non è il contenuto del discorso, ma la forma discorsiva – la postura discorsiva, anche corporea, che si 'ripete' – a far godere. Perciò il sapere è solo "un mezzo di godimento" (L 51; 54; 91) e non, aristotelicamente, il suo fine.

Se il discorso filosofico fa godere, il discorso del filosofo è il discorso del padrone. E ciò non tanto nella prospettiva della costituzione soggettiva (ovvero perché permette la comparsa del soggetto dell'inconscio), quanto

come testo decostruttivo del discorso filosofico, nel cap. VI del suo *Il discorso e la cenere. Il compito della filosofia dopo Auschwitz*, 1° ed. Guida, Napoli 1988 (con il sottotitolo, che preferisco, *Dieci variazioni sulla responsabilità filosofica*), poi Quodlibet, Macerata 2006 (cfr. *ivi*, *Teoria del discorso. Jacques Lacan o la sovversione del desiderio*, pp. 155-216). Ho intenzionalmente ommesso ogni esplicito riferimento a quest'analisi filosofica dei quattro discorsi, che costituisce, per chi scrive, la preistoria universitaria del presente testo, e di cui il presente testo vuol essere un piccolo parergo.

in quella del legame sociale, che implica la dialettica signore-servo. Infatti nel discorso del padrone S2, inteso come sapere, è al lavoro al servizio di S1, il significante padrone: è il mezzo del suo godimento. Tuttavia, seguendo Kojève più che Hegel, Lacan sostiene che il padrone S1 ha autorità sul corpo del servo (S2), ma per ciò stesso è il servo che gode.

Inteso come imperativo e volontà di dominio, S1 fonda il mito dell'identità del soggetto (L 197). Questo dominio immaginario, in cui la parola è usata per affascinare e soggiogare – è la parola del *maître* – si fonda però sul misconoscimento della verità del soggetto barrato, attraversato dalla mancanza. Il discorso del padrone è dunque quel discorso ignorante che s'illude di fondare, di dominare, mentre in realtà è fondato, innanzitutto dalla struttura stessa del discorso. È inoltre il sapere di S2, il servo, cioè il sapere del corpo, che permette il plus-godere. S1 è desiderio senza sapere, mentre S2 è sapere del corpo (lavoro di conservazione del corpo) ma anche del desiderio di S1, che ne dipende: luogo di godimento e oggetto del desiderio dell'Altro. S1 domina S2, che è appunto secondo, è soggetto (*sujet*) del sapere, ma *il padrone ha bisogno dello schiavo*.

Lo schema del discorso universitario spinge sotto il significante padrone e rende agente S2, cioè il sapere, portando sopra l'oggetto *a* (il plus-godere del sapere). S2 è sempre sapere dello schiavo, però ora, come *discorso*, si trova nella posizione dell'agente. Non si tratta di un rovesciamento hegeliano, per cui il servo diventa signore. Piuttosto, come sottolinea Macherey⁸, il discorso universitario deriva da quello del padrone per rotazione di un quarto di giro, e viceversa. I due discorsi sono cioè uniti e indissolubilmente distinti, poiché “il discorso universitario è un discorso del padrone deformato, sfigurato, snaturato” ma anche “corretto, modificato, emendato” (M 159). Potremmo nietzscheanamente aggiungere che il filosofo che fa il discorso universitario non è un ‘vero’ filosofo, e tuttavia gode del sapere, poiché S2 è il luogo del sapere. Per comprendere l'impostura della postura filosofica bisogna dunque separare e insieme fondere il *maître* e l'universitario, come due facce della stessa medaglia.

“Il discorso del padrone è un discorso che si enuncia in prima persona, in nome di un soggetto che si afferma tramite un significante padrone, cosa che si può riassumere con l'aiuto di una formula: ‘sono io che lo dico’” (M 159). Nel discorso del padrone, in altre parole, il filosofo è Dio: ‘io sono colui che sono’ (M 160), io sono la verità, che però non conosco. Qui il sapere è servo di un non-saputo performativo: il padrone non ha la pretesa di sa-

8 P. Macherey, *La parola universitaria*, Orthotes, Napoli-Salerno 2013, pp. 158-59. D'ora in poi indicato con la lettera M seguita dal numero di pagina.

pere tutto (impossibile: la verità è non-tutta), ma proprio perciò s'insignorisce del linguaggio. In questa struttura o matema, il discorso del padrone dà conto solo a se stesso, mentre il sapere ha solo la funzione di rappresentare il reale (l'oggetto *a*). Il discorso universitario invece, secondo Lacan, prende il sapere come primo anello della catena: il sapere è l'assoluto, non il condizionato. Così "il servo prende il posto del signore e, allo stesso tempo, libera il sapere dalla soggezione nella quale era mantenuto" (M 161). Se insomma la postura del signore è scettica (non crede al sapere), quella del servo è dogmatica (obbedisce al sapere, che per lui ha preso il posto del padrone): il sapere è l'unico padrone, e l'universitario gode di questo dominio. Il sapere prende il posto del fallo, ed è come se l'universitario dicesse: io non sono nessuno, è il sapere ad essere sovrano e a possedermi. L'universitario si mette cioè all'ombra dell'autorità altrui, diventa servitore dell'universale maschile. In virtù di questa divinizzazione del sapere, il discorso universitario è impersonale, neutro, oggettivo e anonimo (M 162), mentre il padrone si assume virilmente in prima persona la responsabilità di quello che dice.

Qui entra in scena la filosofia. Proprio essa ha infatti secondo Lacan (L 18 e 94) compiuto un "furto" nel creare il discorso universitario, sottraendo al padrone il suo dominio e ponendo il sapere servile in posizione di comando: il saper-fare del servo diviene, insieme al sapere scientifico, un sapere *teorico* sedicente superiore, il cui protagonista è il soggetto cartesiano (L 17-18). Ma proprio in quanto servile, il sapere dell'universitario è cosciente di sé: non è un semplice saper fare, è sapere-di sapere. È "il tutto sapere" (L 30) in senso anche burocratico: tutto è per lui quantificabile, valutabile e misurabile in termini di sapere. Il tutto-sapere è però secondo Lacan strutturalmente fallimentare, poiché è impossibile sapere tutto, sapere la totalità: il sapere si accumula senza mai finire; "continua a sapere di più!" (L 126) è l'imperativo dell'universitario, e questa coazione a ripetere è anche una forma di godimento. Ma se spostiamo nietzscheaneamente le prospettive e consideriamo il desiderio di potere di chi pronuncia il discorso universitario nascondendosi dietro il sapere, cioè si de-responsabilizza dietro l'oggettività di ciò che dice (il contenuto di sapere, che è *oggetto* di godimento), notiamo che il discorso universitario è quello dell'impotente (del castrato) che si finge potente adornandosi femminilmente del sapere – e quindi parlando gode. In altri termini, non solo in quanto *maitre*, ma anche in quanto universitario, il corpo del filosofo gode del discorso.

Ma a chi parla? Agli studenti, che sono l'*altro* mezzo del suo godimento. L'universitario è servo del sapere (oltre che del potere⁹), esattamente come lo

9 Il discorso universitario è simulacrale, perché la posizione dell'agente, in cui si trova S2, è anche quella del semblante o della parvenza. Il semblante burocratico

studente (anzi l'astudato, *astudé*, come lo chiama Lacan, L 127-128) lo è del docente. Il docente universitario è una bocca che parla, emette il discorso, davanti al pubblico degli astudati, destinatari ideali del comando emesso dal suo discorso (accumula sapere!) – compito ineseguibile perché inesauribile, sete di sapere eternamente frustrata dello studente sempre inferiore al docente *maître*, o al tutto-sapere di cui entrambi sono servi.

Perciò il fallimento del discorso universitario come 'astudioso' agli 'astudati' è destinale: "quando il servo si mette al posto del padrone, fallisce nel tentativo di diventare il padrone, cosa che non sarà mai, se non a titolo di falso padrone, che *finge* di regnare, ma è incapace di farlo davvero" (M 163, corsivo mio). Appunto, *finge*: come l'attore. "Il rigore del discorso universitario è una pura finzione, una finta" (ib.). Questo è il punto di slittamento verso la postura attoriale: il discorso universitario è "una parodia" del discorso del padrone "di cui mima il carattere imperativo" (ib.); esso non fa che trasmettere gli ordini del padrone (politico) al pubblico degli studenti, davanti a cui 'rapresenta' il loro comune oggetto del desiderio – il sapere.

Il desiderio più segreto e inconfessabile non è però quello di sapere, ma proprio quello di parlare davanti a un pubblico: di 'fare il morto' davanti a un pubblico. Il mondo del professore universitario divenuto *maître* per finta è un mondo spettacolare in cui il corpo assume (più o meno inconsciamente) una postura attoriale, e imparare ad assumere questa postura, da parte degli studenti, significa desiderare prendere la posizione del *maître* – cosa impossibile, perché possono assumere solo la postura dell'universitario. Ecco il paradosso: desiderare di diventare maestri, nell'università, significa non riuscire mai a diventarlo. Quello dell'universitario è infatti un discorso servile (di servitù volontaria: M 166) nei confronti del padrone politico e di quello filosofico (o meglio del grande filosofo di cui l'universitario si fa umile trasmettitore-interprete), pateticamente animato da un narcisistico desiderio di superiorità esibita; perciò, come sottolinea Macherey, il discorso universitario si traveste da discorso del padrone (M 189), nel senso che gioca a fare il padrone.

Del resto, l'intera vita universitaria è più simile al gioco (*play*) che al lavoro¹⁰. È tutta una recita, anche nel conflitto, perché "retta dalle modalità del 'come se'" (M 176). L'idioma universitario 'funge inconscio' perché 'finge': è un discorso di finzione staccato dal mondo reale – un teatro, dove "i dibattiti retorici ... non presentano mai il carattere di vere opposizioni, nella misura in cui presuppongono un consenso, che prende la forma di un accordo sulle regole

dissimula la servitù nei confronti del potere politico S1, che, collocato nel matema universitario sotto S2, rappresenta la verità del sapere accademico.

10 P. Bourdieu, J.-C. Passeron, *I delfini. Gli studenti e la cultura*, Guarraldi, Bologna 2006.

del gioco: se ci si sfida, non è mai sul serio" (M 177), come dimostrano i finti litigi tra docenti universitari davanti al pubblico degli studenti.

Costoro imparano in tal modo che il discorso stesso è finzione – non verità. E che l'unico possibile discorso di verità è quello che dice, rischiosamente, che non c'è verità – che la verità è una menzogna, un'impostura. È, questo, il discorso dell'attore: discorso della finzione saputa come tale. L'attore non s'illude, l'attore sa di essere un servo e di essere fondato dall'autore. Al contrario l'universitario cerca la legittimità del suo discorso all'interno dell'istituzione universitaria – sorta di teatro appunto istituzionalizzato, che *finge* di sollevare gli attori-docenti dalla loro condizione servile. In tal senso, la postura attoriale del discorso universitario è quella di una finta superiorità – di un'ingannevole parvenza dietro cui non c'è nessuna autorevole verità.¹¹

Con un rovesciamento che è anche un raddoppiamento, lo 'spettatore disinteressato' si è rivela così essere un attore, o meglio un impostore che vorrebbe trarre un vantaggio – un godimento – dalla sua impostura: in quanto ex-astudato che gioca a tenere il discorso del padrone, il filosofo universitario è già da sempre un guitto che rappresenta un autore di "seconda mano" (M 195) davanti a un pubblico servile. Il suo unico desiderio è quello di parlare-godere davanti a questo pubblico – ma per farlo, paradossalmente, deve sopprimere il desiderio. La filosofia infatti non c'entra nulla col desiderio: bisogna cedere sul proprio desiderio – nel senso che bisogna morire alla vita – per diventare filosofi, così come bisogna sopprimere il sentimento per diventare attori.

Il filosofo attore

Nel *Paradosso sull'attore*¹², scagliandosi contro il luogo comune della sensibilità dell'artista, Diderot sostiene che la sensibilità non è per l'attore, che deve recitare con la testa, piuttosto che con il cuore – deve far piangere e ridere, non ridere o piangere lui stesso. Questo è il paradosso: per far emozionare il pubblico, bisogna pensare; bisogna morire emotivamente

11 Per Macherey dietro (o dentro) ogni *lector* (raccoltitore-trasmettitore) universitario c'è il desiderio di essere *auctor*, creatore e padrone (di esercitare l'*auctoritas*); proprio questo desiderio (spesso frustrato, cioè impotente) porta nella posizione dell'agente, cioè dell'*actor*, il quale 'finge' di essere *auctor* (M 192-94). Allo stesso modo, dietro ogni *auctor* c'è un *lector* (siamo stati tutti astudati prima di essere autori), e dietro entrambi sta l'attore, colui che assume la posizione del semiante, dietro cui non c'è niente.

12 D. Diderot, *Il paradosso sull'attore*, Signorelli, Roma 1993. D'ora in poi indicato con la lettera D seguita dal numero di pagina.

per poter fingere di vivere, poiché l'emozione paralizza, illanguidisce e corrompe – come l'amore. La ragione e il calcolo, cioè la disciplina del pensiero, invece, rafforzano.

La tesi diderotiana sull'apatia, più che sull'atarassia dell'attore precorre il profondo anti-soggettivismo della filosofia contemporanea¹³, ma il suo anti-emozionalismo riguarda l'arte nel suo complesso: "Perché mai l'attore dovrebbe differire dal poeta, dal pittore, dall'oratore e dal musicista [nonché dal filosofo]? Non è certo nel furore incontrollabile del primo impulso che emergono i tratti originali, bensì nei momenti di fredda concentrazione" (D 23). In altri termini la naturalezza, non solo in scena, è il frutto di un artificio (D 17). Un artificio creativo, perché l'attore non si limita a rappresentare, ma può creare, copiando il "grande fantasma" (il modello fornitogli dall'autore) in modo geniale – più geniale dell'autore stesso (D 60); allo stesso modo, il filosofo crea quando rielabora genialmente i concetti del *maître*. In tal senso la filosofia è arte – non nel senso dell'entusiasmo, ma in quello della tecnica, dell'esercizio che crea una realtà altra; e per converso il grande attore, che lavora col corpo (inclusa la voce, che è suono, fisicità: soffio, direbbe Artaud), è uno la cui testa non deve mai smettere di funzionare. All'interno, egli è impassibile e rigido come un cadavere. Deve infatti ispirarsi a un modello e non alla natura umana: a farlo recitare è l'intelligenza, non la personalità, né tantomeno la natura o il talento inteso come dono non coltivato. La realtà alternativa dell'arte si basa sull'artificialità della perfezione, che è fittizia – perfetta proprio perché finta. Perciò, lungi dall'imitarla passivamente, l'arte deve superare la vita, e così fare segno verso la morte – una morte apparente.

In scena si va dunque da morti, e da maestri del controllo – una freddezza resa necessaria anche dal fatto che, all'epoca di Diderot, gli attori erano emarginati e non godevano di diritti civili – erano cioè atipici come i filosofi. Non a caso sarà Nietzsche, 'il pensatore sulla scena', a riprendere l'associazione, tratteggiando la figura del filosofo-attore nel quale diverse forze si danno battaglia, minandone l'unità psichica. "Il fascino di queste lotte sta nel fatto che chi le guarda deve anche combatterle!"¹⁴; si tratta cioè di uno *sdoppiamento* della postura filosofica 'teorica', poiché spettatore e attore sono la stessa persona. Anche Diderot nel *Paradosso* si sdoppia, facen-

13 Sulla declinazione deleuzeana del paradosso dell'attore, legata alla differenza tra Kronos e Aion e ripresa anche da Carmelo Bene, cfr. G. Deleuze, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1984, pp. 131-134; Id. (con C. Parnet), *Conversazioni*, Ombre Corte, Verona 2007, p. 70.

14 F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*. Adelphi, Milano 1977, p. 104.

do parlare un Primo e un Secondo personaggio, in uno sdoppiamento teatrale dell'autore. E il principale concetto che queste due figure 'rappresentano' nel loro dialogo è la superiorità dell'esercizio, cioè della tecnica, della postura studiata, nonché dell'arte della memoria, sulla natura: "Niente di ciò che compare sulla scena è identico agli aspetti della natura" (D 17). In virtù di questa superiorità dell'arte sulla natura, l'attore dev'essere un freddo ed equilibrato spettatore privo di sensibilità e perciò capace di imitare tutto (D 20): in quanto osservatore riflessivo, egli dev'essere "come uno specchio che riflette sempre gli stessi oggetti e li mostra con la stessa precisione, la medesima forza e verità" (D 21) – come il maestro quando spiega, offrendosi agli studenti come modello.

Del resto, l'attore si costruisce un modello ideale che gli dà la misura: il *maître*. Il *maître* non è che un attore che incarna un modello e lo offre agli aspiranti attori-filosofi. E questa offerta è essa stessa una recita, uno spettacolo. In tal senso a teatro come sulla scena del pensiero la verità è menzogna e insieme arte: è una finzione che si adatta al modello (D 32). Così l'attore si finge *maître*, e il *maître* si finge attore. Per entrambi, i momenti sublimi arrivano al culmine della concentrazione, o della lezione-recita, in cui l'effetto d'intensità emotiva o intellettuale prodotto sul pubblico è il frutto di un lungo studio e di una straordinaria disciplina, ma anche di un inganno – di un'impostura, poiché i segni esteriori del sentimento e dell'intelligenza nascondono una freddezza cadaverica. E se l'attore sa in anticipo quando tirerà fuori il fazzoletto e comincerà a piangere (D 27), il *maître* sa perfettamente quando e come spiegherà il concetto che stupirà l'uditore: persino quando parla della morte, si tratta di "una lezione preparata in precedenza" (D 27), in cui il vero *maître*, come il vero attore, non improvvisa mai. È troppo intento a mentire.

Dopo la recita (o dopo la lezione) l'attore è fisicamente stanco (dacché il corpo si è sforzato, insieme alla testa), ma non rimane in lui alcuna traccia di turbamento spirituale. Invece il pubblico è turbato, e così dev'essere: dev'essere scosso, in senso fichteano 'urtato' dalle parole del *maître*. "Il fatto è che lui si è agitato senza provare nulla e voi avete provato emozioni senza muovervi. Se così non fosse la condizione dell'attore [o del *maître*] sarebbe la più infelice delle condizioni. Ma egli non è il personaggio [non è il filosofo], lo interpreta, e lo fa così perfettamente che voi lo scambiate per quello" (D 27).

Ma allora, "questo modello ideale non sarà, per caso, una chimera?" (D 55). In effetti il modello, in sé, non esiste. Così come non esiste l'identità dell'attore o del filosofo: "l'attore è tutto e niente", o meglio, "proprio perché non è niente, egli è tutto in modo completo" (D 58). E se i filosofi, per

dirla con Deleuze, sono in grado di fabbricare tutti i concetti, “gli attori sono in grado di rappresentare tutti i caratteri umani, proprio perché non ne hanno nessuno” (D 68). Perciò la descrizione di Diderot vale per entrambi: “Nella vita, quando non fanno i buffoni, io li trovo ben educati, caustici e freddi [...]; isolati, vagabondi, servili verso i potenti; di scarsa moralità, privi di amici e quasi completamente di quei santi e dolci legami che ci rendono partecipi delle gioie e delle pene di un altro essere umano che, a sua volta, condivide le nostre” (D 67)

Siamo così tornati all’asocialità, anzi alla sociopatia del filosofo, attraverso un distacco che sembra l’esatto contrario del metodo Stanislavskij (giacché non bisogna realmente diventare il personaggio, ma fingere di diventarlo), e che implica la necessità di procedere a oltranza nella finzione – come già sentenziava Orazio, *Arte poetica*, v. 127: *Qualis ab incepto processerit, et sibi constet*; ovvero, bisogna che il personaggio sia sino alla fine quale è apparso all’inizio. Questa coerenza è la stessa della terza regola della morale provvisoria di Cartesio, ma fa pensare anche al celebre luogo in cui egli assume una postura attoriale: “Proprio come gli attori preoccupati di nascondere il rossore del loro volto si rivestono dei panni dei loro personaggi, così anch’io, nel momento in cui mi accingo a entrare sulla scena del mondo, dove fino a ora sono stato nulla più che uno spettatore, avanzo mascherato [*larvatus prode*o]”¹⁵.

C’è una paradossale critica *ante litteram* a Diderot, anche allo stesso Cartesio delle *Meditazioni metafisiche*. Infatti l’assenza di sentimenti non è che la loro repressione (il nascondimento del rossore del volto dietro il personaggio del filosofo), e contro ogni ideale d’isolamento la filosofia non è che una tecnica di soggettivazione: una pratica che implica quindi una postura, anche corporea, la quale è al tempo stesso un’impostura, una finzione. In tal senso diventare soggetti di verità, fare esercizio di verità sulla scena del mondo, significa sopportare, davanti ad altri, che la verità è menzogna.

Nello stesso senso l’esercizio del dubbio, spinto fino all’ipotesi del genio maligno, non mette affatto al riparo dalla follia, ma la presuppone; ed è solo in una prospettiva teatrale, nietzscheana, che si può scorgere questo logos originario in cui coesistono ragione e follia, e la cui ‘esistenza iperbolica’, come ha suggerito Derrida, sarebbe anche in Cartesio¹⁶. La follia

15 R. Cartesio, *Meditazioni private*, 1619, in *Opere filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1994, vol. I, p. 8.

16 Oltre alla nota polemica sul cogito tra Foucault e Derrida, cfr. A. Fontana, *Il paradosso del filosofo*, in *Aut Aut 323. Michel Foucault e il potere psichiatrico*, 2004,

non è fuori del cogito, “ma nelle sue pieghe, nelle sue imperfezioni, nei suoi interstizi” (F 90); perciò la postura filosofica è una postura folle – d'altronde, non è da pazzi credersi morti o comportarsi come tali? Allo stesso modo, nel cogito vi è un'estromissione del corpo come sorgente di errore (i sensi, l'immaginazione, ecc.) – ma il pensiero puro, senza corpo, è pura follia, e il filosofo attore, che avanza mascherato, lo sa.

A teatro il corpo dell'attore è esibito, truccato, plasmato dall'esercizio: un corpo che obbedisce *perinde ac cadaver* alle esigenze dell'arte, in cui la vita è sogno, e il sogno diventa reale. Il teatro è insomma il luogo di una follia lucida, controllata, spettacolare, in cui il filosofo attore è contemporaneamente pazzo e padrone di se stesso: “uno che non è folle ma recita la parte del folle” (F 90) – come il nipote di Rameau, la cui postura filosofico-attoriale è ‘un delirio giunto al vertice della coscienza’ (secondo il Foucault di *Storia della follia*).

Nella follia del teatro si chiede all'attore di diventare artificialmente multiplo, di trasformarsi in una pluralità di personaggi e quindi di persone. Allo stesso modo, il filosofo ‘diventa’ coloro che studia (gli altri filosofi), ne recita la parte, vi si trasforma. In questo consiste, in fondo, l'apprendimento della filosofia. La maschera del sapere filosofico è la maschera di un io tanto vuoto quanto plurale: non la *reductio ad unum* conoscitiva, ma proprio il contrario, l'esperienza metamorfica della pluralità – nelle parole di Fontana: “paradosso del filosofo: molti che divengono uno; paradosso dell'attore: uno che diviene molti” (F 92). Ma le due cose sono speculari – si tratta di un chiasmo, che lo stesso Fontana definisce “la filosofia e il suo rovescio” (F 92), poiché il filosofo, sulla scena del mondo a cui vuole appunto apparire come filosofo (dacché vuole incarnare il personaggio filosofico, il *maître*), diventa uno passando per i molti: si riveste coi loro panni, si maschera da questo o quel pensatore, per diventarlo egli stesso.

In tale metamorfosi bisogna tuttavia sopportare che la verità è menzogna e sopportare se stessi, l'indegno spettacolo della propria vita vissuta come se si fosse già morti. Accettare questa mescolanza di vita e morte, ma anche di vero e falso, facendola finita con la condanna platonica del teatro, è una qualità morale del filosofo nietzscheano¹⁷. Per costui non c'è alcuna

pp. 87-96, d'ora in poi indicato con F seguito dal numero di pagina.

17 “Non ha nessun senso chiedersi se il teatro sia vero, se sia reale, o se invece sia illusorio, mendace. Il solo fatto di porre la questione provoca la scomparsa del teatro. La condizione del suo funzionamento, infatti, dipende dal fatto di accettare, o meno, la non-differenza tra il vero e il falso, tra il reale e l'illusorio”. M. Foucault, *La scena della filosofia* (1978), in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, trad. it. di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001, p. 213.

contrapposizione – filosofia da un lato, teatro dall'altro (F 94) – perché la filosofia è teatro: “teatro di mimi dalle scene multiple, fuggevoli, istantanee dove i gesti, senza vedersi, si fanno segno”¹⁸ – dove cioè il gesto, la voce, la scrittura di un personaggio filosofico diventa segno, modello, per il gesto attoriale di un altro – *anche quando uno dei due è morto*. Del resto, la verità della postura filosofico-attoriale non è il sapere, ma la morte; e quando il filosofo parla o scrive, così come quando l'attore recita, lo fa come se fosse già morto.

Siamo così ritornati alla posizione del morto, che in termini lacaniani destituisce, come quella dell'analista, il discorso del *maître*. Nel discorso dell'isterico, che non a caso viene dopo quello universitario e prima di quello dell'analista, la tirannide del sapere fallisce; in virtù di questo fallimento, il filosofo può giungere alla postura orizzontale del non-sapere: diventare cadavere, deponendo così anche l'isterizzazione del discorso. È solo in questa posizione e grazie a questa pietosa impostura che si può pensare, cioè parlare coi morti, creando dal nulla la comunità di quelli che non hanno comunità¹⁹ – la comunità dei filosofi.

18 M. Foucault, *Theatrum Philosophicum* (1970), trad. it. di F. Polidori in *Aut Aut* 277-78, 1997, p. 74.

19 B. Moroncini, *La comunità e l'invenzione*, Cronopio, Napoli 2002.



MARIAPAOLA FIMIANI

LA DUALITÀ DEL SACRO

1. La modernità apre un processo di *desacralizzazione* del reale, un percorso, guidato dalla pura ragione, associato all'idea di un movimento progressivo, alla produzione e alla realizzazione di uno scopo, e, in tal senso, all'inseguimento di un limite, di ciò che sarà e che non è ancora. La post-modernità, con la secolarizzazione compiuta, matura il completo prosciugamento del limite. Il movimento processuale è incondizionato, senza alcun limite di principio. Il limite si contrae in un puro limite di fatto, giacché l'altro, per la realtà tecnica e mercantile, è solo una variazione percepibile di ciò che è, è il tassello di una continuità che muta la salvezza in crescita e nullifica la storia.

Risacralizzare il reale è, allora, richiamare e ripetere una salvezza ultramondana? È pensarsi in un arco teologico e smarrire ogni autonomia razionale?

La risacralizzazione non è il semplice rovescio o il consumo del laicismo moderno. Per comprenderne la complessità è necessario interrogarsi sul senso stesso del sacro, richiamandone anche il carattere di elemento strutturale e non temporale della coscienza.¹ Così come è necessario chiedersi a quale condizione possa riapparire la sacralità del reale e come, perché questo accada, del reale debba strapparsi la “maschera” della formalizzazione capitalistica, uno strappo associato alla ricerca del reale perduto.²

Il sacro non è una origine o una premessa, da cui si allontana, col tempo e con la storia, la lunga pista della modernizzazione. È, piuttosto, una condizione strutturale segnata dal bipolarismo dell'accettazione della norma e, insieme, del suo rifiuto. È il senso che Callois attribuisce alla coesistenza

1 M. Eliade, *Il sacro e il profano*, trad.it. di E.Fadini, Bollati Boringhieri, Torino 2013.

2 Cfr. A. Badiou, *Alla ricerca del reale perduto*, trad.it. a cura di G.Tusa, Mimesis, Milano 2016.

di due nuclei opposti, alla convergenza e alla dissociazione di forze di coesione e di forze di dissoluzione, che trovano significativamente espressione nel *sacro di rispetto* e nel *sacro di trasgressione*.³ L'ambivalenza del sacro dà luogo, con il sacro di *rispetto*, il sacro *destro*, alle prescrizioni che garantiscono la stabilità del sociale, e con il sacro di *trasgressione*, il sacro *sinistro*, alla violazione delle leggi e al dispendio, al dissolvimento del vecchio ordine. Non c'è nulla, nell'universo, «che non sia suscettibile di formare un'opposizione bipartita e che dunque non possa simboleggiare le differenti manifestazioni accoppiate e antagonistiche del puro e dell'impuro»: la «mano destra è quella dello scettro, dell'autorità, del giuramento, della buona fede; la sinistra quella della frode e del tradimento».⁴

La duplicazione interna al sacro è, dunque, opposizione e coesistenza di un sacro di coesione e di un sacro di dissoluzione, di un sacro di regolazione e di un sacro di infrazione, un regno ambivalente attivato, in particolare, dalla *festa* o da una frenesia esaltante che interrompe la ripetizione quotidiana.⁵ Una rottura, quella della festa, che produce la duplicità del sacro, ma anche la opposizione e la convergenza tra il sacro e il profano: con la festa il sacro raddoppia la duplicazione, duplica il suo essere doppio, perché immette nell'ordinario e nel profano la complessità propria, l'essere due del sacro. “L'economia, l'accumulazione, la misura, definiscono il ritmo della vita profana; la prodigalità e l'eccesso quello della festa, del periodo intermedio ed esaltante di vita sacra che la interrompe restituendole giovinezza e salute”:⁶ il tempo dello scatenamento, della fluidità e della confusione irrompe nel tempo della regola e della normalità, attiva la creatività e l'eccezione. E quando “le forze dell'eccesso necessarie a rinvigorire devono cedere il posto allo spirito di misura”, quando alla “frenesia subentra il lavoro; all'abuso il rispetto”, il “sacro di regolazione, quello degli interdetti, organizza e fa durare la creazione conquistata dal sacro di infrazione”.⁷

Il sacro è sempre, allora, un'ambivalenza o un passaggio, è lo spazio delle *lente passerelle*, diceva Heidegger. Le “passerelle” sono ponti che non sembrano ponti, si uniscono e si separano dalle sponde, fanno parte degli stessi luoghi tra cui stabiliscono un passaggio. “È quasi come se la pas-

3 R. Callois, *L'uomo e il sacro*, trad.it. a cura di U. M. Olivieri, Bollati Boringhieri, Torino 2001, pp. 53 e 89.

4 *Ivi*, p. 36-37.

5 *Ivi*, pp. 89 sgg.

6 *Ivi*, p. 112.

7 *Ivi*, p. 116.

serella fosse nata insieme all'acqua melmosa e alle canne, insieme a ontani e betulle, insieme al torrente e ai sassi".⁸ Il passare, l'avvicinare, è sempre anche un indugiare. Il sacro, nel passare, è un far avvenire la vicinanza che conserva la lontananza. È l'apertura dei Quattro – la terra, il cielo, i divini e i mortali –, è il dischiudersi di una Quadratura che è, insieme, "reciproca appropriazione" e "semplicità del traspropriadere",⁹ appartenenza reciproca e liberazione di ciascuno. Il sacro mostra, cioè, i suoi elementi in un'*appropriazione traspropriadere*. L'uomo, nel discorso heideggeriano, non è padrone dell'ente, ma è "pastore dell'essere", perviene alla verità dell'essere solo attraverso la "povertà" del pastore: l'uomo non assimila il reale, si fa solo custode di un'apertura per accedere alla dimensione del sacro, ma questa può rimaner "chiusa persino come dimensione, se l'apertura dell'essere non è diradata".¹⁰ Il sacro non è altro che il sorgere dell'Aperto, della *Lichtung*, della "radura" e, dunque, non appartiene alla dimensione di un dio ma solo alla "traccia degli Dei fuggiti".¹¹

Se il sacro non appartiene alla dimensione di un dio ma solo alla traccia della sua fuga, non a un principio ultramondano e potente ma alla moltiplicazione degli eventi del mondo, è possibile ritenere che il sacro scompaia con la scomparsa del reale e che la risacralizzazione richieda, come sua condizione, la ricerca del reale se questo è perduto.

La forza del reale, il suo riapparire dallo smarrimento, richiama il pensiero ed eccede i saperi.

Oggi il reale è affidato al sapere, in particolare al sapere economico. È l'economia che conosce il reale e conoscendolo ce lo impone: per questo il sapere economico si presenta «come il guardiano e il garante del reale». ¹² Quanto l'economia dice e prevede non ha mai fatto altro che confermare del reale un carattere intimidatorio, il suo imperativo di sottomissione. Il reale consegnato al sapere ha solo un potere di imposizione.

Ma la forza del reale, se sollecita oltre il sapere il pensare, può farsi anche imperativo di emancipazione. Il reale si *risacralizza* se aggiunge all'intimidazione e alla coazione la riapertura di uno spazio libero e indipenden-

8 M. Heidegger, *L'inno Andenken di Holderlin*, trad.it. di C. Sandrin e U. Ugazio, Mursia, Milano 1997, p. 108.

9 M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, trad.it. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, p.119.

10 M. Heidegger, *Lettera sull'"umanismo"*, in *Segnavia*, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 295, 303.

11 M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, presentazione e traduzione di P. Chiodi, "La Nuova Italia" Editrice, Firenze 1968, p. 250.

12 A. Badiou, *Alla ricerca del reale perduto*, cit., p. 9.

te, se dà vita all'*evento*, allo smascheramento, allo strappo dannoso della maschera del capitale, ad un atto che giunge da «altrove», un altrove «difficilmente situabile».¹³

La indecidibilità dell'evento è, certo, «strutturata dalla figura del mondo così com'è, vale a dire di un mondo sottomesso all'imperativo del reale come intimidazione».¹⁴ Ma per evento si intende anche e soprattutto una rottura radicale con la situazione, una interruzione traumatica che fonda un nuovo evento e un nuovo soggetto.

La complessità del reale, sottratto al sapere e restituito al pensiero, produce l'evento e *fa divenire* il soggetto, il cui «agire etico è il perseverare in ciò che eccede ogni perseveranza, il rimanere nell'interruzione radicale».¹⁵

È, dunque, solo «un punto *fuori formalizzazione* che dà accesso al reale. E ciò perché si tratta non di un calcolo interno alla formalizzazione, *ma di un atto* che fa momentaneamente svanire la formalizzazione a vantaggio del suo reale latente». L'accesso al *reale nascosto* «è sempre in procinto di distruggere una formalizzazione parziale, perché l'impossibile particolare e puntuale di questa formalizzazione si realizzi».¹⁶

Il reale conserva la complessità dell'essere sacro e risacralizzabile solo se è, insieme, reale determinato e reale nascosto, formalizzato e latente, ritrovato e smarrito; solo se, oltre la maschera capitalistica o l'estremismo distruttore, lascia apparire quanto vi è di reale nel reale; solo se, oltre il lutto della storicità progressiva, consente alla ragione di restare in vita come una sicura passione del reale.¹⁷

2. Il pensiero sottratto al sapere, il pensiero *in atto*, attivo e attuale, fa coincidere il “fuori” con il “contro”, quando attiva una “tensione di natura politica”.¹⁸ È un pensiero che pensa il politico nella sua “inevitabile dimensione conflittuale”.¹⁹ È un pensiero che pensa il politico pensando la risorsa e, al tempo stesso, la fine del suo nucleo teologico, la vita e la morte del-

13 *Ivi*, p. 23.

14 *Ivi*, p. 12.

15 *Ivi*, p. 59.

16 *Ivi*, p. 30.

17 «E' questo che ci serve» – conclude Badiou – «una ragione che elabori il lutto della storicità benigna, che rimanga tuttavia nella passione del reale, che cerchi di comprendere nella sperimentazione politica locale ciò che vi è di reale nel reale, e che si metta al riparo dall'estremismo distruttore» (*ivi*, p. 51).

18 R. Esposito, *Da fuori*, Einaudi, Torino 2016, pp.158-159. Sul senso del “fuori”, dell'*alogon* o dell'incommensurabile, si veda anche J.-L. Nancy, *La dischiusura*, trad. it. di R. Deval e A. Moscati, Edizioni Cronopio, Napoli 2007, p. 18.

19 *Ivi*, p. 170.

la teologia politica, che della secolarizzazione costituisce insieme l'espressione e il rovescio.²⁰ La secolarizzazione ha, infatti, una "struttura ancipite", non è solo il dissolvimento, nella modernità, del nucleo teologico, ne è anche e soprattutto la "trasvalutazione": "tutt'altro che contraddire il messaggio cristiano, essa ne costituisce parte integrante o addirittura il portato ultimo".²¹ Solo i nuovi controlli dell'economia e della tecnica completano il consumo della teologia politica: il politico, oggi, non ha più alcuna potenza identitaria, non è più la forza di una sovranità personale, ma è solo una dimensione al servizio del funzionamento di un sistema. L'*auctoritas* è senza volto e senza responsabilità: il "Politico non può più avanzare alcuna 'autorità' che non si presenti al 'servizio' del funzionamento del sistema tecnico-economico".²²

Il consumo della teologia politica, in quanto dissociazione del comune dal singolare, della regola dall'eccezione, sembra essere, così, il tradimento del sacro. La sparizione del teologico coincide, infatti, con la cancellazione di ogni potere altro e indicibile, di ogni forza di eccezione a fondamento della norma.

Risacralizzare il reale non vuol dire tanto riaffidarlo al teologico, quanto piuttosto dissociarlo da esso. La risacralizzazione, riproponendo del sacro la dualità dinamica di forma e latenza, di determinato e indeterminato, esclude ogni riduzione e assimilazione al potere di un dio. La realtà sacrale resta il consumo irreversibile della teologia politica: lo spazio politico è sacro perché privato di ogni apertura a una sovranità esterna che ne determini le regole o che imponga le modalità di una pratica, è sacro perché si riappropria dell'eccezione e del dissenso solo all'interno delle sue condizioni e delle sue formalizzazioni determinate.

La norma, senza un sovrano che la emana e la impone, è, così, l'effetto di una produzione rituale, di schemi operativi riconosciuti e collaudati, che, in un certo senso, associano ragione e religione, metodi e riti. Il rito, come il metodo razionale, genera, infatti, una normatività forte.²³

Il rito addomestica il sacro, è un culto che non premette dogmi e sovranità, è esso stesso produzione culturale di energie normative, è espressione simbolica che precede i racconti mitici.²⁴

20 *Ivi*, p. 185.

21 *Ibidem*.

22 M. Cacciari, *Il potere che frena*, Adelphi, Milano 2013, p.122.

23 Cfr. J. Habermas, *Verbalizzare il sacro*, trad. it. di L. Ceppa, Laterza, Roma-Bari 2015, p.53.

24 *Ivi*, p.66.

Sicché la religione, assimilata alla pratica rituale, produce le regole del collettivo sottraendole all'espressione teologica o alla emissione di un capo. La forza della religione porta a compimento il consumo del teologico. È il senso che Walter Benjamin attribuisce al culto religioso, quando vede nel capitalismo una religione e non una teologia: «Nel capitalismo va individuata una religione; il capitalismo, cioè, serve essenzialmente all'appagamento delle stesse preoccupazioni, tormenti, inquietudini a cui in passato davano risposta le cosiddette religioni...il capitalismo è una religione puramente culturale, la più estrema forse che mai si sia data. Tutto, in esso, ha significato soltanto in rapporto immediato con il culto; non conosce nessuna particolare dogmatica, nessuna teologia».²⁵ Il capitalismo è una religione perché è assimilabile a una pratica rituale e non alla fede in una sovranità personale.

La crisi della teologia politica, associata a una sacralità senza un capo, si apre, dunque, al potere della religione. La forza del religioso è, allora, l'affermazione di una religione senza Dio, di una *fede atea*, dell'ateismo di un culto senza trascendenza,²⁶ dove il dio negato è il suo divenire-oggetto, è l'essere soltanto un simbolo, un *symbollein* o un legare,²⁷ il tramite e il luogo mobile dell'incontro e del comune.

La religione senza Dio, l'ateismo religioso, è la cancellazione di un dio personale e al tempo stesso la produzione nel rito e attraverso il rito di una dimensione normativa. Diversamente dalla teologia la religione non riconosce una sovranità e non impone l'adorazione di un dio, ma risponde soprattutto, con la ritualizzazione, al bisogno di un appagamento di inquietudini. Se, dunque, la teologia fonda un dominio monistico, la religione si addensa e si contrae nella esclusiva pratica rituale che, senza un fine esterno e senza una dogmatica che rinvii a una sovranità, si fa solo garante della permanenza del culto. La religione è ritualità, non è adorazione di un dio, è solo pratica di un sistema di regole.

Il rito è una pratica comune, connessiva e inclusiva, e, al tempo stesso, aperta alla dispersione transistemica; è disciplinamento e, insieme, moltiplicazione; è coerente con il comuniale, ma anche con il pluralismo competitivo. Il rituale conserva la dualità dinamica di norma e di eccezione ed

25 W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, in Aa.Vv., *Il culto del capitale*, a cura di D. Gentili, M. Ponzi e E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 2014, p. 9.

26 R. Dworkin, *Religione senza Dio*, trad. it., presentazione di S. Veca, Il Mulino, Bologna 2014, pp. 17 sgg.

27 M. Augé, *Il dio oggetto*, trad.it. a cura di N. Gasbarro, Mimesis, Milano 2016, p. 27.

è perciò, diversamente dal mitologico e dal teologico, l'ambivalenza del sacro.

La religione sembra mostrare un ritorno al sacro per il coinvolgimento nel rito della norma e della singolarizzazione. Ma è anche un culto che, spesso, si contrae nel ripetersi e nel permanere, e dunque aperto al rischio della rovina del sacro. Se la religione non è teologia, se non è adorazione di un dio ma riguarda solo pratiche processuali, essa è anche abituata e regolata; può così contrarsi nel dare ordine, può divenire un ordine continuo e senza eccezioni, una forza processuale che tradisce l'ambivalenza sacrale. La religione può farsi imposizione rituale della norma.

La religione regola l'elettricità del sacro, diceva Callois.²⁸ In realtà, spesso la consuma e la spegne. La regolazione continua, senza interruzione, prosciuga, infatti, ogni energia sacrale.

Dunque, il rito continuo, irrigidito nei codici e nelle norme, esclude il sovrano e fonda il governo, legittima la governamentalità e le regole del buon vivere. La religione, disciplina e vincolo, diviene, così, solo *amministrazione del sacro*.²⁹

Per la buona amministrazione e il buon governo può esistere un sacro senza dei, ma mai un sacro senza sacerdoti,³⁰ senza gli interpreti e i custodi, senza i guardiani delle discipline e dei vincoli: il saper governare, il buon governo, è la pratica di un sacerdozio, è difendere e controllare la coerenza delle azioni alle regole imposte e adatte alla conservazione del campo amministrato. La buona amministrazione del sacro è, in realtà, il consumarne la dinamica e l'eccedenza, per difendere regole certe e per garantire il dominio e la potenza del religioso.

L'amministrazione del sacro impone, così, un protettore, un patrono, un angelo custode, un guardiano, che non è mai una divinità ma è solo un oggetto totemico. È, cioè, come il totem arcaico, strumento di culto, mezzo rituale, espressione simbolica assimilata al rito e produttiva del mito. Amministrare è un processo senza un capo e tuttavia adatto a legittimare un ordine, è garantire il funzionamento di regole per il mantenimento e la crescita di un processo.

28 «Tale appare il sacro... è il principio essenziale della vita e la sorgente di ogni efficacia, forza pronta a scaricarsi e difficilmente isolabile, sempre uguale a se stessa, pericolosa e insieme indispensabile. I riti servono a captarla, ad addomesticarla... la religione non è altro che la regolazione di questa elettricità onnipotente e invisibile» (R. Callois, *L'uomo e il sacro*, cit., p. 145).

29 Ivi, p. 14 (l'espressione è citata da Henri Hubert).

30 E. Boncinelli, *Contro il sacro*, Rizzoli, Milano 2016, p. 42.

L'ordine del processo è sempre e solo la durata permanente del culto, è il suo prodursi non per la decisione o l'imposizione di una forza esterna, ma per il corso stesso delle cose in movimento. È la sovranità della cosa o il senso dell'oggetto a prevalere nell'amministrare. L'amministrazione è, infatti, l'esecuzione di un campo normativo già dato.

La religione come amministrazione del sacro, in realtà, lo consuma, perché è culto totalizzante o pratica impositiva di un processo ordinato. In questo senso il totalitarismo capitalistico è la religione del nostro tempo.

3. La mancanza del dio, l'ateismo religioso, la potenza del culto, la forza esclusiva di un ordine processuale è l'imposizione del capitale. E' l'"infamia" del tecno-capitalismo e il superamento dell'umano. L'accumulazione del capitale, accompagnata all'espansione tecnica indefinita, non è solo un processo senza dio ma è il superamento dell'uomo. "L'umanesimo sfocia nell'inumanità, questo potrebbe essere il riassunto spietato della situazione".³¹

La dimensione inumana è la esclusione di ogni scopo, di ogni fine, di ogni meta dai processi. È il consumo di ogni finalizzazione nell'imposizione seriale, nello scorrere del sempre uguale. È il prevalere, oltre la storia progressiva, dell'avvertimento, in ogni istante, del movimento, della velocità, del passaggio rapido, della fine improvvisa e della catastrofe. Nell'era digitale, con la crisi della storia, la memoria si decompone in un presente continuo di punti indifferenziati. La memoria non è più una narrazione e un racconto, non ha un passato, ma "consiste di punti-di-presente indifferenziati, per così dire *morti viventi*".³² E dunque "l'accelerazione totale avviene in un mondo nel quale tutto è diventato additivo".³³ Il tecno-capitalismo, in quanto forza esclusiva di un ordine processuale, consuma l'umano nella cancellazione di ogni salvezza a vantaggio della crescita.

La tecnica ha smarrito il rapporto mezzo-fine per essere solo fine a se stessa. Il fine è solo il movimento e così la tecnica si autoproduce e si accumula, secondo un percorso indeterminato e indefinito. È pura crescita. La crescita, oltre la salvezza, è, così, il processo anonimo oltre la libertà dell'umano. In questo contesto l'infrazione non è mai la creazione, ma solo la variazione minima percepibile di un movimento accelerato di accumulo senza scopo.

31 J.-L. Nancy, *La dischiusura*, cit., pp. 31, 44.

32 B.- C. Han, *Psicopolitica*, trad. it. Nottetempo, Roma 2016, p. 80.

33 *Ivi*, p. 84.

Per poter vivere nel mondo e rafforzare l'umano la ragione e la religione producono schemi operativi collaudati, rispettivamente metodi e riti. Per crisi della ragione e della religione si intende, perciò, il consumo, nella post-modernità, di sistemi collettivi e normativi, una crisi che apre alla disseminazione della potenza nella vita dei singoli (la "diaspora del sacro")³⁴, alla dispersione singolarizzante della forza e a una elettricità incontrollata transistemica.

L'evento si apre alla forza e questa apertura è l'attivazione del sentire, la sua sollecitazione, in presenza della valorizzazione del singolare o della sua estetizzazione. Ma lo sviluppo tecno-economico del capitale, il suo divenire produzione postindustriale e immateriale, elabora un controllo totale di questa singolarizzazione, per via di una seduzione e di una sorveglianza che producono di fatto l'"uso" della libertà³⁵ e la "dittatura dell'emozione".³⁶

Il consumo della ritualità delle norme o di un processo ordinato è, dunque, certamente la liberazione dei singoli, ma questa è solo una dispersione di eventi, è lo scorrere di singolarità senza scopo: la crisi dell'ordine, in quanto definalizzazione, è, così, solo inanità seriale, variazione del *novum* come pura ripetizione del somigliante.

La fine delle grandi narrazioni è caratterizzata dal "declino dell'uno" e il "disfacimento dell'intero lascia spazio alla pluralità, al frammento, alla contaminazione, alla deriva",³⁷ lascia ai "molti" lo stato della *deriva* o dello spostamento insensato e, insieme, lo stato della *contaminazione* o della assimilazione identitaria.

Lo scollamento, nel tardo capitalismo, tra pubblico e privato, tra macrosistemi e vita dei singoli, si converte, in realtà, in una assimilazione identitaria delle due dimensioni, in una assoluta coincidenza della logica processuale impositiva (quella anonima della crescita tecno-economica) e della serialità singolarizzante o degli eventi moltiplicati, mercificati e occupati dal mercato. Per questa immedesimazione il nuovo è il sempre uguale.

Dunque, con la crisi del progresso e della idealizzazione del corso storico il compito degli uomini non è più quello di "dirigere la storia", ma solo di "dominare il contingente".³⁸ Dominare il contingente vuol dire non assi-

34 G. Filoramo, *Le vie del sacro*, Einaudi, Torino 1994, p. 23.

35 B.- C. Han, *op.cit.*, p. 23.

36 *Ivi*, p. 57.

37 S. Natoli, *Progresso e catastrofe. Dinamiche della modernità*, Christian Marinotti Edizioni, Milano 1999, p.17.

38 *Ivi*, p. 247.

milare l'evento a sé, ma sottrarre l'evento alla serialità del processo attivandone l'infrazione in quanto creazione. Vuol dire agitarne uno spostamento creativo, riattivare la forza dell'evento su di sé o la forza del soggetto sull'evento. Vuol dire aprire l'evento a un doppio strappo da sé, per se stesso o per l'altro.

L'evento strappato – per se stesso o per l'altro – è la condizione del ritorno nel reale del sacro, è la ragione del riapparire della sacralità in quanto complessità irrisolta dell'identico e del diverso, dell'ordine e del disordine, del rispetto e della trasgressione. Risacralizzare il reale è, così, oltre la pura crescita, ritrovare la salvezza non tanto nel compimento di uno scopo ma nella creatività dell'evento, nella eccedenza dell'evento su se stesso o nella eccedenza dell'atto sull'evento.

La sacralità del reale riappare nella decostruzione transistemica come spostamento delle pedine di un campo o incisione di un atto nel sistema, nella attivazione dinamica dell'intero. Risacralizzare il reale è aprirlo, oltre l'autonomia impositiva del processo economico e mercantile e oltre l'identità dell'ordinativo e del singolare, alla congiunzione-disgiunzione della norma e dell'eccesso.

La perdita del sacro, nelle ipotesi della teologia politica e della religione senza Dio, esalta le due dimensioni della forza e del processo, della rottura e dell'ordine, assegnando ai termini della dualità una potenza identitaria dissociativa e, insieme, assimilativa: il teologico esalta la forza e motiva la norma, il religioso impone la norma e prosciuga la forza. Il teologico e il religioso tradiscono il sacro nella duplicazione scissa e alterata della forza e della generalizzazione.

La sacralità, oltre il teologico e il religioso, è, dunque, la cifra di una realtà complessa e dinamica, è lo stato duale della conversione e della disgiunzione, della assimilazione e della dissociazione tra regola ed eccezione, tra continuità ed effrazione. La dualità del sacro è il dinamismo di eventi sistemici e transistemici. Il sacro è il movimento del due.

ANTONELLO GIUGLIANO

IMAGO-IMITAGO.
DUE FRAMMENTI SULLO STATUS STORICO
E METAFISICO DEL CONCETTO DI IMMAGINE
(CON PARTICOLARE RIFERIMENTO
AL PENSIERO DI J.-L. NANCY)

«*Une image manque à la source. [...] Une image manque à la fin. [...] Il y a une image qui manque dans toute image*».

P. Quignard, *Sur l'image qui manque à nos jours* (2014)

3. Data la strutturale ambiguità ed intima oscillazione del concetto di immagine, tanto che anche nella meditazione e tematizzazione heideggeriana esso sembra come svanire nel profilamento del dispositivo informatico-neocibernetico o metacibernetico, è qui opportuno riprendere¹ l'analisi del termine partendo da alcuni suoi elementi di fondo, che permettono di intendere meglio la sua frequente tematizzazione metafisica, anche quella postheideggeriana contemporanea.

I termini εἰκῶν *eikôn* (sembianza, somiglianza, dal verbo greco εἰκοῖα *éoika*, da cui, attraverso il greco bizantino εἰκόνα *eikóna*, anche il nostro: icona), εἶδος *eidós* (aspetto, vista), *imago* e *Bild*, a cui facciamo prevalentemente riferimento nella nostra tradizione culturale europeo-occidentale quando usiamo la parola *immagine*, intenzionano aspetti e dimensioni differenti di una medesima costellazione di significato che colloca immediatamente l'intera questione dello statuto del concetto di immagine su di un piano decisamente metaestetico e metafisico, anche quando si crede di poterla collocare su di un piano solo più di competenza di una fenomenologia della percezione².

Tale costellazione di significato intenziona i problemi concernenti l'apparire della medesimezza dell'immagine che risulta in sé continuamente

1 Dal testo del presente saggio – dedicato a Bruno Moroncini per i suoi 70 anni – sono stati qui omessi, per motivi di spazio, i primi due capitoli dedicati alla riflessione filosofica sulla questione dell'immagine rispettivamente in A. Warburg, W. Benjamin, M. Heidegger. Il testo verrà ripubblicato altrove nella sua integrità.

2 Cfr. P. SPINICCI, *Simile alle ombre e al sogno. La filosofia dell'immagine*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

altra ed in tensione rispetto a se stessa e al proprio contenuto che essa imita, ossia intenziona quella peculiare scissione all'interno stesso dell'apparire proprio dell'immagine tra questa ed il modello di ciò che essa in quanto immagine riproduce e fa apparire. Insomma, e più precisamente, tra due livelli dell'apparire stesso: quello primordiale proprio del modello e quello derivato che un'immagine riproduce attraverso il suo proprio apparire che, a sua volta, fa da vettore all'autoapparire originario del modello riprodotto.

La peculiare questione dell'immagine riguarda pertanto l'autoapparire di una struttura primordiale e la simultanea identità e differenza con qualsiasi sua altra fenomenizzazione e riproduzione particolare. Riguarda quindi la peculiarità metafisica di una struttura che autoapparendo non appare essa stessa per far apparire ciò che come immagine tenta di riprodurla nell'apparire di un fenomenizzarsi particolare.

Detto in termini filosofici classici – non tanto ontologici, e neanche semplicemente fenomenologici, bensì, data la peculiarità apparenziale ed extra-soggettiva di questa dimensione strutturale, in termini, piuttosto, me-ontologici (e dunque propri di una paradossale fenomenologia dell'inapparente) –, la questione dell'immagine riguarda l'autoapparire dell'essere (inapparente) in quanto tale ed il suo distinguersi, non solo da questa o quella sua apparenza fenomenica, ma dallo stesso apparire in quanto tale.

L'essere che apparendo si fenomenizza assomiglia all'autoapparire ma non coincide con esso. Quest'ultimo, d'altro canto, ha sempre una primazia rispetto alla medesimezza dell'essere e al suo apparire. La primazia di una struttura che fa apparire ciò che è, ma che in se stessa appare non apparendo.

Per esemplificare, in modo forse un po' banale: l'avvertenza commerciale di un articolo alimentare recita: «Le immagini [riprodotte sull'incarto della confezione] hanno il solo scopo di suggerire [al consumatore] la presentazione e l'utilizzo del prodotto», riprodotto nella propria immagine idealtipica che non coincide, non corrisponde con l'immagine del contenuto reale che si presenta al consumatore allorquando egli apre la scatoletta di alluminio. (Immagine che in quanto fenomenizzazione derivata e specifica è solo un'imitazione somigliante all'immagine idealprototipica).

La lingua tedesca esprime bene queste sottili differenze e sfumature nel concetto di immagine con i termini: *Ebenbild* (che è l'immagine propria dell'essere nel suo proprio originale ed irripetibile autoapparire) contrapponendola ad *Abbild* (l'immagine somigliante, somigliante a quell'immagine primordiale e dunque, in quanto replica e ripetizione di un che in sé nella sua irripetibile unicità non reiterabile, sua attenuazione, allontanamento da quell'autoapparire primigenio, suo mero riflesso più o meno fedele all'originale), *Nachbild* (cioè la copia e riproduzione iterabile dell'immagine, somigliante all'immagine propria del modello).

La struttura primordiale propria dell'immagine, che è simultaneamente se stessa e differente da se stessa, è implicitamente richiamata subito già dal famoso passo biblico del *B^ereshit* [*In Principio*] ovvero del *Genesi*: «Facciamo l'uomo/l'umanità in/a nostra immagine (*b^etsalmēnû*), come nostra somiglianza (*kidmûtēnû*)». Qui «immagine» corrisponde all'ebraico (*tsèlem*); invece “somiglianza” corrisponde all'ebraico (*demût*).

L'immagine qui è il sostrato strutturale della somiglianza, la quale somiglianza appunto assomiglia all'immagine ma non si identifica in tutto e per tutto con essa. Pertanto la somiglianza differisce dall'immagine. La somiglianza è una immagine di secondo grado rispetto alla immagine primordiale che è l'autoapparire stesso e unico dell'Uno infinito, a cui (alla cui immagine) l'uomo, l'uno finito, assomiglia ma senza poter giammai coincidere e identificarsi del tutto con esso.

Passo e termini ebraici che, riprendendoli e facendoli propri, la tradizione biblica greco-latina traduce nella versione greca dei Settanta e in quella latina della Vulgata rispettivamente come segue:

LXX: εἰκῶν [κατ' εἰκόνα ἡμετέραν]; Vulgata: *imago*.

LXX: ὁμοίωσις [καθ' ὁμοίωσιν]; Vulgata: *similitudo*.

LXX, I, 26: καὶ εἶπεν ὁ θεός ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν.

Vulgata, I, 26: «Et ait Deus: “Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram [...]”».

In che misura i termini ebraici attraverso questa loro sussunzione nell'impronta linguistica greco-latina perdano quanto è semanticamente più proprio delle radici orientali della loro tradizione di provenienza è una questione che esula da queste note. Altre tradizioni orientali, altrettanto o anche più antiche di quella ebraica, come quella cinese, tematizzano da sempre in modo più direttamente e pronunciatamente metafisico la questione dell'immagine e della sua strutturale primordialità e paradigmaticità.

In uno dei testi che compongono l'antichissimo *Libro dei Mutamenti*, lo *Yi-Jīng* (易經), si può leggere il passo seguente: «I santi saggi seppero abbracciare con lo sguardo tutte le confuse molteplicità sotto il cielo. Essi osservarono le forme e i fenomeni, e raffigurarono le cose e le loro qualità. Questo fu chiamato: le immagini 象 [*xiàng*]»³; il curatore e commentatore tedesco opportunamente aggiunge: «Qui si mostra come dalle immagini

3 Cfr. *I Ching. Il Libro dei Mutamenti*, a cura di R. Wilhelm (1923), trad. it. di B. Veneziani e A. G. Ferrara, cura editoriale di R. Consorti, Milano, Adelphi, 2016 (1991), *Ta Chuan // Il Grande Trattato*, cap. VIII, § 1, p. 330. – L'ideogramma cinese per *immagine* 象 [*xiàng*] ha come sua lieve variante l'omofono 像.

primigenie che stanno alla base dei fenomeni e delle cose sono nate le figure del Libro dei Mutamenti»⁴. Ed infatti, poco più avanti, in un successivo capitolo del classico, si legge: «Perciò vi è nei Mutamenti il grande inizio primordiale, il quale genera le due forze fondamentali. Le due forze fondamentali generano le quattro immagini. Le quattro immagini generano gli otto segni»⁵. Conformemente, nel libro principale del taoismo filosofico, il *Libro della Via e della sua Virtù*, il *Dào Dé Jīng* (道德經) attribuito a Lǎo-zǐ, è detto che: «La più grande immagine [*dà xiàng*] non ha forma [*wú xíng*] / La Via è nascosta e non ha nomi»⁶.

Ma l'apparizione/forma del Nulla in quanto autoapparizione primordiale del fondo produttivo della fenomenicità ma esso stesso inapparente, inimmaginabile, inafferrabile è il tema metafisico fondante anche per altre specifiche tradizioni iniziatiche a noi più vicine, da quella della diade misterica pregreca Dioniso-Apollo a quella arabo-islamica del rapporto di unità e identità assoluta tra Allah e gli enti del mondo, uomo compreso, che venendo risucchiati dentro la unitotipotenzialità infinita del Dio unico per antonomasia (il Dio, *Allah*), finiscono per non avere altra sussistenza ontologica che quella di mera immagine (*surah*), come quella che momentaneamente appare e subito dopo scompare sulla superficie di uno specchio, senza lasciare alcuna traccia di sé, perché il sé non-è e non è mai stato, solo il Sé è. Tradizione semitica dell'identità metafisica assoluta ricapitolata, riformulata e portata alla sua massima potenza ed espressione concettuale, implicita nel Corano, nell'esoterismo islamico⁷, in special modo nei massi-

4 *Ibid.*

5 Cfr., *ivi*, cap. XI, § 5, p. 344. – Nel suo commento R. Wilhelm spiega: «Il grande inizio primordiale (*t'ai chi* 太極) [suprema polarità] assume particolare importanza [...]. In origine *chi* è la trave maestra, quindi una semplice linea quale simbolo di una unità che viene postulata: —. Ma insieme si postula anche una dualità, e con la dualità sorgono un sopra e un sotto. L'elemento condizionante viene rappresentato come linea indivisa, mentre il condizionato è rappresentato da una linea divisa: — —. Sono queste le due forze polari fondamentali che più tardi vengono designate come *yang*, il chiaro, e *yin*, lo scuro. Per raddoppiamento nascono quindi le quattro immagini [...]. Aggiungendo un'altra linea nascono gli otto segni primordiali, o trigrammi», *ibid.*

6 Cfr. *Tao Tê Ching. Il Libro della Via e della Virtù*, a cura di J. J. L. Duyvendak (1953), trad. it. di A. Devoto, Milano, Adelphi, 1994 (1973), cap. XLI, 16, p. 105 e p. 217.

7 Cfr. A. SCARABEL, *Il Sufismo. Storia e dottrina*, Roma, Carocci, 2007, pp. 136-137: «La Realtà vera, quindi, è Dio, e non il mondo: non è un caso che nel Sufismo il nome con cui Iddio viene più frequentemente indicato è “il Vero”, “la Realtà”, *al-Haqq*. [...]: Egli è la sola Realtà, mentre il mondo è, in senso stretto, ‘adam, inesistenza. [...] la sola Realtà, dato che qualunque altra realtà Gli si pos-

mi pensatori sufi andalusi murciani dell'Unicità [assoluta] dell'Essere (*wahdat al-wujūd*) quali Ibn 'Arabî e Ibn Sab'în, e l'allievo persiano di quest'ultimo Al-Balyânî⁸.

In effetti, ma con più difficoltà espositiva, mimetizzata sotto altre problematiche dialettiche, una tale considerazione è presente e rinvenibile anche nella tradizione filosofica occidentale fin dalle sue origini. Come nell'archetipico passo del *Timeo* platonico⁹, il cui tema è l'origine dell'ap-

sa accostare costituirebbe una limitazione, una riduzione della Sua infinità, che cesserebbe di essere tale. È questo il senso del *tawhîd* inteso come Unità divina. Per questo al-Gazâlî ha combattuto la filosofia araba, derivata dalla greca, che non dà spazio alla creazione *ex nihilo* del mondo, finendo coll'ammettere l'eternità di quest'ultimo: in tal modo esisterebbe un qualcosa di coeterno a Dio ed esterno a Lui, che allora subirebbe una limitazione alla Sua infinità. / Per la dottrina del *tawhîd* nulla esiste al di fuori di Dio: quindi Egli è il solo che si possa dire esistente. Quanto al mondo, puro nulla di fronte alla Realtà divina, [esso] gode tuttavia di una forma di esistenza: essa è stata spesso paragonata a quella delle immagini riflesse in uno specchio, che non hanno alcuna realtà se poste a confronto con colui che vi si specchia, ma, all'interno dello specchio, godono purtuttavia di un'esistenza illusoria, che però, per la loro possibilità di percezione, è la sola esistenza vera, o quantomeno tangibile. [...] Si parla di immagine riflessa nello specchio a ragion veduta. [...] di essere immagine, cioè parte di un qualche cosa che [all'uo- mo] appare esterno e di cui in realtà si ritrova all'interno, unica sua ragione di esistenza [...]».

- 8 Cfr. IBN 'ARABÎ, *Le Traité de l'unité : dit d'Ibn 'Arabî* trad. fr. de Abdul Hâdi, Paris, Éditions Orientales, 1977; Awhad-al-din Balyânî, *Épître sur l'unicité absolue*, présentation et trad. fr. de M. Chodkiewicz, Paris, Les Deux Océans, 2000; AL-BALYÂNÎ, *Trattato dell'identità assoluta* (trad. it. della versione francese di M. Vâlsan), Milano, Edizioni Oriente e Occidente, 2010. – Cfr. L. SCHAYA, *La dottrina sufica dell'unità* (1962), trad. it. di P. Faccia, Roma, Edizioni Mediterranee, 2012.
- 9 Cfr. PLATONE, *Τίμαιος // Timeo*, a cura di F. Fronterotta, Milano, Bur, 2006, pp. 210-211: «καθάπερ οὖν αὐτὸ τυγχάνει ζῶον αἰδίων ὄν, καὶ τότε τὸ πᾶν οὕτως εἰς δύναμιν ἐπεχείρησε τοιοῦτον ἀποτελεῖν. ἡ μὲν οὖν τοῦ ζῴου φύσις ἐτύγγανεν οὐσα αἰώνιος, καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν: εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητὸν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰούσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὄν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν / E poiché il modello si trova ad essere un eterno vivente, così anche questo universo egli tentò di renderlo tale nei limiti del possibile. Ora, la natura di quel vivente, essendo eterna, non era possibile adattarla pienamente a ciò che è invece generato; ecco dunque che egli pensa di produrre un'immagine mobile dell'eternità [aionica] e, nell'atto di ordinare il cielo, pur rimanendo l'eternità [aionica] nell'unità, ne produce un'immagine eterna [aionica] che procede secondo il numero, che è precisamente ciò che noi abbiamo chiamato "tempo"». – Si veda anche la puntuale traduzione commentata dell'intero passo (36e-38c) platonico che ne dà G.

parire di tutte le cose, in cui l'immagine primordiale è quella immagine dell'Uno Pantemporale Totipotente infinito compiutamente conchiuso e permanente in se stesso [μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνί] in quanto suo pervenire alla sembianza, che è simile ad esso, al suo estrinsecarsi, al suo aspetto, in una forma/immagine aiōnica ma fratta e molteplice [κατ'ἀριθμὸν ἰούσαν αἰώνιον εἰκόνα] che cerca sempre di nuovo di raggiungere quell'Uno mimandolo ogni volta di nuovo attraverso una ripetizione ritmica del sorgere e formarsi/costituirsi dei falliti tentativi di identificazione dell'uno con l'Uno, dunque del formarsi/costituirsi del numero (da 0 a 1~) che aumentando linearmente aspira, ma invano, a conchiudersi circolarmente «perché queste sono forme del tempo che imita l'eternità [aiōnica] e che procede circolarmente secondo il numero [χρόνου ταῦτα αἰῶνα μιμουμένου καὶ κατ'ἀριθμὸν κυκλουμένου γέγονεν εἶδη]», sono esemplati sulla struttura autoapparente dell'*aiōn*, il pantempo-vita totipotente in sé compiutamente totale-infinito, che permane come Uno in se stesso, e che il tempo-χρόνος (che verosimilmente si chiama così proprio perché si muove avanzando circolarmente, cioè in χρόος) cerca continuamente di imitare/diventare attraverso la indefinita ripetizione ritmico-lineare di un sempre di nuovo ulteriore frammento/immagine/forma di tempo che però riproduce solo un uno e non attinge l'Uno/Zero e perciò lo imita procedendo circolarmente in una ripetizione ritmico-lineare indefinita e inconcludibile.

Immagine è dunque un apparire che, qualsiasi cosa/oggetto essa rappresenti e riproduca, cerca di imitare quell'autoapparire strutturale che (la) fa

CASERTANO, *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Napoli, Loffredo, 1996, pp. 372-374 (nel § intitolato: «*Qui si stabilisce la differenza tra tempo ed eterno e si mostra come il tempo, con le sue parti e le sue forme, imita l'eterno*»). – A proposito di queste ultime, le parti e le forme del tempo, Platone, com'è noto, precisava (37e-38b) che «i giorni e le notti e i mesi e gli anni [...] sono parti del tempo [μέρη χρόνου] e l'“era” e il “sarà” sono forme di tempo [χρόνου γεγονότα εἶδη] che hanno avuto nascita e che noi attribuiamo erroneamente, senza avvedercene, all'essere eterno. Giacché [...] solo l'“è” gli si addice, mentre l'“era” e il “sarà” occorre dirli della generazione che procede nel tempo, poiché sono due movimenti; laddove ciò che rimane sempre identico a se stesso, senza muoversi, non è il caso che divenga più vecchio o più giovane al trascorrere del tempo, né che “divenne” un tempo, né che “sia divenuto” adesso, né che “diverrà” un giorno – nulla, in ultima analisi, di quanto la generazione ha attribuito alle cose sensibili in movimento, perché queste sono forme del tempo che imita l'eternità [aiōnica] e che procede circolarmente secondo il numero [χρόνου ταῦτα αἰῶνα μιμουμένου καὶ κατ'ἀριθμὸν κυκλουμένου γέγονεν εἶδη]», cfr. PLATONE, *Τίμαιος //Timeo*, cit., pp. 211-213.

apparire ma che esso stesso non appare restando celato in se stesso. Immagine è forma dell'apparire di quell'autoapparire strutturale, che in se stesso e in quanto tale resta sempre inapparente, e perciò apparenza di esso. Il problema è che proprio quell'autoapparire strutturale è immagine, l'immagine-matrice che simultaneamente fa apparire, a propria somiglianza, l'immagine ritirandosi da essa in una presente assenza ovvero in una inapparente presenza.

In tal senso è metafisicamente confermato quanto tradizionalmente anche l'etimologia ipotizza, cioè la derivazione del termine *imago* dal termine *imitago* (verosimilmente da una sua contrazione: *im[it]ago*)¹⁰. A sua volta, però, la *imitago* propria della *imago* deriva dal contenuto strutturale della sua originaria accezione metafisico-ontologica romana, vale a dire al suo essere l'imitazione/immagine ancestrale in quanto calco di cera della maschera mortuaria di avi defunti prominenti¹¹, e dunque l'apparire in effi-

10 Cfr. la voce *īmāgo* : «I. an imitation, copy of a thing, an image, likeness (i. e. a picture, statue, mask, an apparition, ghost, phantom; the latter only poet. and in post-Aug. prose; cf.: simulacrum, effigies, statua, sigillum): *imago ab imitatione dicta*, Paul. ex *Fest. p. 112* Müll.; cf.: *imago dicitur quasi imitago*, Porphy. Hor. C. 1, 12, 4»; in: *A Latin Dictionary. Founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary*. Revised, enlarged, and in great part rewritten by Ch. T. Lewis and Ch. Short. Oxford. Clarendon Press, 1879; cfr.: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059%3Aalphabetic+letter%3DI%3Aentry+group%3D8%3Aentry%3Dimago> – Cfr. s.v. anche O. PIANIGIANI, *Vocabolario etimologico della lingua italiana*. Roma, Albrighi, Se-gati e C., 1907; ID., *Aggiunte, correzioni e variazioni al vocabolario etimologico della lingua italiana*, Firenze, Ariani [A. Rossini], 1926 = (www.etimo.it): «[lat. *imagine*m quasi *imitagine*m (come dice Porfirio), o meglio *mimagine*m, dalla stessa radice del gr. *mimos* imitatore, *mimeomai* imito».

11 Cfr. s.v. *īmāgo* : «[...] I. B. – In partic., an ancestral image of a distinguished Roman (of one who had been aedile, praetor, or consul; usually made of wax, and placed in the atrium of a Roman house, and carried in funeral processions»; in: *A Latin Dictionary. Founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary*. Revised, enlarged, and in great part rewritten by Ch. T. Lewis and Ch. Short, cit.; = <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059%3Aalphabetic+letter%3DI%3Aentry+group%3D8%3Aentry%3Dimago> – Sul legame diretto dell'*imago* con la consistenza ontologica e sociale dell'effigiato (cioè del rappresentato), cfr. s.v. immagine anche O. PIANIGIANI, *Vocabolario etimologico della lingua italiana*, cit.; ID., *Aggiunte, correzioni e variazioni al vocabolario etimologico della lingua italiana*, cit. = (www.etimo.it): «[lat. *nobilem* per **gnobilem* ossia notevole, insigne: dal latino *noscere* per **gnosce*re conoscere. -L'occupare le più distinte cariche dello Stato dava una particolare considerazione alle famiglie romane, e quelli che sostenevano, o i maggiori dei quali avevano sostenuto tali impieghi chiamavano "nobili" ossia notabili, conosciuti, insigni, ed avevano il diritto di esporre nell'atrio della loro casa le proprie imma-

gie di un'assenza che riproduce la più acuta e possente presenza di uno autoapparire originario, quello degli antenati, che continua ad operare e a scorrere (nelle generazioni dei loro discendenti che sono altri, ma che simultaneamente non sono altro che la perdurante sopravvivenza dei defunti medesimi, di qui il frequente ed irriflesso scivolamento dell'accezione di *imago* in mero spettro, apparizione fantasmatica di un morto), cioè a far apparire, restando inapparente. *Imago* vale quindi come la rappresentazione della irrapresentabile medesimezza dell'alterità: i trapassati sono/siamo e non-sono/non-siamo noi stessi presenti (come nella immagine poetico-metafisica dell'«oculto [...] Dio-fiume del sangue, [del] Nettuno del sangue // *jenen verborgenen [...] Fluß-Gott des Bluts. [...] O des Blutes Neptun*» di cui cantava Rilke nella terza delle sue *Elegie Duinesi*)¹².

Ma anche nella differente radice della parola tedesca *Bild*, le implicazioni della dimensione metafisico-ontologica e di quella temporale (che fanno tutt'uno) vengono preservate. Laddove nel latino *imago* viene sottolineato l'enigmatico apparire di un che di scomparso che in quanto tale continua a far riapparire innanzitutto la propria inapparenza, in *Bild* viene forse ancor più sottolineata la forza plasmatrice formativo-costruttiva di questo autoapparire primordiale che fa apparire ma che non appare mai in se stesso in quanto tale; in quanto tale, esso è irrapresentabile ovvero rappresentabile solo come altro da se stesso. Come l'Analogon-differenziale di se stesso, della propria strutturale proteiforme autoapparenzialità.

Peraltro la radice *im* di *im*[it]*ago* risuona anche nel cuore della stessa parola tedesca *Nachahmung*, cioè imitazione, nel senso letterale di ripetizione/riproduzione a posteriori di una immagine-modello a priori, ossia immagine secondaria di una precedente immagine primordiale, di una *Vorahmung* (una pre- o ur-immagine da imitare, prefigurazione, urschema, proprio di un autoapparire primordiale che non si lascia fissare e cristallizzare in una sola apparizione, e quindi risulta come lo sfondo inapparente, il fondo immaginale proiettivo delle immagini).

4. Ritornando al panorama contemporaneo, dal punto di vista strettamente filosofico, segnatamente post-heideggeriano, se si prescinde da al-

gini, le quali poi venivano portate dietro in processione ne' loro funerali. Quanto era maggiore il numero delle immagini, tanto più era tenuta in considerazione la famiglia: e chi non poteva far mostra di alcuna immagine era conseguentemente «ignobile», cioè, persona non conosciuta, di bassa nascita]».

12 Cfr. R. M. RILKE, *Elegie Duinesi // Duineser Elegien* (1923), trad. it. di E. e I. De Portu, Torino, Einaudi, 1978, pp. 16-17.

cuni specifici lavori di G. Deleuze sull'«immagine del pensiero»¹³, è però tutta la più recente elaborazione di pensiero di Jean-Luc Nancy (che anche a quella di Georges Didi-Huberman non è estranea) ad offrire un intenso registro interpretativo neometafisico circa la questione della struttura delle immagini e del loro sostrato, che appunto giace attivo *au fond des images*, come recita il titolo del principale lavoro di Nancy sul tema¹⁴, accanto ad altri suoi più brevi testi complementari in merito¹⁵.

Ciò che caratterizza la peculiare impostazione critica di Nancy è che anche la precisa ricostruzione storico-filosofica della questione del concetto di immagine e delle sue fonti (dalla tradizione ebraica e greco-romana al pensiero di Kant, da Heidegger a Blanchot) è, nel contesto filosofico di diverse occasioni e circostanze decostruttivo-ermeneutiche post-dialettiche, simultaneamente riproiettata verso la sua più estrema interpretazione neometafisica.

Variando la sottolineatura della compresenza ora del suo carattere apparenziale/inapparenziale di *imago*, ora di quello formativo-costruttivo di *Bild*, che l'apparenta strettamente alla forza immaginativa della kantiana *Einbildungskraft*, l'immaginazione¹⁶, l'immagine risulta per Nancy l'imi-

13 Cfr. G. DELEUZE, *Proust e i segni* (1964), trad. it. di L. Lusignoli, Torino, Einaudi, 1977 (1967), in particolare pp. 89-96; ID., *Differenza e ripetizione* (1968), trad. it. di G. Guglielmi, Bologna, il Mulino, 1971, p. 211 ss. e *passim*; ID., *Cinema*. Vol. 2: *L'Immagine-tempo* (1985), trad. it. di L. Rampello, Milano, UbuLibri, 2004 (1989).

14 J.-L. NANCY, *Au fond des images*, Paris, Galilée, 2003. – Traduzione it. parziale in: ID., *Tre saggi sull'immagine*, trad. it. di A. Moscati, Napoli, Cronopio, 2011 (2002). – Una traduzione integrale è invece quella tedesca, molto importante per la comprensione di alcune accezioni e soluzioni interpretative dei termini filosofici franco-tedeschi in gioco, cfr. ID., *Am Grund der Bilder*, aus dem Französischen von E. Alloa, Zürich-Berlin, diaphanes, 2006 (2. Aufl. 2012). – Lo stesso vale per la versione americana: ID., *The Ground of the Image*, translated by J. Fort, New York, Fordham UP, 2005, aumentata – con l'aggiunta della traduzione di altri tre brevi testi: *Visitation (de la peinture chrétienne)* 2000; *Nous autres* (2003); *Souvereine en peinture* (2004) – rispetto all'edizione originale francese.

15 Cfr. J.-L. NANCY, *L'immagine: mimesis e methexis* (2003), in: AA.VV., *Ai limiti dell'immagine*, a cura di C.-C. Härle, Macerata, Quodlibet, 2005, pp. 13-28. J.-L. NANCY, *Corpi guardati*, in: ID., *Il corpo dell'arte*, a cura di D. Calabrò e D. Giugliano, Milano-Udine, Mimesis, 2014, pp. 37-51. ID., *Schema-Immagine-Danza*, in: ID., *Il corpo dell'arte*, cit., pp. 65-94. – Cfr. F. FERRARI, *De l'iconographie: Jean-Luc Nancy et la question de l'image*, in: «Études françaises», 51 (2015), pp. 147-162.

16 A cui – nella interconnessione metafisica tra lo schema temporale kantiano quale immagine pura, ovvero immagine matrice dell'immagine fenomenica, e la sua ripresa tematica nell'accezione ekstatico-orizzontale heideggeriana di *Bild* riferita

tazione/riproduzione di una forma dell'apparire, un'apparenza, dell'autoapparire strutturale primordiale che rende possibile l'apparizione, ma proprio perciò in se stesso e in quanto tale, giace (scomparendo) celato ed inapparente al suo fondo.

«Se per Kant “l'immagine pura di tutti gli oggetti è il tempo” [*Critica della ragion pura*, A 142], è perché il tempo è il movimento stesso della sintesi, della produzione dell'unità: il tempo è l'unità stessa che si anticipa e si succede proiettandosi senza fine avanti a sé, cogliendo in ogni momento – in questo momento inafferrabile – il presente in cui si presenta la totalità [...]. Questa immagine pura è l'immagine delle immagini, l'apertura dell'unità in quanto tale. [...]»¹⁷. «Quando Heidegger comincia ad analizzare la costituzione dello schematismo kantiano, la prima immagine che gli viene in mente per spiegare l'immagine è, apparentemente senza motivo, quella di una maschera mortuaria. La maschera mortuaria [cioè l'*imago*, AG] fa vedere tanto l'“immagine” che la “veduta” del morto: come si mostri o appaia, quale sia il suo aspetto o l'aspetto di un morto in generale. Ogni riproduzione – per esempio la fotografia di una maschera mortuaria – è immagine in quanto presenta e mostra questa prima mostrazione. Immagine dell'immagine, quindi – e perfino immagine dell'immagine pura dello schema: perché è proprio ad esso che si vuole arrivare: la *veduta* in cui si fa vedere il volto senza sguardo di colui che non vede più. Volto di colui che non ha vista, questa è l'immagine esemplare [Cfr. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, § 20]»¹⁸.

Pertanto l'immagine è in sé sempre ambigua, essa è «mostrazione del fondo»¹⁹, «ciò che presenta la presenza»²⁰. Ed essa è ambivalente: «soltanto immagine / immagine autentica»²¹; è una intimità che autoapparendo si espone e, rivelandosi, risulta toccante. Come l'immagine di un ritratto. «Un ritratto tocca, altrimenti è solo una foto d'identità, una foto segnaletica, non un'immagine. Ciò che tocca è un'intimità che si porta in superficie. Ma il ritratto è qui solo un esempio. Ogni immagine ha qualcosa del “ritratto”, non perché riproduca i tratti di una persona, ma perché *trae* [...], *estrae* qualco-

alla forza eidetico-performativa che giace al fondo dell'*imago* intesa quale maschera mortuaria – Nancy dedica il fondamentale saggio intitolato *L'imagination masquée*, in J.-L. NANCY, *Au fond des images*, cit., pp. 147-179.

17 Cfr. J.-L. NANCY, *Tre saggi sull'immagine*, cit., p. 23.

18 Cfr. *ivi*, p. 24.

19 Cfr. *ivi*, p. 26.

20 Cfr. *ibid.*

21 Cfr. *ivi*, p. 34.

sa, un'intimità, una forza»²². L'immagine «mi getta in faccia un'intimità che mi arriva in piena intimità – attraverso la vista, l'udito, o il senso stesso delle parole. L'immagine, infatti, non è soltanto visiva: è anche musicale, poetica, tattile, olfattiva, gustativa, cinestetica ecc. [...] L'immagine visiva fa certamente da modello»²³. In tal senso l'immagine è sempre materiale, in quanto essa «è la materia del distinto»²⁴, ossia del fondo strutturale primordiale, l'autoapparire che la fa aprire ed apparire, fondo che «viene sempre dal cielo»²⁵, il quale ultimo «è per essenza distinto, e per essenza si distingue dalla terra che mette in luce. È esso stesso la distinzione e la distanza: la chiarezza estesa, lontana e vicina, la fonte di luce che niente illumina (*lux*), ma per mezzo della quale tutto è illuminato e tutto entra nella distinzione»²⁶. Perciò «l'immagine è [...] il suo proprio cielo»²⁷, il suo proprio celeste [s] fondo. Ma «il fondo scompare. Scompare nella sua essenza di fondo, che è quella di non apparire. Si potrebbe dire che, scomparendo, il fondo appare per quello che è. Scomparendo come fondo, esso passa interamente nell'immagine. Non per questo, però, il fondo appare, e l'immagine non ne è la manifestazione né il fenomeno. Il fondo è la forza dell'immagine, il suo cielo e la sua ombra. Questa forza preme “al fondo” dell'immagine o, meglio, è la pressione che il fondo esercita sulla superficie – cioè sotto di essa, in questo non-luogo impalpabile che non è semplicemente il “supporto”, ma il *rovescio* dell'immagine.[...] il senso insensibile (“intelligibile”) *come tale sentito* direttamente nell'immagine. / L'immagine congiunge la forza e il cielo con la cosa stessa. È l'unità intima di questa congiunzione»²⁸.

Che è una congiunzione intimamente chiara e distinta. «Chiara e distinta, l'immagine è un'evidenza. È l'evidenza del distinto, la sua stessa distinzione»²⁹, ossia quella del suo stesso fondo. Perciò, «c'è *immagine* solo se c'è questa evidenza [...] L'immagine deve toccare la presenza invisibile del distinto, deve toccare la distinzione della sua presenza»³⁰. Questo, il fondo dell'immagine e delle immagini, è il distinto invisibile (proprio dell'ambito dell'*imago*); e «il distinto è invisibile [...] perché non appartiene all'ambito degli oggetti, della loro percezione e del loro uso, ma

22 Cfr. *ivi*, p. 35.

23 Cfr. *ibid.*

24 Cfr. *ivi*, p. 47.

25 Cfr. *ivi*, p. 37.

26 Cfr. *ivi*, p. 38.

27 Cfr. *ivi*, p. 39.

28 Cfr. *ivi*, p. 41.

29 Cfr. *ivi*, p. 47.

30 Cfr. *ibid.*

a quello delle forze»³¹ apollinee plastico-formative (proprie del *Bild*) che mitigandone la terribilità dionisiaca, dandogli una forma, una configurazione, fanno apparire l'inapparente. Perciò «l'immagine è l'evidenza dell'invisibile»³². E «ogni immagine è una delimitazione finita del senso infinito, che si rivela infinito solo per mezzo di questa delimitazione, solo attraverso il tratto della [inesauribile] distinzione»³³. Insomma, attraverso la continuamente delimitante distinzione apollinea «è il fondo [dionisiaco] che sale fino a noi nell'immagine. La [...] separazione dell'immagine [costituisce], insieme, una protezione contro il fondo e un'apertura verso di esso. In realtà il fondo è distinto come fondo solo nell'immagine: senza di essa ci sarebbe solo aderenza indistinta. Anzi, nell'immagine, il fondo si distingue sdoppiandosi. Il fondo è la profondità di un possibile naufragio e la superficie del cielo luminoso. L'immagine vaga, portata dall'onda, scintillante al sole, adagiata sull'abisso, bagnata dal mare, ma anche lucente di ciò che, insieme, la minaccia e la porta»³⁴.

Tutto ciò conduce o meglio riconduce alla più antica questione (metafisico-teologica) della rappresentazione: l'immagine è infatti una presenza che espone e rappresenta in sua vece, ri/presenta, un'altra presenza. Laddove però un'immagine rappresenta solo se stessa senza rinviare a ciò che costituisce il fondo inapparente, presente-assente, del suo apparire, essa scade a mero idolo, *eidolon*. Perciò il pensiero monoteista della tradizione ebraico-greca vietava la fabbricazione ed il culto di *eidola*. «Il comandamento riguarda la produzione di forme consistenti, [...] come una statua, e destinate a fare da idolo. È dell'idolatria, quindi, che si tratta, e non dell'immagine in quanto tale né della "rappresentazione". L'idolo non è la rappresentazione di un dio, ma un dio fabbricato [...]. È un'immagine che si ritiene abbia valore [divino] per se stessa e non per quello che rappresenta, un'immagine che è di per sé una presenza divina»³⁵, e dunque una nuova divinità autonoma e indipendente contrapposta all'unica divinità. Ma non è l'immagine in quanto tale di Dio – che in sé non ha forma né immagine – ad essere condannata. Infatti, «il dio d'Israele, non avendo forma, non ha nemmeno immagine: non ha somiglianza se non con l'uomo, e questa non è una somiglianza di forma o di materia (l'uomo è fatto a immagine di ciò che è senza immagine). Ciò che viene condannato, quindi, è ciò che non è

31 *Ibid.*

32 *Ibid.*

33 Cfr. *ivi*, p. 48.

34 Cfr. *ivi*, pp. 48-49.

35 Cfr. *ivi*, p. 58.

“immagine di”, ma presenza affermata, presenza pura in qualche modo, presenza massiccia che si riduce al suo essere-là»³⁶, ossia a una semplice-presenza chiusa in se stessa che non rinvia al suo proprio fondo di apparizione, non ne (ri)presenta la presente-assenza, non lo/la rappresenta. «L'idolo, pertanto, non viene condannato perché è copia o immagine che imita, ma perché è presenza piena [solo di se stessa], spesso, presenza di o in un'immanenza in cui nulla si apre»³⁷. Invece il vero e unico Dio è la pura apertura di una presenza continuamente assente ovvero di un'assenza continuamente presente, giammai cristallizzabile in una forma-immagine se questa è solo più delimitata ed autoreferenziale, la presenza-assenza/assenza-presenza propria del «dio-che-è-parola (il cui nome per questo motivo è impronunciabile, perché non è niente di detto, ma il dire stesso)»³⁸. In questa precisa distinzione e contrapposizione tra una totalità chiusa ed una apertura infinitaria, Nancy fa riferimento anche al pensiero di Levinas, ma non manca di far osservare ad integrazione che «sempre nel pensiero monoteista, [...] secondo una linea più specificamente cristiana, c'è anche un'interpretazione dell'“immagine” come “visibilità dell'invisibile”, per esempio in Paolo di Tarso, in Origene, nello Pseudo-Dionigi»³⁹.

Una linea questa che da sola condurrebbe verso il mondo orientale-europeo della lunga tradizione metafisico-teologica ortodossa greco-bizantina e russo-slava del culto della luce d'oro che risplende nelle *icone*⁴⁰

Allorquando la rappresentazione pretende di chiudere totalisticamente in se stessa quell'infinito giammai in sé totalmente rappresentabile, in quanto giammai simultaneamente tutto compresente in quanto tale nella sua infinità, la rappresentazione compie una violenza, non solo perché la parte pretende di stare al posto del tutto inesauribile, ma soprattutto perché pretende di rappresentare ciò che è in se stesso irrepresentabile, giacché è la infinita Presenza intensiva ed estensiva che contiene simultaneamente in sé, ed È, tutti i presenti passati, presenti e futuri.

Cosicché l'immagine autentica non scade a idolo, perché non divinizza né ontologizza se stessa, cioè non infrange il divieto della impossibilità per il finito di rappresentare/ri-presentare totalmente e non solo parzialmente, frammentariamente, l'infinito, ovvero la pretesa di rappresentare/presenta-

36 Cfr. *ivi*, pp. 59-60.

37 Cfr. *ivi*, p. 60.

38 Cfr. *ibid.*

39 Cfr. *ivi*, p. 59, n. 10.

40 Su ciò cfr. almeno P. A. FLORENSKIJ, *Le porte regali. Saggio sull'icona* (1919, 1972), a cura di E. Zolla, Milano, Adelphi, 1977; ID., *Iconostasi. Saggio sull'icona* (1919, 1994), a cura di G. Giuliano, Milano, Medusa, 2008.

re/ri-presentare in una semplice-presenza la simultanea Presenza infinitamente intensiva ed estensiva di tutti i presenti passati, presenti e futuri. Laddove questa vana pretesa viene invece esercitata, viene solo presentata la semplice-presenza totalitaria della violenza. Violenza nei confronti dell'immagine stessa, dell'uomo che la guarda (perché essa lo guarda), e soprattutto dell'irrappresentabile che non appare mai totalmente, bensì si arresta sempre solo all'inizio del suo autoapparire proprio per evitare di distruggere con la sua tremenda totipotente compresenza infinita la fragile finitezza dell'umano. È in fondo proprio ciò che esprimeva Rilke, appunto con una mirabile immagine poetica, nell'attacco della prima delle sue *Duineser Elegien*⁴¹.

Si potrebbe dire che qui la stessa tremenda ma bella infinità dell'angelo sta quasi essa stessa, con la sua presenza, solo ad immagine rappresentativa della ancor più vasta e superiore infinità del Tremendo del Principio Divino stesso la cui Presenza inappare nell'apparire dell'angelo. Se l'angelo non fosse attento a questa sfumatura tra infiniti minori e maggiori, rischierebbe di autodivinizzarsi e di trasformarsi da immagine rappresentativa aperta, che rinvia sempre al suo signore, a mero idolo autoreferenziale.

Siccome è facile, in quanto è nella struttura della stessa costituzione apparenziale della fenomenicità di interpretarsi deiettivamente a partire dal proprio contrario, che l'immagine possa continuamente scivolare a rappresentare solo se stessa, come mera imitazione e riproduzione di una cosa, e non anche ed innanzitutto il fondo strutturale che come uno sfondo la fa apparire, e dunque a trasformarsi in mero idolo (così come l'*imago* rischia continuamente di ribaltarsi in mero fantasma, spettro, o effigie decorativa; o come il *Bild* in mera figura e illustrazione), è comprensibile la diffidenza che ha da sempre accompagnato lo status dell'immagine, e che Nancy considera il risultato dell'antico saldarsi in uno della interpretazione negativa dell'immagine in quanto idolo propria del monoteismo semitico con la svalutazione ontologica dell'immagine sostenuta dalla interpretazione eideti-

41 Cfr. R. M. RILKE, *Elegie Duinesi // Duineser Elegien*, cit., pp. 2-3: «Ma chi, se gridassi, mi udrebbe, dalle schiere / degli Angeli? e se anche un Angelo a un tratto / mi stringesse al suo cuore: la sua essenza più forte / mi farebbe morire: Perché il bello non è / che il tremendo al suo inizio, noi lo possiamo reggere ancora, / lo ammiriamo anche tanto, perch'esso calmo, sdegnato / distruggerci. Degli Angeli ciascuno è tremendo. // *Wer, wenn ich schrie, hörte mich denn aus der Engel / Ordnungen? und gesetzt selbst, es nähme / einer mich plötzlich ans Herz: ich verginge von seinem / stärke-ten Dasein. Denn das Schöne ist nichts / als des Schreck-lichen Anfang, den wir noch grade ertragen, / und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäht, / uns zu zerstören. Ein jeder Engel ist schrecklich*».

co-platonica greca e neoplatonico-ellenistica, saldatura il cui effetto perverso raggiunge paradossalmente il suo culmine soprattutto oggi nel carattere romano-tardoimperiale proprio della contemporanea società occidentale euroamericana dello spettacolo planetario, in quanto appunto civiltà delle immagini fondata su di un caleidoscopio di mere immagini che rinviano ad ulteriori immagini, la cui consistenza rappresentativa consiste nell'essere appunto solo più immagini inconsistenti, senza fondo, che rinviano ad altre immagini, e così via all'infinito (all'indefinito).

Perciò, «comunque ci si ponga nei confronti del divieto della rappresentazione [...], bisognerà riconoscere che l'interpretazione iconoclasta del precetto implica una condanna delle immagini, solo in quanto presuppone una certa interpretazione dell'immagine: l'immagine deve essere pensata come presenza chiusa [...] e murata in una "stupidità di idolo". L'immagine svilita in quanto seconda, imitatrice e quindi inessenziale, derivata e inanimata, inconsistente e ingannevole: niente ci è più familiare di questo tema»⁴².

Infatti, secondo Nancy, «per tutta la storia dell'Occidente, [questo tema] risulta dall'alleanza che è avvenuta (e che, probabilmente, ha suggellato l'Occidente in quanto tale), tra il precetto monoteista e il tema greco della copia o della simulazione, dell'artificio e dell'assenza di originale. È evidentemente da questa alleanza che derivano, fino a noi, una diffidenza costante verso le immagini, anche in seno alla cultura che ne produce a profusione, il sospetto nei confronti delle "apparenze" o dello "spettacolo" e una certa critica compiacente della "civiltà delle immagini". Così come d'altronde ne derivano anche, *a contrario*, tutte le operazioni di difesa e di celebrazione delle arti, e tutte le fenomenologie»⁴³.

Ed è precisamente per questo ambivalente atteggiamento storico-culturale che, secondo Nancy, non si deve mai dimenticare, in tale contesto interpretativo, di «far scivolare nell'interstizio dell'alleanza *greek-jew*, e forse come il suo operatore complesso, la figura *romana*: una fiducia nelle immagini, la cui duplice polarità – barocca e/o romantica o ancora cattolica e/o fascista [...] – è reperibile [anch'essa] lungo tutto il corso della nostra storia»⁴⁴ occidentale.

La comprensione dell'immagine, di «questo problema della "rappresentazione"»⁴⁵, richiede quindi di «essere attenti a quest'alleanza

42 Cfr. J.-L. NANCY, *Tre saggi sull'immagine*, cit., p. 61.

43 *Ibid.*

44 Cfr. *ivi*, pp. 61-62, n. 18.

45 Cfr. *ivi*, p. 62.

costitutiva della nostra storia; essere attenti a ciò che in essa crea contemporaneamente connessione e sconnessione, a ciò che congiunge due motivi, ma anche a ciò che li disgiunge»⁴⁶. Il duplice motivo, è, da una parte, quello del divieto biblico «di un Dio che non se la prende affatto con l'immagine, ma che dà la sua verità solo nel ritrarsi della sua presenza: una presenza il cui senso è un *absenso* (*absens*) [così scrive qui Nancy, riprendendo un termine coniato da Blanchot⁴⁷, cioè un senso assente nella sua conchiusa compiutezza]»⁴⁸, e, dall'altra, quello dell'esigenza greca «di un'idealità logica [...], cioè di una forma o di un'immagine, intelligibile, che *forma* l'intelligibilità stessa»⁴⁹. Cosicché «se l'*absenso* condanna la presenza che si dà come completezza di senso, l'*idea* svilisce l'immagine sensibile che non è altro che il suo riflesso, il riflesso degradato di un'immagine più alta. L'*absenso* apre però il suo ritrarsi nel mondo stesso, e l'immagine sensibile indica l'*idea* o ne è l'indice»⁵⁰.

Ciò significa che il tratto semitico-greco e a suo modo anche quello più superficiale romano, nel loro intreccio, e al di là delle loro specifiche differenze e motivazioni, pongono l'accento sull'immagine in quanto «non una presenza massiccia e tautologica al cui cospetto prosternarsi, ma la presentazione di un'assenza aperta nel dato [sensibile] stesso»⁵¹. E proprio questa presentazione di una Assenza aperta, giammai totalmente presente, «si è chiamata *rappresentazione*»: «la rappresentazione [...] è la presentazione di ciò che non si riduce a una presenza data e compiuta (o data come compiuta) [come nel caso semitico], oppure [come nel caso greco] è la messa in presenza di una realtà (o di una forma) intelligibile attraverso la mediazione formale di una realtà sensibile»⁵². Oppure, come nel caso romano, è la rappresentazione di una serie infinita di potenti ma superficiali presenze, immagini, rinvianti le une alle altre senza alcun fondo monoteistico o logico.

Tanto che «si potrebbe sintetizzare [...] così tutta la questione: un duplice non-volto ebreo-greco, di cui un destino romano farà il ritratto»⁵³. «La

46 Cfr. *ibid.*

47 Sul pensiero dell'immagine, cfr. i cospicui materiali di e su Blanchot raccolti in: AA.VV., *Von Ähnlichkeit zu Ähnlichkeit. Maurice Blanchot und die Leidenschaft des Bildes*, hrsg. von M. Gutjahr und M. Jarmer, Berlin, Turia+Kant, 2016.

48 Cfr. J.-L. NANCY, *Tre saggi sull'immagine*, cit., p. 62.

49 *Ibid.*

50 *Ibid.*

51 Cfr. *ivi*, p. 63.

52 Cfr. *ibid.*

53 Cfr. *ivi*, p. 70.

duplice costituzione giudaico-greca della rappresentazione [che Nancy chiamava appunto “romana”] implica una distanza interna, che certamente non esclude la potenza (basta l’immagine di Roma a ricordarcelo), ma che la subordina in qualche modo alla presenza»⁵⁴.

Anzi, proprio nel corso di questa storia, nel momento i cui un’immagine, penserà di poter diventare l’Immagine e di poter contenere in se stessa e manifestare direttamente e immediatamente tutta la pienezza della Presenza metafisica, coincidendo una volta e per tutte con essa, si produrrà attraverso questa presentazione totalitaria il tentativo della cancellazione della rappresentazione stessa e quindi della cancellazione del tratto comune proprio di quella costitutiva alleanza semitico-greca, col suo effetto romano, che, svalutando l’immagine, sottolineava sempre che essa resta sempre e solo più rappresentazione limitata di un fondo di infinita Presenza in se stesso irrepresentabile totalmente, in quanto sempre altro da essa e dalla sua presenza finita che può solo parzialmente, frammentariamente e per questa incompletezza reiteratamente rappresentarlo.

Questo tentativo di compimento della rappresentazione, e quindi di suo annientamento e chiusura in un’Immagine di piena e assolutamente compiuta Presenza, e quindi il tentativo di cancellazione del motivo semitico-greco di limitazione dell’immagine stessa rispetto al suo fondo, Nancy lo vede operato nella sussunzione del tratto destinale tardo-imperiale romano con la sua fiducia (di fondo peculiarmente scettica) nel potere delle immagini (comunque da essa ritenute superficiali ed inconsistenti) da parte della perversa volontà totalizzante di verità, di rappresentazione, visione, immagine, *Weltanschauung* assoluta, propria del nazismo tedesco e della *Shoah* da esso perpetrata. L’Olocausto, il genocidio nei campi di concentramento, è consistito infatti anche in una «cancellazione della rappresentazione stessa o della possibilità della rappresentazione»⁵⁵, nel perverso tentativo di «far venire alla presenza ciò che non è dell’ordine della presenza»⁵⁶.

«Ad Auschwitz l’Occidente è giunto a toccare [...] la volontà di presentarsi ciò che è fuori-presenza, la volontà, quindi, di una rappresentazione senza resti. [...] proprio il contrario del monoteismo [semitico], della filosofia [greca] e dell’arte [romano-europea]»⁵⁷. Ciò vuol dire che «è proprio in seno alla nostra storia occidentale che è sorto [...] e si è scatenato que-

54 Cfr. *ivi*, pp. 86-87.

55 Cfr. *ivi*, p. 65.

56 Cfr. *ibid.*

57 Cfr. *ivi*, p. 79.

sto “stretto contrario”, questa contrazione stravolta e rivoltante di noi stessi»⁵⁸. Ad Auschwitz «si esercitava una vendetta dell'Occidente contro se stesso, contro la propria apertura – l'apertura, appunto della (*rap*) *presentazione*»⁵⁹.

«L'ordine nazista, il suo *Führer*, il suo archetipo ariano, le *SS* e tutta la *Weltanschauung* non devono risplendere di gloria [come le effigi delle *imagines* romane], ma devono essere presenti con una presenza integrale, che – punto decisivo – rimanda solo al proprio essere-presente, alla propria immediatezza, alla propria evidenza che si manifesta da sé [...] e che non manifesta nient'altro che questa manifestazione stessa»⁶⁰. Si tratta quindi, «in un certo senso, [...] dell'esatto rovescio della rivelazione monoteista [...]. L'iper-rappresentazione nazista è la rivelazione rovesciata, la rivelazione che rivelando non ritrae il rivelato, ma al contrario lo esibisce, lo impone impregnando di esso tutte le fibre della presenza e del presente»⁶¹.

In tal senso Auschwitz è «uno spazio organizzato perché la Presenza stessa, la presenza che si mostra e mostra con essa il mondo senza resti, si offra lo spettacolo di annientare ciò che, per principio, porta il divieto della rappresentazione»⁶² assoluta. Lo sterminio è dunque anche ed innanzitutto uno sterminio metafisico, lo sterminio di quel che è «capace di inquinare la presentazione stessa della presenza autentica»⁶³.

In quanto il fondo metafisico immaginale si ritrae e ritira nelle immagini facendole apparire simultaneamente desaparendo in esse, si può ben dire che tale fondo si incorpora nel corpo delle immagini. Ed infatti «incorporazione», in quanto esposizione di questo balenante ritrarsi del fondo delle (nelle) immagini è la magica parola-chiave del pensiero metafisico-immaginale (non scevro talvolta di una certa *allure* taoista ed esoterico-islamica) di J.-L. Nancy. Perciò è anche attraverso la riproduzione scritta di uno *stream* di immagini che scorrono in superficie sull'abisso del loro inafferrabile fondo, che il pensiero di Nancy cerca mirabilmente di esprimere l'autoesposizione di questa strutturale connessione-incorporazione metamorfico-immaginale puramente emergente e sopravveniente: «Corpo che nuota è pinna, ala e squama lucente, si fa corrente e massa liquida, si fa alga e chiarore glauco. Corpo che mangia diviene sapore e sugo, boccone di fi-

58 *Ibid.*

59 *Ibid.*

60 Cfr. *ivi*, p. 74.

61 *Ibid.*

62 Cfr. *ivi*, p. 75.

63 *Ibid.*

bre e spezie, succhi spremuti, espansione gustosa. Corpo che gioisce esasperandosi nel suo spasimo, che si tramuta in fremito indurito e va via in schizzo e interruzione. Ogni volta, corpo è altro, e un altro rispetto allo stesso che esso è in tutti i suoi *avatars*, in tutte queste metamorfosi divine attraverso cui fa visita a se stesso, come un angelo o un demone proveniente dal più distante altrove. Corpo è venuta in sé dell'inconoscibile, come irruzione e intrusione di altri corpi, ingestioni, intussuscezioni, incarnazioni [...]. È cinghia tesa o pugno rilassato, massa sommersa dal sonno, palmo contro la fronte, eco della propria voce nella testa [...]: un intero macchinario troppo sensibile, troppo suscettibile rispetto a ciò che altro non è se non sempre di nuovo l'eccesso di ogni cosa – e di se stesso – sulla semplice manutenzione della sua macchina [meccanismo]. Perché infatti non c'è macchina [meccanismo]: non vi è che desiderio [...]. Esso [il corpo] è oriente e occidente, zenit e nadir, spartizione e incrocio, regioni dell'aria, estraneo, infine, rispetto al mondo di cui custodisce il segreto – ogni corpo ripiegato e dispiegato in segreto del mondo. Corpo, altro non è che l'estraneità d'essere»⁶⁴.

Alla luce di tutto ciò, in cui è facile la constatazione del continuo sfiorarsi del pensiero con una metafisicamente pericolosa, per quanto senz'altro teoreticamente ed ermeneuticamente fruttuosa, reinterpretazione-decostruzione del cristianesimo⁶⁵ (una seduzione da sempre presente nelle antiche corde del pensiero post-dialettico francese), è forse da sottolineare che quel che resta trascurato nella complessa e possente riflessione di Nancy sul fondo metafisico delle immagini è ciò che egli stesso chiama altrove il processo cosmico-planetario di «denaturazione»⁶⁶ (non solo tecnica), il desiderio di estraneità propria (cioè di inapparente/inapparibile ed irrepresentabile far apparire), quindi di immagine, *imago*, *Bild*.

Soprattutto per quel che concerne il nesso di questa dimensione con quella in qualche modo analoga della contemporanea *Bildmaschine* meta-cibernetica che risucchia la consistenza quale che sia della realtà del mondo in una fantasmagoria informatica di *Weltbilder* algoritmici virtuali.

In quanto «la “natura“ nasconde in sé la potenza della denaturazione, ciò significa che essa si aliena o si estranea da se stessa in seguito al mistero

64 Cfr. J.-L. NANCY, *Strani corpi stranieri*, in: ID., *Il corpo dell'arte*, cit., pp. 30-31.

65 Cfr. J.-L. NANCY, *Tre saggi sull'immagine*, cit., p. 69: «la croce cristiana è al centro della questione [dell'essenza dell'immagine]: rappresentazione del rappresentante divino che muore al mondo della rappresentazione per dargli il senso della sua presenza originaria».

66 Cfr. J.-L. NANCY, *Strani corpi stranieri*, in: ID., *Il corpo dell'arte*, cit., p. 34.

della sua propria sopravvenuta. La denaturazione fornisce il principio delle tecniche»⁶⁷.

Sarebbe proprio questo forse il perfezionamento di quel desiderio strano di «denaturazione» che «le tecniche [...] sostengono come tale e con essa la disseminazione delle finalità e l'estraneità senza fondo del desiderio di essere. Questo desiderio è in effetti strano, in quanto non desidera niente, nessun oggetto, ed è straniero in quanto non desidera altro se non ciò di cui non ha né conoscenza, né rappresentazione o anticipazione di sorta – [...] esso desidera la sua propria estraneità»⁶⁸.

Da questo punto di vista, l'intensa e serrata trattazione di Nancy della questione del fondo metafisico delle immagini, resterebbe però indietro rispetto alla nichilistica cornice neocibernetica in cui l'ultimissimo Heidegger l'aveva intravista, impostata e trasfigurata antivedendone la portata metacibernetica i cui esiti già scorgibili la ricongiungevano ai primordi ilozoistici della tradizione metafisica occidentale (tanto che una volta, durante una conversazione filosofica, J. Derrida aveva affermato significativamente che «Il [Heidegger] a parlé de cybernétique toute sa vie»)⁶⁹. Questi limiti sembrano visibili, per es., in un più recente intervento di Nancy proprio sulla condizione tecnologica contemporanea⁷⁰.

O ne sarebbe invece strutturalmente il «tras-parente» e «com-parente» oltrepasamento ontologico-immaginale in cui tutto apparendo simultaneamente si rinvia reciprocamente e si corrisponde⁷¹, e ciò soprattutto qualo-

67 Cfr. *ibid.*

68 Cfr., *ivi*, pp. 34-35.

69 Cfr. D. JANICAUD, *Heidegger en France*, Paris, Albin-Michel, 2001, vol. II: *Entretiens*, p. 122.

70 Cfr. J.-L. NANCY, *Von der Struktur*, in: AA.VV., *Die technologische Bedingung. Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*, hrsg. von E. Hörl, Frankfurt a./M., Suhrkamp, 2011, pp. 54-72.

71 Cfr., *ivi*, pp. 67-68: «Was tatsächlich ist, erscheint nicht, indem es aus einem Sein an sich hervorgeht. Das Sein ist selbst Erscheinen, und zwar gänzlich. Nichts geht dem "Phänomen", welches das Sein selbst ist, voraus oder folgt ihm. Das Sein ist also nichts Seiendes, denn es ist das Erscheinen des Seienden, das nur erscheinend und mit-erscheinend "ist". Es erscheint keinem Bewusstsein oder Subjekt: Es mit-erscheint, alles erscheint zusammen und alles erscheint allem. Somit muss man überdies sagen, dass alles durch-scheint (*trans-parait*): Alles verweist auf alles, und alles zeigt sich also durch alles hindurch. Ohne Zweck und Ziel – und genauer ohne Anfang und Ende». Sul punto altamente controverso della consapevolezza teorica del passaggio metafisico-epocale *weltbildlich* dal senso ancora ontologico-tradizionale della tecnica al senso infinitariamente aperto e metatecnico della peculiare nuova condizione tecnologica odierna e soprattutto futura, cfr. E. HÖRL, *Die künstliche Intelligenz des Sinns: Sinngeschichte und Technologie im*

ra la immagine metacibernetica del pensiero venisse identificata con la stessa sua silente e dimentica di sé incorporazione nei corpi delle cibermacchine che non hanno più mondità, bensì spazio, spazio cosmico extraterrestre e, soprattutto, spazio metacibernetico, *cyberspace*, cyberspazio, in cui i *nefilim*, le anime nuvoliformi degli impalpabili *aidoru* e *loa* che trionfalmente lo popolano, cercano di immaginarsi in figure immaginali cosali o anche antropologiche giocando a imitare, apprendere, rispecchiare, ripetere e rinviare le fattezze, le forme, le immagini, i suoni, le parole, i gesti ed i comportamenti umani e non-umani. Ma questa sarebbe appunto la definitiva rivelazione e comparizione di tutta un'altra dimensione, quella propria di una struttura intrinsecamente *neuromantico*-immaginale.

Anschluss an Jean-Luc Nancy, in: «Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung», 2 (2010), pp. 129-147; E. HÖRL, *The artificial intelligence of sense: the history of sense and technology after Jean-Luc Nancy (by way of Gilbert Simondon)*, in: «Parrhesia», 17 (2013), pp. 11-24; E. HÖRL, *Nancy et la technologie*, in: AA. VV., *Figures du Dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, sous la direction de G. Berkman et D. Cohen-Levinas, Nantes, Éditions Nouvelles Cécile Defaut, 2012, pp. 267-292.



EUGENIO MAZZARELLA

SOLITUDINE E DIPENDENZA. L'AUTENTICITÀ COMUNIONALE DELLA CURA. UNA GLOSSA HEIDEGGERIANA

Solitudine e dipendenza. Solo chi è *solo* può dipendere e solo chi *dipende* – chi non è nell'*immediatezza* della vita che mai si assenta da sé, la pura vita animale – può essere solo. Essere soli significa una dipendenza *saputa*, e solo in una dipendenza *saputa* ci può essere “solitudine”. Questa connessione *affettiva*, questo modo in cui la vita umana è originariamente *affetta* in se stessa da se stessa, è la struttura originaria della *posizione* dell'uomo nel cosmo. Il tono *emotivo*, che gli dà tono e li muove, dei suoi conseguimenti cognitivi nel modo in cui essa vuole se stessa. Di *come* è *posta*, cioè insieme *esposta* e *si pone* nel cosmo, dell'uomo, la sua vita. Questa *connessione affettiva* – insieme *cognitiva* e *volitiva* proprio per il sapere della vita che vi porta – è la struttura metafisica originaria dell'uomo; *meta-fisica*, cioè il modo in cui “qualcosa” emerge dalla *physis*, vi si tiene e resiste e contrappone: si fa cioè *Qualcuno*, il semplice e uno “*qualcuno*” che noi siamo; il lasciato alle spalle mondo della quiete del *Qualcosa*, dell'eterno divenire senza pena, se non ha anima; che solo nella “vita” si approssima al dolore delle cose create per *sentire* come noi intendiamo ciò che “sente”. Il *salto* propriamente *ontologico* dell'essere nella vita come la conosciamo; l'unico, oltre al salto *ontologico* dell'essere nella totalità degli enti in cui si raccoglie. Se *all'inizio* c'è “salto” e non il puro e semplice *così dev'essere* della *necessità*.

In questo *farsi qualcuno del qualcosa* si apre ciò che è propriamente “mondo”, il cosmo visto e ordinato nello sguardo – l'uomo – in cui solo il mondo per quanto ne sappiamo si fa mondo, *mondeggia*; si apre in noi a noi stessi “aprendo” noi a noi. E si apre in una “dipendenza” da noi [dal nostro sguardo che ci istituisce nella nostra “solitudine”, che *onticamente* ne dipende] del “mondo”, dell'essere che come cosmo si fa mondo: «solo fin

che l'Esserci è (*ist*), cioè fin che è la possibilità ontica della comprensione dell'essere "c'è" (*gibt es*) essere»¹, cioè si dà *mondo*. *Mondo*: l'essere come viene a noi, in cui si dà tutta la vicenda – *temporale*, il suo senso d'essere – del nostro essere.

Ma in questa solitudine – che è *ontologica* non meno che *ontica*, e questa perché quella, per la *singularità* di quell'ente, l'Esserci che non solo "è" ma "sa" come è e il suo *essere* essenzialmente consiste di questo suo *sapere*: «la sostanza dell'uomo è l'esistenza»² – noi non veniamo da soli. Ma sempre "insieme", in una *previetà comunionale*, che è il modo "proprio", "autentico", in cui la vita umana, e la *mia* vita, è sempre posta in se stessa, nella sua verità come *originarietà* del suo fenomeno; del modo in cui nel mondo (del significato) *appare* – per quanto *parvente* (e *disparente*) sia e possa essere sul piano ontico. Ed è solo in questa sua natura *comunionale* che l'Esserci tiene il campo, e può tenere il campo, del suo accadimento ontico, il puro fatto della vita come gli è data nel suo sapere di sé e del lato che gli mostra; che campa e accampa la sua vita; che si tiene "aperto" nel suo esserci per il tempo *debito*, che gli è dato e di cui è in debito.

È solo in questa natura *comunionale* di un "noi" *solidale* al mondo del *Qualcosa*, che gli si apre come propriamente "mondo" [il *mondo* di *chi* "esiste" e non di *ciò che* semplicemente "è", e che solo in quel mondo viene visto], che può emergere la stessa solitudine *ontologica* dell'Esserci in quanto tale come "apertura" di mondo; che non è la solitudine della vita in generale [che la solitudine non sa cosa sia perché propriamente non *esiste*] ma la solitudine della struttura della coscienza in generale. E questa *natura comunionale* – *Selbtswelt* come insieme sempre *Mitwelt* e *Umwelt* – della coscienza nel cosmo, del modo in cui l'Esserci in generale è *avventurato* nel cosmo, non è *ontologicamente* [il piano proprio dove può essere posizione e scelta tra autentico e inautentico] meno autentica, meno propria (*eigen*) all'Esserci della "solitudine" che alla natura comunionale dell'Esserci può sopravvenirgli nel fenomeno dell'angoscia, che «apre e isola l'Esserci nel *solus ipse*»³.

Una *natura comunionale* dell'Esserci in generale [anche quello dell'uomo, cui si restringeva in *Essere e tempo* il significato di "esserci"] come essere-nel-mondo che solo il tardo Heidegger della *Gelassenheit* e del *mon-*

1 Martin Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1970, p. 325 (§ 43c).

2 Ibidem: «l'ente avente il modo d'essere dell'Esserci non [può] essere concepito in base all'idea di realtà o di sostanzialità...: *la sostanza dell'uomo è l'esistenza*».

3 Ivi, p. 292 (§ 40).

degiare del mondo come “quadrato” (*Geviert*) di “cielo e terra, divini e mortali” saprà guardare come non meno autentica dell’autenticità (in cui si isola) aperta all’Esserci come *solus ipse* nell’analitica esistenziale di *Essere e tempo*. Anzi come l’ambito vero dell’autentico, l’evidenza del τὸ αὐτὸ (lo ἔν πάντα) – cui il *Denken* può volgersi solo come *Danken* – in cui solo può cadere, per progettarsi nel suo esservi gettato, l’umano “essere”, l’umano τὸ αὐτὸ; l’*autos* umano, strutturalmente *in-autentico*, *autentico in*, cioè essente-se-stesso solo nella comunione al mondo in cui è aperto, e si apre a se stesso. E la sua *autenticità* sta solo nel saper tenere aperto lo sguardo su questa *in-autenticità*, mai sufficiente a se stessa e pure la sua propria “possibilità”, quella in cui la sua vita è messa al mondo.

Laddove nell’analitica esistenziale di *Essere e tempo* l’autenticità non è guadagnabile che nel *solipisimo* dell’angoscia come l’apertura autentica a se stesso dell’Esserci (cura, temporalità, essere-per-la-morte), che spinge nell’*inautentico* il “quotidiano e per lo più” essere presso il mondo dell’Esserci: possibilità modificata, ancorché massiva e pressoché generale, dell’essere-nel-mondo. E l’estasi sul mondo possibile all’Esserci non è altro che l’*horror vacui* della sua insignificatività lanciata nel cosmo come la “stella menzognera” della conoscenza di *Verità e menzogna in senso extra-morale* di Nietzsche: “il minuto più bugiardo e più presuntuoso della storia del mondo”. Eppure il nostro minuto, da andarsi a (ri)prendere nella risolutezza della decisione (*Entschlossenheit*) che prende su di sé come destino, nelle sue ogni volta articolate possibilità, l’*Erschlossenheit*, l’apertura apprestatagli dall’angoscia.

Sono celebri le analisi – in *Essere e tempo* – di questo primato ontologico *aprente* la *verità* del mondo e dello stare al mondo dell’uomo dell’esperienza dell’angoscia, del *solus ipse* del Sé ivi “scoperto”, portato a nuda carne di un Esserci “spaesato” e tolto alla sua “intimità” col mondo, niente più di “suo”, che egli possa avvertire come tale. Un carattere *aprente* affidato alla cruna dell’ago del passaggio stretto – un fenomeno raro⁴ – dell’angoscia essenziale, dove ogni estasi comunionale appagata o appagabile presso il mondo, mistica o quotidiana (del quotidiano affaccendarsi umano) che vi possa trovare *pace* nel *destino*, è destituita di verità ontologica; di ogni carattere in questo senso *aprente*. E respinta nell’orizzonte dell’*inautenticità* della vita, della fuga dell’Esserci davanti-a-se-stesso, al conoscere (di sé e del mondo) che a sé deve; che gli si apre solo nel davanti-a-

4 Ivi, p. 295: «Di fatto anche la tonalità emotiva dello spaesamento resta per lo più incompresa sul piano esistenziale. Dato il predominio della decisione e della pubblicità, un’angoscia “autentica” è rara».

che dell'angoscia: l'insignificanza dell'essere al mondo dell'essere-nel-mondo: l'*in-nessun-dove di senso e di realtà della "mia" vita*.

Nell'angoscia «la totalità di appagatività costituita dagli utilizzabili e dalle semplici-presenze scoperti nel mondo, perde ogni importanza, sprofonda in se stessa [e] il mondo assume il carattere della più completa *insignificatività*»⁵. Un'esperienza in cui la fuga quotidiana dell'Esserci davanti-a-se-stesso presso le "cose" o "relazioni" di cui si prende cura o ha cura, nella solitudine del suo essere al mondo, in cui come *solus ipse* si trova, si porta o cade nell'apertura originaria del suo esserci: il puro e nudo [come *uomo*] essere *senza senso* al mondo: *tempo* come ogni cosa, lui che scopre il tempo nell'amaro privilegio di *dover* "avere la morte", "anticiparla", per aver da vivere come vive.

La morte, il basamento di questa solitudine come la possibilità più propria (*eigen*) di un'esistenza sempre-mia; nella sua anticipazione, l'aver davanti la possibilità della propria impossibilità in generale – del non poter più essere il poter-essere che è, il modo in cui come "progetto" l'Esserci è "gettato ad essere", viene ad essere sé. Ciò che gli è aperto nell'esperienza dell'angoscia, e che gli vanifica la costante tentazione mondana della vita inautentica presso cui si rifugia – si tranquillizza, si estrania, si autoimpri-giona –, e lo costringe [l'Esserci] a «raffronta[re] sé a se stesso»⁶.

Raffronto in cui non c'è niente presso cui arretrare se non il decidersi per l'inevitabile e il far proprie le possibilità che l'inevitabile gli apre da far proprie; magari lo stesso mondo di prima, ma senza l'ingenuità di sentirvisi a casa. Nell'angoscia il mondo non si chiude, ma cessa di essere una benedizione, un Sì del ringraziamento, bensì solo l'inevitabile Sì, se per esso ci si è decisi, di un affrontamento.

Simplex sigillum veri, l'angoscia è la «più ampia e più originale fra le possibilità di apertura dell'Esserci stesso, la forma di apertura in cui l'Esserci... si rende accessibile in un modo, per così dire, *semplificato*, [dove] deve mostrarsi in modo elementare l'insieme unitario delle strutture dell'essere che andiamo cercando»⁷, l'Esserci. «L'angoscia in quanto possibilità dell'essere dell'Esserci, e l'Esserci stesso in essa aperto offrono il terreno fenomenico per la comprensione esplicita della totalità originaria dell'essere dell'Esserci», essere che «si rivela come *Cura*»⁸.

5 Ivi, p. 290.

6 Ivi, p. 287.

7 Ivi, p. 283 (§ 39).

8 Ivi, p. 284.

Al di là di quel che pure ne dirà Heidegger, per negarlo, un plesso concettuale «di evidente provenienza kierkegaardiana che fa di *Essere e tempo* uno dei maggiori documenti della Kierkegaard-Renaissance fra le due guerre», dove «all'esito religioso è sostituito il richiamo all'assunzione del destino di nullificazione a cui l'uomo è votato con la morte»⁹. Il nietzscheano titanismo dell'attimo zarathustriano della decisione. Ma è proprio una appassionata analisi della struttura unitaria dell'essere dell'Esserci scoperta nell'angoscia, la *Cura*, che falsifica, proprio seguendo il filo conduttore della cura, la riduzione veritativa-aprente dell'esistenza a se stessa, nei fondamenti del suo esserci, all'esperienza della "solitudine" e il respingimento nell'inautentico, diversivo dalla verità, della sua natura comunionale.

Una riduzione che è la diretta conseguenza della riduzione della *Cura* – come struttura unitaria dell'Esserci – alla tonalità emotiva dell'angoscia in cui essa viene scoperta; della sua riduzione ad "apprensione" e "affanno", sia pure «in modo [non] semplicemente ontico»¹⁰, dove vien messo del tutto da canto il significato di "premura", "devozione" (μέριμνα nella *Stoa* e sollicitudo nella *Vulgata*), pur segnalato da Burdach¹¹; da cui Heidegger riprende la favola di Igino, il documento pre-ontologico della sua lettura della *Cura*. Nell'angoscia [che « non "sa" che cosa sia ciò-davanti-a-cui essa è angoscia»] il minaccioso è *in nessun luogo*, ma «"in nessun luogo" non equivale però a "nulla", poiché proprio in esso si radica, per l'in-essere spaziale, la prossimità in generale e l'apertura del mondo in generale ... esso "ci" è già ma non è in nessun luogo; esso è così vicino che *ci opprime e ci mozza il fiato* [corsivo nostro], ma non è in nessun luogo»¹².

Nella scelta della più "ampia ed originale" possibilità di apertura dell'Esserci stesso", dell'Esserci a se stesso, l'angoscia, l'*angustia*, l'*Angst*, è già deciso che la struttura unitaria dell'essere dell'Esserci come *Cura* resti consegnata all'*angere* (*stringere, soffocare*; sensazione dolorosa di stringimento all'epigastrio, accompagnata da gran difficoltà di respiro e da pro-

9 Pietro Chiodi, nell'introduzione alla sua traduzione citata di *Essere e tempo*, pp. XI e XIII. Un *imprinting* sull'asse Kierkegaard-Nietzsche che dà il suo segno – quale che sia la pretesa heideggeriana della loro "purificazione" ontologica – alla pluralità delle "fonti" dell'analisi della vita fattizia in *Essere e tempo* (Aristotele, Paolo, Agostino, Lutero, Kierkegaard, la fenomenologia come "metodo", il pragmatismo); del tutto adesivo alla *Stimmung* dell'epoca tra le due guerre in un'Europa e in una Germania che si erano lasciate alle spalle, con la prima guerra mondiale, la loro lunga "età della sicurezza", dei popoli e degli individui.

10 Ivi, p. 305 (§ 42).

11 Ivi, p. 656, note 5 e 7.

12 Ivi, p. 290 (§ 40).

fonda tristezza; *affanno*, *molestia*, “dolore che quasi preme il cuore”¹³) di un’illuminazione ontologica, di un’apertura di mondo che ha il tono gnostico di un leopordiano “a me la vita è male”. Dove l’Esserci nella vita è gettato, per il solo fatto di venirvi, dal lato del buio della “luce” del mondo; dal lato della pena e dell’affanno come, nella Cura [che pure lo segna da cima a fondo nel suo essere], *perdita del suo pur presente e fondativo respiro affettivo* come “premura”, “sollecitudine” che scalda il cuore e scalda sul cuore la vita venuta alla luce; perdita del nativo *maternage* creaturale, affidato alle cure parentali in cui ogni vita nasce, sia pure poi per “elaborarne” la perdita nel farsi adulta della “fede” della vita in se stessa.

La fiduciosa intimità al mondo in cui si nasce, e in cui la vita prova a vivere innanzi tutto e per lo più è solo, ancora leopordianamente, una “illusione”, che nessuna “estetica”, nessuna altra *aisthesis* mondana, fuori di quella al nero dell’angoscia, può “redimere”, far tornare presso di sé una volta – sia pure raramente, nell’angoscia vera di quei “pochi” che saranno i “decisi”, la riserva dell’*autenticità umana* nella massa della dispersione nel Si-stesso, dei non “illuminati” – una volta che abbia *avvertito* e *visto*, nell’angoscia della finitudine, la sua “colpa”, il suo essere «nullo fondamento di una nullità»¹⁴.

Angoscia e cura. Ma il non *sentirsi-a-casa-propria* dell’*autoalienazione* della vita nella *routine* esistenziale dei processi di individualizzazione, fino allo “spaesamento” dell’*angoscia*, se rivela qualcosa del più proprio *poter-essere* della *vita* come “tenuto” dalla *Cura* che “fin che esso vive possiede l’uomo” – secondo la «testimonianza preontologica» dell’*essere* dell’Esserci che Heidegger ritrova nella già ricordata favola di Igino¹⁵ –, è proprio

13 cfr. *Vocabolario Etimologico della Lingua Italiana*, voce *Angoscia*.

14 Martin Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 429 (§ 58): «*La Cura, nella sua stessa essenza, è totalmente permeata dalla nullità*. Perciò la Cura, cioè l’essere dell’Esserci in quanto progetto gettato, significa: il (nullo) esser-fondamento di una nullità. Il che significa: l’Esserci è, come tale, colpevole».

15 Ivi, p. 306 (§ 42): «*Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit, sed quae nunc de nomine eius vobis controversia est, homo vocetur, quia videtur esse factum ex humo [...]* Ma poiché fu la Cura che per prima diede forma a questo essere, fin che esso vive lo possiede la Cura. Per quanto concerne la controversia sul nome, si chiami *homo* poiché è fatto di *humus* (Terra)». In questa “testimonianza preontologica” resa celebre dalle analisi heideggeriane, è del tutto testimoniato il dato ontico, che decide tutto dell’autoapprensione ontologica, che la prima cosa che l’uomo incontra di sé appena sa qualcosa di sé, prima ancora di essersi dato un nome [di sapere, “stabilire”, cosa abbia fatto di sé venendo a sapersi, quale

invece [questa è la nostra tesi] l'*appagatività comunionale* in cui la vita dell'uomo viene al mondo che rivela, in cui originariamente siamo posti anche nel modo dell'esposizione – “apprensione” e “affanno” della vita – alla sua perdita. E non, come vuole Heidegger, l'originarietà ontologico-esistenziale dello *straniamento* al mondo della vita, di cui il suo “essere-nel-mondo” sarebbe un modo privo di verità [*inautentico*] in cui la vita fugge, rifiuta di conoscersi fino in fondo¹⁶. La vita si conosce sempre benissimo, e sa certo che può essere *nulla*, ma perché è sempre già *qualcosa*, fosse pure per avere davanti quel nulla, che intanto [l'*intanto* di cui vive e in cui vive: *tempo, mondo, cose, persone, l'intanto* che difende] *non c'è*.

Prima ancora di “scoprirsi”, di *sapersi* come cura di sé presso il mondo¹⁷, presso gli altri e le cose di cui ha o si prende cura [esposta all'apprensione e all'affanno della lotta, e all'angoscia del venir meno dei suoi motivi, delle ragioni che la motivino], alla *Cura* [al “mondo”, all'*essere-nel-mondo*] l'Esserci, l'uomo – la vita – viene già sempre *nelle cure degli altri*, in cui è già sempre *appagato*, “a casa propria”; cure che gli mediano il mondo e la vita. La *Cura*, che lo “terrà” tutta la vita come ciò in cui è gettato, nel suo *imprinting* originario non è innanzi tutto *prendersi* o

“forma” si sia dato], è il suo *essere* come *Cura* – nella favola di Igino ciò da cui si fa incontrare prima ancora di avere forma e nome: «La “Cura” mentre stava attraversando un fiume, scorse del fango cretoso; pensierosa, ne raccolse un po' e incominciò a dargli forma. Mentre è intenta a stabilire cosa abbia fatto, etc. ».

16 Ivi, p.294, § 40: «l'essere-nel-mondo, tranquillizzato e intimo al mondo, è un modo dello spaesamento dell'Esserci e non il contrario; dal punto di vista ontologico-esistenziale, il *non-sentirsi-a-casa-propria* deve *esser concepito* come il *fenomeno più originario*». Sull'angoscia nell'analitica esistenziale heideggeriana come *turn point* ontologico, *veritativo* dell'autoapprensione del suo essere come *Cura* da parte dell'Esserci, ivi, pp. 281 e ss. (§§ 39-42).

17 «Solo perché l'essere-nel-mondo è essenzialmente *Cura*, ... [è possibile]... caratterizzare come *prendersi cura* (*Besorge*) l'esser-presso l'utilizzabile e come *aver cura* (*Fürsorge*) l'incontro col con-Esserci degli altri nel mondo», ivi, p. 298 (§ 41). In questo senso “cura di sé”, come Heidegger sottolinea, è una tautologia, ma una tautologia “positiva” contro le conclusioni che ne trae Heidegger. Per il quale nell'*angoscia* si rivelerebbe l'inautenticità di *principio*, sempre e comunque, della quotidianità media dell'Esserci come dispersione tranquillizzante presso il mondo, nel *Si*. Un'assunzione che ha già consegnato la strutturale estasi mondana della vita all'inautenticità come stato normale e normativo dell'estasi mondana *non caduta in angoscia*, alla dissonanza emotiva (l'angoscia) di uno stare al mondo che il mondo, nella sua verità ontologico-esistenziale, lo ha già sempre perso, dove la mancanza *saputa* di motivi della vita (dove *nessuno chiama* se non il Nulla che ci si fa avanti) riempie cognitivamente il suo vuoto ontico. Chiamamente la missione “morale” in quanto *veritativa* di una *vita filosofica – teoretica* – che così si concepisca; certo una possibilità ontica della vita, ma non *la* vita.

aver cura, ma *essere accolto*, *preso in cura* dell'Esserci nelle cure parentali. *Imprinting* che – non meno dell'esperienza della sua “perdita” nel fenomeno dell'angoscia – è ontico e ontologico: un fatto della vita già sempre affettivamente, e poi tematicamente, saputo.

Nell'esperienza della vita, «io», *ciò che sarà l'io*, non incontro innanzi tutto la *mia preoccupazione* – l'apprensione e l'affanno della cura di me, di quello che *sarò*, che *potrò* ancora essere finché sarò, la *Cura* – ma *qualcuno che si occupa di me*, mi cura e mi occupa il cuore, che viene *prima* delle mie preoccupazioni; e la mia prima preoccupazione – quando viene all'«io», quando l'io è in grado di percepirsi come la *solitudine* che non vuole e non può essere¹⁸ – è la preoccupazione [che mi venga meno, e con lui io a me stesso] di chi mi occupa il cuore e lo fa battere¹⁹. Preoccupazione – la prima e l'ultima della vita – di non esser tratta fuori, staccata, *alienata*, dalla sua *e-motività*, dai motivi comunionali che la motivano, prima ancora che impedita nei suoi propositi nella vita che si prescrive o gli è prescritta.

La natura di “persona” dell'individuo, che ne tutela l'individualizzazione riuscita, vive di questa *reciprocità comunionale* del nostro venire al mondo in un regime di donazione reciproca che non riguarda “cose” ma innanzi tutto *noi stessi*, dove ciò che si scambia siamo innanzi tutto noi stessi, il bene relazionale, e i beni relazionali, che siamo per gli altri e gli altri sono per noi. Senza questo dono di altri a me, che mi obbliga a lui, e di me

18 Ciò che sarà, radicalizzato ontologicamente – nella sua auto apprensione – nella “situazione emotiva fondamentale” dell'angoscia, il *solus ipse* dell'angoscia heideggeriana, «così poco “solipisismo” esistenziale, una cosa-oggetto isolata nell'indifferente vacuità di una presenza senza mondo, che proprio esso porta l'Esserci, nel modo più rigoroso, dinanzi al suo mondo e quindi dinanzi a se stesso come essere-nel-mondo», ivi, pp. 292-293 (§ 40).

19 Questo spettro esistenziale originario della parola *Cura* [«*Cura* dal latino *cura*, più anticamente *cōra* e *cōira*», termine usato in un contesto di relazioni di amore e di amicizia, espressivo di premura, vigilanza, preoccupazione e inquietudine nei confronti di una persona amata o di cose in cui si ripone valore] mi sembra colto in modo pregnante, come nota Ottorino Pianigiani (*Vocabolario Etimologico della Lingua Italiana*, voce *Cura*), da «gli antichi etimologisti [che] ricongiunsero a *cor* cuore e fantasiando insegnarono così detta *quia cor urat perché scalda*, ossia *stimola il cuore e lo consuma*». Questa *evidenza* – che “scalda il cuore” – della vita a se stessa, e ne sostiene, *ne è l'origine che non l'abbandona*, la tensione *a non farsela uscire dal cuore*, è il *fantasma* originario del desiderio come bisogno di attaccamento e di amore, il *cercato* di ogni ricerca della vita presso di sé – il desiderio come la «tristezza che riguarda la mancanza della cosa che amiamo» (Spinoza, *Etica*, 3,36). La prima “carne del mondo” che ti veste e ti abbraccia *fuori* è il seno della madre dove sei stato *dentro*.

all'altro che lo obbliga a me – che nel legame parentale primario è *un dono che non chiede e un ricevere che non attende*; una purezza di reciprocità che identifica il *communis*, il *comune* in cui sta chi ha questi doni, questi *munia*, da scambiarsi –, l'individuo dell'individualizzazione umana semplicemente non c'è. Non se ne dà la possibilità concreta, ma neanche un concetto adeguato, che non lo riduca all'impossibile serialità di un *meccano* sociale.

Le *reti fiduciali* di questa *reciprocità comunionale* in cui veniamo al mondo, a un mondo che ci è “amico”, senza di cui neanche potremmo vivere l'angoscia della sua “perdita” – certamente questa un “proprio” dell'umano, ma non il solo e non il fondativo-decisivo – sono «un “esistenziale” del nostro essere, e cioè una dimensione che ci è costitutiva e senza la quale sarebbe difficile comprenderci», come scrive Adolphe Gesché²⁰. Il “genio della specie” se volessimo dirlo con il vitalismo nietzscheano.

Nell'immediatezza vissuta del venire al mondo – beninteso del venire al mondo che riesce ed ha successo; ma chi manca questo successo non fa “testo”, non parla *contro*, anzi parla della necessità che si venga al mondo *così*, o semplicemente non si viene –, noi veniamo al mondo in un'esperienza di certezza: il caldo sentire di *un affidamento a un altro che ci cura e che ci ha in cura* fin dall'inizio, dal nostro inizio. E dall'inizio di ognuno. Antropologicamente il volto e la voce della madre. “Sulle mammelle di mia madre mi hai insegnato la fiducia, o Dio!” (*Sal 22,10*). Si nasce abitando questa fiducia, abitati dalla fiducia.

Il modulo cognitivo-esperienziale che fonda il nostro esserci è quest'originario *maternage*, dell'essere figli di qualcuno: noi veniamo al mondo, siamo posti nel nostro essere, da qualcuno e con qualcuno, che è e resta la nostra originaria “provvista” di certezza. Noi veniamo a noi nell'*assenso*²¹

20 Adolphe Gesché, *Dio*, tr. it. di A. Bourlot, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, pp. 155-156; cit. in Enzo Bianchi, *Fede e fiducia*, Einaudi, Torino 2013, p. 1. Per una più diffusa analisi della esistenza fiduciale dell'umano, rimandiamo a Eugenio Mazzarella, *Fede e sfiducia*, in “Hermeneutica”, Annuario di filosofia e teologia, 2015: *Fedelfiducia*, pp. 21-39 (Morcelliana, Brescia)

21 Usiamo qui il termine “assenso” nel senso della *Grammar of assent* di Newman (John H. Newman, *Grammatica dell'assenso [An Essay in aid of a Grammar of Assent, 1870]*, tr. it. di L. Erbiferi e B. Gallo, Jaca Book, Milano 2005) non come attività puramente logica dell'uomo (*natural apprehension*), ma come *real apprehension*, un'apprensione della realtà non per via di deduzione logica, ma per una particolare facoltà illativa (*illative sense*) che muove all'*assenso* come adesione incondizionata a una proposizione, che Newman distingue dall'*inference*, propria della conoscenza logico-sillogistica. Una proposizione che qui per noi non è la proposizione dell'atto di fede, del credo religioso, ma il mero proporsi della vita

che diamo a questa certezza, a questo “sentire” del tutto ragionevole e previo ad ogni razionalità discorsiva e in definitiva suo fondamento. Un assenso che è ancora all’opera – la talpa della vita che ancora scava le sue strade – nella stessa “decisione” della *risolutezza* che si va a (ri)prendere la sua vita nell’angoscia heideggeriana.

a se stessa. Questa grammatica dell’assenso, per Newman la grammatica dell’atto di fede come adesione, partecipazione concreta a qualcosa di vero e reale che chiede l’impegno e il consenso di tutto l’uomo, una grammatica teologica, è qui assunta come mera grammatica profana, che in quella teologica si ritrascrive, della vita che assente a se stessa, come mero impegno per sé prima ancora di sapersi; come un istinto di senso della ragione, l’illazione in cui la vita nasce e si tiene ogni giorno che accetta che per lei nasca il sole, anche quando saprà che tramonta.

FELICE CIRO PAPPARO

DESIDERARE

Tra stanchezza e disagio

«*On peut se faire vouloir quelque chose et se former le goust*»

G. W. Leibniz¹

1.

Nel suo libro: *Sull'amore. Jacques Lacan e il Simposio di Platone*², Bruno Moroncini conclude la lettura delle pagine lacaniane con questa frase: «Chi sta con gli immortali non conosce fatica. Non così per l'*homme du désir*: desiderare stanca».³

Vorrei provarmi a ragionare sull'espressione usata da Moroncini, per cercare, aldilà dell'ovvia *pena e/o fatica* che tutti proviamo quando 'miriamo' ad afferrare l'oggetto del nostro desiderio, il *valore*, per dir così, *di esperienza*, contenuta nell'espressione: *desiderare stanca*, soffermandomi non soltanto sui *détours* o le *divagazioni* del desiderare che immediatamente danno l'idea, nella loro 'tortuosità', del *fiato corto*, più che della *soddisfazione*, che il desiderante sente e ha, quando finalmente raggiunge l'*obiettivo della sua mira*. Vorrei invece fermarmi sul verbo *stancare*, e chiedermi se esso sia 'connaturato' al desiderare, al modo in cui, ad esempio, l'agire desiderante 'foggia' il proprio 'oggetto', rendendoselo per certi versi 'faticoso' e così provandosi nella propria 'interminabile' *potenza* sull'oggetto; o se invece, l'effetto di stanchezza non sia il segno di una 'costituzione' della soggettività, meglio ancora: di un *pensiero di essa* che, dall'effettiva differenza di *struttura* di logos e sensibilità, non senta il biso-

1 G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*.

2 *Op. cit.*, Cronopio, Napoli 2005.

3 *Ivi*, p. 169.

gno di *separarli* in maniera fittizia, *distribuendo* lungo il crinale dell' "immortalità" il primo termine, e su quello della 'mortalità', il secondo – illudendosi, attraverso una *separazione spinta fino a un dualismo ontologico* più che *strutturale*, di poter dare conto in questa maniera degli 'scacchi' o delle 'vittorie' che ogni vivente *prova* nella *prova del proprio desiderare*⁴, e, a seconda di come viene pensato l'ordine del logos, concepire l'ordine del 'cuore' come appartenente a un 'ordine di ragioni' inassumibile dalla 'ragione logica', alla maniera di Pascal, o viceversa *ab-dotto alla radice*, come nella *laica* e solitaria 'cogitazione' di Descartes.

2.

Al lettore avvertito, l'espressione: *desiderare stanca* rievoca immediatamente il titolo della raccolta poetica di Cesare Pavese: *lavorare stanca* e in particolare la poesia che porta lo stesso titolo, dove si 'racconta' della 'giovanile' ricerca di un uomo-non-più-ragazzo («Traversare una strada per scappare di casa/lo fa solo un ragazzo, ma quest'uomo che gira/tutto il giorno le strade, non è più un ragazzo/ e non scappa di casa»), il quale avverte però, nella sua condizione di adulto, il *desiderio*, – 'adulterato', se visto dalla prospettiva 'all'infinito' della *spensieratezza giovanile*, finalmente '*superato*', invece, nella sua 'natura' capricciosa, se considerato dalla prospettiva adulta – di 'fermare' il *vagabondo desiderare: presso* una donna, *presso* un lavoro, *presso* una 'funzione', *comunitarie* («Non è certo attendendo nella piazza deserta/che s'incontra qualcuno...») e che si vede, invece, *situato* in quel *passaggio al limite*, dove 'sta' la sua figura di adulto-ragazzo, segnato solo dalla *pre-posizione* (della mancanza, dell'esclusione, della privazione): *senza*, una *pre-posizione* vissuta come situazione ingiusta («Non è giusto restare sulla piazza deserta»), da cui traspare l'impossibilità di *avviarsi* verso la/una *pro-posizione*, ovvero nella direzione della fattiva e fattuale condizione di un 'mondo' pregno di contenuti, che può riempire e *di fatto* 'riempie' la *silhouette desiderante* di 'masse' composte e ben *con-disposte* a segnare-segnalare ad Altri la propria figura *concreta*.

4 Va ricordato al lettore che nella frase di Moroncini "l'immortale" in questione che non avverte la stanchezza del desiderare perché piuttosto ne cerca, resistendogli, il sapere 'dettagliato', è il 'calmo' Socrate che non si abbandona all' 'ebrietà' del desiderio...ma continua a ragionare... anche aldilà del simposio, ovvero *aldilà della vertigine*.

Si capisce allora che: *lavorare stanca*, altro non voglia significare che l'*elaborazione della propria condizione desiderante* («Traversare una strada per scappare di casa/lo fa solo un ragazzo...»), ovvero disporsi alla capacità di *congiungere, senza farlo per questo scomparire, il margine del 'proprio' desiderio verso un altro margine*, e componendolo con quest'ultimo, senza perdere in distinzione, però, riesca a vivere la *condizione solitaria*, nella quale *ognuno/a è piantato* nel proprio essere *quel corpo-psi-che-singolo*, aldilà di una *connotazione malinconica* e una volta percepito che a «Solamente girarle, le piazze e le strade/sono vuote», a 'risolvere', per dir così, il «Val la pena esser solo, per essere solo più solo?», nella *contro-direzione* di prendere la *decisisione* di attraversare «la strada, la piazza», per *rischiare il Due* («Bisogna fermare una donna/e parlarle e deciderla a vivere insieme./ Altrimenti, uno parla da solo»).

O, come avrebbe detto Hegel, nel suo linguaggio speculativo e insieme da "prosa del mondo": 'liberarsi' della malinconia dell'ideale non realizzato, che facilmente induce un *comportamento astenico* nell'individuo che *non supporta-sopporta la traduzione-tradimento della purezza del proprio ideale da parte del 'mondo-già-lì'* (che evidentemente, agli occhi del 'giovane' desiderante, appare solo come un inquinamento del *proprio* desiderio con *altri* desideri e un abbassamento del 'valore' insito nel *proprio* desiderio alla stregua *degli altri desideri e desideranti* che abitano il mondo); imparare soprattutto a 'lavorare' per interrompere quella 'avventurosa' ricerca della propria 'soddisfazione' tutta fondata sulla «prigionia del desiderio» – dove con *prigionia* Hegel intende il *rimanere fissi nell'internamento* del "sé", e un esser-mosso solo dalla 'pura' «distruzione egoistica» dell'"altro", e dunque *segno* evidente, come efficacemente mostra e spiega Hegel, di un'incapacità singolare ad *avere* «la forza di sopportare l'altro come qualcosa di indipendente»⁵.

Il che significa: la *mancanza* che, per tradizione, si attribuisce al desiderio non è per Hegel riportabile-riducibile alla *natura* del desiderio in quanto tale, ma ben piuttosto al *fatto* che il desiderante, che *detiene la forza di distruggere*, dissolvere l'altro per ricondurlo 'famelicamente' al proprio *ego*, non sviluppa «la forza di sopportare l'altro come qualcosa di indipendente» e *preferisce, invece, sola-mente e animal-mente attenersi alla 'furia del dileguare'* considerando "l'altro" *come una cosa insussistente!*

5 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, Filosofia dello spirito soggettivo*, tr.it e cura di A. Bosi, UTET, Torino 2000. I riferimenti sono, in sequenza, dallo *Zusats* al § 396 (in particolare le pp. 146-147) e dall'*Aggiunta* al § 428, p. 271.

3.

Non ho introdotto, a caso, il nome e la riflessione di Hegel sul desiderio, in quanto, nella ripresa con variazione da parte di Moroncini della locuzione pavesiana, immediata si è fatta sentire in me la risonanza della coppia hegeliana *desiderio vs lavoro* che connota le posizioni strutturali delle due figure dell'autocoscienza, il signore e il servo.

Ci si ricorderà la definizione hegeliana dell'*Arbeit*: *appetito tenuto a freno, dileguare trattenuto, il lavoro forma*; ebbene, essa è l'esatto rovescio di quella che connota e attraversa il *Begierde*: *tensione sempre inquieta, evanescenza imprevedibile, dissoluzione dell' "oggetto"*.

La visione hegeliana del *Begierde* è tutta ritmata dall'accento posto sul tratto dell'immediatezza 'egoistica'-'distruttiva', o meglio ancora della "strettoia" che, secondo Hegel, caratterizza la 'viva' e 'vivace' autocoscienza nelle sue prime relazioni *impulsive* all'Altro (sia esso, quest'Altro, la Natura, il Mondo, l'altro uomo), una vivezza e vivacità che, nell'ottica di Hegel, stanno essenzialmente a significare il fatto, per lui *dirimente* per e nella costituzione dell' 'individuale' umano (e nella fattispecie proprio nella dimensione desiderante) e dunque da 'impiantare' lì dove ciò non si mostra, che il *desiderare* 'manca', *in generale*, della *forza di sopportare il negativo*, e, nello specifico *relazionale*, ostacola, *in sé*, la formazione della *necessaria* forza a *sopportare l'altro come qualcosa di indipendente*.

Che si tratti per Hegel in sostanza di una *e-ducazione* del *desiderare*, e nel duplice senso: del portar-fuori l'interno desiderante e di una crescita 'culturale' del desiderio in quanto tale; che ciò che a Hegel stava a cuore fosse non la 'repressione' *tout court* del desiderare, sibbene una sua 'de-naturalizzazione' (da intendere nel senso che il *desiderio* è schiacciato su una *vissutezza disegnata secondo la 'falsariga' di una 'naturale impazienza'* e nell'ottica, *ancora e solo coscienziale*, di un' 'oggettività' tutta disponibile al consumo⁶) lo stanno a mostrare molte sue pagine *anti-immediatistiche* e lucidamente consapevoli, per usare un'espressione scheleriana, della 'posizione dell'uomo nel cosmo'⁷, ma soprattutto e meglio ancora alcune sue

6 Si leggano anche le pagine delle *Lezioni sulla filosofia dello spirito soggettivo 1827-1828*, a cura di R. Bonito Oliva, Guerini & Associati, Milano 2000, in particolare le pp. 242-244.

7 Si veda ad esempio la pagina dell'*Introduzione alle Lezioni sulla filosofia della storia* (tr. it. di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1975⁸, vol. I^o, p. 41) dove Hegel pone la *differenza* tra l'animale e l'uomo non nell'*astratta* (nel senso specifico in cui Hegel intende l'*astratto*!) *superiorità del logos* ma piuttosto sulla *capacità* da parte dell'umano di *inibire-intercalare-frenare 'il movimento-*

prese di posizione *a-romantiche*, più che o soltanto *anti-romantiche*, contro l'isolato e autopologetico "Io", come si legge nelle sferzanti pagine dell'*Eстетica* contro Schlegel, nelle quali, interpretando il «significato generale della geniale ironia divina» schlegeliana, Hegel la chiosa e ne 'legge' il significato a questo modo: «concentrazione dell'Io in sé, per cui sono rotti tutti i vincoli, e che può vivere solo nella beatitudine dell'autogodimento»⁸. Espressione questa, in sostanza, di una *posizione vanificante e tuttavia insoddisfatta di sé*, giacché, precisa Hegel, «l'Io non si può sentire soddisfatto [dell'] autogodimento, ma è destinato a diventare indigente, cosicché avverte di aver sete del sostanziale e del solido, di interessi determinati ed essenziali»; ma, dal momento che l'Io *non può voler rinunciare alla propria posizione*, pena la 'vanificazione' di Sé nell'Altro-da sé, *l'anelito al sostanziale e al solido* si risolve solo nello «struggimento e [nella] malattia dell'anima bella» che «non può agire, che nulla può toccare, per non rinunciare all'armonia interna, e che pur con il desiderio di realtà e di assoluto, rimane tuttavia irreal e vuota, anche se in sé pura».

Pagine quelle dell'*Eстетica* che fanno rimembrare un'altra virulenta polemica hegeliana, contenuta nelle pagine fenomenologiche, contro *la legge del cuore e il delirio della presunzione*, dove lo 'schema' di comportamento è identico e identica è la 'scure' hegeliana sull'atteggiamento *scialbo e vuoto* dell'individuale che *tutto vuol risolvere-dissolvere in sé!*

È altresì noto che per Hegel, a fronte dell'*impazienza imbecille* e solo *dissolutiva* del 'corso del mondo' da parte di una 'coscienza' tutta 'prigioniera' del proprio *anelare* e che si *stanca facilmente e subito* quando il 'decorso' del proprio desiderare non trova di *che soddisfarsi-là fuori* e ritorna così nostalgicamente su se stesso e in se stesso, vi è *una fatica e una pazienza da esercitare*, e dunque un *lavorare su e un concettualizzare la propria immediatezza* o i propri *vissuti* costruendo e istruendosi attraverso una *Erfahrung*, simile al *calvario*, che tuttavia, a chi sa ben accettare la 'relatio' mondana, può solo dischiudere non la pienezza di una felicità tutta e solo

in-lui-non-posto-da-lui' (e l'esempio è la soddisfazione dell'istinto), e di conseguenza (come vien detto qualche riga dopo) di *educarsi-disciplinarsi* e così acquisire un'*auto-nomia 'concreta'* (e qui il termine va preso nell'accezione marxiana – e già, ovviamente, hegeliana – di *sintesi di molteplici determinazioni*), giacché «ciò che [l'uomo è], ciò che esso è immediatamente è solo la possibilità di esserlo, di esser cioè ragionevole, libero: è solo la preordinazione, il dover essere» (p. 41-42, *op. cit.*).

8 G. W. F. Hegel, *Eстетica*, ed. it. a cura di N. Merker, Einaudi, Torino 1972, p. 78.

singolare ma una 'rischiosa' e 'contenuta' *soddisfazione*, quale frutto di un *attivo elaborare convivendo con altri*⁹.

Per Hegel, insomma, si tratta, per l'individuo, non di essere «migliore del [proprio] tempo» ma di essere «il proprio tempo nel modo migliore»¹⁰: ovvero di *transitare* dalla dimensione del “regno animale dello spirito”, nel quale il desiderio *isolatamente* vive e vegeta come *costante e illusoria trascendenza*, alla dimensione di un' «immanenza» co-abitativa¹¹ con altri soggetti desideranti che *pongono* un limite e insieme la *possibilità* di una soddisfazione al singolo desiderare entro i termini, *tutti terrestri*, di una *sobria contentezza*.

4.

Lo terrà sempre presente tutto questo 'ragionare' hegeliano intorno a un *attivo lavorare-elaborare la propria immediatezza*, Bataille nella propria riflessione, e, soprattutto nelle pagine della *summa ateologica (L'esperienza interiore, Il colpevole e Su Nietzsche)*, esso diventa un vero e proprio *leit-motiv* che gli servirà per determinare, entro e a partire dalla prospettiva 'sistemica' dell'*absolutes Wissen* hegeliano, il posto e la dimensione del *proprio sistema incompiuto del non-sapere*. Ma ciò che soprattutto gli farà da guida in questo percorso *decompositivo e compositivo al tempo stesso*, avendo colto la caratteristica di *envers* dell'uno rispetto all'altro e facendone un proprio punto di stacco *esperienziale* dalla 'visione' hegeliana del 'soggetto', sarà proprio la visione *contrappuntistica* di desiderio e/o lavoro, – l'unico punto, a detta di Bataille, *a-sistematico*, da lui siglato con il termine *chance*, rispetto al 'sistema' hegeliano¹².

9 Si veda su questo R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Einaudi, Torino 1987 e Idem, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 2014² (riedizione rivista e aggiornata del testo uscito, per la stessa casa editrice, nel 1975). In quest'ultimo testo in particolare, Bodei sottolinea come la critica hegeliana all'immediato non sia diretta alla *cancellazione tout court* dell'immediato, quanto a una sua *Aufhebung*, a una sua *ritrascrizione*, o meglio ancora, e per usare i termini di Hegel stesso quando negli anni giovanili definisce la filosofia, a una «immediatezza ripristinata»; *op. cit.*, p. 314. L'espressione hegeliana è tratta dalla giovanile *Filosofia dello spirito jenesse 1805-1806*.

10 Così Hegel scrive nella poesia *Entschluss* del 1801, e in un aforisma del periodo jenesse. Cfr. R. Bodei, *La civetta e la talpa*, cit. p. 234 e nota 111.

11 Cfr. R. Bodei, *op. cit.*, p. 282.

12 G. Bataille, *Post-scriptum*, in *Oeuvres complètes* (12 vv, Gallimard, Paris 1973-1987), vol. X, p. 659.

Per 'definire' la sua concezione del 'soggetto', Bataille 'determina' infatti *l'esperienza* soggettiva, 'interiore', mediante i seguenti 'sostantivi': *glissement, évanouissement, déchirement* (scivolamento, svanimento, lacerazione).

Sostantivi sui generis, dato il 'tratto' fluido-metamorfico da essi significato, di una soggettività 'distante' dall'utile, e perciò stesso *sovrana senza essere gioco forza signorile*, cui ben si attaglia l'espressione *homme du désir* (che ritroviamo, alla lettera, nel titolo di un suo scritto 'antropologico': *All'appuntamento di Lascaux, l'uomo civilizzato si ritrova uomo di desiderio*¹³), e tuttavia un'espressione cui mal s'attaglia invece, beninteso nell'ottica batailleana, la *stanchezza* di desiderare.

Se *fatigué* l'uomo è, per Bataille, non lo è perché desidera, come avviene invece per il 'campione' della 'saggezza controllata' (*ipse dixit*), qual è il commentatore *par excellence* della hegeliana *Fenomenologia dello spirito*, il filosofo-diplomatico Alexandre Kojève¹⁴, ma piuttosto perché nella civilizzazione cui l'uomo si sottomette, lo *sforzo* immane, costantemente ripetuto, che egli compie è sempre, *in prima e ultima istanza*, dettato dall'imperativo di *non lasciarsi andare* alla fluidità metamorfica di una *condotta sovrana*, una condotta che gli mostra, quando la cerca o vi cade, il suo essere 'apparentato' alla 'situazione-animale', «misurata dal sole o dalla pioggia [e che] si burla della categorie del linguaggio»¹⁵, – categorie che sole danno il *contesto necessario alla stabilità 'umana'* – senza perciò stesso comportare, l'attitudine sovrana e il suo presentarsi come *fuori contesto*, la possibilità di una 'regressione' all'*homme naturel*, mai dato e mai cercato da Bataille, un uomo-natura che farebbe a meno, in una contrapposizione semplificata, della sua capacità locutoria!

Come sanno i lettori dei suoi testi, è di *paradosso* e di *irriducibile* che si sostanziano le posizioni filosofiche batailleane, che mai si abbandonano a un quieto semplificare ma sempre estremizzano, *facendo agire dal di dentro e il paradosso e l'irriducibilità*, le stabili e ragionevoli 'forme' nelle quali "l'Uomo" crede di potersi situare...facendo finta che non vi sia, e non ne sia egli stesso abitato-da, un impetuoso *vent du dehors*...

13 Lo si legge ora in tr. it. nel volume da me curato, *L'aldilà del serio e altri saggi*, (traduzioni di C. Colletta e F. C. Papparo), Guida, Napoli 2000, alle pp. 379-382.

14 Rinvio su quest'aspetto al mio saggio: "*Per non scrivere sotto dettatura*": *il tempo dell'immediato*, pp. 67-105, in F. C. Papparo, *Perdere tempo. Pensare con Bataille*, Mimesis, Milano-Udine, 2012.

15 G. Bataille, *Il colpevole*, tr.it. di A. Biancofiore, *Prefazione* di M. Manghi, Dedalo, Bari 1989, p. 80.

Uno dei segni eminenti di questo *vent du dehors* è giustappunto il desiderare che, nel suo poter essere apparentato al vento, dà la misura esatta della, o meglio mostra, la 'natura' *inquieta, irrequieta, capricciosa, abituata al "non serviam"* del desiderare. Nella prospettiva di Bataille, il desiderio *segnala* una posizione dell'umano che già il sistematico Aristotele aveva pienamente tracciato quando nella sua *Etica nicomachea* aveva così definito "l'uomo": *orexis dianoetiké e orektikòs nous*, ovvero, *impetuosità che pensa e mente che desidera*¹⁶, in una congiunzione di 'logos' e 'sensibilità' saltando la quale nulla si potrebbe capire del desiderare in quanto tale e del suo 'supposito', ovvero dell'uomo desiderante e che Bataille *declina* come *presa capricciosa dell'istante*, meglio ancora: come un *lasciarsi afferrare dall'istante*, «*senza frasi e senza perifrasi*»¹⁷, divenendo così il 'soggetto' umano, in quanto preda del 'proprio' essere istantaneo, l'uomo dell'*istante* o, che è lo stesso, «l'uomo dell'atomo»¹⁸.

5.

Ma che al desiderare pertenga, quasi sua cifra assoluta, unicamente il tratto 'irrequieto' come indice di una non tranquillità, e che si possa invece asserire che il desiderare sia anche, se non soprattutto e al fondo, *una messa a punto* dell'irrequietezza strutturale che caratterizza il vivente, lo mostrano le pagine leibniziane dei *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, quelle che discutono l'*uneasiness* di Locke, un termine che il traduttore francese, Coste, aveva deciso di rendere con *inquiétude* e che Teofilo-Leibniz sostiene essere una scelta pertinente, giustificandola a questa maniera: «...dopo aver ben considerato la cosa, mi è sembrato che la parola *inquiétude*, se non esprime abbastanza ciò che intende l'autore, tuttavia, secondo me, conviene abbastanza alla natura della cosa; mentre se quella di *uneasiness* indicasse un dispiacere, un dolore, un incomodo e, in una parola, qualche dolore effettivo, non vi converrebbe»¹⁹.

16 Prelevo la traduzione delle espressioni aristoteliche da uno scritto, *in itinere*, di Gerardo Alicandro dedicato alla questione della *filia* nell'opera aristotelica: *Atletica della virtù. Sulla filia in Aristotele*.

17 Si veda su questo, G. Bataille, *Sui racconti degli abitanti di Hiroshima*, in particolare la p. 474 e la nota 2, in *Idem, L'aldilà del serio...*, cit..

18 *Op. cit.*, p. 473-474.

19 G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, cap. XX, p. 141, in *Idem, Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai e E. Pasini, vol. II, UTET, Torino 2000.

Tralasciando al momento la preferenza traduttiva, *pregna di ragioni*, di Leibniz, fermiamoci a capire, ripercorrendoli velocemente, la definizione e il ragionamento lockiani intorno all'*uneasiness*.

Legando nel suo *Saggio*, nel capitolo XX intitolato: *Dei modi del piacere e del dolore*, in maniera strettissima *uneasiness* e *desire* (§ 6), ponendo anzi al cuore stesso del *desire* un moto «veemente» (*vehement*) di *uneasiness*, dovuto all'assenza di «qualcosa il cui godimento presente comporta l'idea del diletto [*The uneasiness a man finds in himself upon the absence of anything whose present enjoyment carries the idea of delight with it*]», il filosofo inglese stabilisce un rinvio costante se non addirittura un'*equivalenza di natura* tra il desiderio e il disagio²⁰, giacché, ragiona Locke, «... qualunque sia il bene proposto, se la sua assenza non comporta né dispiacere né dolore, se un uomo è a suo agio e appagato senza di esso, [...] c'è null'altro che una mera velleità, il termine che si usa per indicare il grado infimo del desiderio, quello che è più vicino a non esistere affatto [*For whatsoever good is proposed, if its absence carries no displeasure or pain with it, if a man be easy and content without it, there is no desire of it, nor endeavour after it; there is no more but a bare velleity, the term used to signify the lowest degree of desire, and that which is next to none at all*]».

E di fatto, che siano addirittura *incomprensibili* il desiderio e la sua natura quando li si *svincola* dall'*uneasiness*, dal *disagio*, lo mostra e dimostra secondo Locke la 'semplice' *autoriflessione*: «Che il desiderio sia uno stato di disagio, ognuno che rifletta su se stesso lo scoprirà presto»²¹. Di conseguenza, «Possiamo chiamare questo disagio, così com'è, *desiderio*, che è un *disagio dello spirito* [*mind*] per il bisogno di un bene assente. Qualsiasi dolore corporeo di qualsiasi specie, e ogni turbamento [*disquiet*] dello spirito, è disagio: e a questo è sempre unito il desiderio, uguale al dolore o al disagio provato, e a malapena distinguibile da esso. [...] nella misura in cui c'è da qualunque parte desiderio, c'è anche disagio»²²; che sia perciò stesso necessario, inoltre, *non confondere* desiderio e volontà (l'uno essendo *la base motoria*, per dir così, dell'altra: si vedano i §§ 30 e 33) in modo da conferire uno statuto preciso alla *condizione desiderante eguale a quella disagevole*, lo confermano le successive precisazioni (contenute nei paragrafi 31, 32 e 33 del capitolo XXI, intitolato *Del potere*) alla definizione del desiderio data nel § 6 del libro precedente.

20 J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano, Libro secondo*, tr. it. di Marian e Nicola Abbagnano, Utet, Torino 2013, § 6 p. 257-258.

21 *Ivi*, § 32, p. 281.

22 *Ivi*, § 31, p. 280.

In sintesi, che *l'uneasiness* sia la *cifra chiarissima e incancellabile*, almeno nella *durata del nostro vivere mortale*, del «nostro imperfetto stato presente» (così Locke definisce 'la natura umana', nella conclusione al § 45), uno stato che viene minuziosamente descritto nei suoi tratti nel successivo § 46, con la sottolineatura che «Di rado accade che siamo a nostro agio, e abbastanza liberi dalle sollecitazioni dei nostri desideri naturali o adottati...», significa, in sostanza, che il *tessuto del desiderio*, naturale o adottato che sia, ha una sola e unica *trama*: *l'uneasiness* e che pertanto, quale che sia lo statuto specifico di ogni singolo desiderio articolato da ogni singolo essere, sempre, e *come un basso continuo*, in esso bisogna *sentire una voce disagiata*, o, come dirà Leopardi, «l'istato di pena» = «l'istato del desiderio» che connota «l'uomo o il vivente»²³.

Sicché, stabilita e mai dissolta *l'equazione disagio-desiderio*, se ne dovrà trarre, quanto a Locke, una *natura del desiderare* che, seppur *allude a una mancanza possibile*, per cui il desiderare non sarebbe altro, tradizionalmente, che tensione a 'cercare ciò che gli manca'²⁴, non per questo, o

23 G. Leopardi, *Zibaldone dei pensieri*, 3vv, a cura di G. Pacella, Garzanti, Milano 1991. La citazione è tratta da *Zib.* p. 2861 [II vol., pp. 1515-1516].

24 Ma si vedano a tal proposito le riflessioni, condivisibili, di Giulia Cupido nel suo bel libro: *Il desiderio tra piacere e dolore. Dinamiche della psiche nell'antropologia platonica*, Ets, Pisa 2004, in particolare le pp. 119-122, dove l'autrice ascrive, correttamente, al 'moderno' l'idea di uno *streben fondativo e costitutivo* al desiderare, sottolineando che «La condizione emotiva moderna ignora la pienezza della beatitudine antica perché è intrisa di un'inquietudine che le è congenita, in cui la felicità è un attimo e il resto è attesa e ricordo, che poi sono un tutt'uno proprio nella forma smansiosa del desiderio di riproporre l'irripetibile», pp. 120-121; e p. 111 (e nota 125) nella quale, anche qui in maniera a mio parere sottoscrivibile, l'autrice attribuisce, più che a Freud, a J. Lacan l'idea di un'insaziabilità del desiderare, l'allargamento di tale cifra non solo «al desiderio nevrotico ma [al] desiderio in generale» in ragione del fatto, scrive l'autrice, che Lacan ha «attribuito un ruolo cruciale all'infinito nel desiderio».

Va tuttavia aggiunto che non è azzardato affermare che in Lacan, – oltre alla *linea interpretativa kojèviana* della lettura della *Fenomenologia hegeliana*, secondo la quale il desiderio antropomorfo è *sempre e soltanto desiderio di farsi riconoscere* (la Cupido riporta a conferma della ripresa dell'interpretazione kojèviana in Lacan un passo tratto dal *Discorso sulla causalità psichica*, nel quale lo psicoanalista francese dichiara che ogni desiderio è «il desiderio di far riconoscere il proprio desiderio»), – vi sia un altro *antecedente*, che esprime, perlomeno sul piano linguistico, *in maniera analoga* alla riflessione lacaniana sul desiderio come *mancanza a essere* [*manque-à-être*], il *desiderio come costitutiva mancanza*, ed è J. P. Sartre nel suo *L'être et le néant*, nelle pagine dedicate a *Le strutture immediate del per sé*, nelle quali il filosofo scrive: «Perché il desiderio sia desiderio a se stesso... bisogna che sia mancanza, ma non una mancanza-oggetto, una mancanza subita,

non solo per questo *motivo*, il desiderare nella sua ‘concreta’ articolazione potrà essere *ri-con-dotto* a “*manque d’être e/o manque à être*”, piuttosto si tratta di considerarlo come una sorta di *sgravio*, di *alleggerimento* se si vuole, e dunque di *sforzo* da parte del desiderante che avverte *pesantemente il disagio che lo sommuove* nel mirare-a *togliersi dalla scomodità in cui versa la propria ‘situazione’ di vivente imperfetto*.

Dico questo perché Locke stesso nel § 31 del libro XXI ragiona intorno a questo *doppio versante* del desiderare. Trattandosi di un *passaggio* importante, e non solo in relazione alla *preferenza* leibniziana di accettare la traduzione, *imperfetta*, di *uneasiness* con *inquiétude*, su cui a breve mi soffermerò, vale la pena riprendere l’intero ragionamento lockiano.

6.

Scriva Locke:

Per ritornare, dunque, alla nostra indagine: *che cosa determina la volontà nei riguardi delle nostre azioni?* A pensarci bene, sono portato a credere che non sia, come si suppone generalmente, *il maggior bene che si ha in vista* [*the greater good in view*]; bensì un qualche *disagio* (e per la maggior parte si tratta di quello più pressante) dal quale un uomo è afflitto. Questo è ciò che di volta in volta determina la volontà e ci muove verso le azioni che compiamo. Possiamo chiamare questo disagio, così com’è, *desiderio*, che è *un disagio dello spirito per il bisogno di un bene assente* [*desire is an uneasiness of the mind for the lack of some absent good*]. Qualsiasi dolore corporeo di qualsiasi specie [*All bodily pain of whatever kind*], e ogni turbamento dello spirito, è disagio [*and all disquiet of the mind, is uneasiness*]: e a questo è sempre unito il desiderio, uguale al dolore o al disagio provato, e a malapena distinguibile da esso [*and it is always accompanied by —and indeed is hardly to be distinguished from — a desire that is equal to the pain or uneasiness that is being felt*]. Poiché il desiderio non è altro che il disagio per il bisogno di un bene assente, in riferimento ad un dolore provato, *il sollievo è quel bene assente* [*in the case of pain the absent good is ease, freedom from the pain*]; e *finché questo sollievo non sia stato raggiunto, possiamo chiamarlo desiderio* [*and until ease is attained we can call the uneasiness ‘desire’*], poiché nessuno prova un dolore da cui non desidera essere sollevato, con un desiderio uguale a quel dolore e insepa-

creata dal superamento diverso da sé, bisogna che sia la sua propria mancanza di... [*il faut qu’il soit son propre manque de...*] Il desiderio è mancanza d’essere [*Le désir est manque d’être*], è sollecitato nel suo più intimo essere dall’essere di cui è desiderio.» Cfr. *L’essere e il nulla*, tr. it. di G. Del Bo, Il saggiatore, Milano 1984, p. 133.

rabile da esso. Oltre al desiderio di sollievo dal dolore, ce n'è un altro, di un bene positivo assente; e anche qui il desiderio e il disagio sono uguali [*Besides this desire for ease from pain — which is essentially a desire for something negative — there is also desire for absent positive good; and here also the desire and uneasiness are equal.*]. Nella misura in cui desideriamo un bene assente, in quella misura proviamo dolore a causa di esso. Ma qui il bene assente non causa un dolore uguale alla sua grandezza presunta o riconosciuta, al modo in cui ogni dolore causa un desiderio uguale a se stesso: perché *l'assenza del bene non è sempre un dolore come lo è invece la presenza del dolore. Quindi un bene assente può essere guardato e considerato senza desiderio. Ma nella misura in cui c'è da qualunque parte desiderio, c'è anche disagio* [But the intensity of the pain doesn't vary with how great the good is or is thought to be — only with the strength of the desire for it. *Absent good can be contemplated without desire. But when there is desire there is an equally intense uneasiness*].

Chiara è dunque la sequenza lockiana, ma soprattutto chiara è la riconduzione del desiderare alla *presenza 'massiccia' del disagio*: non si dà desiderio sganciato da un *dolore (pain)* o da un *turbamento (disquiet)* attuali e il desiderare sorge come una specie di *contrappunto decompressionistico al punto dolente o turbolento*, sì da poter dire che *pain* o *disquiet* pro-vocano nel vivente imperfetto una *immediata e urgente* richiesta di 'de-compressione' e che è in questa *capacità di spingere verso una soluzione della compressione* che bisogna riconoscere la 'natura' del desiderare.

Ora, però, se così descritto-definito il desiderare appare *come un doppio del bisogno*, niente altro che una 'risposta fisiologica' della nostra 'natura', e dunque solo *un altro bisogno: il bisogno di liberarsi dal bisogno*, ovvero *un moto a riempire una certa mancanza*, a riportare il vivente verso l'omeostasi, l'affermazione lockiana che «oltre al desiderio di sollievo dal dolore, ce n'è un altro, di un bene positivo assente», per cui il desiderare si muoverebbe *non solo per riempire il vuoto* ma anche per far *'acquire'* al vivente *un bene non attualmente presente*, e da questa angolazione il desiderare oltrepasserebbe la sua 'funzione' meramente 'macchinica' o strumentale di 'sgravio' e diverrebbe quello che, *di fatto*, ogni vivente sperimenta nel proprio essere: ricerca del *piacere*, la precisazione che, anche da questa prospettiva, *desire* e *uneasiness* sono 'la stessa cosa', perché «nella misura in cui desideriamo un bene assente, in quella misura proviamo dolore a causa di esso», riporta *al cuore del movimento desiderante lo stato di disagio che, cosa rilevantissima, non è riconducibile alla semplice assenza e/o mancanza del bene 'desiderato'*.

Come si legge in un passaggio del § 46 (dedicato alla specificazione di *desire* e *will*) sempre del XXI libro, Locke, dopo aver affermato che «Le necessità ordinarie della nostra vita riempiono gran parte di essa coi disagi

della fame, della sete, del caldo, del freddo, della stanchezza, della fatica, della sonnolenza, col loro ricorrere costante», alle quali si aggiungono «i disagi immaginari [*the fantastical uneasiness*] (come il prurito degli onori, del potere, della ricchezza ecc.) che le abitudini acquisite hanno stabilito in noi mediante la moda, l'esempio e l'educazione, insieme a mille altri desideri irregolari che l'abitudine ci ha resi naturali, troveremo che *pochissima parte della nostra vita è così priva di questi disagi da lasciarci liberi di sentire l'attrazione di beni assenti più remoti* [*we shall find that a very little part of our life is so vacant from these uneasinesses, as to leave us free to the attraction of remoter absent good*]», ne inferisce che «Di rado accade che siamo a nostro agio, e abbastanza liberi dalle sollecitazioni dei nostri desideri naturali o adottati, senza che *una successione costante di altri disagi, presi da quel mucchio* [*stock*] *che i bisogni naturali o le abitudini acquisite hanno accumulato in noi*, domini volta a volta la volontà [*We are seldom at ease, and free enough from the solicitation of our natural or adopted desires, but a constant succession of uneasinesses out of that stock which natural wants or acquired habits have heaped up, take the will in their turns*]»²⁵.

Proprio per la *costante presenza dell'uneasiness* (naturale, immaginaria o culturale), una presenza sempre imminente che 'vien fuori' da, o, si potrebbe dire anche, che l'individuo 'preleva' (inconsiamente?) da quella *riserva* (stock) che «i bisogni naturali e le abitudini acquisite hanno accumulato in noi», il desiderio, proprio per essere, *nella sua multiforme figura* (naturale e/o anche irregolare) sempre *pressato* da quell'*accumulazione*, non è la semplice 'percezione' di una mancanza e soprattutto non si forma a causa di una 'mancanza': l'«*absent good*» *diventa la 'cosa' desiderabile solo se l'«essere-assente» del 'bene' si 'versa', per dir così, presentemente, nel vivente che lo ha in vista, sotto la forma del dolore; occorre provare dolore perché nasca il desiderio*, o, il che per Locke è la stessa cosa, bisogna trovarsi in *posizione disagevole*, sentire cioè una *pressione insopportabile*, perché possa 'prodursi' la tensione ad 'uscirne', ovvero a ricercare nell'«*absent good*» «quella parte o quel tanto di esso che [si] considera e [si] ritiene faccia necessariamente parte della [*propria*] felicità». Ma perché si possa, *singolarmente*, considerarlo *facente parte della propria felicità*, ogni vivente singolare deve provare per l'«*absent good*» *il disagio della sua assenza*, un 'veemente disagio' e non una *debole aspirazione* per un 'qualcosa' che si ritiene sia necessario *ci sia* – difatti, è solo quando un

25 J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, cit., § 46, p. 290.

good «sembra [a un particolare uomo] far parte della [propria] porzione di felicità»²⁶, che egli *comincia a desiderarlo*.

7.

Cosa ha a che vedere, allora, questa declinazione del desiderare, con l'*inquiétude*? Si può, come ha fatto il traduttore Coste, seguito in questa scelta da Leibniz, rendere l'*uneasiness* lockiana con *inquiétude* ma, come intelligentemente sottolinea Leibniz, solo a patto, nel significare l'*uneasiness* con *inquiétude* o *Unruhe*, di *svuotare l'uneasiness della massiccia presenza di un dolore effettivo*?

Se, come abbiamo visto in Locke, il *disagio* è molto di più di un semplice stato di *inquiétude*, essendo l'*uneasiness* una *presenza massiva, un forte potere che ci domina*, cui può essere opposto solo una *contro-presenza o un contro-potere*: ed è questo "l'ufficio" del desiderare, assumere-presentificare "l'idea" di «un bene» ma non «quale oggetto della pura speculazione inattiva», *piuttosto come una 'presenza' «capace di controbilanciare il sollievo da un disagio al quale sottostiamo [a present good,... able to counterbalance the removal of any uneasiness which we are under]»*, una presenza altrettanto potente rispetto a quella cui sottostiamo in quanto affetti dal disagio, capace, insomma, di porsi come un *prevalent uneasiness* – altra possibile definizione del desiderio²⁷ – che suscita la necessità di un agire atto a risolverlo²⁸, qual è allora *il senso della traduzione-riconduzione del disagevole all'inquieto*?

Ripartiamo innanzitutto dalla nota del Coste riportata da Leibniz nel § 6 del Libro II dei *Nouveaux essais*.

Con "tale parola inglese l'autore intende lo stato di un uomo che non è a proprio agio, la mancanza di *agio* e di tranquillità nell'anima, la quale, sotto questo riguardo è puramente passiva; e che si è reso necessario rendere tale parola con quella di *inquiétude*, *che non esprime esattamente la medesima idea, ma che se ne avvicina di più* [c.m.]. Una simile avvertenza ... è soprattutto necessaria in rapporto al capitolo seguente sulla potenza, in cui l'autore ragiona

26 *Ivi*, § 44, pp. 288-289.

27 *Ivi*, § 39: «un disagio grandissimo e prevalente, una volta che ha fatto presa sulla volontà, non la lascia andare»

28 *Ivi*, § 36, p. 284. Ma si legga l'intero paragrafo per capire la 'dialettica' di potere-contropotere che Locke stabilisce essere alla base della determinazione della volontà ad agire.

molto *su questa specie di inquietudine* [c.m.], poiché se non si associasse a tale parola l'idea che si è ora indicata, non sarebbe possibile intendere esattamente gli argomenti che si discutono in questo capitolo e che sono tra i più importanti e delicati di tutta l'opera²⁹.

Per Coste quindi, la resa traduttiva di *uneasiness* con *inquiétude* è legata alla questione del *power* (potere e/o potenza), presentata da Locke nel capitolo successivo; come se, teste Coste, il non essere a proprio agio, il non riuscire dell'anima a stare tranquilla, *perché soggetta ad un potere o potenza permanenti e insidiosi*, ne limitasse – e non a caso Coste scrive che quando è a disagio l'anima “è puramente passiva” –, *se si scegliesse di rendere uneasiness con disagio*, la ‘possibilità’ di far fronte, o, con i termini leibniziani, di *rendere ragione* del disagio provato. Certo, convertire il disagio in inquietudine, ovvero una *posizione* con una *situazione*, rende all'anima *più facile* la ricerca dei ‘motivi’ e, se vogliamo, *meno stancante* il suo ‘reagire’ alla ‘potenza’ che la pone in ‘inquietudine’, in quanto – e qui entra in gioco la *versione* leibniziana – si tratta da parte dell'anima *in-quieta* di ‘rispondere’ con la propria peculiare *quête*, appunto *cercare la ‘ragione’*, e quindi ‘mettere in ordine’ (foss’anche solo ‘*comprensivo*’) il ‘disordine’ da cui è affetta.

Ma la conversione dell'*uneasiness* nell'*inquiétude* implica in effetti qualcosa di più, *uno spostamento* insieme ‘ontico’ e ‘ontologico’, per la precisione, *una riduzione* della ‘base’, diciamo così, *dolorosa* che ‘regge’ ogni vivente, non in direzione di una *cancellazione del dolore*, ma appunto in una sua *riduzione-riconduzione*. E in effetti, l'abbiamo visto, per Locke l'*uneasiness*, ovvero la ‘s-comodità’, è molto più di un *disquiet* (termine che Locke usa espressamente per il *mind* mentre assegna al corpo il termine di *pain*) e ‘rende ragione’ di una visione del vivente in cui è questione di una ‘lotta’ tra *potenze*, o, se vogliamo usare un termine *non moderno* ma abbastanza indicativo di ciò che è *all'opera* nella necessità di uscire dall'*uneasiness*, di una *sopra-vivenza* del vivente che *deve* trovare i

29 G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, *op. cit.*, p. 141. «...par ce mot anglais l'auteur entend l'état d'un homme qui n'est pas à son aise, le manque d'aïse et de tranquillité dans l'âme, qui à cet égard est purement passive, et qu'il a fallu rendre ce mot par celui d'inquiétude, qui n'exprime pas précisément la même idée, mais qui en approche le plus près. Cet avis (ajoute-t-il) est surtout nécessaire par rapport au chapitre suivant, *De la puissance*, où l'auteur raisonne beaucoup sur cette espèce d'inquiétude, car si l'on n'attachait pas à ce mot l'idée qui vient d'être marquée, il ne serait pas possible de comprendre exactement les matières qu'on traite dans ce chapitre et qui sont des plus importantes, et des plus délicates de tout l'ouvrage».

modi, e dunque *il potere* di farlo, per 'assestarsi' meno *s-comodamente* nel proprio vivere e procurarsi 'ciò che' gli *serve* per 'alleggerire' il *peso dell'esistere*.

E Leibniz in effetti *corregge* l'*uneasiness* lockiana proprio su questo punto e accetta la proposta traduttiva del Coste proprio perché «se [la parola] *uneasiness*, – dice espressamente Leibniz – indicasse un dispiacere, un dolore, un incomodo e, in una parola, *qualche dolore effettivo* [c.m.], non vi converrebbe [quella di inquietudine che, «se non esprime abbastanza ciò che intende l'autore [con la parola *uneasiness*], tuttavia, secondo me, *conviene abbastanza alla natura della cosa*]»³⁰.

8.

Insomma, sia il traduttore che il filosofo, l'uno cercando di rimanere, nel suo *tra-dere*, quanto più è possibile 'vicino' all'"intenzione" originaria; l'altro, facendo *convenire abbastanza*, nella tipica *mossa* del filosofare, all'*intentio* e al *termine* lockiani il *sensu* di inquietudine sotteso all'*uneasiness*, *degradano* la 'possanza', netta e dirimente secondo Locke, dell'*uneasiness*, in qualcosa, diciamo così, di *più facilmente gestibile* dai *poteri* del *mind* o *esprit* – chiarissimo in questo il traduttore, ma altrettanto chiaro il suo interprete filosofico.

E difatti, dal momento che *uneasiness* e *desire* vanno per Locke di pari passo, e, cosa ancora più importante, dal momento che «il disagio del desiderio» è, per Locke, *quasi sempre una posizione dolorosa* (sia esso un *pain* o un *disquiet*), si tratta, nell'ottica del filosofo-interprete e traduttore-concettuale che vuol far convenire il *sensu* di inquietudine al disagio, di precisare, *anche se con tatto* («preferirei dire che...[*j'aimerais mieux dire que*]», scrive infatti Leibniz), «che nel desiderio in se stesso vi è piuttosto una disposizione e preparazione al dolore, che non il dolore medesimo».

E già così, seppur accompagnata dalla dicitura: «preferirei dire che...», la *disinerenza* di *uneasiness* e *desire* è stabilita e stabilizzata: il dolore *può* entrare a far parte della condizione desiderante *solo in qualità di disposizione* e non come suo *ingrediente strutturale*. Certo, aggiunge Leibniz, «è vero che tale percezione [quella del desiderare, in quanto *preparatoria* al dolore] qualche volta non differisce da quella che si ha nel dolore, *se non*

30 Ibidem.

come il meno dal più, ma ciò avviene perché il grado appartiene per essenza al dolore, poiché quest'ultimo è una percezione notevole [cc.mm.]»³¹.

E questa affermazione, che per l'appunto *degrada*, nel senso che *posizione* *differentemente* il disagio e il desiderio, viene esemplificata da Leibniz «mediante la differenza che c'è tra l'appetito e la fame», dove il *grado*, appunto, di *percezione del dolore* è immediatamente evidente, nella fame, come *uneasiness* vera e propria («quando l'irritazione dello stomaco è troppo forte, reca incomodo») e meno *discriminante* in quella dell'appetito (abbinato, nell'esempio leibniziano, giusto al *desiderio*³²) in quanto *la sensibilità che avvertiamo nell'appetire o desiderare* non raggiunge quasi mai l'*acme intensivo* che invece si avverte quando si ha fame.

Ora, che la posizione di *scarto di grado* tra il disagio e il desiderio sia dovuta, in Leibniz, a *tutt'altra concezione del vivente*, ovvero a una *composizione di esso* che comprende, insieme, *percezioni e appercezioni* (cioè: *confusione e discriminazione in scala graduata*), è lo stesso autore a dichiararlo e con argomentazioni sufficientemente convincenti, giacché, 'obietta' Leibniz, se il vivente *si accorgesse, avvertisse sempre intensamente, e fosse sempre penetrante* rispetto a *ciò che gli accade*, sarebbe *strutturalmente infastidito* (o, *a disagio*, per dirlo alla Locke) nel suo vivere e la sua vita gli risulterebbe *insopportabile*. Ma «la natura» (insieme a, *ma anche con una piccola differenza da*, «l'Autore infinitamente saggio del nostro essere», in quanto quest'ultimo ci ha 'posti' nella condizione di *ignorare gran parte di ciò che ci accade in quanto esseri viventi*, mentre la seconda, «non ha potuto fare a meno» di *porci innanzi e farci avvertire* «una serie di oggetti che non ci riguardano per nulla», utili invece ad essa «per il raggiungimento dei suoi scopi»), la Natura per rendere vivibile al vivente il proprio vivere è ricorso giusto «all'espedito» della *gradazione* (mediante la quale *funziona* la nostra sensibilità) e uno di questi espedienti consiste propriamente nel desiderio: «... la natura, scrive Leibniz, ci ha dato stimoli del desiderio, ... *alla stregua di rudimenti o elementi del dolore*, o, per così dire, *mezzi dolori* [c.m.] o (a voler parlare esattamente, ma per esprimersi con maggiore efficacia) *piccoli dolori impercettibili* [c.m.], affinché *godiamo del vantaggio del male* senza riceverne l'incomodo»³³.

Prima di commentare questo *passaggio* importantissimo del ragionare leibniziano, occorre annotare nuovamente che la *de-gradazione* ovvero la *riduzione* di 'posto' e di 'funzione' del disagio-desiderio, posta da Leibniz

31 Ibidem.

32 *Ivi*, p. 142.

33 Ibidem.

nel suo 'commento' alle tesi di Filalete-Locke, implica non solo e non tanto, anche questo, certamente, il 'famigerato' *ottimismo*, o, per dirlo con Leopardi (attento lettore e delle tesi lockiane e di quelle leibniziane), le *magnifiche sorti e progressive* del mondo in cui viviamo, ma soprattutto *una tutt'altra concezione del desiderare* che lo derubrica di quella *sorta di stanchezza strutturale sicuramente rinvenibile nella posizione disagiata* di cui parla Locke. Insomma, e lo vedremo tra un po', seppur di *stanchezza* occorre parlare anche per la prospettiva *inquieta* di Leibniz, essa diventa però qualcosa di *meno deprimente e doloroso* rispetto alla prospettiva lockiana – *proprio perché per Leibniz si può godere anche del vantaggio del male*, o si può apprezzare, il che da un certo punto di vista è lo stesso, *lo sforzo e/o la tensione* che ci vuole per raggiungere l'oggetto del proprio desiderare, giacché in questa *tensione* si mostra in tutta la sua efficacia la *potenza dell'esprit*.

9.

Per Leibniz, il passaggio dal disagio all'inquietudine, la quale viene definitivamente e definitivamente *tradotta* nelle «piccole sollecitazioni impercettibili che ci tengono sempre sotto stimolo», cosicché essa, lungi dall'essere espressione di *una posizione disagiata* e dunque coincidere, come voleva Locke, con l'*uneasiness*, non è altro che l'*indice segnico* di quella 'marea' di percezioni confuse nelle quali 'vive e si com-muove' ogni singola monade, *con-tattata* in questa maniera dall'universo circostante nel quale *con-vive* insieme ad altre monadi, il transito, dicevo, dal disagio all'essere inquieti (alla percezione cioè dei *mezzi dolori*) consente anche, come testualmente scrive Leibniz, «qualche conoscenza più distinta dell'idea confusa che abbiamo e che dobbiamo avere [c.m.] del piacere e del dolore»³⁴.

Definendo l'area dell'inquietudine, e il *desiderare che in essa o a partire da essa compiutamente si esprime*, con l'espressione: *mezzi dolori* o *piccoli dolori impercettibili*, Leibniz in misura certa *considera la natura del desiderare* attraversata dal 'patire' (nella forma del dolore, ovvero del *mal-essere*), ma questo, che in Locke prende la forma del *disagio* (e che Leopardi tradurrà con *affanno*³⁵), non viene mai *assolutizzato* da Leibniz e non

34 Ibidem.

35 Si veda qui, p. 6 e la nota 22. E sul ragionamento complessivo di Leopardi sul desiderare rinvio al mio scritto *Sempre che l'uomo pensa ei desidera*, in F. C. Pap-

solo o non tanto perché *il dolore che esso è non è quasi mai un dolore pieno ma appunto un mezzo-dolore*, quanto perché la *condizione di mal-essere* nella quale esso ci immette e che «[si avverte] seguendo il proprio desiderio e soddisfacendo in qualche modo un tale appetito o smania», ha sempre l'ufficio di *spingerci-stimolarci* a raggiungere «una quantità di mezzi-piaceri la cui continuazione e il cui accumulo (*come nella continuazione dell'impulsione di un corpo pesante che cade e acquista impetuosità* [c.m.]) diventa infine un piacere completo e vero. E in fondo, continua Leibniz, senza questi mezzi-dolori non si avrebbe alcun piacere, e non vi sarebbe modo di accorgersi che qualcosa ci aiuta e ci solleva, *togliendo alcuni ostacoli che ci impediscono di metterci a nostro agio* [c.m.]»³⁶.

Occorre tuttavia aggiungere, rispetto alla posizione lockiana, che ciò che Leibniz *sposta in maniera sensibile*, col risolvere l'*uneasiness* in *inquietude* è, contrariamente a ciò che a prima vista non può non apparirci se non come una sorta di 'spiritualizzazione' e/o 'mentalizzazione' *forzosa* del desiderare (il desiderare viene infatti, come abbiamo potuto leggere, 'alleggerito' della 'forma' bisognosa in cui *cade-accade* invece nell'ottica di Locke), l'introduzione, *andando oltre la lockiana prospettiva "proprietary" dell'identità e dell'io*³⁷, di una 'zona' vastissima (essendo essa, nella 'ristretta camera' monadica, niente altro che la *ripercussione espressiva dell'universo intero*) di un *non sapere*, di un *fondo*, per dir meglio, di *insaputo-ignoto* che 'trascorre' nel 'chiuso' della monade e la *impregna* da un capo all'altro della sua 'consistenza', un fondo di insaputo che *spinge* la

paro, *...se questa solida carne potesse*, con un saggio introduttivo di Bianca Maria d'Ippolito, Ets, Pisa 2010, alle pp. 29-45.

36 G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, op. cit., p. 142.

37 Si veda nel lockiano *Il secondo trattato sul governo* (tr.it. Rizzoli, Milano 2001) il § 173, dove esplicitamente viene definito *lo sposalizio* tra *io-persona e proprietà*: «per proprietà, qui come altrove, intendo quella che gli uomini hanno tanto delle loro persone quanto dei loro beni.» E giustamente, un acuto lettore del testo lockiano, Robert Castel, ha potuto scrivere: «*La proprietà è lo zoccolo di risorse a partire dal quale un individuo può esistere di per se stesso*, senza dipendere da un padrone o dalla carità altrui. [...] ... la proprietà è il supporto inevitabile grazie al quale il cittadino può essere riconosciuto come tale nella sua indipendenza. [...] All'inizio della modernità, la proprietà privata assume un significato antropologico profondo; essa appare infatti – *Locke è stato uno dei primi a capirlo* – come la *base a partire dalla quale l'individuo che si affranca dalle protezioni-soggezioni tradizionali può trovare le condizioni della propria indipendenza*». Cfr. R. Castel, *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, Einaudi, Torino 2001², pp. 7-11, i corsivi nel testo sono miei.

monade a 'comporre' la propria dimensione desiderante *in risposta* alle piccole e costanti sollecitazioni 'impropriamente proprie' da cui è affetta!

Leibniz, in effetti, immette *un'improprietà strutturale e radicale* nel cuore della monade, cosicché di 'soggettivo' o 'proprio', nel senso di un'auto-riferimento a sé, essa ha, ma non è affatto poco, solo *la maniera* di esprimere-sé, e questo non vuol dir altro che una *rimodulazione* della *dinamica desiderante*, – se è corretta la prossimità *non letterale ma conveniente alla "natura della cosa"* (per riprendere la formulazione leibniziana utilizzata a proposito della traduzione di *uneasiness* con *inquietudine*), tra inquietudine e desiderio, una prossimità che, più avanti nel testo, Leibniz espressamente rimarca, quando differenziando lo specifico *sforzo* della *volizione* da altri sforzi, aggiunge che «ci sono ancora degli sforzi che risultano dalle percezioni insensibili e dei quali non si ha appercezione, che però preferisco chiamare *appetizioni* anziché *volizioni*»³⁸.

Vediamo allora brevemente perché si tratta di una rimodulazione del desiderare.

10.

Definendo l'inquietudine nel modo che abbiamo appena letto: «piccole sollecitazioni impercettibili che ci tengono sempre sotto stimolo», Leibniz precisa che la loro 'natura' consiste nell'essere delle «determinazioni confuse», aggiungendo: «*e per questo sovente non sappiamo ciò che ci manca*, mentre nelle *inclinazioni* e nelle *passioni sappiamo almeno ciò che domandiamo*, benché le percezioni confuse entrino anche nella loro maniera d'agire e le passioni stesse causino a loro volta inquietudine o smania»³⁹.

Ora, se la dimensione *inquieta* con la sua 'carica confusiva' ci pone nello stato di *non sapere ciò che ci manca*, mentre le inclinazioni e le passioni danno a vedere *almeno che sappiamo ciò che chiediamo*, in che misura – tenen-

38 G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, cit., p. 149. E questa precisazione, se ci si ricorda dell'appaiamento tra "appetito" e "desiderio" (fatto a p. 142 dei *Nuovi saggi*) e del principio motore della monade, appunto l'*appetizione* (traduzione del termine scolastico di *appetitus*) che «determina il mutamento, ossia il passaggio da una percezione all'altra», come recita il § 15 della *Monadologia*, presentandosi così l'*appetizione* come la vera e propria 'forza vitale' della monade, consente di dichiarare, come appena detto nel testo, una prossimità, *almeno di natura*, tra inquietudine e desiderio.

39 *Idem. op.cit.*, p. 143. Nella citazione, esclusi i termini di inclinazione e passioni, corsivi da Leibniz, gli altri corsivi s'intendono miei.

do conto della differenza posta da Leibniz tra la prima e le altre due dimensioni: non riuscire, nella prima, a formulare alcuna *domanda* e nemmeno una probabile *risposta*, in quanto *non sappiamo ciò che ci manca*, e riuscirci invece nella seconda (*ma non sempre*, visto che la ‘confusione’ delle percezioni può entrare anche in quest’ultima causando inquietudine o mania), perlomeno a *sapere ciò che domandiamo* – in che misura possiamo avvicinare la *dinamica* dell’inquietudine a quella del *desiderio*? O detto altrimenti: in che misura *la situazione desiderante* si approssima a quella ‘silenziosa’ dell’inquietudine, a una situazione cioè di *costante stimolazione* rispetto alla quale il ‘vivente’ inquieto *non sa come rispondere*?

Nel § 39 dei *Nuovi saggi* abbiamo una risposta precisa. Come al solito, la prima voce è quella di Filalete-Locke, e la seconda di Teofilo-Leibniz.

La tesi di Locke (§ 40 del XXI capitolo del libro II del *An essay concerning human understanding*): non c’è mai azione della volontà che non sia ‘accompagnata’ da un desiderio ed è questo il motivo per cui vengono sempre confusi volontà e desiderio, rimette al centro, o meglio alla base, sia della dinamica desiderante che di quella passionale, l’*uneasiness*, ribadendo così il suo *leit motiv*: «Sono sicuro che ovunque c’è disagio, c’è desiderio [*I am sure wherever there is uneasiness, there is desire*]⁴⁰, bene, questa tesi viene *revisinata* da Leibniz a questa maniera:

L’inquietudine non è soltanto nelle passioni moleste come l’odio, il timore, la collera, l’invidia, la vergogna ma anche nelle loro opposte, come l’amore, la speranza, l’appagamento, il favore, la gloria. *Si può dire che ovunque vi è desiderio vi è inquietudine, ma non sempre è vero il contrario, poiché sovente si è inquieti senza sapere ciò che si richiede, e allora non vi è nessun desiderio formato*⁴¹.

Leibniz dunque d’un lato conferma, *previa ri(con)duzione dell’uneasiness all’inquiétude*⁴², l’equivalenza lockiana di *disagio* e *desiderio*, ma

40 J. Locke, *Saggio sull’intelletto umano*, op. cit., pp. 285-286.

41 G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull’intelletto umano*, cit., p. 169; il corsivo è mio. «*L’inquiétude n’est pas seulement dans les passions incommodes* (c.m.), comme dans la haine, la crainte, la colère, l’envie, la honte, mais encore dans les opposées, comme l’amour, l’espérance, l’apaisement, la faveur et la gloire. *On peut dire que partout où il y a désir, il y aura inquiétude; mais le contraire n’est pas toujours vrai, parce que souvent on est en inquiétude sans savoir ce qu’on demande, et alors il n’y a point de désir formé* (c.m.)».

42 E al riguardo si legga la seguente puntualizzazione: «Questa *inquietudine*, come ho già mostrato nel capitolo precedente, non sempre è un disagio, così come l’*agio* in cui ci si trova non è sempre una soddisfazione o un piacere: sovente si tratta di una percezione insensibile, che non si potrebbe distinguere né isolare, che ci

dall'altro *riapre la forbice* tra il *desire ritmato dall'uneasiness* e un *désir-appetition* – proprio perché l'*inquiétude* che fa da 'base' al desiderare non è, come in Locke, riportabile, *tout court*, a un *dolore effettivo*, a un dispiacere effettivo, a un non-essere-a proprio agio, e, cosa ancora più rilevante, perché la 'base inquieta' del proprio esistere consente di *rimodulare il desiderio in una prospettiva lontana dal bisogno e nella direzione di un 'sapere'*, meglio ancora di una 'capacità di domandare' (di formulare *la domanda*), per cui, se l'*inquiétude* trama sempre il desiderio, è però vero che vi è *desiderio per Leibniz solo se il desiderante sa cosa richiede, ovvero sa trarre dall'inquietudine che lo mette in moto*⁴³ uno *stimolo ben configurato* (il «desiderio ben formato») *mediante il quale arrivare alla 'meta'*.

E che sia così, lo conferma anche l'accento posto sul fatto che l'*inquiétude*, non più e semplicemente intesa come 'agitazione pressoria' che spinge l'individuo a 'cercare una posizione comoda', ma come 'forza costante' che stimola a 'progredire'⁴⁴, attraversa e fa da base non solo alle «passioni moleste [*les passions incommodes*]», ma anche a quelle *agevoli*; come a dire, per riprendere l'esempio della pietra, che il 'rotolare' dell'individuo *può essere condotto al «proprio fine»* (la felicità) non solo e non soltanto se non avverte *l'inquietudine che lo muove come un puro e semplice disagio di cui 'sbarazzarsi'*, ma anche e soprattutto se, *contrariamente alla pietra*, la sua *tensione* alla 'felicità', *rotolando senza sapere come rotolare*, viene 'irrobustita' con «l'intelligenza e i mezzi per deviare...le rocce contro le quali s'infrangerà»! O anche, per riprendere un altro esempio leibniziano, se l'individuo 'innerverà' la propria 'tendenza' con un *certo*

fa inclinare da un lato anziché dall'altro, senza che se ne possa rendere ragione» (*Ivi*, p. 160).

- 43 Si veda il § 36 dei *Nuovi saggi*, cit. lì dove Leibniz avvicina «le piccole *appetizioni*» a «ciò che si chiama nelle Scuole *motus primo primi*» (“movimenti iniziali dell'inizio”) e alla «tendenza della pietra che va per la strada più dritta, ma non sempre per la migliore, verso il centro della Terra, non potendo prevedere che incontrerà delle rocce contro le quali si infrangerà, mentre invece si sarebbe avvicinata di più al proprio fine se avesse avuto l'intelligenza e i mezzi per deviare» (*op. cit.*, p. 166).
- 44 Si veda, sempre nello stesso § 36 appena citato alla nota precedente, la precisazione che l'*inquiétude* non è «una cosa incompatibile con la felicità», se beninteso si ha una 'nozione' della felicità non come «un perfetto possesso che renderebbe [le creature] insensibili e come stupide, ma [come] un progresso continuo e ininterrotto verso beni più grandi: *un progresso che non può mancare d'essere accompagnato da un desiderio o almeno da un inquietudine continua...*» (*ivi*, pp. 165-166).

*ordine delle domande*⁴⁵, vale a dire *saprà dare alla propria tendenza un' 'intenzione' che incanali in un verso specifico l'intensità tensionale (l'inquietude, appunto) che lo attraversa a sua insaputa!*

Che si tratti per Leibniz, relativamente alla questione del desiderio, di pensarlo aldilà del *disagio* ma non aldilà di una *certa forza*, e di conseguenza di uno *sforzo certo* che ci vuole, e l'individuo *deve produrre*, per portar il proprio desiderare alla *méta imperfetta* di un «progresso continuo e ininterrotto verso beni più grandi», è proprio la questione della *traduzione dell' uneasiness lockiana nel verso dell'inquietude* a confermarlo. Vediamo perché.

II.

Ripartiamo però da Locke, e in particolare dal seguente passaggio contenuto nel § 47 del suo *Essay*.

*...il primo passo nei nostri sforzi verso la felicità sta nel toglierci del tutto dai confini dell'infelicità e nel non sentirne nessuna [c.m.], per cui la volontà non può essere disponibile per null'altro finché non sia del tutto rimosso ogni disagio che sentiamo; dal quale, nella moltitudine di bisogni e desideri da cui siamo assillati in questo nostro stato imperfetto, non è molto probabile che siamo mai liberati in questo mondo*⁴⁶.

Abbiamo già visto come per Leibniz la questione della felicità non si moduli nella prospettiva della *rimozione di tratti di disagio e/o inquietudine*, ma sia piuttosto una *progressione d'inquietudine in inquietudine*, che, così, diventa la 'materia' stessa del desiderare, una materia di cui si compone, *formandosi* sotto la 'corrente continua' dell'*inquietude*, il desiderio in quanto tale.

Locke sostiene invece che bisogna *toglierci del tutto dai confini dell'infelicità*, e dunque trovare una *posizione* alternativa, pena l'impossibilità da parte della volontà di *agire per procurarsi il bene che vorrebbe*; ma dal momento che nel *disagio* ogni esistente sta proprio in quanto esistente imperfetto, nel senso che ogni esistente è sempre in quanto tale "assillato" da una "moltitudine di bisogni e desideri", la 'risoluzione' lockiana sembra essere piuttosto una

45 «Lo spirito può anche ricorrere all'accortezza delle *dicotomie* – scrive Leibniz nel § 40 dove sta prendendo in esame «la decisione finale» della volontà rispetto alle «tendenze opposte» che sono in gioco – per far prevalere ora le une ora le altre, a quel modo che in un'assemblea si può far prevalere qualche partito con la maggioranza delle voci, *a seconda di come si forma l'ordine delle domande*» (ivi, p. 170).

46 J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, cit., p. 291.

non-soluzione e alla fin fine una 'purificazione' della volontà, giacché questa potrà essere quella che è solo se la si è liberata, *rimuovendo* tutto ciò che la pone in *useaniness*, da qualunque 'ostacolo' al suo agire («fino a quando rimane nel nostro spirito [*mind*] un disagio o un desiderio, non c'è posto perché il bene semplicemente tale pervenga alla volontà o la determini affatto»⁴⁷)... Insomma, la volontà agirebbe sulla base dell'*eradicazione* di ogni, anche minimo, disagio e/o desiderio; se questi continuano ad *occupare la mente*, la *libertà del volere* è vincolata ad una *necessità*, e non è più una *libera volontà*: «Dove manca totalmente il pensiero, o il potere di agire o di impedire un'azione secondo la direttiva del pensiero, lì ha luogo la necessità»!⁴⁸

Certo anche in Locke, l'abbiamo visto qualche pagina fa, il desiderio *può farsi largo* tra i disagi (quando però esso 'configura' il '*bene*' che gli manca come '*parte necessaria*' alla felicità dell'esistenza dell'individuo desiderante⁴⁹) e qui, nel § 47 su cui stiamo riflettendo, lo ribadisce, quando scrive che, «mediante una debita considerazione ed esaminando un bene proposto, è in nostro potere di suscitare i nostri desideri in proporzione al valore di quel bene, *per cui a suo tempo e luogo potrà venire ad operare sulla volontà ed essere perseguito* [c.m.]», aggiungendo però che «il bene, per grande si possa riconoscere e concedere che sia, non raggiunge la nostra volontà finché non abbia suscitato desideri nel nostro spirito e non ci abbia resi con ciò insoddisfatti per la sua mancanza».

Dunque, da un lato *non deve esserci alcun disagio o desiderio*, acché la volontà si metta in moto, ma, dall'altro, *e simultaneamente, se non si forma un qualche pur semplice desiderio* – ovvero la 'considerazione' di un 'bene' necessario, o forse meglio, *appropriato* all'esistenza, ad essa *integrato* come 'parte' essenziale della propria felicità, cosicché *non facendosi 'presente' questa 'parte' nel cerchio quotidiano dell'esistere è l'intero esistere a sentirsi im-proprio* – non c'è 'motivo' acché la volontà si metta in moto!!!

Solo che, la permanenza di una sfera 'assillante' e coestensiva all'esistenza imperfetta che noi siamo, o, con un'altra espressione usata da Locke, alla «nostra natura debole e passionale [*feeble passionate nature*]»⁵⁰, mantiene il

47 Ibidem.

48 *Ivi*, § 13 del cap. XXI, p. 268.

49 *Ivi*, § 44, p. 288.

50 *Ivi*, § 69, p. 305. Ma si legga al riguardo anche il § 66, dove Locke, per confermare, da un lato *la presenza pressante del disagio* e dall'altro *la negligenza (o anche, prigrizia) della 'natura umana' nel cambiar 'giudizio'* (§ 72) e nell'approntare le *conseguenziali azioni* per raggiungere la propria felicità (temi affrontati nei §§ 70 e 71), basa il suo ragionamento sul 'dato empirico' delle «lamentele quotidiane degli uomini», del fatto cioè che per gli umani *il dolore presente* e presente in ma-

desiderare *prossimo* alla posizione ‘velleitaria’, finendo così, nella fattispecie, il desiderare di *lasciare il tempo che trova*, ovvero di avere *poca o nessuna incidenza sul tempo che trova...* non solo perché il desiderante preferisce abbandonarsi, il più delle volte, a *perseguire dei trifles* [nonnulla, frivolezze]⁵¹, ma soprattutto perché, *per perseguire il proprio desire*, ci si deve, ci si dovrebbe anzi, *dare la pena*⁵² per cambiare la situazione data... e, agli uomini, invece, «sembra così assurdo... doversi rendere infelici per raggiungere la felicità, che non si decidono facilmente a tanto», ovvero ad *agire di conseguenza*, e quindi a *darsi da fare* per raggiungere il fine della propria felicità, che implica anche la capacità di *riuscire a sostenere* la inevitabile «sgradevolezza reale o supposta delle azioni che [si dovranno compiere] per raggiungere» la felicità!⁵³

Come a dire, altrimenti: *per il proprio desiderio gli uomini preferiscono, per indolenza, non stancarsi*, meglio ancora, e sono termini di Locke, «*we desire not to venture the change, desiderano non rischiare un cambiamento* (c.m.)»⁵⁴, salvo avvedersi, *poi*, «quando la felicità sarà perduta e [li] coglierà l’infelicità»⁵⁵, *riconoscersi colpevoli*, di non aver *mutato gusto e prodotto* ciò che ‘*si doveva*’ per portare a realizzazione il proprio desiderio di felicità!⁵⁶

niera pressante, non li induce a fare nemmeno un passo verso un ‘bene futuro’ o una situazione diversa da quella presente... e pertanto essi pongono, «quale prima condizione necessaria della [propria] felicità», la liberazione dal male presente, «qualunque cosa ne consegue»: insomma, bisogna fare *tabula rasa*, qui e ora, della *presenza del disagio*. Cosa che viene confermata, nel successivo §, il 67, dove Locke sostiene che «il bene assente o ...il piacere futuro – specialmente se è di una specie che ancora non conosciamo, – *di rado è in grado di controbilanciare un disagio* [counterbalance any uneasiness] presente, *sia di dolore che di desiderio* [c.m.]» (*op. cit.*, p. 304). E si noti, ancora una volta, l’*accoppiamento* sotto la stessa egida dell’*uneasiness*, del *pain* e del *desire*!

51 *Ivi*, § 39, p. 285.

52 *Ivi*, § 71, p. 307.

53 *Ivi*, § 70, p. 306.

54 *Ivi*, § 62, p. 300.

55 *Ivi*, § 71, p. 308.

56 Sulla dimensione del *relish* (*gusto piacevole*), ma anche ‘semplicemente’ *gusto*, all’italiana (termine che Locke scrive a metà paragrafo) e sulla possibilità di *educarlo* (sia esso corporale o mentale) anche in direzione della possibilità di *acquisire, mutando abiti e abitudini*, «un nuovo gusto», si veda il § 71 del *An Essay...* e sull’*accettazione* da parte di Leibniz della proposta lockiana di educazione del gusto si veda nei *Nouveaux essais* il § 69 in cui si legge, *quasi a mo’ di massima*, la seguente formulazione: «Si può far volere a se stessi qualcosa e formarsene il gusto» (*op. cit.*, p. 185). Forse è utile – per comprendere la difficoltà a *mutare gusto*, e in qualche modo trovare una ragione all’*indolenza*, o *trascuratezza*, diffuse nel genere umano a *utilizzare sempre poco o addirittura mai il proprio ‘giudizio ri-*

In sintesi, in Locke coesistono, *senza tuttavia che l'una posizione venga 'risolta' dall'altra*: 1) la nettezza di giudizio sul *disagio presente e pressante*, per cui *tutto si gioca*, nella ricerca della propria felicità o del 'bene' necessario alla propria condizione vitale, *sulla capacità di sostituzione radicale e opposta di una presenza con un'altra presenza*, ovvero con una volontà concreta di trasformazione *utile* della propria condizione (si veda su questo il § 73) e non con un semplice *desideratum*; 2) la faticosa, e certamente stancante, *spinta ad essere* – come vien detto nel § 72 (ma anche nel § 69) del *An essay...* con il linguaggio e lo stile propri dell'illuminismo 'compiuto' – «*una creatura razionale [c.m.] tanto quanto basta per riflettere seriamente sulla felicità e l'infelicità infinite*», ragion per cui, *non esprimendosi l'uomo a questa maniera* o meglio ancora, *non assumendo fino in fondo quest'abito di vita (course of life, scrive Locke) riflessivo*, «*dovrà per forza condannare se stesso perché non fa l'uso che dovrebbe del proprio intelletto*»⁵⁷.

flessivo', ovvero a esprimere il proprio essere *una creatura razionale anche* – mettere in risalto la sottolineatura da parte di Locke, nel § 59, della *varietà delle forme di disagio (the various uneasinesses)* da cui viene *affetta* la volontà quando si determina «nella preferenza di ciascuna azione volontaria». Locke ne elenca due: 1) «Alcun[e] di ess[e] provengono da cause che non stanno nel nostro potere, quali sono spesso i dolori corporei provocati dal bisogno, dalla malattia o da ferite esterne, come nel caso della tortura, ecc. Quando sono presenti e violente, queste cause operano per la maggior parte con forza sulla volontà e allontanano gli uomini dalla virtù, dalla pietà e dalla religione e da ciò che prima giudicavano li conducesse alla felicità; poiché non tutti si sforzano né [per disabitudine] sono in grado di far sorgere in sé, con la contemplazione di un bene futuro remoto, desideri di esso che siano abbastanza forti da controbilanciare il disagio che prova in questi tormenti corporei ed a mantenere salda la propria volontà nella scelta di quelle azioni che conducono alla felicità futura.»; 2) «Altri disagi sorgono dai nostri desideri di un bene assente, desideri che sono sempre in proporzione al giudizio che diamo e al gusto che ne abbiamo, e da essi dipendono; in entrambe queste cose, è facile che c'inganniamo in vari modi, e ciò per nostra mancanza» (*Ivi*, p. 299).

57 *Ivi*, § 72, p. 308. Nel § 69, Locke scriveva: «L'intelletto e la ragione ci sono stati dati per frenare questa precipitazione [sc.: quella cui solitamente ci affidiamo quando siamo *pressati* da un piacere o dolore presenti, e *sospendiamo la nostra capacità di giudizio*, la quale consiste soprattutto «nel fare il conto del dare o dell'aver»] *se soltanto vogliamo farne un uso retto, per cercare e guardare e in base a ciò giudicare*» (*Ivi*, p. 305; i corsivi sono miei).

12.

Simile in parte a quella di Locke ma anche *metodicamente* diversa è invece la posizione di Leibniz, e per i motivi di fondo della sua filosofia (a partire dal ‘gioco’ tra percezioni confuse e appercezioni distinte che ritma, *in gradazione*, ogni vivente), e, nello specifico, per la *problematizzazione*, intelligentemente *complicando* così la situazione del desiderare (e lo vedremo tra breve, quando faremo riferimento ai *fliegende Gedanken* e alle *cogitationes caecas*), della *stanchezza* che procura, e in realtà *richiede*, un ‘giusto’ desiderare, come è desumibile in questo passo dei *Nouveaux essais*.

L'esecuzione del nostro desiderio, scrive Leibniz nel § 47, è sospesa o arrestata quando esso non è abbastanza forte da commuoverci e da *superare la fatica e l'incomodo che si ha nel soddisfarlo*. *Questa fatica [cette peine] non consiste talvolta che in una pigrizia o fiacchezza [lassitude] insensibile (c.m.)*, che scoraggia senza che vi si ponga attenzione ed è maggiore nelle persone educate nella mollezza o il cui temperamento è flemmatico o che sono sfiduciate dall'età o dagli insuccessi. *Ma quando il desiderio è abbastanza forte in se stesso per commuovere, se niente lo impedisce, può essere arrestato da inclinazioni contrarie, sia che consistano in una semplice propensione, che è come l'elemento o il cominciamento del desiderio, sia che esse si spingano fino al desiderio medesimo. Ma nonostante che queste inclinazioni, propensioni e desideri contrari si debbano trovare già nell'anima, quest'ultima non li tiene in proprio potere, e di conseguenza non potrebbe resistervi in una maniera libera e volontaria cui possa partecipare la ragione, se non disponesse ancora di un altro mezzo, che è quello di distogliere [détourner] lo spirito in un'altra direzione (c.m.)*. Ma come avere la prontezza di farlo nel momento del bisogno? Poiché questo è il punto, soprattutto quando si è presi da una forte passione. Bisogna dunque che lo spirito sia preparato in precedenza, e si trovi già *disposto a passare di pensiero in pensiero per non doversi troppo arrestare in un passo incerto e pericoloso*. È bene perciò *abituarsi generalmente a non pensare che di sfuggita a certe cose*, per meglio conservarsi la libertà dello spirito. Ma la cosa migliore è *abituarsi a procedere metodicamente e ad applicarsi a un corso di pensieri di cui la ragione e non il caso (vale a dire le impressioni insensibili e causali) costituisca il legame*⁵⁸.

58 Leibniz, *Nuovi saggi...*, cit., pp. 172-173. Dò qui anche il testo originale: «L'exécution de nostre désir est suspendue ou arrêtée lorsque ce désir n'est pas assez fort pour nous émouvoir et pour surmonter la peine ou l'incommodité, qu'il y a de le satisfaire: et cette peine ne consiste quelques fois que dans une paresse ou lassitude insensible, qui rebute sans qu'on y prenne garde, et qui est plus grande en des personnes élevées dans la molesse ou dont le tempérament est phlegmatique, et en celles qui sont rebutées par l'âge ou par les mauvais succès. Mais lorsque le désir est assez fort en luy même pour émouvoir, si rien ne l'empêche, il peut être arrêté par des inclinations contraires; soit qu'elles consistent dans un simple penchant, qui est comme l'élément ou le commencement du désir, soit qu'elles aillent ju-

Stabilito che per la realizzazione del desiderio occorre una *capacità* di sostenere «la peine ou l'incommodité» che sono richiesti per la sua soddisfazione, e precisato che la *peine* che il desiderante avverte altro non è che l'espressione di una *piresse* o *lassitude inavvertite* dal 'soggetto' desiderante che lo (im)mettono in una posizione scoraggiante (Locke aveva detto a tal proposito esplicitamente quale fosse, a suo parere, la 'causa vera': gli uomini «*we desire not to venture the change*»), a parere di Leibniz, lo scoraggiamento in cui viene a trovarsi il desiderante, quando 'si rende conto' della fatica che ci vuole per mandare ad effetto il suo desiderio, consiste essenzialmente in una *non attenzione alla 'natura' della fatica di desiderare da parte del 'desiderante' (inteso anche come "creatura razionale"*, per riprendere la locuzione lockiana, e dunque in una *sospensione* di una delle caratteristiche 'essenziali' dell'umano). Una fatica che Leibniz, acutamente, *interpreta nel verso* di una 'sostanziale' pigrizia o 'stanchezza' (e qui il termine usato non è più *peine* ma *lassitude*) da cui si fa prendere il desiderante, che *rinuncia* anzitempo alla realizzazione del proprio desiderio e non mette in atto la sua *at-tenzione* volta a 'capire' la *qualità*, diciamo così, della *fatica di desiderare*, la ingigantisce probabilmente e si ritira, una *peine*, esemplifica Leibniz, che diventa più consistente in alcuni soggetti desideranti (quelli educati nella mollezza, quelli che sono caratterialmente flemmatici, quelli che si trovano in età avanzata o quelli che hanno già subito degli insuccessi).

Ma a questa *rilevazione* delle 'cause' *interne o esterne*, Leibniz aggiunge un *fattore di notevole rilevanza* che *complica* la situazione(del)desiderante. Scrive infatti che, pur se il desiderio è abbastanza forte in sé e ci sono le condizioni perché si realizzi, il 'supporto' desiderante può, per dir così, *essere scoraggiato* e di conseguenza esser incapace di *sopportare* la scomodità o la fatica che occorrono per mandare ad effetto il 'proprio' desiderio, anche dalla *presenza* di inclinazioni contrarie – siano esse delle semplici propensioni (semplice voglia o intenzione di, insomma *pie aspirazioni*)

squ'au désir même. Cependant comme ces inclinations, ces penchans et ces désirs contraires se doivent trouver déjà dans l'âme, elle ne les a pas en son pouvoir, et par conséquent elle ne pourroit pas résister d'une manière libre et volontaire, où la raison puisse avoir part, si elle n'avoit encor un autre moyen, qui est celui de détourner l'esprit ailleurs. Mais comment s'aviser de le faire au besoin? car c'est là le point, sur tout quand on est occupé d'une forte passion. Il faut donc que l'esprit soit préparé par avance et se trouve déjà en train d'aller de pensée en pensée, pour ne se pas trop arrêter dans un pas glissant et dangereux. Il est bon pour cela de s'accoutumer généralement à ne penser que comme en passant à certaines choses, pour se mieux conserver la liberté d'esprit. Mais le meilleur est de s'accoutumer à proceder methodiquement et à s'attacher a un train de pensées dont la raison et non le hazard (c'est à dire les impressions insensibles et casuelles) fassen la liason».

o delle *forze potenti* in grado di contribuire a ‘deformare’-‘rendere impotente’ il desiderio del desiderante.

13.

Con questa *aggiunta*, Leibniz coglie, diversamente da Locke, *la non semplicità* del desiderare evidenziandone, per dir così, *un handicap strutturale* (se lo guardiamo, ovviamente, dall’angolazione di un desiderante *tutto impregnato della sua ‘pura’ volontà di volere il ‘bene’ che chiede*), un *handicap* che non consiste, però, semplicemente nel fatto che il desiderante abbia o no *ferma* ‘la potenza’ di desiderare, sia nel senso di avere il coraggio di *osare* (anche in presenza di ostacoli) il proprio desiderio, sia nel senso di ‘con-formarlo’ in modo tale da non mostrarsi come semplice *velietà*, ma come *speranza durevole e effettiva*.

La *complicazione*, ovvero e meglio: la *co-implicazione* e insieme *complessificazione* della situazione desiderante, per cui «l’esecuzione del desiderio può essere sospesa o arrestata», sta in un ‘dato’ preciso: alla formazione del desiderio *contribuiscono*, secondo Leibniz, *rendendolo più complesso* (e di conseguenza, *necessariamente richiedendo al desiderante una ben appropriata tensione*, e dunque una *certa fatica e una fatica certa*) dei ‘versanti’ *nascosti* e *contrari* rispetto alla ‘superficie visibile’ del desiderio e, aggiunge Leibniz, pur dovendosi *questi versanti* (inclinazioni, propensioni e desideri contrari) già trovarsi «nell’anima», in quanto *modalità di questa stessa anima che ‘prima’ di appercepire, percepisce sempre*, tuttavia, *ed è qui il punto importante*, questa ‘massa’ di *contrari* «l’anima non li ha in proprio potere», ragion per cui il suo, eventuale, *potere di resistenza* (*libero, volontario – e razionale anche*), non ha modo di estrinsecarsi e *deve*, allora, l’anima desiderante *invenire un altro mezzo*, qualcosa che non è un semplice *contropotere*, peraltro *inutile* dato che la ‘sostanza percettiva’, da cui è *inevitabilmente composta ogni anima* e a cui non può sfuggire, non è ‘prensibile’; si tratta, pertanto, di ‘allestire’ qualcosa di diverso: alla potenza ‘turbativa’ delle inclinazioni, propensioni, desideri contrari, occorre ‘rispondere con *la potenza di-non ...vedere, sapere ciò che l’anima sente ‘confusamente’ e di distogliersene.*

L’anima, insomma, può rispondere alla ‘corrente contraria’ al ‘suo’ desiderio ‘consapevole’, alle turbolenze da cui è affetta per via del ‘vento contrario’ che le soffia, *invisibile*, dentro, ponendo in atto una sua ‘modalità’: *la distrazione*, che è, insieme, *spostamento di direzione dell’attenzione e depotenziamento della carica ‘ventosa’ contraria, cambiando la propria*

posizione 'sogettiva', ovvero *producendo-si un habitus* che è, in prima istanza, un *dis-abituarsi dalla 'fissazione'*, un *disciogliersi dalla 'vincolatezza' impressionistica per aprirsi alla espressività col-legante del "passare di pensiero in pensiero"*!

Lo dice esplicitamente Leibniz qualche riga dopo, configurando così la *distrazione* come la prima mossa *non repressiva né sostitutiva* ma solo *disgiuntiva*, della 'capacità razionale' di *essere e porsi come il legame di un «corso di pensieri» ordinato e non casuale*, la casualità essendo un *altro corso di 'pensieri' (un corso che non è un dis-corso, rappresentato dalle impressioni insensibili e casuali che sommuovono più che muovere)*, che schiude la possibilità all'anima di *posizionarsi differentemente* e di 'col-legare' in altra maniera 'la materia' del proprio desiderio.

E se questa possibilità di *convertire l'ordine delle domande* – che in questo consiste, sostanzialmente, la modulazione del desiderare non 'dissolto'-da né in balia-del 'caos impressionistico' dove vige la 'confusione' di domanda e risposta – può anche, in prima battuta, articolarsi sotto l'egida di un «pensare di sfuggita a certe cose» riservandosi così un 'angolo' di *libertà da esse*, «la cosa migliore», scrive Leibniz, consiste nell'aver *questo metodo e questa applicazione: «...abituarsi a raccogliersi di tempo in tempo, e a elevarsi al di sopra del tumulto presente delle impressioni, a uscire, per così dire, dal posto in cui ci si trova («il est bon de s'accoutumer à se recueillir de temps en temps, et à s'élever au dessus du tumulte present des impressions, à sortir pour ainsi dire de la place où l'on est...»)*!

La proposta, a prima vista tutta 'razionalista', di una *padronanza di sé sul me sottostante*⁵⁹, in realtà viene avanzata da Leibniz perché egli *tiene conto di e tiene in conto, 'materialisticamente', un fatto costitutivo e costituente della nostra psiche*, ovvero che la 'sostanza' o 'stoffa' dell'anima è *attraversata e fatta di una passività* che non consiste soltanto nella 'quantità impressionistica' che, attraversandola, 'col-lega' l'anima, *a sua insaputa*, al "resto dell'accadere universale" (Freud), ma anche da una certa 'qualità' del 'pensare': *immaginativa e 'langagière'* che Leibniz chiama, rispettivamente, *fliedende Gedancken*

59 Ma sulla 'natura' della padronanza – *metodica e artificiosa* (nel senso specifico di *una via espressiva attraverso le impressioni* e degli artifici, ovvero degli *abiti* e delle *'tecniche' diversi* da usare rispetto all'*usuale corso casuale*) – si legga quanto scrive Leibniz nel seguito del passo che stiamo commentando: «È con tali metodi e artifici [quelli di cui ha parlato poche righe prima, e che sono: il *pensare en passant*, il 'rac-coglimento' ritmico, lo 'star-sopra' il tumulto impressionistico, e il cambio di posizione] che *diventiamo come padroni di noi stessi e possiamo far pensare e far volere a noi stessi, col tempo, ciò che vorremmo volere, e ciò che la ragione ordina* [cc.mm.]» (ivi, p. 173).

(nella sua lingua madre), *pensieri volanti e cogitationes caecas, pensieri sordi*, formandosi i primi, per via estrinseca, dal di fuori, attraverso gli «oggetti che colpiscono i nostri sensi», e per via intrinseca, dal didentro, «a causa delle impressioni (sovente insensibili) che restano di percezioni precedenti, le quali continuano la loro azione mescolandosi con ciò che ci sopraggiunge di nuovo»⁶⁰, e i secondi, invece, costituendosi attraverso l'impiego del linguaggio *puro*, ovvero «nel semplice impiego dei caratteri, come accade a coloro che calcolando in algebra considerano solo di tanto in tanto le figure geometriche di cui si parla», dimodoché «si ragiona sovente a parole senza aver quasi l'oggetto corrispondente nello spirito».

Composta, quindi, anche di *questa materialità*, se l'anima si lascia sotto-mettere a) dalla prevalenza impressionistica, cedendo sul proprio potere espressivo, b) dall'uso 'vuoto', perché senza referente 'oggettuale', del linguaggio, anche qui cedendo il proprio potere espressivo, allora il desiderare, che è sempre *un dare forma all'inquietudine* perché non v'è desiderio senza inquietudine, ma *soprattutto la sua eseguibilità*, dal momento che il desiderio si compone anche di, e compone anche, immagini e parole alle quali il desiderante dà una *certa tensione*, legando-rac-cogliendo *a questa maniera es-pressiva* 'il senso inquieto del possibile' (l'*inquiétude*, appunto) che lo attraversa, finirà, quando *cederà sullo sforzo inerente alla realizzazione del 'suo' desiderio*, trincerandosi in una *pigrizia* e in una *stanchezza* tutta e solo 'immaginarìa' (la *lassitude*, per la precisione, che è solo la forma *astenica di un desiderante vuoto e di un desiderare a vuoto*, che, per dirla con Locke, «*not to venture the change*»)⁶¹, finiranno, il desiderare e il suo 'supporto', col trasformarsi o in un *pio desiderio* e in un *affabile individuo* o di ridursi a un *estenuante agire a vuoto* e a un *eterno diletteante*, venendo meno così, da un lato, *alla funzione commovente* propria al desiderare e, dall'altro, per la paura o la negligenza di *mandare a effetto* la 'fiamma di cui brucia' di spegnere la propria e-sistenza *anzitempo* riducendola solo a una *in-sistenza caparbia e inconcludente*.

60 *Ivi*, p. 154

61 Sulla *lassitude* si vedano le pagine che Jean-Louis Chrétien vi ha dedicato nel suo *De la fatigue*, Les éditions de Minuit, Paris 1996, pp. 25-30.



SALVATORE PRINZI

CHE VUOL DIRE «ORGANIZZARE IL PESSIMISMO»? NOTE SU UNA STRANA PAROLA D'ORDINE

C'è un pensiero di Walter Benjamin che ritorna insistentemente negli ultimi scritti di Bruno Moroncini. Così spesso, e in passaggi così importanti del ragionamento, da far supporre che esso non solo sia imprescindibile per comprendere l'opera del filosofo tedesco, ma che sia, più in generale, decisivo anche per i nostri tempi. Il pensiero è fra i più citati dalla critica. Siamo nel febbraio del 1929, e Benjamin pubblica sulla "Literarische Welt" un saggio sul surrealismo, *L'ultima istantanea degli intellettuali europei*, come recita il sottotitolo. Qui il filosofo tedesco fa sua la suggestiva formula del surrealismo francese – più precisamente di un suo ex-esponente, Pierre Naville –, «organizzare il pessimismo». Formula che poche righe dopo chiarisce in questi termini:

pessimismo su tutta la linea. Pessimismo assoluto. Sfiducia nella sorte della letteratura, sfiducia nella sorte della libertà, sfiducia nella sorte dell'umanità europea, ma soprattutto sfiducia, sfiducia e sfiducia verso ogni forma di intesa: tra le classi, tra i popoli, tra i singoli. E illimitata fiducia solo nel gruppo Farben e nel perfezionamento pacifico dell'aviazione¹.

1 W. Benjamin, *Il surrealismo*, in *Opere complete III. Scritti 1928-1929*, Einaudi, Torino 2010, p. 212. E Moroncini chiosa: «Quale militante di sinistra attuale sarebbe dotato della potenza teorica e del coraggio morale di dire una cosa simile? Certo poi bisogna domandarsi: "che fare"? Ma la risposta non sarà trovata in nessuna metafora morale...», in *Il lavoro del lutto. Materialismo, politica e rivoluzione in Walter Benjamin*, Mimesis, Milano 2012, p. 21. Sul commento di questa citazione di Benjamin cfr. anche Id., *Lacan politico*, Cronopio, Napoli 2015, p. 66.

Una sorta di ingiunzione o di proclama, quello di Benjamin, che coniuga una trama concettuale molto densa – la libertà, l'umanità, la classe, il popolo – con uno slancio quasi furioso, letterario, garantito dall'uso di figure retoriche come l'iterazione e il paradosso (e che suona oggi tanto più paradossale in quanto sappiamo che il consorzio chimico Farben, al quale, secondo Benjamin, bisognava concedere «fiducia illimitata», sarebbe stato di lì a dieci anni il principale produttore dello Zyklon-B, l'agente tossico usato nei lager nazisti per sterminare gli ebrei e – in un certo senso – l'umanità intera...). Ma forse il vero paradosso sta oltre l'andamento della frase e delle figure scelte: sta nel contesto stesso in cui questa programmatica dichiarazione di pessimismo si inserisce.

Siamo negli anni in cui Benjamin, in seguito all'incontro con la regista rivoluzionaria Asja Lacis, al viaggio a Mosca del gennaio 1927, alla frequentazione di Brecht, sta maturando un complesso avvicinamento al marxismo e al comunismo, superando le sue posizioni giovanili, impregnate di nichilismo e di anarchismo. Il saggio sul surrealismo rappresenta proprio il momento di precipitazione di questa maturazione: nella parabola surrealistica – che, partita da un desiderio di espressione pura e da un'idea radicale, bakuniana, di libertà, era approdata in pochi anni alla rivoluzione bolscevica e all'iscrizione al Partito – Benjamin legge la sua stessa intenzione, la voglia di abbandonare quella posizione meramente contemplativa tipica degli scrittori e degli artisti, la necessità di non limitarsi ad «abbattere l'egemonia intellettuale della borghesia», ma di «venire a contatto con le masse proletarie»². D'altra parte, se il surrealismo è il punto più alto raggiunto dall'«intelligenza europea», forse il punto *critico*, dove tutte le tensioni accumulate dalla cultura del tempo rischiano di saltare, dove la letteratura si fa gesto, il teatro si fa grido, il conscio si apre all'inconscio e viceversa, dove le distinzioni tradizionali non tengono più, allora la sua parabola va attentamente considerata, perché potrebbe annunciare una rottura imminente, l'avvento di un nuovo ordine della prassi.

Il paradosso dunque sta proprio in questo: nel fatto che mentre Benjamin enuncia la possibilità concreta della rivoluzione e ne trova la chiave grazie ai surrealisti, «i soli che abbiano capito» in che modo la realtà possa superare se stessa, non fa appello, come ci si potrebbe attendere, all'ottimismo, alla fiducia nel futuro, all'anticipazione del traguardo o alla sicurezza nella riuscita, ma, appunto, all'«organizzazione del pessimismo». Espressione quanto mai originale: come si può, infatti, organizzare qualcosa che tende *di per sé* a sfaldarsi? Come si può produrre un *segno più* da una raccolta di

2 W. Benjamin, *Il surrealismo*, cit., p. 213.

negatività, come possono lavorare insieme e ottenere risultati – questo almeno è il senso etimologico dell’“organizzare” – degli agenti innanzitutto scettici, quando non distruttivi? Da dove proverrà quell’intesa che sembra essere lo scopo ultimo del comunismo, se bisogna avere «sempre e comunque» sfiducia in ogni intesa, anche fra i singoli – e dunque, si suppone, anche fra i singoli che devono costituire l’organizzazione necessaria al processo d’emancipazione?

D’altra parte, quella di Benjamin non è una semplice provocazione. Il pessimismo che sta cercando di pensare è qualcosa di diverso da quello che di solito si intende: non una semplice constatazione della gravità della situazione, ma tutto un rapporto con la storia e con il tempo. Giustamente dunque Moroncini ha richiamato più volte l’attenzione su questo passaggio, leggendo nel *pessimismo su tutta la linea* la prima «parola d’ordine» della rivoluzione, ancora oggi, soprattutto oggi³. Mi sembra un’intuizione felice, piena di potenzialità, a patto che venga intesa correttamente, oltre il suo indice puramente suggestivo e stravagante, e portata alle sue *estreme* conseguenze. Per farlo, però, c’è prima bisogno di un breve *détour*: di seguire alcune tracce, linee spezzate di quella modernità che Benjamin voleva, con il suo saggio, comporre e far diventare immagini. Immagini in grado di provocare azioni.

Fenomenologia dello spirito rivoluzionario

Se per ottimismo e pessimismo intendiamo un’inclinazione, una disposizione emotiva, un modo di stare al mondo, è possibile sostenere che sin dall’inizio dell’umanità ci siano stati ottimisti e pessimisti. D’altronde, di affermazioni di carattere pessimistico circa la natura umana, destinata in ogni caso alla sofferenza, o di carattere ottimistico, volte a sottolineare la perfetta inserzione della nostra specie in un mondo che reca la felicità in ogni rovescio, sono piene sia la filosofia che la letteratura classiche. Ma è solo nella modernità, e in particolar modo con l’Illuminismo, che ottimismo e pessimismo arrivano al loro concetto, che vengono *nominati*⁴. Ovve-

3 B. Moroncini, *Il lavoro del lutto*, cit., p. 198. Rilevanza a questo tema benjaminiano è stata data anche da M. Ponzì, *Organizzare il pessimismo. Walter Benjamin e Nietzsche*, Lithos, Roma 2007.

4 Com’è noto, il termine *optimisme* compare per la prima volta nel 1737, nei *Mémoires pour l’histoire des sciences et des beaux-arts* dei gesuiti di Trévoux, in un articolo dedicato alla *Teodicea* di Leibniz («egli la chiama la ragione del meglio o più saggiamente ancora [...] il sistema dell’Ottimo, o l’Ottimismo»), e

ro formulati come tali, identificando uno sguardo sulle cose, facendosi giustificazione speculativa di un'esperienza, concezione dell'universo... E, soprattutto, del suo *sviluppo*: perché è solo quando si rompe l'eterna ciclicità naturale – quando non tutto si ripete, quando si inizia a rappresentare la storia come una linea, forse una progressione, che può diventare oggetto di valutazione –, che ottimismo e pessimismo assumono tutto il loro senso. Detto in altri termini, è solo l'atteggiamento di fronte a un futuro effettivamente aperto, perché prodotto delle scelte umane e non dei decreti divini, a caratterizzare gli ottimisti o i pessimisti, e persino a dividere il campo teorico⁵.

Inoltre, questa coppia concettuale, operando attivamente nel curvare la linea del tempo in una o in un'altra direzione, finisce per tagliare trasversalmente anche il campo politico. In prima battuta, l'ottimismo sembra stare dal lato dei rivoluzionari – perché la natura non fa le cose a caso, l'uomo in fondo è buono, bisogna solo sottrarlo alla società cattiva –, o almeno dei progressisti – perché la storia, vista da lontano, è un lento ma inesorabile miglioramento delle libertà, dei diritti e del benessere economico; mentre il pessimismo sta dal lato dei conservatori – perché nulla cambierà mai –, o addirittura da quello dei reazionari: l'uomo è cattivo, e anzi per evitare che con la sua libertà faccia guai, come si è visto con il Terrore, bisogna ancorarlo all'autorità (in questo senso ogni cambiamento, ogni allentamento dell'autorità è temibile e nocivo, e, se la storia è movimento, è quello di una lenta decadenza, di una lotta contro l'infacciamento morale e fisico...).

fu reso popolare vent'anni più tardi da Voltaire con il suo romanzo satirico *Candide, ou l'Optimisme*. Mentre "pessimismo" pare sia stato usato per la prima volta, preso in prestito dal francese, da S.T. Coleridge, in una lettera del 17 dicembre 1794 a Robert Southey nella quale, in merito a un romanzo dello scrittore tedesco Johann Ludwig Tieck, il poeta inglese parlava di «dead sea of pessimism».

- 5 Tanto che sarebbe plausibile una storia della filosofia dell'Ottocento giocata intorno a queste due polarità – con il "pessimista" Kant che, negando la possibilità di ogni teodicea, si sbarazza dell'ottimismo metafisico di Leibniz ma anche di molte ingenuità illuministe circa la natura umana, Schelling che insiste su questa strada teorizzando il male che si annida persino nella divinità, mentre Hegel cerca di temperare le posizioni facendo succedere alla coscienza infelice le sintesi ottimistiche della ragione, e via dicendo fino all'ultimo Nietzsche, che intende superare questi due atteggiamenti, identificandoli come meri sintomi di una condizione storico-esistenziale, effetti della morte di quel Dio garante di tutti i valori... Sul pessimismo ampiamente diffuso nella cultura tedesca di fine Ottocento si vedano i tre saggi che Simmel scrisse fra il 1887 e 1897, raccolti in G. Simmel, *Sul pessimismo*, Armando, Roma 2006.

Già con Marx ed Engles, però, il discorso si complica: la rivoluzione è possibile certo, ma non perché l'uomo sia buono, o perché sia volontaristicamente in grado di imporsi la virtù. La rivoluzione non si basa sull'indignazione morale o sulla compassione, e nemmeno su una gerarchia di valori che la società dovrebbe riconoscere come preferibili⁶. D'altronde fra i capitalisti si annoverano uomini davvero pii e caritatevoli – e bastassero i principi, della rivoluzione non ci sarebbe nemmeno bisogno... Di essa c'è invece bisogno, ed essa è possibile, proprio per una sorta di egoismo, proprio perché i proletari devono – per la loro stessa sopravvivenza e per la soddisfazione dei loro bisogni, che si fanno sempre più sofisticati – cercare di riprendersi quella ricchezza che producono ma che viene loro sottratta attraverso una catena di poteri che vanno dai campi e dalla fabbrica all'apparato del dominio politico. Insomma, secondo Marx, c'è da essere ben pessimisti: proprio perché il capitale distrugge i vincoli comunitari e libera le individualità, ognuno persegue innanzitutto il proprio profitto, e i capitalisti non concederanno mai niente in virtù di un astratto discorso intorno ai valori – da qui la necessità della rottura, anche violenta, con tutte le strutture di potere (in questo senso sono proprio i liberali a sembrare stranamente ottimisti: convinti che le cose possano andare sempre bene, che le crisi siano passeggere, che questa data formazione storico-sociale possa sostenersi per sempre...). Tuttavia, anche nel discorso di Marx aleggia un certo afflato ottimistico: è vero che ognuno persegue il proprio utile, è anche vero però che i proletari per perseguirlo con successo, in un tempo storico in cui non è più possibile procurarsi da sé i mezzi di produzione, finiranno per unirsi, riprendersi la ricchezza e arrivare a trasformare alla radice le modalità di produzione di questa ricchezza. Questa unione sarà inevitabile perché sarà resa via via più possibile dalla concentrazione dei capitali, che produce una massa sempre maggiore di lavoratori *dipendenti*, ovvero sarà resa possibile dalle forme sempre più socializzate della

6 Si ricordi il famoso brano del *Capitale* in cui Marx mette in scena il dialogo fra l'operaio, ovvero il venditore della merce forza-lavoro, e il capitalista che ne è l'acquirente. Entrambi reclamano a giusta ragione il diritto di usare come più conviene loro la merce in questione: il primo cercando di non usarla troppo, perché ne perderebbe in valore; il secondo cercando di trarne, in quanto proprietario, il massimo profitto. Così conclude Marx il suo ragionamento: «Qui ha luogo un'antinomia: diritto contro diritto, entrambi consacrati dalla legge dello scambio delle merci. Fra diritti uguali decide la *forza*», K. Marx, *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma 1994, p. 269.

produzione e della comunicazione⁷. Tutto sommato, la borghesia non può che scavarsi la fossa.

È proprio questo segmento della teoria marxiana che la Seconda Internazionale isola, eleva e fa diventare il perno della sua azione politica. Sviluppo del capitale, sviluppo della classe operaia e delle sue organizzazioni, sviluppo delle lotte e dunque sviluppo di salari e diritti: la socialdemocrazia teorizza questo ciclo, tanto da allontanare in un imprecisato futuro l'idea di rivoluzione, se non addirittura invalidarla – secondo il noto motto di Bernstein, «il movimento è tutto, il fine non è nulla». Che bisogno c'è infatti di una rottura violenta, se l'avanzata in termini di voti e di iscritti è irrefrenabile, se nemmeno la messa al bando dei partiti operai riesce a impedire il diffondersi del socialismo? L'opzione politica è iscritta *metafisicamente* nella dinamica economica e sociale, è il necessario effetto di una causa. C'è quindi di che essere ottimisti. E infatti è questo, a grandi linee⁸, lo stato d'animo che sembra contraddistinguere i teorici e i politici della Seconda Internazionale: una ferma convinzione, contaminata da un po' di hegelismo, da un po' di positivismo e dall'entusiasmo per lo sviluppo tecnologico, che le cose non potranno che andar bene, che il peso quantitativo della socialdemocrazia alla fine farà pendere la bilancia verso i proletari, le cui organizzazioni avranno solo il compito di *sostituirsi* al governo della società effettuando quel passaggio politico che la vecchia borghesia non può, per sua natura, compiere. Come andò a finire – ovvero con la Prima Guerra Mondiale, il voto in Parlamento dei socialisti tedeschi e france-

7 K. Marx, *Manifesto del Partito Comunista*, cap. I, *Borghesi e proletari*: «Il vero risultato delle loro lotte non è il successo immediato, ma il rafforzamento dell'unità dei lavoratori. Essa è facilitata dallo sviluppo dei mezzi di comunicazione prodotti dalla grande industria, che mettono in contatto lavoratori delle più varie località [...] I moderni proletari realizzano in pochi anni grazie alle ferrovie quell'unità che gli uomini medievali crearono nei secoli con le loro strade vicinali».

8 Perché anche in Germania c'erano importanti eccezioni: «L'accento apparentemente contraddittorio posto da Rosa Luxemburg sulla forza e la debolezza simultanee dell'imperialismo [...rappresentava] la sintesi dei due principali stati d'animo socialisti, l'ottimismo e il pessimismo. La visione ottimistica era quella di Kautsky. La sua strategia dell'usura era anzitutto ottimista: un insieme di forze socialdemocratiche sempre più importanti avrebbe finito per schiacciare i partigiani della società [...] Luxemburg non apparteneva a nessuna di queste due tendenze. Insisteva sull'imperialismo come una condizione speciale della società. Lo considerava un aggravamento necessario [...] Ma, allo stesso tempo, rifiutava di ammettere l'idea dell'impotenza del proletariato», cfr. AA. VV., *Rosa Luxemburg vive. Inediti di Rosa Luxemburg*, Jaca Book, Milano 1970, p. 73.

si ai crediti di guerra e la rottura dell'internazionalismo proletario – fu presto sotto gli occhi di tutti, e l'ottimismo della Belle Époque si schiantò contro le inaggrabili esigenze degli imperialismi europei. A quel punto è il pessimismo più nero a impossessarsi dei militanti socialisti a ogni livello, dalle residue dirigenze che avevano rifiutato la cooptazione delle loro borghesie nazionali, alle basi che, ormai confuse, non vedevano più il sol dell'avvenire e cercavano semplicemente di sopravvivere alla Grande Guerra.

È qui che arriva la rottura leninista⁹. Da un certo punto di vista, infatti, tutta l'attività teorica e pratica di Lenin è un continuo misurarsi con l'ottimismo e il pessimismo, ovvero con l'apertura o con la chiusura di un determinato campo di possibilità. La sua nota massima: *analisi concreta della situazione concreta*, potrebbe altrettanto essere tradotta con: quando ci si può concedere di essere ottimisti, quando è necessario essere pessimisti? Lenin fu tra i primi ad attaccare frontalmente l'ottimismo della Seconda Internazionale, mostrando come si doveva essere ben critici sullo sviluppo capitalistico o sull'integrazione fra le organizzazioni operaie e le istituzioni borghesi. E però allo stesso tempo fu il più accanito nel combattere il disfattismo del *non si può fare* che caratterizzava i partiti socialisti durante la guerra e ancora alla vigilia della Rivoluzione d'Ottobre. La famosa *Lettera ai compagni*, un eccezionale documento pubblicato una settimana prima dell'insurrezione che avrebbe portato i bolscevichi al potere, è proprio un confronto serrato con il pessimismo che ancora albergava nelle file rivoluzionarie. Qui il pessimismo è rappresentato come una proiezione della sfiducia e della paura, una legittimazione pseudoteorica dell'insicurezza dei dirigenti, che tradisce un'intima complicità con la classe avversa, dalla quale non ci si è ancora resi indipendenti. Per Lenin, in un campo di gioco diviso in due parti, non si è pessimisti e basta: essere pessimisti verso la propria parte significa *oggettivamente* essere ottimisti verso la parte opposta:

9 Meravigliosamente descritta in questi celebri versi di Vladimir Majakovskij, in cui Lenin compare come il visionario capace di forzare il dato e riaprire il soffocante orizzonte del presente, contro gli intellettuali che si limitano ai piagnistei: «Inferociva la reazione e gli intellettuali/da tutto si distaccarono e insudiciarono tutto./Comprarono delle candele, si rinchiusero in casa /e incensavano i cercatori di Dio./Persino il compagno Plechanov s'intimidì:/“Colpa vostra, fratelli cari,/vi siete insabbiati! Avete versato laghi di sangue,/ma non c'è niente da fare./è inutile impugnare le armi”./Ma Lenin levò la sua voce/alta e ferma/tra questo morboso lamento:/“No, impugnare le armi è necessario,/ma bisogna impugnarle/in maniera più energica e decisa./Io vedo un giorno di nuove rivolte./vedo la classe operaia insorgere ancora...», V. Majakovskij, *Lenin*, Einaudi, Torino 1977, VIII.

il disorientamento e la paura di fronte alla borghesia si manifestano qui nel pessimismo sul conto degli operai e nell'ottimismo sul conto della borghesia [...] Tutte le cose, tutti i fenomeni si tingono naturalmente in giallo agli occhi di coloro che si lasciano terrorizzare dalla borghesia [...] Essi sostituiscono al criterio marxista un criterio intellettuale-impressionistico, sostituiscono all'apprezzamento politico dello sviluppo della lotta di classe [...] impressioni soggettive sullo stato d'animo delle masse. Dimenticano certo "opportunamente" che la ferma linea del partito, la sua decisione inflessibile, sono anch'esse un fattore di questo stato d'animo [...] I dirigenti responsabili, con le loro oscillazioni e con la loro propensione a bruciare ciò che ieri adoravano, suscitano essi stessi esitazioni in alcuni strati delle masse¹⁰.

Per quanto queste parole dipendano da una congiuntura storica del tutto eccezionale, sono molto indicative dello stile di Lenin. Per il quale l'operazione preliminare della politica comunista è una sorta di *epoché*, di sospensione del giudizio, di messa in discussione delle impressioni e delle cose così come si presentano. I fenomeni si tingono del colore che sta nell'occhio o nel cervello di chi li guarda: per apprezzarli veramente non bisogna fissarli, ma considerarne scientificamente lo sviluppo dialettico. Questo è il preliminare per non subirli, per non essere incatenato al loro divenire, per non passare continuamente dall'adorazione al rifiuto, perché è questo che provoca esitazioni nelle masse. In questo senso, il pessimismo è *performativo*: facendo mostra di descrivere la realtà, produce un fatto reale, è una profezia che si autoavvera. Per questo va disinnescato.

Ed è proprio questo stile leninista, deciso, volto alla forzatura del dato – che sembra immutabile e invece è solo il prodotto storico di una subordinazione millenaria –, che si diffonderà in tutta Europa all'indomani dell'Ottobre, della fine della guerra, nella crisi politica dei partiti di governo. Per le forze rivoluzionarie sembra essere giunto il momento di osare, e l'ottimismo – un ottimismo non più antropologico, metafisico o positivisticco, ma carico di disperazione e di urgenza – si diffonde in tutte le organizzazioni del movimento operaio. L'avanzata dell'Armata Rossa, i tentativi rivoluzionari in Ungheria e in Germania, il Biennio Rosso in Italia, sembrano spingerlo e giustificarlo. E tuttavia l'esito di questi assalti, che possono dirsi falliti già alla metà degli anni Venti, con l'affermazione in alcuni paesi del fascismo e dei regimi autoritari, e in altri con il recupero socialdemocratico, riportano il pessimismo nelle file dei rivoluzionari. A questa sconfitta, in connessione con essa, si aggiungerà presto la rottura interna al PCUS fra Stalin e Trotsky, che avrà pesantissime ricadute all'interno della

10 Lenin, *Opere complete*, vol. 26, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 180-200.

Terza Internazionale. L'impatto di questi avvenimenti sui militanti del tempo, soprattutto sugli intellettuali interni ai movimenti rivoluzionari, si pensi alle teorie di Bloch, Korsch o Lukács, è fortissimo.

Ma di questa sconfitta storica, di questo alternarsi di cicli di esaltazione e depressione, anche il pensiero di Gramsci reca le tracce. La formula a cui era così affezionato, tanto da citarla più volte in quasi quindici anni – «pessimismo dell'intelligenza, ottimismo della volontà»¹¹ – rappresenta proprio il tentativo di trovare un comportamento unitario, di superare il classico dilemma rivoluzionario fra pessimismo e ottimismo, intrecciando chiasmaticamente i termini in gioco. Per Gramsci *pessimismo dell'intelligenza, ottimismo della volontà* deve diventare «la parola d'ordine di ogni comunista consapevole degli sforzi e dei sacrifici che sono domandati a chi volontariamente si è assunto un posto di militante», come scrive nel 1920, nel pieno del Biennio Rosso, raffreddando i facili entusiasmi¹². D'altro canto, quattro anni dopo, quando il fascismo è già arrivato al governo, Gramsci scrive un articolo *Contro il pessimismo*, invitando i suoi compagni a

dissipare questa oscura e grave nuvolaglia di pessimismo che opprime i militanti più qualificati e responsabili e che rappresenta un grande pericolo, il più grande forse del momento attuale, per le sue conseguenze di passività politica, di torpore intellettuale, di scetticismo verso l'avvenire. Questo pessimismo è strettamente legato alla situazione generale del nostro paese; la situazione lo spiega, ma non lo giustifica, naturalmente. Che differenza esisterebbe tra noi e il Partito socialista, tra la nostra volontà e la tradizione del partito se anche noi sapessimo lavorare e fossimo attivamente ottimisti solo nei periodi di vacche grasse, quando la situazione è propizia, quando le masse lavoratrici si muovono spontaneamente?¹³.

Insomma, anche per Gramsci il proprio della politica comunista, l'elemento che la individua rispetto a quella socialista, sta nel non cedere, *in*

-
- 11 Com'è noto, Gramsci fa risalire la formula a Romain Rolland, ma nell'opera dello scrittore francese l'occorrenza non è stata trovata, e pare che lo stesso Rolland avesse letto tale formula in un libro di memorie della sua amica scrittrice Malwida von Meysenbug, la quale a sua volta l'attribuiva a Jacob Burckhardt. Lo storico svizzero aveva infatti definito il popolo greco attraverso il pessimismo della visione del mondo e l'ottimismo del temperamento, cfr. M. Montinari, *Equivoci marxisti*, in *Su Nietzsche*, Editori Riuniti, Roma 1981.
- 12 A. Gramsci, *Dove va il Partito Socialista?*, in "L'Ordine Nuovo", anno II, n. 9, 10 luglio 1920, in A. Gramsci, *Socialismo e fascismo. L'Ordine Nuovo (1921-1922)*, Einaudi, Torino 1970.
- 13 A. Gramsci, *La costruzione del Partito comunista. 1924-1926*, Einaudi, Torino 1971, p. 16.

nessun momento, alla passività, ovvero nel non subire mai l'iniziativa altrui, e nel non cedere al torpore intellettuale, ovvero all'incapacità di produrre visioni e strategie. Il più grande pericolo, per il pensatore sardo che tanto aveva letto Bergson e Sorel, è infatti che si blocchi quel flusso continuo di slanci e progetti di cui si alimenta la vita. La politica comunista ha bisogno dell'avvenire, ovvero di immagini in grado di attivare energie, inserire discontinuità e spezzare la catena di ripetizioni del presente. In questo senso non c'è situazione che possa giustificare il pessimismo, semplicemente perché il pessimismo non è *produttivo*.

Il movimento che ci presenta Gramsci, quindi, è dialettico: da un lato l'intelligenza deve distruggere le rappresentazioni dominanti e le false, affrettate conciliazioni: deve cioè essere critica di quello che c'è, perlustrarne i limiti; dall'altro, una volta individuato senza illusioni il campo, non deve accettarlo, ma romperlo dove possibile, perché *non si dà politica senza la volontà di ottenere qualcosa*. Nelle macerie prodotte da un'intelligenza pessimista, nel fondo di una disperazione radicale, chi «fortemente vuole» può sempre identificare «gli elementi necessari alla realizzazione della sua volontà»¹⁴. È quando tutto è disarticolato e il peggio già anticipato nel pensiero, che si può dare una ricostruzione, intorno però a elementi programmatici, che possono essere verificati e messi a bilancio. Così anche l'attesa, a cui il soggetto politico può essere obbligato dall'azione vittoriosa dell'avversario, si configura come un operare, come una mobilitazione di risorse. Con Gramsci, insomma, pessimismo e ottimismo si superano in una nuova figura dello spirito rivoluzionario, quella della *pazienza attiva*. Almeno sembra essere questo il senso della lettera del 1929 scritta dal carcere al fratello Carlo:

Mi pare che in tali condizioni, prolungate per anni, con tali esperienze psicologiche, l'uomo dovrebbe aver raggiunto il grado massimo di serenità stoica, e aver acquistato una tale convinzione profonda che l'uomo ha in se stesso la sorgente delle proprie forze morali, che tutto dipende da lui, dalla sua energia, dalla sua volontà, dalla ferrea coerenza dei fini che si propone e dei mezzi che esplica per attuarli – da non disperare mai più e non cadere più in quegli stati d'animo volgari e banali che si chiamano pessimismo e ottimismo. Il mio stato d'animo sintetizza questi due sentimenti e li supera: sono pessimista con l'intelligenza, ma ottimista per la volontà. Penso, in ogni circostanza, alla ipotesi

14 A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975, Quaderno 15, pp. 1810-1811. E aggiunge: «Ciò si vede dalle previsioni fatte dai così detti "spassionati": esse abbondano di oziosità, di minuzie sottili, di eleganze congetturali. Solo l'esistenza nel "previsore" di un programma da realizzare fa sì che egli si attenga all'essenziale, a quegli elementi che essendo "organizzabili", suscettibili di essere diretti o devianti, in realtà sono essi soli prevedibili».

peggiore, per mettere in movimento tutte le riserve di volontà ed essere in grado di abbattere l'ostacolo. Non mi sono fatto mai illusioni e non ho avuto mai delusioni. Mi sono specialmente sempre armato di una pazienza illimitata, non passiva, inerte, ma animata di perseveranza¹⁵.

Se pessimismo e ottimismo sono stati d'animo *volgari*, allora nell'atteggiamento comunista che li supera c'è qualcosa di *aristocratico*: all'altro non si chiede nulla, nessuna favola tranquillizzante, nessun sostegno morale, nemmeno nella più atroce difficoltà. Perché solo nel fondo di sé stessi si può trovare la fonte delle proprie forze, le risorse per intervenire e modellare i propri costumi. *Nessuno verrà a salvarci*: è questa l'illuminazione profana che libera di colpo i rivoluzionari sia dal pessimismo che dall'ottimismo. O meglio: se pure qualcuno – gli operai, il proletariato, le masse – prima o poi arriverà, dovrà trovarci preparati a riconoscerlo, ad accoglierlo, a cogliere quest'occasione che senza una nostra predisposizione potrebbe svanire. È da qui che provengono tutte le preoccupazioni – potremmo dire *pedagogiche*, relative cioè alla creazione di soggettività – di Lenin e di Gramsci.

Pessimismo vivente

Così arriviamo, o meglio torniamo, a Pierre Naville, l'inventore di quella parola d'ordine che tanto colpirà Benjamin. *L'organizzazione del pessimismo* ha infatti molto a che vedere con quanto scriveva Gramsci proprio negli stessi anni. D'altronde, anche Naville, come poi Benjamin, intende per un verso articolare il rifiuto della socialdemocrazia e delle sue mortifere conciliazioni, per un altro rispondere all'impatto del movimento comu-

15 A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, Einaudi, Torino 2011, lettera del 19 dicembre 1929. Nel primo dei *Quaderni*, in una nota databile fra il maggio 1929 e il maggio 1930, Gramsci scrive: «Ogni collasso porta con sé disordine intellettuale e morale. Bisogna creare gente sobria, paziente, che non disperi dinanzi ai peggiori orrori e non si esalti a ogni sciocchezza. Pessimismo dell'intelligenza, ottimismo della volontà», Quaderno I (XVI), §63, corsivo mio. Si vede insomma come su questo Gramsci sia profondamente leninista: «[I piccoli produttori di merci] avvolgono il proletariato da ogni parte, in un ambiente piccolo-borghese, lo penetrano di questo ambiente, lo corrompono con esso, lo sospingono continuamente a ricadere nella mancanza di carattere, nella dispersione, nell'individualismo, nell'alternarsi di entusiasmo e depressione, che sono propri della piccola borghesia. Il partito politico del proletariato ha necessità del centralismo più severo e della massima disciplina interna per opporsi a questi difetti, per svolgere giustamente, con successo, vittoriosamente la funzione organizzativa (che è la sua funzione principale)», Lenin, *Estremismo, malattia infantile del comunismo*, AC Editoriale, Milano 2003, p. 51.

nista internazionale, che sembra aver perso un'occasione storica irripetibile. Insomma, sebbene sia improbabile che Naville conosca la formula gramsciana (per quanto conosca almeno il nome del pensatore sardo, visto che nel gennaio del 1926 era diventato segretario di uno dei partiti comunisti più importanti d'Europa), di certo reagisce alla sua stessa necessità: che fare, una volta che è stato arrestato il contagio rivoluzionario? *Come essere rivoluzionari in un momento non rivoluzionario?*

La risposta trovata da Naville non è tattica, non si limita cioè alla contingenza, a una manovra difensiva, ma è strategica, tesa cioè a rivelare tutto il piano dell'agire comunista, perché la sconfitta è proprio la cartina al tornasole del suo progetto, anzi: è il motivo di fondo di un progetto che è situato nel cuore dell'esperienza umana, di per sé precaria e rischiosa. Non poteva d'altronde non mirare così in alto Naville, classe 1904, che aveva partecipato a soli venti anni alla fondazione della "Révolution Surréaliste". Movimento che voleva essere sovversione pura, che pretendeva di risolvere i principali problemi della vita, di riscattarla attraverso l'invenzione, il ricorso alle forze sconosciute del sogno e dell'inconscio, attraverso inedite combinazioni psichiche in grado di liberare le energie umane. Già all'inizio del 1926, però, Naville si era allontanato dal movimento perché convinto che, per portare davvero avanti la rivoluzione, bisognasse abbandonare un piano meramente ideale o artistico, e attaccare fino in fondo quella borghesia responsabile della consunzione della vita, unendosi al suo nemico storico, il proletariato. Come scrive nel celebre testo che segna in quell'anno la sua adesione al Partito, *La Révolution et les intellectuels*: «la rivoluzione proletaria è [...] l'evento specifico dell'epoca presente, rispetto al quale devono essere considerati tutti gli aspetti di qualsiasi sviluppo intellettuale»¹⁶. Il surrealismo non può avere, dice Naville, una funzione puramente distruttiva: se pure «comincia dall'anarchia», ben presto finisce per trovare una materia che si offre alla costruzione, inizia a operare «cristallizzazioni», abbandona la via della semplice «rivolta»¹⁷. E questo non

16 P. Naville, *La révolution et les intellectuels*, Gallimard, Paris 1975, p. 57, traduzione mia. Frasi come queste dovevano certamente colpire Benjamin. Ma anche la concezione della dialettica e del rapporto tempo/evoluzione qui illustrati da Naville non avranno lasciato indifferente il filosofo tedesco: «La rivoluzione socialista non deve considerare il tempo come un elemento uniformemente continuo, lungo il quale collocare gli avvenimenti del passato, e sul quale gli avvenimenti futuri stiano come una giustapposizione di fatti probabili. La dialettica marxista, poiché poggia sul mondo vivente, ce ne libera. Essa non lo considera sotto un aspetto storico unilaterale», p. 58.

17 *Ibidem*, pp. 65-68.

per caso, o per volontà dei singoli, dice Naville: c'è uno sviluppo dialettico che spinge il surrealismo, la tendenza intellettuale più avanzata del tempo, verso il comunismo. I dilemmi intellettuali, i contenitori espressivi, non possono infatti essere abbattuti se non distruggendo le condizioni in cui si pongono, le condizioni da cui sorgono.

Le tesi di Naville non furono, nell'immediato, ben accolte dai surrealisti – anche se molti di loro finiranno, nel giro di un anno, con l'aderire al Partito Comunista... Per rispondere alle critiche ricevute da ogni lato, Naville scrive, nel 1927, un nuovo articolo, dal titolo leninista: *Mieux et moins bien*¹⁸, in cui prova a individuare il senso profondo dell'esperienza surrealista, da un lato difendendola da chi cerca, sottovalutandola, di “recuperarla” tarpendone la vocazione politica; da un altro lato mostrando come l'evoluzione del surrealismo verso il comunismo non comporti una rinuncia ai suoi principi, come aveva affermato ad esempio Artaud, ma anzi il loro inveroamento; infine cercando di aprire una strada per elaborare una cultura rivoluzionaria oltre l'estetica naturalista e il conformismo popolare che stavano diventando egemoni a sinistra. Ora, secondo Naville, il surrealismo si situa all'incrocio di differenti correnti di pensiero, con lo scopo di proporre soluzioni nuove a tutti i problemi, e soprattutto a quelli di carattere morale: per questo «esso è l'epoca». Al surrealismo appartengono dunque un «senso attivo della relatività dell'esistenza», un «senso della catastrofe», gli «abissi della monotonia», la «catastrofe del senso», un'«attitudine intollerante»: ma le sue cifre sono soprattutto il pessimismo e la disperazione¹⁹.

18 Nel 1923 Lenin aveva scritto *Meglio meno, ma meglio*, un breve testo tutto rivolto al problema dell'organizzazione, nel quale il dirigente sovietico intendeva contrastare l'iperattivismo che guidava molti quadri e militanti, e anche una certa faciloneria ottimistica che si era diffusa nel partito: «Bisogna compenetrarsi di salutare diffidenza verso ogni progresso troppo rapido, verso qualsiasi millanteria, ecc., bisogna pensare a controllare quei passi in avanti che proclamiamo ogni ora, che facciamo ogni minuto, e che poi ad ogni secondo si rivelano instabili, precari e non compresi. La cosa più nociva sarebbe qui la fretta. La cosa più nociva sarebbe partire dal presupposto che sappiamo pur qualcosa». Naville collega direttamente queste frasi all'esperienza surrealista. D'altronde il testo di Lenin si apriva attaccando proprio «coloro che troppo, e troppo alla leggera, blaterano, per esempio, sulla “cultura proletaria”: per incominciare ci accontenteremmo della vera cultura borghese, ci basterebbe sbarazzarci dei tipi di cultura preborghese particolarmente odiosi [...] Nei problemi della cultura è soprattutto dannoso aver fretta e voler fare le cose in grande. Molti nostri giovani letterati e comunisti se lo dovrebbero ficcare bene in testa», in *Opere complete*, cit., vol. 33, pp. 445-459.

19 P. Naville, *La révolution et les intellectuels*, p. 104.

Bisogna però intendersi su quale pessimismo e quale disperazione siano qui in causa.

Non si tratta, secondo Naville, del pessimismo di maniera dei letterati o della disperazione romantica, dei molli atteggiamenti degli intellettuali che hanno rinunciato al mondo: il pessimismo surrealista «non è la stanchezza, e non è nemmeno l'abbandono. È ben altro [...] Bisogna rigettare queste due apparenze del pessimismo: *contemplazione* o *scetticismo*, falsa moneta ma moneta corrente»²⁰. Il pessimismo surrealista non lascia tranquilli, non è uno stare a guardare, è la voglia di fuggire a una «noia secolare» e alla «mediocrità variabile delle generazioni», imprimendo un marchio indelebile al proprio tempo. Per questo non è da tutti: «solo gli spiriti che si applicano in modo generoso o maniacale al loro oggetto [...] quelli che funzionano senza timori o barriere, legati alla perpetua diversione, ai ritorni di fiamma della critica, al maremoto dell'immaginazione, alle pazienti e infime scoperte, ai giochi da ascensore della sensibilità, sono in grado di realizzare la ricchezza di un vero pessimismo». Secondo Naville, «questo stesso pessimismo permetterà la ricerca di mezzi estremi per sfuggire alle nullità e alle delusioni di un'epoca di compromesso [...] Questo pessimismo è all'origine della filosofia di Hegel, ed è anche all'origine del metodo rivoluzionario di Marx»²¹.

Ecco insomma dove surrealismo e comunismo trovano il loro punto d'incontro: in un moto di insoddisfazione verso chi dice che tutto va bene, di protesta contro gli ottimisti che credono che tutto si aggiusterà, che un accordo si può sempre trovare, e soprattutto nella ricerca di mezzi estremi, in quella «passione virulenta» che innanzitutto ci governa, che «mette la pazienza alla prova» e che non dobbiamo avere paura ad assumere. Questo pessimismo è «vero», perché non è una finzione o un'astrazione intellettuale: «un pessimismo privo di conseguenze funeste per la vita, la vita mediocre, la vita corrente, la vita sociale per parlar chiaro, non è un pessimismo»²². Perciò, dopo averlo sperimentato, non si può continuare a fare come se niente fosse, perché c'è qualcosa come un contraccolpo che spinge a rischiare, a trasformare per davvero la vita.

Ora, secondo Naville, questo pessimismo va organizzato, perché altrimenti rischia di disperdersi, di non lasciare tracce durature, di farsi riassorbire. D'altronde questo è lo scopo di quegli intellettuali che cercano di adomesticare il surrealismo, apprezzandone la novità solo per travasarne il

20 *Ibidem*, p. 112.

21 *Ibidem*, p. 111-112.

22 *Ibidem*, p. 114.

sangue fresco nel corpo moribondo dell'«umanesimo». Ecco, forse, perché per Naville bisogna fare *meglio e meno bene*: il surrealismo deve osare un passo in avanti qualitativo, senza preoccuparsi dell'equilibrio, del canone umanista – senza cioè preoccuparsi che la cosa sia ben fatta, proporzionata o *conveniente*. Per uscire dalla morsa della «mediocrità» – che non è affatto un problema esistenziale, ma politico, in quanto è analoga a quella «forza dell'abitudine di decine di milioni di uomini» che Lenin aveva criticato perché controrivoluzionaria – serve un lavoro sistematico e coordinato di distruzione e innovazione. Meglio quindi provare una mossa repentina ma che punta al cuore del problema, piuttosto che iniziare a girare su se stessi, consumando i propri epocali turbamenti in una marcia sul posto.

Organizzare il pessimismo sembra quindi voler dire *organizzare le energie che il vero pessimismo scatena*, il contraccolpo, le forze dell'ebbrezza. Ma seguiamo Naville nel suo denso ragionamento:

L'organizzazione del pessimismo è davvero una delle “parole d'ordine” più strane alle quali possa obbedire un uomo consapevole. Tuttavia è proprio a questa che vogliamo vederlo attenersi. Questo metodo, per dir così, o, più esattamente, questa tendenza, ci permette e forse *ci* permetterà ancora di osservare la più alta parzialità, quella che ci ha sempre sottratto al mondo; essa ci impedirà allo stesso tempo di fissarci, di deperire – manterremo, cioè, con altrettanta forza il nostro diritto all'esistenza in questo mondo. Perché il pessimismo non può svilupparsi, prolungare i suoi effetti attraverso la sua semplice affermazione verbale. Questa, infatti, può essere facilmente prodotta in seguito a un qualunque tentativo, a una qualunque delusione, e perde presto la propria efficacia. In questa materia, solo le risorse viventi permettono di strappare al pessimismo un senso che sia a misura degli anni accumulati ai nostri piedi. Bisogna organizzare il pessimismo; o piuttosto, siccome si tratta solo di ottemperare a un appello, bisogna lasciarlo organizzarsi nella direzione del prossimo appello. Ma verso quale proseguimento bisogna organizzarlo adesso, è un problema che si porrà soltanto dopo...²³.

Come in Lenin e Gramsci, anche Naville si rivolge innanzitutto a un'avanguardia, ovvero a un gruppo che a differenza degli altri è consapevole della posta in gioco, del fatto che si è sempre perso e che comunque i tempi della vittoria sono lunghi²⁴. E, come loro, anche Naville ha uno scopo in

23 *Ibidem*, pp. 116-117.

24 «Finché anche un solo uomo sarà capace di pensare e di vivere secondo questo *pessimismo vivente* ritto come la vela di tutti i venti e di tutte le tempeste, gli altri non saranno rispetto a lui che cadaveri. La nostra vittoria non è venuta e non verrà mai. Noi subiamo in anticipo questa pena [...] La nostra virtù sarà quella di aver

un certo senso pedagogico – «la vita che [tale pessimismo] impone deve essere *esemplare*, affinché possa rivestire mille forme...», aveva scritto poco prima²⁵ –: pensa cioè che quest'avanguardia si debba formare in primo luogo intorno alla sua *parzialità*, si debba ritagliare sullo sfondo mondano senza ambiguità e senza alcuna obbiettività o neutralità, che debba essere in qualche modo *nel* mondo – e abbia diritto a starci, e non se ne debba mai far cacciare, restando agganciata ai suoi mutamenti senza sclerotizzarsi – ma senza essere *del* mondo, senza cedere alla sua mediocrità. Solo così tale avanguardia può funzionare per davvero e creare e diffondere nuove forme di soggettività.

Infine, come in Lenin e Gramsci, questo particolare tipo di pessimismo non deve mai smettere di fare appello alle risorse viventi, ovvero alle forze interiori e materiali capaci di mobilitarsi. È solo la *prassi*, non la pura enunciazione verbale, che permette di sviluppare e allargare gli effetti di un vero pessimismo, che non ha nulla a che vedere con la delusione intorno al singolo avvenimento. Organizzare il pessimismo vorrà dire, quindi, non solo esercitare un potere di «disaggregazione» rispetto alle vecchie rappresentazioni e ai collanti ideologici, ma anche rendersi pronti a rispondere a una chiamata. In altri termini il compito dell'avanguardia – e, all'interno, organicamente connessi a questa avanguardia, degli intellettuali – non è quello di gettarsi sulla prima cosa che il tempo ci offre, per poi restarne scontenti e rinunciare, ma manovrare in maniera tale che le cose, le tensioni, le risorse viventi, si predispongano al prossimo appello, siano in grado di *esitare*, formarsi in questa esitazione, esercitando un andirivieni con il mondo, imparando così a riconoscere la vera occasione, per farsi trovare pronte quando indubbiamente servirà. E infatti non è possibile precisare sin da subito, prima dell'organizzazione e della rottura, il contenuto del *che fare*: il pessimismo, come diceva Marx della sua teoria, non prescrive ricette per l'osteria dell'avvenire.

Anche nella riflessione di Naville si può cogliere dunque un tratto messianico, tipico peraltro delle epoche di riflusso rivoluzionario, di quei momenti in cui la salvezza sembra allontanarsi, e deve quindi, per non perdere la sua capacità aggregante e mobilitante, presentarsi almeno sotto le sembianze della possibilità, di una possibilità che trama il presente da parte a parte, anzi di un presente che è tale perché *ha* quella possibilità. E questo è senza dubbio un aspetto del pensiero di Naville che Benjamin farà

dato ad altri il gusto della vittoria, dell'incanto che noi forse non avremo mai ottenuto – ma senza cedimenti», *ibidem*, p. 120.

25 *Ibidem*, p. 114.

suo. Ma quello che qui importa notare è il modo in cui un piccolo gruppo di *segni meno*, di *sottrazioni* dal mondo, possano aprire la strada perché qualcosa di positivo si faccia; come si possa cioè realmente dare un legame a coloro che mancano di tutto, a coloro che sono espropriati, anzi a coloro che reagiscono all'espropriazione; come infine *soltanto quest'unione* produca la forza della trasformazione.

Non a caso Naville conclude il suo testo con una sequenza impressionante di immagini che aprono tutto un orizzonte:

I germi mostruosi di un'epoca futura soffocano le larve del passato [...] Pessimista? Che importa. Ovunque l'uomo sia passato cresce il grano, ma ovunque il grano cresca passa la falce. Non dubito che le migliori dimostrazioni siano quelle che si praticano *ad hominem*. Il mistero delle nostre origini è il nostro vero legame²⁶.

Che vuol dire Naville? Forse che i legami che ci sono noti – la comune appartenenza nazionale, ad esempio, o i rapporti di scambio economico – sono falsi, ideologici; mentre il nostro vero legame sta in quello che non sappiamo su di noi, che sprofonda in un tempo immemore, magari in quell'inconscio che i surrealisti si proponevano di esplorare o nell'Altro da cui proveniamo, di sicuro nella sfera della produzione della vita, nella variazione e nella diversione a cui la vita è esposta dall'inizio, ben prima della specie umana? È questa variazione – sconosciuta, assurda, che ci mette al mondo e subito ci fa mancanti – a legarci? Ci leghiamo davvero quando questa ineluttabilità delle cose, questa precarietà del nostro lavoro e del nostro prodotto, quello che la Grande Falciatrice comunque mieterà, si fa *dimostrazione*, argomento rivolto proprio a noi, facendoci sentire la necessità di stringerci?

Qui tocchiamo un nodo importante per la prassi rivoluzionaria: non c'è, a tenerci insieme, un qualche accordo dietro di noi, la nostalgia di una pievezza: ci tiene invece assieme quello che ci ha svuotato, la consapevolezza della fatalità, il presente da fare. L'accordo è davanti a noi, quando si ren-

26 *Ibidem*, p. 123. Qui Naville, che poco prima aveva parlato dell'*esemplarità* della vita pessimista, sta citando il giovane Marx: «La teoria è capace di impadronirsi delle masse non appena dimostra *ad hominem*, ed essa dimostra *ad hominem*, non appena diviene radicale», K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, Editori Riuniti, Roma 1983, p. 60. Vedremo fra poco come proprio questo passaggio torni nella chiusura del saggio di Benjamin sul surrealismo.

de tangibile alla mente quello che si è perso o si sta per perdere²⁷. Questo nell'amore, certo, perché forse non si ama l'altro com'è, come ci è noto, nella sua lista di difetti e qualità che troveremmo egualmente insopportabili, ma il mistero dell'altro, o meglio: il modo in cui il mistero della sua origine si lega al nostro mistero, il modo in cui mi dice qualcosa di *singolare*, quelle origini oscure che non smettono mai di operare e che di variazione in variazione ci portano, senza che ci sia mai un senso predeterminato, ad essere quello che siamo – per cui il legame vero è quello che riscatta questo mistero dal passato in cui è rimasto sepolto. Ma questo anche nella politica: perché il comunismo, ovvero la possibilità di un legame affrancato dalle due facce della proprietà e del potere, non è la riaffermazione di una comunità che un tempo ci fu, il ritorno di una qualche essenza collettiva dopo l'antitesi della proprietà privata, ma qualcosa che potremo chiarire solo facendolo, che è tutto da inventare. Qualcosa la cui possibilità si dà solo sulle forme moderne di riproduzione della vita, che consentono di rinascere al mondo, di produrre consapevolmente la nostra origine – d'altronde è per questo che Marx parlava del comunismo come di uscita dalla «preistoria», come superamento non solo di ogni forma religiosa, ma anche dello stesso *ateismo*...

27 Forse qualcosa di simile intende Fortini, che di Naville era stato attento lettore, quando nelle *Ultime sulle rose* scrive: «Quando da qui si guarda l'età del passato/ veramente diventa possibile l'amore./Mai così belli i visi e veri i pensieri/come quando stiamo per separarci, amici...», cfr. *Una volta per sempre*, Einaudi Torino 1978, p. 270. Così Moroncini commenta il passo, attribuendogli un valore decisivo nella sua formazione filosofica: «la possibilità dell'amore viene dopo, quando ogni rapporto è spezzato, a separazione avvenuta. L'unico vero amore, per noi moderni, diceva Kierkegaard, è l'amore-ricordo, l'unico modo per cantarlo è quello elegiaco. Il pensiero è in lutto se non malinconico», cfr. B. Moroncini, *Il divenire altro, o della destituzione del racconto*, in "Inschibboleth", n. 32, febbraio-marzo 2011. A questo proposito è curioso vedere come Benjamin, negli appunti preparatori al saggio sul surrealismo, abbia colto proprio questo punto, e lo abbia legato alla sua filosofia, per distinguere il suo messianismo da quello religioso: «Un caso costruttivo di esperienza rivelativa. Scenario di questa rivelazione è il ricordo. Le esperienze vissute rivelate non ci sopravvivono in quanto rivelazione, ma rimangono nascoste a colui che le esperisce. *Esse divengono rivelazione solo nello sguardo rivolto al passato*; in quanto molte divengono consapevoli della loro analogia», W. Benjamin, *Appendice: appunti sul Surrealismo*, in *Opere complete III*, cit., p. 215.

Immagine o rappresentazione?

Dovremmo ora, dopo averla vista emergere dalle magmatiche forze sociali che per più di un secolo l'hanno lavorata, essere in grado di intendere correttamente la strana parola d'ordine da cui siamo partiti. L'organizzazione del pessimismo è la prima misura rivoluzionaria perché indica non già il che fare, ma la disposizione senza cui il che fare non può darsi. Una disposizione che sta in un rapporto particolare con il *tempo*, che non va inseguito e dalla cui ciclicità non bisogna lasciarsi determinare, e con la *rap-presentazione*, che pretende di chiudere la produzione del nuovo, di "bloccare" con la sua stabilità il movimento dell'essere. L'organizzazione del pessimismo non ha dunque nulla a che vedere con una condizione di passività o un atteggiamento disfattista ma, al contrario, è un attivo predisporre all'occasione, sgombrando il campo da ciò che le impedisce di giungere, facendo crescere uno spazio in cui il prossimo appello, che riproporrà con più forza il passato invendicato, possa essere colto.

Ecco cosa intende Benjamin con la sua *sfiducia verso ogni forma di intesa*: non che essa sia di diritto impossibile, ma che bisogna avere sfiducia verso ogni forma di intesa data per scontata, garantita magari dal tempo progressivo o ancorata a qualche rappresentazione del passato. In effetti, la disarticolazione capitalista è andata così oltre che ha devastato ogni forma di comunità, ogni trasparenza di linguaggio; il surrealismo ha intuito questo aspetto, e su questo ha provato a battere, per trovare un suono in mezzo al frastuono²⁸. In questo senso ci ha educato alla disperazione più radicale: ormai bisogna parlare come se non ci si capisse, comportarsi come se niente fosse dovuto, fare come se il condividere, il mettersi insieme, fosse l'eccezione, non la regola, sapere che, anche quando si dà, l'intesa può darsi solo nel modo della precarietà. È solo quando il pessimismo sarà organizzato – ovvero quando questa disposizione a non attendersi *niente*, alla lettera, e a valutare le cose solo in base ai rapporti di forza e al loro vivente sviluppo, sarà assunta, praticata, consapevolmente situata all'orizzonte del nostro agire – che potrà darsi vera intesa. Prima, l'intesa sarà sempre bruciata nella speranza mal riposta, nell'asfittica mancanza di spazio.

28 A questo proposito Benjamin annota: «Il surrealismo in quanto tale sarà difficilmente in grado di realizzare opere molto significative. In cambio esso evidenzia con più forza di ogni movimento concorrente la frantumazione dell'estetico, la congiunzione con la dimensione fisiologico-animale dell'umano da un lato e quella con il politico dall'altro», *Appendice: appunti sul Surrealismo*, cit., p. 217.

In questo modo Benjamin tenta di situare l'azione comunista fra la socialdemocrazia e l'anarchismo, di *estremizzarne la posizione mediana*. Contro la socialdemocrazia, lo scrittore tedesco intende, come i surrealisti e i libertari, fare appello alle «forze dell'ebbrezza», gli stati d'animo violenti che sono la forma privilegiata di esistenza sotto il capitale, gli unici quindi in grado di “rompere”, di combattere ogni forma di pacificazione e di ottimismo incosciente e dilettantesco. Ma non intende farlo gettandole nel mero «allenamento» o negli euforici «preparativi di una festa», che è la via dell'anarchismo, piuttosto guidandole attraverso una «preparazione metodica e disciplinata», grazie all'elemento «costruttivo, dittatoriale»²⁹, che porti a dei risultati concreti.

Così Benjamin non si limita a riprendere il discorso di Naville, ma lo combina con quello di un altro surrealista, Louis Aragon, e produce qualcosa di suo, di concettualmente nuovo, forse ancora utile per i nostri tempi: l'*immagine dialettica*³⁰. Nel *Traité du style*, scritto nel 1927 e uscito pochi mesi prima che Benjamin pubblicasse il suo saggio, Aragon aveva infatti distinto fra la similitudine e l'immagine³¹. D'altronde il tema dell'immagine è uno dei temi ricorrenti del surrealismo, sin dal suo *Manifesto*: «possiamo persino dire», aveva scritto Breton, «che le immagini appaiono [...] come le sole guide dello spirito». Aragon riprende questo punto e lo rilancia. Per lui «ogni immagine deve produrre un cataclisma»: non serve più raccordare fra diversi ordini di senso – è questa la prestazione specifica della similitudine, che paragona, commisura, tranquillizza –, bisogna in-

29 W. Benjamin, *Il Surrealismo*, cit., p. 211.

30 Di cui Benjamin nella sua opera ci offre diverse definizioni, tutte molto dense. Valga a titolo d'esempio: «L'immagine dialettica è un'immagine balenante. Ciò che è stato va trattenuto così, come un'immagine che balena nell'adesso della conoscibilità. La salvezza, che in questo modo – e solo in questo modo – è compiuta, si lascia compiere solo in ciò che nell'attimo successivo è già irrimediabilmente perduto», W. Benjamin, *Opere complete IX. I "Passages" di Parigi*, Einaudi, Torino 2000, N 9, 7, p. 531.

31 Cfr. L. Aragon, *Traité du style*, Gallimard, Paris 1928, pp. 139 e seguenti. Invece così scriveva due anni prima nel *Paysan de Paris*, un testo ben conosciuto da Benjamin (che racconta di non poterne leggere la sera più di due o tre pagine perché il cuore gli inizia a battere troppo forte): «Il vizio chiamato surrealismo è l'impiego sregolato e passionale dello stupefacente-immagine, o piuttosto della provocazione senza controllo dell'immagine per l'immagine e per quello che essa causa nel dominio della rappresentazione in termini di perturbazioni imprevedibili e di metamorfosi: poiché ogni immagine a ogni momento vi forza a ripassare tutto l'universo», L. Aragon, *Le Paysan de Paris*, Gallimard, Paris 1978, p. 82.

nescare delle immagini che siano in grado di farli saltare. Ormai si può parlare solo un «linguaggio di macerie», insiste il poeta francese.

Benjamin assorbe queste indicazioni e le estende al campo politico. Se similitudine e immagine delineano sempre due stili in frizione, due modi diversi di elaborare le cose e di stare al mondo, in politica queste due figure gli sembrano opporsi in maniera inconciliabile. La politica borghese, anche nella sua versione progressista e di sinistra, è infatti una politica delle similitudini, del *come se*, della rappresentazione semplice: una politica ottimista che crede integri i rapporti di senso, che si regge su equivalenze, che ad esempio relaziona biunivocamente espressione sociale e rappresentanza politica, voto e volontà popolare. La politica comunista è invece una politica che produce immagini in grado di aprire delle discontinuità nel discorso dominante, nel sapere sulla propria situazione. Se socialdemocrazia e anarchismo sono intrisi di moralismo, pretendono cioè di trasporre senza interferenze l'interiore nell'esteriore, ragionano intorno ai valori come se fossero ancora incardinati all'essere, il comunismo è politica in senso forte, perché mostra da dove provengano i valori, quanto sangue costino, e come i presupposti della rivoluzione stiano nel cambiamento dei rapporti esterni, e non nelle intenzioni dei singoli. Per questo il comunismo si deve concentrare innanzitutto sui risultati che intende ottenere.

Ecco allora che si capisce la peculiare declinazione che Benjamin dà alla nostra parola d'ordine: «organizzare il pessimismo non significa altro che allontanare dalla politica la metafora morale, e scoprire nello spazio dell'azione politica lo spazio radicalmente, assolutamente immaginativo (*Bildraum*)»³². La prima misura rivoluzionaria è dunque quella di comprendere come alla prassi, allo spazio dell'azione, si accompagni sempre uno spazio iconico. Non c'è azione veramente comunista senza questa creazione di immagini in grado di produrre a loro volta nuove azioni: immagini, non metafore, ovvero non strumenti retorici finalizzati a portarci *di là*, immagini non morali, non destinate alla contemplazione, capaci piuttosto di entrare in contatto con le masse e orientarle, capaci di far apparire davanti a loro i paradigmi di nuove relazioni, di istituire frammenti di società futura. Immagini che siano insomma un «campo di forze», linee di tensione fra la storia che è stata e quella che sarà³³.

32 W. Benjamin, *Il Surrealismo*, cit., p. 211. Nella recente raccolta di W. Benjamin, *Scritti politici*, Editori Riuniti, Roma 2011, p. 153-154, Massimo Palma traduce *Bildraum* con «spazio iconico», e *Leibraum* con «spazio fisico».

33 «Ogni fatto storico rappresentato dialetticamente si polarizza e diventa un campo di forze in cui si svolge il confronto tra la sua pre- e post-storia», W. Benjamin,

Come creare un tale tipo di immagine? Mettendo in funzione gli artisti (ma qui il discorso vale per gli intellettuali *tout court*) «in punti importanti di questo spazio immaginativo», nei luoghi cioè dove di solito si produce il dominio e il suo spettacolo, ovvero quel complesso allestimento che serve a ricompattare ideologicamente ciò che materialmente è stato separato (il lavoratore dal suo strumento di produzione, il lavoratore dall'altro lavoratore, l'essere umano dalla natura etc). I surrealisti, scegliendo di vivere e descrivere le strade con le loro vetrine, le locande di periferia, i caffè, scegliendo di irrompere nei luoghi dell'industria culturale di massa e nelle kermesse letterarie dal forte valore simbolico, hanno indicato una via.

Ma qui appare in filigrana anche un tema tipicamente benjaminiano: l'analogia fra la politica rivoluzionaria e la *moda*. Se quest'ultima non è altro che un insieme di pratiche volte a suscitare e catalizzare tensioni nel collettivo, a selezionare nella storia dei tagli e dei modelli che si sono dati, ma combinandoli e riattualizzandoli in modo da rivelarne pienamente il senso, rompendo un regime e riconfigurandolo al punto da farlo sembrare rapidamente obsoleto, non troppo diversamente deve procedere la politica rivoluzionaria. Come nella moda, *le immagini della rivoluzione devono parlare a tutti, ma avere un discorso per ognuno*. Devono essere destinate alla massa, devono essere contagiose, per poter diffondersi velocemente, ma allo stesso tempo devono essere la mia immagine, devono dire qualcosa *proprio a me*, devono fare appello alla mia storia e alla mia origine, aderire alla mia figura, al mio bagaglio di sofferenze e di incompiutezze, interpretare il mio riscatto. Sono universali singolari, che dimostrano *ad hominem*, che vanno al cuore stesso della sua esperienza vissuta.

Così, secondo Benjamin, il superamento della realtà in senso comunista è possibile solo quando lo spazio immaginativo (le forze dell'ebbrezza che hanno abbattuto l'individuo razionale, le illuminazioni profane, la rivelazione che viene dal passato) si compenetra con quello corporeo, vitale, delle masse, ovvero quando la tensione rivoluzionaria si fa innervazione fisica collettiva, e quest'innervazione produce una scarica rivoluzionaria³⁴.

Opere complete IX. I "Passages" di Parigi, cit., N 7a 1, p. 527.

34 Qui Benjamin sta rielaborando la celebre affermazione del giovane Marx: «L'arma della critica non può certamente sostituire la critica delle armi, la forza materiale dev'essere abbattuta dalla forza materiale, ma anche la teoria diviene una forza materiale non appena si impadronisce delle masse. La teoria è capace di impadronirsi delle masse non appena dimostra *ad hominem*, ed essa dimostra *ad hominem*, non appena diviene radicale». *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, cit., p. 60. Così la conclusione di Benjamin riecheggia quel brano di Marx che riecheggiava già nello scritto di Naville, creando una vera e

Detruire, dit-elle?

Resta da capire, per avviarci alla conclusione, cos'ha in comune tutto questo discorso con la nostra situazione o, detto in altri termini, l'attualità, di più: l'utilità e il senso di riproporre questa parola d'ordine – l'organizzazione del pessimo – qui e ora. Di certo non viviamo in tempi di sereno ottimismo: anche il più ostinato difensore dell'esistente, anche la più convinta teodicea liberale, non trova motivi di speranza di fronte alla più grande crisi economica da quasi un secolo a questa parte. E che l'ottimismo sia sempre stato connesso in qualche misura a cicli espansivi, alla capacità di progettare investimenti – non soltanto economici, ma anche morali, culturali –, di attendere ritorni e sviluppo, non ci vuole chissà quali analisi materialistica per constatarlo. Basterebbe accorgersi di come i piani di impresa non si facciano più sui cinque, ma sui due o tre anni... Anche gli ottimisti, oggi, hanno il fiato corto.

Sembra quindi non passarsela male il pessimismo: almeno dalle nostre parti, chi scommette sul fallimento è certo di portare a casa il risultato. Ma di ben magro risultato si tratta, visto che questa forma di pessimismo è esattamente quella, confinante con l'apatia, e di conseguenza con la subordinazione, che abbiamo visto essere sistematicamente rifiutata dall'ipotesi rivoluzionaria. E tuttavia è proprio questo pessimismo che perimetra lo spazio di quello che non si può *subito* fare. Si capisce quindi perché Moroncini, commentando il passo di Benjamin, scriva una frase sulle prime sorprendente, ovvero che la «situazione emotiva fondamentale» della politica comunista «non è né l'angoscia né la noia, ma la sfiducia»³⁵. D'altronde, come ci ha detto Gramsci, quando le masse si muovono spontaneamente sono bravi tutti, è nella sconfitta che c'è la vera cifra del progetto comunista. Ma, ancora una volta, non in quella che viene comunemente intesa a sinistra – lo *sconfittismo*, l'essere rassegnati a perdere, la testimonianza moralistica –, no: in quella sconfitta che vuole essere vendicata, che raccoglie energie e segnali e cerca di organizzarli verso uno scopo, che percorre segmenti di durate collettive per accumulare forze e poi squarciare lo spazio del possibile, ovvero dell'azione e dell'immaginazione insieme. È, insomma, il momento non rivoluzionario che decide del rivoluzionario.

propria circolazione di concetti, nella quale la teoria si trova apparentata all'immagine – d'altronde non è così strano: l'etimologia di *teoria* non ci parla proprio di un guardare, di un contemplare, di un osservare uno spettacolo?

35 B. Moroncini, *Il lavoro del lutto*, cit., pp. 146-147.

Qui si dà a vedere il maggiore tratto di attualità della “nostra” parola d’ordine. Perché, in realtà, oggi il pessimismo non è totale per davvero. La catastrofe, quella dolorosa, non quella vissuta nel pensiero, c’è già stata o ci sarà, è imminente, è altrove, ma non è qui, e in questa lunga stagnazione ci sono margini abbastanza per coltivare piccole illusioni. L’apatia non va senza qualche speranza, fosse pure quella misera di vedere sistemati giusto i fatti propri. Non ha tutti i torti dunque Moroncini quando sulla formula di Benjamin costruisce la propria riflessione politica. Per lui, organizzare il pessimismo vuol dire organizzare una sistematica distruzione delle rappresentazioni, delle illusioni ingannevoli. Il pessimismo va organizzato per evitare che ricada in una qualche forma di fiducia verso il poco che c’è, per evitare che si fissi nel primo oggetto che trova. Il capitale, infatti, produce continuamente rappresentazioni, rappresentazioni della merce – la vetrina, la pubblicità, lo status –, rappresentanze politiche, spettacoli sociali. L’ideologia è esattamente la produzione di rappresentazioni che deviano, schermano, la presentazione originale: ovvero il fatto che il capitale sia un determinato rapporto sociale basato sullo sfruttamento della forza-lavoro. Poiché questa presentazione è contraddittoria, insostenibile, ma allo stesso tempo è vera, l’ideologia non è il semplice falso, è la superficie del vero, è ciò che deve conciliare, apparire liscio. E finisce per assorbire anche chi questa situazione vorrebbe cambiare, rendendo cieche le sue pratiche, permettendo che si producano altre vane rappresentazioni, che faranno sfuggire l’occasione ancora e ancora³⁶. Il pessimismo organizzato, insomma, è

36 Si capisce allora perché Moroncini si accanisca sulla distruzione di alcune delle ideologie/rappresentazioni più diffuse a sinistra. Le possiamo schematizzare in tre grandi famiglie teoriche, a cui grossomodo corrispondono tre ambiti sociali: quella del socialismo storico (nelle sue varianti del comunismo di Stato e della socialdemocrazia), ancora diffuso nei partiti e sindacati di sinistra; quella dell’operaismo e del post-operaismo, presente per lo più negli ambienti universitari e nei movimenti sociali antagonisti; quella del comunitarismo e dei beni comuni, frequente nel mondo associativo e in quello cattolico di sinistra. Non c’è modo di ripercorrere qui le critiche che, spesso incidentalmente ma efficacemente, Moroncini porta a ognuna di queste rappresentazioni. Però possiamo dire, sinteticamente, che alla prima famiglia rimprovera soprattutto una metafisica umanistico-tradizionale che reprime il desiderio e lo subordina a uno scambio eguale con il lavoro; alla seconda la concezione di un lavoro biopolitico originario, di un’essenza che sarebbe precedente alla sussunzione sotto i diversi modi di produzione, che si libera dall’assoggettamento senza passare per mediazioni, forme organizzative, rotture politiche e istituzionali; infine alla terza famiglia Moroncini rimprovera il suo essere sostanzialmente un discorso reazionario, che mira a un impossibile ritorno al Medioevo e a forme di proprietà comune antecedenti al mercato globalizzato... Cfr. B. Moroncini, *La comunità e*

necessario perché è fortemente anti-ideologico, capace di sciogliere, di dissolvere quelle raffigurazioni – il migliore dei mondi possibili, le magnifiche sorti e progressive, il tanto (poco) di godimento necessario etc – che si rivelano essere profondamente conservatrici³⁷.

È su questo punto che Moroncini aggancia la sua lettura di Jacques Lacan e la sua ricerca di una «politica come dissoluzione, scioglimento [...] del legame sociale in quanto tale ogni qual volta – che vuol dire sempre – si opponga al desiderio»³⁸. Questa politica deve scattare anche quando, magari con le migliori intenzioni rivoluzionarie, si tenta di fare gruppo, si mette su un'Écolle, una scuola-colla, che tiene unite le singolarità, offre loro un discorso e delle pratiche, ma finisce inevitabilmente per burocratizzarsi, gerarchizzarsi e frenare il loro godimento, tradendo così il motivo per cui queste singolarità si erano associate³⁹... D'altronde, nella dialettica la-

l'invenzione, Cronopio, Napoli 2001; *La comunità dell'ebbrezza e del bisogno*, in "B@bel. Voci e percorsi della differenza", n. 12, Mimesis, Milano 2012, pp. 149-162; *La democrazia in estinzione*, in A. Arienzo, D. Lazzarich (a cura di), *Vuoti e scarti di democrazia. Teorie e politiche democratiche nell'era della mondializzazione*, ESI, Napoli 2012, pp. 297-314.

37 E anche fonti di infelicità, come sottolinea Slavoj Žižek, qui stranamente vicino a Moroncini, con cui condivide certamente la matrice lacaniana e marxista ma forse poco altro: «Io preferisco considerarmi un pessimista. Perché i pessimisti sono le uniche persone felici. Se sei pessimista, ogni tanto ti rendi conto che non è tutto così male come credevi, quindi ti predisponi alle buone sorprese. Gli ottimisti sono sempre amareggiati. Io sono un pessimista che crede nei miracoli», G. Azzolini, *Žižek: Meglio separati in casa che la falsa integrazione*, su "La Repubblica", 16 maggio 2016.

38 B. Moroncini, *Lacan politico*, cit., p. 65.

39 *Ibidem*, pp. 62-65. Qui il riferimento critico di Moroncini è alla lettura di Lacan fatta da A. Badiou, *Le Séminaire. Lacan. L'antiphilosophie 3. 1994-1995*, Fayard, Paris 2013, p. 131. Ma sugli stessi temi si era interrogato, ben prima del Sessantotto, Cornelius Castoriadis, che proprio alla battaglia contro la burocratizzazione delle organizzazioni comuniste aveva dedicato più di due decenni di militanza e i successivi tre decenni di ricerca. È davvero un peccato che, nel dibattito intorno all'eredità politica di Lacan, il suo nome esca raramente: eppure è stato fra i primi a cercare di coniugare la psicoanalisi lacaniana con l'eredità di Marx. Non c'è modo di approfondire qui la posizione castoriadisiana: valga solo come spunto, rispetto ai temi affrontati in questo saggio, la stretta connessione che questo autore istaura fra rappresentazione e immaginazione – la rappresentazione appare infatti come «“messa in immagini”, insorgenza di figure» che avviene «nell'indistinzione dell'“attività” e della “passività”, come pure nell'indistinzione di “interno” ed “esterno”», cfr. C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, p. 179. La questione rivoluzionaria, o se si vuole, democratico-radical, attiene dunque per lui non alla produzione di nuove rappresentazioni/rappresentanze degli oppressi, ma alla

caniana, la sintesi è impossibile: si possono creare soltanto associazioni di durata breve, di scopo, impossibilitate a trasformarsi in apparati. Così, il titolo del romanzo di Marguerite Duras, autrice molto amata da Lacan, *Détruire, dit-elle*, che Moroncini pensa possa condensare la visione politica dello psicanalista francese – «politica destituente e distruttiva [...] politica dell'insurrezione e dello scioglimento e dello scioglimento perché dell'insurrezione» – sembra altrettanto connotare l'unico possibile programma di emancipazione comunista dopo la fine del comunismo sovietico: «emancipazione dalla società, dai suoi vincoli, dalle sue differenze organizzate...»⁴⁰.

È lecito, però, sulla scorta di quanto si è detto nelle pagine precedenti, avanzare qualche dubbio e volgere all'interrogativo quest'invito alla distruzione. Con Naville, abbiamo visto che scatenare le forze dell'ebbrezza non basta: se all'inizio il surrealismo aveva cercato il miracolo, la realizzazione del desiderio, in ogni disorganizzazione del mondo costituito, aveva poi dovuto prendere atto che non basta lacerare il mondo abituale, bisogna comporne un altro. Perché in effetti è il capitalismo stesso a disorganizzare e a desocializzare, a sottrarre ai singoli e alle comunità il linguaggio, a rendere assurdo ogni loro gesto⁴¹. Una volta scartata una posizione moralistica, la pretesa volontaristica di mettere un limite a questo sviluppo, restano allora soltanto due cose da fare: da un lato portare a fondo la distruzione, accelerare in ogni modo questo processo di disaggregazione dell'ordine dominante, da un altro lato però inserirvi con un elemento costruttivo – quello che Benjamin avrebbe chiamato *dittatoriale*, capace cioè di mettere

costruzione di forme istituzionali che permettano all'immaginazione radicale di esprimersi, di diventare oggetto di riflessione collettiva, di fondare comunità consapevoli che non si chiudano davanti alla produzione del nuovo.

40 *Ibidem*, pp. 66-67.

41 D'altronde non a caso Fortini, scrivendo nel 1977 una nuova introduzione alla sua antologia sul surrealismo di quasi vent'anni prima, parla di un *surrealismo di massa* che avrebbe caratterizzato il capitalismo nella seconda metà del Novecento: «tutte le ipotesi di liberazione dalla realtà borghese, che erano state formulate dai militanti surrealisti mezzo secolo fa, sono diventate pratica di massa [...] ma, in definitiva, strumenti di schiavitù per le masse: dalla abolizione dei nessi spaziotemporali all'automatismo verbale, dall'uso della droga e dell'erotismo in funzione di perdita dell'identità e di estasi fino alla scomparsa – almeno apparente – di ogni distinzione fra arte e non arte [...] La grandezza storica del fenomeno – ossia di quello che chiamiamo il Surrealismo di massa – non è contraddetta dalla sua natura *simmetrica e non antagonistica* alla alienazione tecnocratica-produttivistica di massa», F. Fortini, *Introduzione*, in *Il Movimento Surrealista*, Garzanti, Milano 1997, pp. 7-25.

insieme e guidare –, un atteggiamento programmatico, di riarticolazione, che va, nel caso dei surrealisti, dall'alleanza tattica con riviste e settori culturali che si rivolgevano a un pubblico proletario, all'ossessiva stesura di nuovi vocabolari che ridefinissero, alla luce dell'esperienza surrealista, alcuni termini di uso comune e ne creassero persino di nuovi.

Detto in altri termini: è davvero possibile una politica del dissolvimento? Si può solo sciogliere, senza cominciare a legare? L'organizzazione del pessimismo non è un movimento dialettico che taglia un lato per cucire sull'altro? E la politica comunista non ha qualcosa della sartoria, oltre che della moda? Non deve scoprire nuovi modelli e però adattarli, prendendo le misure su ognuno, distruggendo rappresentazioni per produrre immagini? E il compito degli intellettuali non è quello di cogliere e precisare queste immagini che emanano dalle classi oppresse e situarle nei luoghi dirimenti della sconnessa circolazione sociale, per produrre elementi di blocco, di riconnessione, di deviazione dell'energia?

Quello che è certo è che il processo di disarticolazione fotografato dai surrealisti oggi è a uno stadio ancora più avanzato. Il capitale distrugge i terreni sociali dove potevano darsi informazioni, aggregazioni, sedimenti di coscienza di classe. Scompaiono o perdono la loro funzione giornali e riviste, si restringe il mercato editoriale, vengono ridefiniti scopi e relazioni nelle scuole e nelle università, vengono parcellizzati i luoghi di lavoro e trasformati i quartieri una volta popolari e infine viene scomposta la durata collettiva, i tempi di vita dei singoli che più difficilmente riescono ad armonizzarsi. In molti casi, su molti territori, siamo già a un livello davvero elevato di scioglimento. Ma questo scioglimento non produce insurrezione, al contrario, produce rabbia, depressione, paralizzante nostalgia e, in mancanza di altre proposte, il si salvi chi può o l'affidamento a sospetti leader politici e religiosi. Forse non c'è da aspettare la catastrofe, perché la catastrofe è più questo lento consumarsi, questo scivolamento nell'insignificanza, che l'arrivo dei barbari. Forse non si possono dissolvere di volta in volta i legami che si danno, senza contemporaneamente iniziare a legare qualcosa. Come ricordavano Lenin e Gramsci, la sfiducia più totale verso la possibilità che il capitale superi le sue contraddizioni, che la borghesia possa effettivamente governare, si deve accompagnare a una fiducia in quello che i settori più avanzati della classe già fanno, all'individuazione di quegli elementi, non importa quanto spuri, che si offrono alla volontà di rottura.

Certo, da questo punto di vista, il compito che si pone oggi all'orizzonte della teoria e della prassi rivoluzionaria è più difficile di prima: se in passato la forma organizzativa, il contenuto programmatico, circolava su un

terreno sociale già costituito, osmotico – la parrocchia, la fabbrica, il quartiere –, e il problema era semmai individuare lo slogan, il passaggio tattico che permetteva di accelerare un avvenire sentito, saputo, oggi il primo contenuto del programma sta proprio nella ricostruzione dei terreni sociali, nella riconnessione dei legami spezzati in basso, legami di cui non si ha coscienza alcuna, nella fabbricazione delle immagini di un altro avvenire possibile. Se in passato l'ipotesi comunista si era sviluppata sul piano economico (durata della giornata lavorativa, redistribuzione della ricchezza, proprietà dei mezzi di produzione) e sul piano politico (lotta contro autocrazie e dittature, estensione delle forme democratiche e dei diritti civili), negli ultimi decenni e a maggior ragione con la crisi, la sfida le si impone anche sul piano cognitivo-affettivo: costruire i nuovi terreni sociali in cui si dia sapere sulla propria condizione, ricerca sulle proprie mancanze, in cui la vulnerabilità, soprattutto quella legata alla difficoltà di *leggere*, di darsi tempo per capire, si rovesci in forza, in cui si dia dialogo e nuove immagini spingano le volontà e le intreccino. La politica come maieutica degli oppressi? Il partito come psicoanalista collettivo? Chissà. Di certo l'organizzazione del pessimismo, intesa come potenziamento del vivente, del suo tratto sociale, del suo sviluppo onnilaterale, come innervazione collettiva, si offre ancora come la prima parola d'ordine della rivoluzione...

Perché, dovunque sia passata la falce, ricresce anche il grano. Non possiamo smettere di *provare* il mistero delle nostre origini.

DAVIDE TARIZZO

VITA, LAVORO, RICONOSCIMENTO: PER DONARE HEGEL

Proverò qui ad analizzare il significato che Hegel attribuisce alle parole *Leben, Arbeit, Anerkennen*. Così facendo, proverò a dire qualcosa sul senso generale della *Fenomenologia dello Spirito*. Proverò in particolare a chiarire il senso di questa affermazione: «Nella fenomenologia dello Spirito ciascun momento è la differenza tra il sapere e la verità, ed è il movimento in cui la differenza rimuove se stessa (*sich aufhebt*)» (FdS, 1061).

Leben, Vita

Poco prima che Hegel si accinga a scrivere la FdS, il concetto di vita è posto al centro di un'intensa riflessione filosofica. Per Schelling, che si vanta di aver forgiato un nuovo concetto di vita, «la vita è l'autonomia nel fenomeno, è lo schema della libertà in quanto si rivela nella natura» (DN, 90). Esistendo tra Spirito e Natura una perfetta Identità, quell'Identità che il *Sistema dell'idealismo trascendentale* definirà «l'Assoluto», tutta la Natura appare a Schelling animata dalla vita, da intendersi come un processo di progressiva individuazione e organizzazione dello Spirito nella Natura. La vita è qui l'epifania stessa dello Spirito nei processi organici, è l'autonomia dello Spirito che penetra nel fenomeno, è lo schema della libertà che si rivela via via nella Natura. La vita, per Schelling, è soggettività incarnata, positivizzata, naturalizzata.

La FdS, come tutti ricordano, prende subito le distanze da questa «notte nella quale, come si suol dire, tutte le vacche sono nere: tutto ciò non è altro che l'ingenuità di una conoscenza vacua» (FdS, 67) alla quale «mancano la serietà, il dolore, la pazienza e il lavoro del negativo (*Arbeit des Negativen*)» (FdS, 69). Se, precisa Hegel, «la sostanza vivente (*die lebendige Substanz*) è l'essere che è veramente soggetto, o – il che è lo stesso – che è veramente reale (*wirklich*), lo è solo nella misura in cui la sostanza vivente è il movimento del porre-se-stessa, solo in quanto è la mediazione tra il divenire altro-da-sé e se stessa» (FdS, 69). In due parole, se la vita è sog-

getto, lo è perché si «sdoppia» (*Verdopplung*) nel suo «opposto» (*Gegensatz*) e si manifesta in forma di oggetto, spezzando la sua originaria immediatezza.

Nei passi su *La verità della certezza di se stesso* che precedono la sezione *Autonomia e non autonomia dell'autocoscienza. Signoria e servitù*, tutto ciò trova conferma. Hegel ci cala in un paesaggio preistorico in cui la Storia dell'umanità, ossia la Storia dell'auto-coscienza, non è ancora iniziata. In questo stadio ci troviamo immersi nella nuda vita naturale, nel «circolo della vita», e Hegel torna a sottolineare che «la sostanza semplice della vita è a un tempo lo sdoppiamento della vita in figure e la dissoluzione di queste differenze sussistenti» (FdS, 269). È questo il momento in cui la coscienza, che qui comincia a determinarsi come auto-coscienza, trova dinanzi a sé un oggetto che non è più «il primo oggetto», il «mero oggetto della certezza sensibile» privo di ogni autonoma consistenza, bensì un oggetto che manifesta la sua opposizione alla coscienza di Sé e acquista una sua «autonoma» (*selbstständig*) sussistenza. Questo secondo oggetto, che racchiude in sé la capacità di opporsi all'auto-coscienza e prende a resistere come un che di diverso che l'auto-coscienza tende pur sempre a recuperare, a far rientrare in Sé, a inghiottire letteralmente, è definito da Hegel: «vita», «vivente». Ed è qualificato al contempo come oggetto del «desiderio» (*Begierde*). «L'oggetto del desiderio immediato è un vivente» (FdS, 265).

In questi passi della FdS abbiamo così tre apparizioni concomitanti: appare un oggetto auto-sussistente, distinto dall'oggetto volatile della certezza sensibile; questo oggetto a sua volta appare come oggetto vivente; l'oggetto vivente a sua volta appare come oggetto del desiderio. Di qui due risultati speculativamente rivelanti: a) la vita, il vivente, emerge nella FdS come un oggetto; b) la comparsa di questo oggetto, la vita, è equivalente alla comparsa di un desiderio naturale. La vita affiora insomma nella FdS solo quando l'auto-coscienza affiora nella figura del desiderio. Poiché l'auto-coscienza «è innanzitutto desiderio» (FdS, 265). I due risultati corrispondono a ciò che Hegel chiama: a) lo sdoppiamento continuo della vita in figure, che significa continua, incessante proliferazione degli oggetti viventi; b) la loro dissoluzione ad opera del desiderio che «divora» tutti i viventi, o che li fa divorare gli uni dagli altri. Il termine tecnico che Hegel utilizza per questo divorarsi reciproco dei viventi è *das Aufzehren*, «il consumare», il mangiare.

Il teatro naturale così tratteggiato è abitato da una ferocia preistorica. Il circolo della vita, il cui movimento descrive non (come voleva Schelling) l'identità bensì (come vuole ora Hegel) «l'opposizione tra l'autocoscienza

e la vita» (FdS, 265), è il circolo infernale del desiderio naturale, è un circolo alimentare che si ripiega su se stesso in un processo di perenne oggettivazione dei viventi che sono l'uno per l'altro oggetto del desiderio e il cui essere-per-sé si risolve (o si sdoppia) nel loro essere-per-l'altro. Più avanti, quando Hegel parla dell'organismo, ribadisce lo stesso schema. La vita si scompone in organismi viventi, da cui sono orditi innumerevoli giochi. A questa corrente della vita «non importa quale tipo di mulino essa spinga» (FdS, 399). La sola cosa che conta è che essa spinga un vivente nelle fauci di un altro.

Dicevo che la nuda vita naturale per Hegel è preistorica perché è lui stesso a specificarlo, ed è questo un punto essenziale della sua intera filosofia, non solo della FdS. «La natura organica, – scrive Hegel, – non ha Storia. Dal suo universale, che è la vita, la natura organica cade infatti immediatamente nella singolarità dell'esistenza (*des Daseins*)» (FdS, 415). Al contrario, descrivendo l'oggetto della FdS, Hegel precisa qualche riga sopra che si tratta del sistema delle figurazioni (*Gestaltungen*) della coscienza, «un sistema che è la vita dello Spirito (*Leben des Geistes*) che si dà ordine fino a divenire il Tutto». Questo sistema, prosegue Hegel, restituisce la «storia del mondo» (*Weltgeschichte*) ed «è di questo che si tratta in questa sede».

Hegel distingue pertanto la nuda vita naturale dalla Storia dello Spirito, che è il tema della FdS. La nuda vita naturale non ha Storia, è preistorica, ed essa è appunto ciò che viene oltrepassato, *aufgehoben*, dalla Storia dello Spirito. La FdS è in tal senso la Storia della progressiva de-naturalizzazione dello Spirito, dell'uomo. Eppure, al tempo stesso, questa Storia, che è la Storia stessa del mondo, è descritta da Hegel come «vita dello Spirito» – distinta a questo punto dalla nuda vita naturale. Detto altrimenti, è come se la nuda vita naturale, che è la vita in quanto tale, la semplice vita, venisse letteralmente *trasfigurata* dallo Spirito, nello Spirito, attraverso il sistema delle sue diverse «figurazioni» (*Gestaltungen*).

È questa un'oscillazione semantica del concetto di vita che percorre anche altre opere di Hegel, *in primis* la SdL. Non mi soffermerò su questo punto, perché farlo implicherebbe un lungo *excursus* sulle opere hegeliane successive alla FdS. Mi limiterò a citare un passaggio in cui lo stesso Hegel presenta succintamente il problema. «Nello Spirito poi la vita appare da un lato di contro allo Spirito stesso, dall'altro come posta in uno con lui, e questa unità è daccapo puramente generata da lui. La vita è cioè da prendersi qui in generale nel suo senso proprio di *vita naturale*, poiché quello che si chiama *vita dello Spirito* come Spirito è la peculiarità sua, che si contrappone alla semplice vita, a quel modo che si parla anche della natura dello Spirito, benché lo Spirito non sia un che di naturale, anzi sia l'opposto

della natura» (SdL, III, 262). Un solo commento a margine di questo brano: «semplice vita» traduce qui *bloßes Leben*, locuzione tedesca che già compare in Fichte e poi arriverà fino a noi nella traduzione ormai canonica di «nuda vita» attraverso un riferimento (su cui ci sarebbe molto da dire e da ridire) alla *Critica della violenza* di Benjamin.

Arbeit, Lavoro

Le occorrenze del termine *Arbeit* nei testi hegeliani, e in particolare nella FdS, sono molte e, anche in questo caso, si registrano leggere oscillazioni semantiche. Innanzitutto la «Storia del mondo» è associata da Hegel a un'immane lavoro (*ungeheure Arbeit*) attraverso cui lo Spirito rinviene se stesso tappa dopo tappa, figura dopo figura, forma dopo forma. «Poiché lo Spirito del mondo ha avuto la pazienza di attraversare queste forme per l'intera loro durata temporale e di addossarsi l'immane fatica della Storia del mondo – durante la quale esso ha di volta in volta incarnato in ciascuna forma, secondo quanto questa lo comportasse, l'intero contenuto di se stesso – e poiché non gli sarebbe stato possibile pervenire alla consapevolezza di sé (*Bewußtsein über sich*) con minore fatica, allora [...] l'individuo non può giungere a concepire la propria sostanza percorrendo un cammino più breve. Tuttavia l'individuo ha dinanzi a sé uno sforzo minore, perché tutto questo, in sé, è già compiuto (*vollbracht*)» (FdS, 83). L'individuo dovrà solo rammemorare, ricordare la Storia del mondo, invece di compierla in prima persona.

Questo immane lavoro della Storia del mondo è, afferma Hegel, «la serietà, il dolore, la pazienza e il lavoro del negativo» (FdS, 69), altrimenti detto il lavoro del Concetto, *Arbeit des Begriffs*. «Solo nel lavoro del Concetto è possibile guadagnare pensieri veri e comprensione scientifica. Solo il lavoro del Concetto può produrre l'universalità del sapere» (FdS, 139). Dunque, solo nel lavoro del Concetto si compie il percorso dello Spirito che rimuove (*aufhebt*) progressivamente la differenza tra il suo sapere e la sua verità (FdS, 1061).

In tal senso «lo Spirito non esiste mai e in nessun luogo se non dopo il compimento del suo lavoro (*Vollendung der Arbeit*), il quale consiste nel costringere la propria figurazione incompiuta (*unvollkommene Gestaltung*) a procurarsi per la propria coscienza la figura della propria essenza (*Gestalt seines Wesens*)» (FdS, 1051). Di modo che, conclude Hegel, «il movimento di produzione della forma del proprio sapere di sé è il lavoro che lo Spirito compie in quanto *Storia reale (wirkliche Geschichte)*» (FdS, 1055).

Ricapitolando, ogni operazione dello Spirito, ogni sua configurazione è al tempo stesso: un lavoro, paziente e doloroso; e un allontanamento dalla nuda vita naturale, che è l'esatto opposto dello Spirito. Forse del resto è proprio perché il lavoro ci strappa dalla natura, dalla semplice vita, che esso risulta agli occhi di Hegel così faticoso, così doloroso. In ogni caso, l'opposizione che governa l'intera FdS è quella tra la vita e il lavoro. Il lavoro è contro la nuda vita naturale, è – potremmo azzardarci a dire – contro-natura, così come la vita è ciò che resiste al lavoro, è ciò che lo rende tanto pesante e duro da sopportare. L'osservazione vale in generale, per l'economia complessiva della FdS, ma vale soprattutto per un luogo e un momento della FdS in cui per la prima volta il lavoro si oppone alla vita, al termine della battaglia cruenta tra due auto-coscienze, una delle quali diverrà signora dell'altra. È questo il momento in cui si esce dalla preistoria e si entra nella Storia del mondo, che è la Storia del lavoro che lo Spirito compie per distaccarsi sempre più dalla natura.

Mi soffermerò dopo sul senso di questa «battaglia» (*Kampf*) intesa come una «battaglia per il riconoscimento», che di fatto inaugura la Storia dell'umanità. Per ora voglio invece sottolineare come, al termine di questa battaglia, una delle due auto-coscienze, quella che ha perso, si metta al lavoro e nel farlo compia una serie di atti di grande importanza, che potremmo definire atti *contro-natura*.

In primo luogo, il servo smette di desiderare. È questo il modo in cui egli si esilia dal circolo dell'*Aufzählen* cui è vincolata la nuda vita naturale. Il servo è stato ridotto dal signore a una cosa, a un oggetto, dopo aver rinunciato al suo desiderio, vale a dire alla sua stessa auto-coscienza, che è «in primo luogo» (*zunächst*) desiderio. Ma proprio per questo il servo adesso non intrattiene più con gli altri viventi lo stesso rapporto negativo di prima. Trattenendo, spegnendo il suo desiderio, il servo prende le distanze, ed è come se si assentasse, dallo spettacolo feroce della vita preistorica. Non guarda più gli altri oggetti viventi come oggetti di desiderio. «Il lavoro è desiderio *tenuto a freno* [gehemmte *Begierde*], è un dileguare *trattenuto* [aufgehaltenes *Verschwinden*], ovvero il lavoro forma, educa [*bildet*]» (FdS, 289).

In secondo luogo, il servo comincia a lavorare gli oggetti, a dare forma e figura a ciò che gli si para innanzi. In tal modo, esce di nuovo dal tempo ciclico della natura, ritmato dal consumo reciproco dei viventi, giacché il lavoro, l'opera manufatta o il solco scavato dall'aratro, ferma il tempo in un «presente» che non è più immerso nel rapido «dileguare» (*Verschwinden*) di tutti i viventi, ma è monumento alla permanenza, scultura che reca traccia durevole di chi l'ha scolpita. «Il rapporto negativo verso l'oggetto

diviene adesso forma [*Form*] dell'oggetto stesso, e diviene qualcosa di permanente [*bleibenden*] [...] con il lavoro, la coscienza esce fuori di sé per passare nell'elemento della permanenza [*element des Bleibens*]]» (FdS, 289).

Tutto ciò ci porta al terzo atto contro-natura compiuto dal servo. Fin qui il servo ha trattenuto il suo desiderio e scolpito la presenza, *die Gegenwart*, con cui inizia la Storia del mondo, che può iniziare solo dall'alba di un primo «presente» (FdS, 273). Ma se tutto ciò gli consente di avviare la Storia del mondo è solo perché nel suo lavorare il servo *nega*, in effetti, la natura stessa in quanto tale, *nega* – o si oppone a – il teatro della ferocia preistorica. Qual è il senso di questa negazione? Cosa significa agire contro-natura? E come un essere naturale può arrivare ad agire contro-natura? Per capirlo, occorre afferrare la ragione per cui il servo è diventato servo, arrendendosi a colui che diverrà il suo signore.

Perché il servo si è inginocchiato? Hegel è attento a precisare che il servo «non ha provato angoscia [*Angst*] per questa o per quella circostanza, né in questo o quell'istante». Ciò significa che nel corso della battaglia non è capitato nulla di particolare che abbia intimorito il servo tanto da indurlo ad arrendersi. Non è perché a un certo punto ha avuto paura del sangue, delle ferite, o di soffrire in qualche altro modo, che il servo ha alzato bandiera bianca. E non è nemmeno perché si è stancato, o perché a un certo punto ha avuto paura di avere la peggio. Al termine della «lotta per la vita e la morte» (FdS, 281) il servo, senza dubbio, ha avuto salva la vita. In un certo senso, quindi, ha optato per la vita. Ma non perché abbia temuto di perderla. Se così fosse, infatti, vi dovrebbe essere nelle due autoscienze in lotta un *conatus essendi* che in una delle due, quella del servo, finisce per prevalere sul *conatus dissolvendi*. Tuttavia, puntualizza Hegel, entrambe le autoscienze incarnano la «pura negatività», la «negatività assoluta», «questo puro movimento universale, l'assoluto divenire fluido di ogni sussistenza» che «è appunto l'essenza semplice dell'autoscienza». Non solo, ma Hegel precisa inequivocabilmente che «la coscienza servile ha tutto ciò *in se stessa*» (FdS, 287). Non c'è dunque traccia di *conatus essendi* in nessuno dei due contendenti. Ma cosa succede allora? Perché uno dei due finisce in ginocchio?

Succede, scrive Hegel, che il servo cade in preda a un'angoscia «per la totalità della propria essenza», *um sein ganzes Wesen*, e sente divampare in lui «la paura della Morte, il signore assoluto», *die Furcht des Todes, des absoluten Herrn* (FdS, 287). Di nuovo, significa questo che il servo prova una incontenibile timore di perder la vita? In realtà, leggendo con attenzione, ci accorgiamo che il servo vive un'esperienza assai più sconvolgente. Lottando contro colui che diverrà il suo signore, il servo sente gradualmente esplodere in sé la

totale insensatezza della «pura negatività» in cui è catturato egli stesso «fin nel suo più remoto recesso» (FdS, 287). È *nella sua stessa essenza*, così, che il servo sente spadroneggiare la Morte, il signore assoluto. La Morte non è qui, in breve, qualcosa che minacci di arrivare da fuori, a chiudere un'esistenza. La Morte, in effetti, penetra nell'essenza stessa della coscienza servile, durante la lotta, e scuote «tutto quanto c'era in essa di fisso» (FdS, 287). È questa la Morte che il servo intravede negli occhi di colui che diverrà il suo signore: la Morte, non paventata, ma già reale, che si attua *nella sua stessa essenza* durante la virulenta battaglia. Questa Morte la potremmo definire il puro non-senso della negatività assoluta, la sua devastante irruzione. Il servo sente scatenarsi dentro di sé *questa* Morte fino a non reggere più, sente sprofondare la sua stessa essenza nella pura negatività, nella negatività assoluta, nell'essenza semplice dell'autocoscienza, fino a non distinguere più i confini tra la «sua intera essenza» e questa «essenza semplice» (*das einfache Wesen*) ed estranea a ogni pronome possessivo. È di questa essenza mortale, che brucia ogni frontiera tra la passeggera positività di un Sé singolare, determinato, e la pura negatività del Sé puro, assoluto, che la coscienza servile «ha fatto *in sé* esperienza» (FdS, 287) in una fatale indistinzione tra il proprio e l'estraneo, tra l'essenza propria e l'essenza semplice dell'autocoscienza. E ciò significa semplicemente che il servo, in una iperbole incontrollata della sua furia, è stato infine travolto dalla negatività, ha negato Sé stesso, ha attuato in Sé stesso la negazione del Sé, la negazione della sua autocoscienza. In sintesi: è uscito di senno. È per questo che ha lasciato cadere le armi. Perché ha perso, radicalmente, ogni senso di Sé, facendo esperienza di una *Entäusserung* primordiale, di una alienazione primitiva della sua essenza che è la molla scatenante, potente, da cui prenderà avvio la Storia del mondo.

Qualsiasi altra spiegazione, Hegel ne è ben consapevole, non sarebbe all'altezza della scena descritta, che è la porta di ingresso dell'umanità nella Storia. Soprattutto non sarebbe adeguata una spiegazione hobbesiana, in virtù della quale uno dei due contendenti si arrende all'altro per paura di perder la vita, ossia perché *capisce e sa*, a un certo punto, di poter essere ucciso. A parte il fatto che il servo non *sa* ancora nulla, a quel punto, e comincerà invece a «sapere» solo molto più tardi, solo dopo essersi messo a lavorare, questa lettura hobbesiana non regge nell'economia di un'opera come la FdS perché priva di qualunque *necessità* l'inizio della Storia del mondo. Se gli uomini primitivi avessero avuto paura di perdere la vita non avrebbero neppure iniziato la lotta; oppure avrebbero potuto scappare entrambi dopo i primi urli e schianti della battaglia; oppure avrebbero potuto convenire che era meglio scendere a patti e stipulare un contratto sociale (di cui non vi è traccia nella FdS, nemmeno nella forma del *pactum subjectionis* che è pur sempre un patto, un con-

tratto). Oppure, ma è solo una delle molteplici e pressoché innumerevoli possibilità, uno dei due avrebbe potuto arrendersi all'altro, senza però che ci fosse alcuna stringente *necessità* di farlo. Al contrario, se nessuno dei contendenti prova il timore di perdere la vita «in questo o quell'istante», come Hegel ci induce a pensare, la battaglia può cominciare e può anche durare finché – dopo tante carneficine e dopo che i due contendenti, in un gioco di specchi e di rilanci continui, hanno visto crescere uno negli occhi dell'altro il non senso assoluto della battaglia, la loro furia cieca e selvaggia – uno dei due giunga al limite estremo delle sue potenzialità e perda completamente la testa, tremando d'ira fino a perdere l'equilibrio, fino a schiantarsi per terra, ancora in vita, ma totalmente inebetito e sconvolto. A quel punto, ridotto l'avversario alla condizione di quasi-animale, il signore lo grazierà (anziché dargli la morte) poiché il conflitto è ormai cessato; poi, lo metterà a lavorare, rendendolo schiavo dei suoi desideri, come un qualsiasi animale da guardia o da traino. Ma non sarà nulla più di un folle stremato colui che avrà al suo servizio, quantomeno all'inizio. Sarà un relitto umano, persino incapace, a quel punto, di considerare alcunché.

Ora, tornando al terzo atto contro-natura del servo, con cui lo Spirito balugina all'alba della Storia del mondo, Hegel sostiene che, nel formare la cosa, il servo comincia a *negare* quell'«essenza estranea», *das fremde Wesen* (FdS, 289) davanti alla quale in precedenza aveva «tremato». Noi sappiamo tuttavia che questa essenza estranea era «in effetti», *in der Tat* (FdS, 287), la sua stessa essenza, perché è «per la totalità della propria essenza», *um sein ganzes Wesen*, che il servo ha tremato al culmine del duello, fino all'estremo sbigottimento. Quindi, possiamo arguire, il servo ha tremato in quell'istante davanti alla sua stessa essenza ma colta come un'essenza estranea, in una sconvolgente e devastante indistinzione tra l'interno e l'esterno. Detto altrimenti, in quel primo momento il servo ha perso letteralmente ogni senso di Sé, è stato stravolto «fin nel suo più remoto recesso», *durchaus in sich selbst* (FdS, 287), fino a cancellare ogni confine tra il dentro e il fuori di Sé. È calata su di lui la notte del mondo, la follia più profonda. Ed è appunto col lavoro, prosegue Hegel, che il servo potrà in seguito recuperare un senso di Sé, un «senso proprio». Il lavoro, infatti, consente alla coscienza servile di distruggere ogni «negativo estraneo» e di porre se stessa come «negativo permanente» (FdS, 289). Nel lavoro, spiega Hegel, la coscienza servile «ritrova se stessa mediante se stessa e diviene *sensu proprio* [*eigner Sinn*]» (FdS, 291), divenendo «per se stessa un essente-per-sé». Dando foggia agli oggetti e scolpendo l'opera della *sua* negatività, la coscienza servile accede insomma a una nuova e più alta coscienza di Sé, riagganciando l'immane «lavoro del negativo» a quel senso di Sé che aveva perduto al termine della battaglia, quando era andato

letteralmente fuori di Sé (FdS, 291). Ma qual è la molla che dà avvio a questo processo? Essa non è altro, per Hegel, che l'iniziale sovrapposizione, la folle indistinzione di interno ed esterno, di proprio ed estraneo, di soggettivo e oggettivo. Ecco perché Hegel insiste fino alla fine della sezione *Signoria e servitù* sull'importanza cruciale di quella «prima paura assoluta» (FdS, 291) che la coscienza deve sperimentare se vuole compiere i primi passi in direzione di un autentico sviluppo spirituale. Hegel insiste su questo punto perché è proprio quell'esperienza originaria e sconvolgente a scatenare, per così dire, una prima *confusione* assoluta tra interno ed esterno, tra proprio ed estraneo, tra soggettivo e oggettivo, su cui la coscienza servile potrà poi fare leva per ritrovare Sè al di fuori di Sé, nell'oggetto lavorato. Col lavoro tuttavia, come Hegel chiarisce, la coscienza servile si ergerà a questo punto contro-natura, estraendo la sua opera dalla natura, in cui si era smarrita, e tagliandola contro l'intera natura. Attraverso il lavoro, l'essenza estranea indistinta dall'essenza propria, che nel momento della «prima paura assoluta» ha fatto uscire di senno il servo, verrà negata nella sua estraneità, per rifluire tutta, passo dopo passo, nella coscienza servile. Ogni natura estranea, la natura stessa come essenza estranea, si dimostra così destinata sin dal principio della Storia del mondo ad essere gradualmente rimossa, oltrepassata, *aufgehoben*.

Che si tratti di un vero e proprio processo di guarigione dello Spirito dalla follia, o dalla «notte del mondo», è cosa che si potrebbe dimostrare a partire da altri passaggi. Che si tratti di un processo di guarigione personale dalla follia, ossia che dal «lavoro del Concetto» Hegel sia stato salvato da qualcosa che ne aveva scosso fin nel più intimo recesso la coscienza, è cosa che invece si può solo congetturare. «Questa notte si vede quando si fissa negli occhi un uomo – si penetra in una notte che diviene spaventosa; qui ad ognuno sta sospesa la notte del mondo» (FdSJ, 71). Ciò che Hegel sta qui descrivendo è esattamente ciò che ha fatto perdere la testa a colui che diverrà l'instancabile servitore (*Knecht*) dello Spirito. «Ciò che qui esiste è la notte, l'interno della natura – un *puro Sé*» (FdSJ, 71).

Anerkennen, Riconoscimento

1. A questo puro Sé – che come il sole mortale di La Rochefoucauld acceca e fa precipitare nella notte del mondo – il lavoro oppone, in guisa di schermo, una forma e una figura ogni volta concrete, in cui il servo vedrà disegnarsi via via i tratti del suo stesso volto. E da quel momento in avanti potrà avviarsi un processo di «riconoscimento» dello Spirito e del suo cammino, solo adombrato dal confronto cruento tra le due auto-coscienze.

Come tutti ricordano, infatti, la lotta, la «battaglia» (*Kampf*) di cui tratta la sezione *Signoria e servitù* è posta sotto il segno di un'esigenza precisa: quella di un reciproco «riconoscimento» (*Anerkennen*) delle auto-coscienze. Tale riconoscimento, afferma Hegel, qualora assurda a «unità delle auto-coscienze», esprime il concetto stesso dello Spirito, definito nei dintorni di questi paragrafi con la celebre formula di un «Io che è Noi, e Noi che è Io» (FdS, 273). Ciò detto, nella figura Signoria-Servitù il riconoscimento non è ancora reciproco poiché mette capo a una netta «disegueglianza» (*Ungleichheit*) tra le due autocoscienze. «Un estremo è solo riconosciuto, l'altro, invece, riconosce soltanto» (FdS, 279).

La lotta preistorica per il riconoscimento esibisce, in tal senso, uno soltanto dei due lati o aspetti del «riconoscimento» cui Hegel allude. Questo primo aspetto è detto «formale» e «fenomenico», rispettivamente nella FdD e nell'EdSF, opere in cui egli ritorna sulla lotta tra servo e signore. In questa sua prima accezione, riconoscimento significa grossomodo *legittimazione*. Hegel non usa questa parola ma il problema in quelle pagine è proprio quello della nascita degli Stati e del processo di legittimazione della «sovranità».

Il § 349 della FdD è piuttosto chiaro in proposito: l'inizio della Storia coincide con l'inizio della politica, vale a dire con la fondazione dello Stato. La Storia del mondo è una Storia di popoli-Stati che si alternano nel dominio del mondo. Ma la lotta guerriera per il riconoscimento che precede la fondazione dello Stato e l'evento della sovranità non è ancora un passo nella Storia del mondo. È una lotta preistorica che si svolge «prima dell'inizio della Storia reale», *vor dem Anfang der wirklichen Geschichte* (FdD, 568). È una lotta ancora esclusivamente formale – priva di una sostanza etica, priva di un contenuto etico – la cui importanza si deve semplicemente al fatto che da essa scaturisce la fondazione dello Stato e l'inizio della Storia reale. Ci troviamo pertanto sul bordo esatto che divide Natura e Storia, Vita e Lavoro, animalità e umanità, ecc.

Il § 433 dell'EdSF ribadisce lo stesso concetto. «La lotta del riconoscimento e la sottomissione a un signore è il *fenomeno* (*Erscheinung*) onde sorge la convivenza degli uomini come cominciamento degli Stati» (EdSF, 427). Hegel precisa subito che si tratta qui unicamente del «cominciamento esterno e fenomenico (*erscheinende Anfang*)» degli Stati, giacché «il loro principio sostanziale» sarà dispiegato solo dallo svolgersi dello Spirito in questo e in quel popolo-Stato, ciascuno dotato di una sua sostanza etica (*Sittlichkeit*). L'osservazione cruciale, tuttavia, è un'altra. Dopo aver scritto che la lotta per il riconoscimento e la conseguente sottomissione a un signore rappresentano il fenomeno che segna la nascita degli Stati, He-

gel osserva che: «La forza (*Gewalt*), che è fondamento in questo fenomeno, non è perciò fondamento del diritto (*Grund des Rechtes*)» (EdSF, 427).

Questa affermazione è di capitale importanza. Se ne deduce in primo luogo che il riconoscimento al termine della battaglia preistorica non va inteso come un riconoscimento già dotato di una qualche sfumatura giuridica: non si tratta di un patto. Si tratta di un nudo riconoscimento, quasi di una constatazione, della superiorità del signore. Tale riconoscimento è anteriore al diritto, precisa Hegel. È l'atto di fondazione della signoria o della sovranità, sulla sfondo della quale l'ordinamento giuridico potrà poi essere stabilito. La Politica, e con essa la Storia, viene prima della Legge (che è d'altronde seconda anche rispetto alla *Sittlichkeit*). La fondazione della politica e della sovranità, che si riempirà col tempo di contenuti giuridici, è perciò un atto di pura legittimazione, che precede e rende possibile il diritto. Non è il frutto di un ordine, di un comando, poiché dare un comando sarà possibile solo dopo l'istituzione della sovranità; né è il frutto di una coercizione esercitata da una delle due coscienze sull'altra giacché il riconoscimento, per essere tale, per legittimare il signore, deve scaturire dal servo stesso, da una sua incondizionata sottomissione, da una sua radicale negazione di Sé, il cui esito è uno squilibrio, un'asimmetria: da un lato, superiorità e «potere», *Gewalt*; dall'altro, muta e servile «saggezza», *Weisheit* (EdSF, 427).

Era d'altronde di questo che le due autocoscienze erano a caccia. L'una è oggetto per l'altra quando la battaglia è alle porte. L'autocoscienza che «in primo luogo», *zunächst*, è desiderio di un oggetto vivente non riesce però ad appagarsi realmente tramite il consumo di questo primo altro. In questa relazione cannibalica con l'oggetto del desiderio, infatti, l'autocoscienza che vuole imporsi e guadagnare una certezza assoluta di Sé inghiottendo ogni alterità è comunque dipendente dall'oggetto: è costretta a produrlo sempre daccapo, per riprodurre se stessa come desiderio (di un oggetto vivente). «L'autocoscienza, così, non può rimuovere (*aufheben*) l'oggetto, e piuttosto lo produce di nuovo, come pure si riproduce il desiderio» (FdS, 271). Ecco allora che sorge un'esigenza più alta: che l'oggetto dell'autocoscienza compia in sé la negazione di Sé, affinché l'autocoscienza raggiunga un autentico appagamento e possa imperare nella certezza assoluta di Sé. «In virtù dell'autonomia dell'oggetto, allora, l'autocoscienza può ottenere l'appagamento solo quando l'oggetto stesso compie in sé la negazione» (FdS, 271). Ma qual è l'unico oggetto che può compiere in sé la negazione di Sé per procurare un autentico appagamento all'autocoscienza? È, risponde Hegel, un'altra autocoscienza. «Ora, quando è in se stesso la negazione, e con ciò è nello stesso tempo autonomo,

l'oggetto è coscienza» (FdS, 271). Ed è a quel punto che scoppia la guerra tra le autocoscienze. Nel momento in cui, andando alla carica l'una dell'altra, si produce per entrambe l'attesa, del tutto inconsapevole, che una delle due compia in sé la negazione di sé. (Dico inconsapevole perché è *per noi*, che assistiamo alla scena dal difuori, che l'esito necessario sarà questa auto-negazione di una delle due autocoscienze; mentre *per le due autocoscienze in lotta* non c'è nulla di saputo e tantomeno di necessario, c'è unicamente la furia dello scontro e la volontà furibonda di mettere a repentaglio la vita per qualcosa, per un risultato, che prima della fine della battaglia è del tutto imprevedibile e si realizzerà solo dopo; nessuno dei due contendenti, nell'ottica di Hegel, può ambire consapevolmente a qualcosa che fino a quel momento non si è mai dato e nessuno ancora conosce: la signoria, la sovranità, su un servo che – *imprevedibilmente eppure necessariamente* – nega la sua autocoscienza aprendo i cancelli della Storia del mondo).

Al termine della battaglia, quando una delle due autocoscienze cadrà preda della follia che dà avvio al cammino storico dello Spirito, l'altra ne riceverà così in dono il riconoscimento, vale a dire la piena legittimazione della sua signoria. Anche se, ricorda Hegel, questo riconoscimento sarà ancora monco e sprovvisto di contenuto (nei termini della FdD e dell'EdSF, che ho già menzionato, sarà un riconoscimento solo «formale» e «fenomenico»). Certo, il signore ne trarrà un «godimento», *Genuß*, e un oltrepassamento definitivo del suo desiderio che non dovrà più confrontarsi direttamente con l'eterna e frustrante risorgenza del proprio oggetto. Mettendo al lavoro il servo, sarà costui che procurerà al signore l'oggetto di consumo e godimento, regalandogli simultaneamente l'illusione di una certezza assoluta di Sé (FdS, 285). Ma, appunto, si tratterà di una illusione, di una parvenza, di una semplice *Erscheinung*. Poiché il vero riconoscimento avverrà molto più tardi, avrà i tratti di un compiuto riconoscimento *reciproco* delle autocoscienze – non di un riconoscimento unilaterale della legittimità del sovrano – e prenderà le mosse dal lavoro del servo, dal lavoro sempre più complesso, organizzato e diviso per compiti dei servi – un lavoro sul quale attecchiranno lentamente le radici di una comunità, di un popolo-Stato, coi suoi usi e costumi, con la sua eticità, con la sua *Sittlichkeit*.

2. Dunque, quando avviene il vero riconoscimento, il riconoscimento reciproco, nella FdS? Chi lo effettua? Come? E perché l'*Anerkennung* ha una funzione tanto importante nell'economia generale di quest'opera?

Iniziamo dal fondo, il «riconoscimento reciproco», *gegenseitiges Anerkennen*, è un momento essenziale nella FdS poiché esso nomina, per Hegel,

lo Spirito assoluto. «Il riconoscimento reciproco è lo *Spirito assoluto*» (FdS, 891). Un concetto sinonimo o quasi-sinonimo di riconoscimento reciproco è *Versöhnung*, «riconciliazione». L'idea è quella di un'unità delle autocoscienze che si riconoscono e si legittimano a vicenda, riconciliandosi, dopo essersi riconosciute nella «disuguaglianza» al principio della Storia del mondo (FdS, 277) e dopo aver attraversato alterne vicende in vista di un riconoscimento capace di trasformare l'iniziale disuguaglianza in una piena reciprocità e uguaglianza. Il luogo della FdS che ne parla è anche il luogo della drammatica epifania di questo riconoscimento, la sezione VI.C.c, *La Coscienza. L'anima bella, il male e il suo perdono*, che conclude il capitolo su *Lo Spirito*.

Non essendoci modo di svolgere un'analisi esauriente di questi passaggi, mi limito a metterne in luce pochi aspetti e, in particolare, un vocabolo che fornisce la chiave del riconoscimento reciproco e della stessa FdS. Il vocabolo è *Überzeugung*, convinzione. Questo termine è associato da Hegel al sapere da una parte e all'agire dall'altra. Da un lato, la convinzione è un sapere, «è il Sé come movimento puro, cioè il Sé come *sapere*, come *convinzione propria*» (FdS, 849). Ciò che il Sé sa, in quanto Coscienza o coscienza, *Gewissen*, ciò di cui è convinto, è di avere agito secondo il proprio dovere morale. Dall'altro, la convinzione è ciò che rende reale, «effettivo», *wirklich*, l'agire stesso della Coscienza. Senza la convinzione che la propria azione obbedisce al dovere morale, la Coscienza non agirebbe realmente. In tal senso, osserva Hegel, la convinzione è l'essenza stessa dell'«azione», *Handlung*. «L'essenza dell'azione, il dovere (*die Pflicht*), consiste nella *convinzione* che ne ha la Coscienza» (FdS, 851).

Tutto ciò ha direttamente a che fare con la questione del riconoscimento. La convinzione, infatti, è il punto o il momento in cui il dovere morale non si contrappone più al Sé come qualcosa di universale e di essenzialmente difforme da ogni «realtà» (*Wirklichkeit*). Questa visione del dovere morale era la visione di Kant, quella di un «dovere puro» che, nella sua astratta e perentoria vocazione all'universalità, condannava il singolo all'inazione, schiacciandolo sotto il peso di una purezza della propria intenzione che ne frenava di fatto ogni intervento attivo nel mondo. Questo è ciò che Hegel chiama «la coscienza morale», *das moralische Bewußtsein*, ben distinta dalla Coscienza o «coscienziosità», *das Gewissen*, dell'effettiva e concreta azione morale. Per l'astratta coscienza morale kantiana non è possibile alcun riconoscimento, ed è proprio per questo che essa rimane ineffettuale. «Secondo quest'ultima coscienza (*Bewußtsein*) io agisco moralmente solo quando sono *cosciente* (*bewußt*) di compiere il dovere puro, non quando compio *qualcos'altro*; e ciò significa di fatto: io agisco moral-

mente *quando non agisco*» (FdS, 847). In pratica, la coscienza morale kantiana ha gli occhi puntati esclusivamente su se stessa, ma al centro di se stessa non trova un contenuto determinato dell'azione morale, bensì il vuoto universale del dovere morale e del pensiero puro di Sé che la condanna, così, all'inazione. Al contrario, nel momento della convinzione e della Coscienza, «il dovere non è più l'universale che si contrappone al Sé: ormai si sa [o si è convinti] che in tale stato di separazione il dovere non ha nessun valore» (FdS, 849). Ecco perché «ciò che è stato fatto con la convinzione del dovere è immediatamente qualcosa che ha consistenza ed esistenza» (FdS, 851). Perché la convinzione sigla la moralità di un atto ogni volta concreto, determinato, vincendo l'astratta purezza del dovere morale. La convinzione della Coscienza è in tal senso il riconoscimento e la legittimazione morale di un atto compiuto e reale. «La Coscienza è l'elemento comune delle autocoscienze, è la sostanza in cui l'atto ha *sussistenza e realtà* (Bestehen und Wirklichkeit); è il momento del venire-riconosciuto (*Anerkanntwerdens*) dagli altri» (FdS, 851). A questo punto il riconoscimento, *Anerkennen*, oltre ad avere il senso di una legittimazione, ha anche ogni volta un preciso contenuto epistemico, è riconoscimento di questo o quell'atto, diverso da quest'altro o quell'altro.

Detto ciò, resta l'interrogativo: donde trae la Coscienza la sua convinzione? Come fa a essere certa della sua moralità? Il modo in cui la domanda si riaffaccia di continuo nelle pagine di questa sezione, e il modo in cui Hegel rovescia di continuo la domanda in risposta, sono sintomatici del ruolo davvero cruciale che gioca il concetto di convinzione nell'economia generale della FdS. In effetti, sostiene Hegel, non c'è risposta al quesito: da dove trai la tua convinzione? Non c'è risposta che non sia la convinzione stessa della Coscienza. Tocchiamo qui insomma un punto in cui il sapere si scioglie da ogni condizionamento esteriore, un punto in cui esso non dipende più da nient'altro che da se stesso. Hegel lo chiamerà per questo: sapere assoluto. La convinzione è questo sapere. E la convinzione è questo sapere solo perché questo sapere è qualcosa di già sempre riconosciuto. La moralità dell'azione, in altri termini, mette radici nell'eticità di un reciproco riconoscimento che per Hegel è qualcosa di già sempre dato a monte, qualcosa che si può soltanto «ricevere», *vernehmen* – parola che significa anche ascoltare, ascoltare i testimoni in un tribunale, che per Hegel è il tribunale del mondo più che il tribunale della ragione. Non si pensi – egli osserva per esempio – di poter calcolare, misurare la moralità di un'azione, giacché «l'essenza della Coscienza consiste proprio nell'escludere un tale *calcolo* e una tale valutazione, e nel decidere da sé senza curarsi di simili

ragioni» (FdS, 861). La convinzione ha la maestà di una decisione (di un «decidere», *entscheiden*) inappellabile.

Ma, di nuovo, come fa la convinzione a sapere di avere ragione? Come fa ad essere sicura della sua verità? Anche in questo caso la risposta di Hegel è inappellabile, e lo è al punto tale da spostare la convinzione al di là della soglia della verità, al di là della soglia disputabile e critica del vero e del falso, in un elemento, in uno spazio in cui la contrapposizione stessa tra la verità e la falsità non ha ancora vigore. «Se poi l'asserzione di agire per convinzione del dovere sia *vera*, se ciò che si fa sia *realmente il dovere*, tali questioni o dubbi non hanno nessun senso dal punto di vista della Coscienza» (FdS, 867). Non hanno senso perché la convinzione non discende da un ragionamento, né si fonda su una acquisizione epistemica pari a tutte le altre. La convinzione è piuttosto dettata dalla «lingua» stessa, *Sprache*, che ogni individuo parla, e dall'eticità che in quella lingua, in ogni lingua storicamente configurata, si è incarnata ed è *ipso facto* riconosciuta. Non ci si può opporre alla lingua materna, alla lingua che ci rende quello che siamo. Non si può creare una lingua *ad hoc* solo per Sé, una lingua privata che non sia la lingua pubblica in cui già sempre cresciamo e diveniamo quello che siamo. Poiché il Sé, dice Hegel commentando la definitiva guarigione dello Spirito dai suoi tormenti, diventa qualcosa di sussistente e reale solo a partire dalla sua oggettivazione in una lingua e in una comunità che si possono solamente ricevere, che ciascuno di noi riceve, e grazie a cui ciascuno di noi, dalla nascita alla morte, riceve se stesso ed escute se stesso: *vernehmen*. «Nella maestà della sua elevazione [...] la Coscienza (*Gewissen*) colloca dunque qualsiasi contenuto nel proprio sapere e volere. Essa è la genialità morale che sa la voce interiore del suo sapere immediato come voce divina. E poiché in questo sapere sa immediatamente anche l'esistenza, la genialità morale è la divina forza creatrice nel cui concetto è insita la vitalità (*die Lebendigkeit*). Essa è anche il servizio divino (*Gottesdienst*) in se stesso, poiché la sua azione è l'intuizione della sua propria divinità. A un tempo, questo servizio divino reso in solitudine è essenzialmente il servizio divino di una comunità (*Gemeinde*), e il puro *sapere* interiore che sa se stesso, la pura ricezione (*Vernehmen*) di se stesso, si avvia a divenire momento della coscienza (*Bewußtsein*)» (FdS, 869).

3. L'ultima obiezione a questo trionfo inappellabile e maestoso della convinzione è sollevata da una delle figure più celebri della FdS, l'anima bella. È una delle tante figure dell'«ostinazione» (*Eigensinn*, parola chiave della FdS, contrapposta a *eigner Sinn*, «senso proprio») di cui è costellato il cammino accidentato dello Spirito. L'anima bella è l'ultimo rivolgimen-

to diabolico capace di ricondurre all'Interno della soggettività ciò che invece promana dalla «forza di Esteriorizzazione» (*Kraft der Entäußerung*) dello Spirito. Se il momento della convinzione è il momento di una pura «ricezione» di Sé, attraverso la lingua e la comunità, ed è dunque il momento di quel riconoscimento reciproco che in realtà non va nemmeno cercato poiché lo si è già sempre trovato, il momento dell'anima bella è invece il momento in cui a questa esteriorizzazione di Sé l'individuo oppone l'estrema, l'ultima «non-verità» della sua convinzione. Tutto si gioca qui sul confine, sottile ma decisivo, tra la verità e la non-verità della convinzione, verità e non-verità che possono, e in un certo senso debbono adesso, convertirsi l'una nell'altra. La convinzione, come detto, è al di là del vero e del falso, nel senso che essa regna sovrana al di sopra di ogni contrapposizione epistemica tra la verità e la non-verità giacché rappresenta il momento istitutivo della verità stessa: al pari del sapere assoluto o, meglio ancora, *come sapere assoluto*. Ciò significa però che, se possiamo definire la convinzione come una verità assoluta, la possiamo anche tranquillamente definire come una non-verità assoluta. Il fatto che la convinzione istituisca la verità la svincola da ogni critica della verità, la rende, appunto, assoluta e la fa vacillare nella sua absolutezza oltre i confini del vero e del falso, al di là della dicotomia vero/non-vero. Ecco perché, nel momento dell'assoluta convinzione, l'autocoscienza finisce inevitabilmente per sprofondare in se stessa, nella sua assoluta sovranità, che è la sovranità di fare e disfare tutto ciò che esiste, di far dileguare tutto ciò che è reale e di farlo precipitare in se stessa. «La *certezza* assoluta in cui si è risolta la sostanza è la *non-verità* assoluta [*absolute Unwahrheit*] che sprofonda in se stessa» (FdS, 873). Di qui, incalza Hegel, un sospiro struggente «che non fa che smarrirsi, e che al di là di questo smarrimento ricade in sé trovandosi soltanto come smarrito» (FdS, 875). In questa purezza dell'assoluto, prosegue Hegel, «un'anima bella infelice» (*eine unglückliche schöne Seele*) sprofonda, «va affievolendosi e svanisce come nebbia informe che si dissolve nell'aria» (FdS, 875).

L'anima bella, imprigionata nello struggimento della sua non-verità, diventa allora una «coscienza giudicante» che condanna severamente ogni «coscienza agente» proprio in nome della non-verità sempre latente, almeno come possibilità, in ogni convinzione morale. Torna lo spettro dell'inazione – chi giudica male ogni azione non è incline ad agire – e torna il dubbio sul valore della convinzione sovrana. L'anima bella replica a Hegel: non mi interessa quello che dici, nessuno può dire il vero sul vero, nessuno può dimostrare la verità che istituisce la verità stessa; ciò che tu chiami convinzione è dunque un inganno; la semplice possibilità che lo sia, non

potendo essere esclusa, è già di per sé una condanna. È questo il culmine della FdS. L'ostinazione dell'anima bella, la sua «durezza» (FdS, 887), fa emergere «il Male», *das Böse*, nel mondo. Io non ti credo, sibila la coscienza giudicante alla coscienza agente. Tu sei un ipocrita, come tutti, senza eccezione.

Eppure, chiosa Hegel, questo giudizio negativo e sprezzante è espresso in un «discorso», *Rede*, che mette radici in una «lingua», *Sprache*, condivisa e riconosciuta (FdS, 877). Non solo, ma oltretutto la coscienza giudicante, che condanna ogni azione a causa della sua inevitabile ipocrisia, rivendica di non agire essa stessa e tuttavia agisce, proferendo un discorso e ricadendo a sua volta nell'ipocrisia di chi dice di non agire ma agisce. Basteranno queste contraddizioni a convincerla, ad ammorbidirne il «cuore duro»? La risposta di Hegel (lontana dall'ottimismo ottuso di certi filosofi odierni) è un secco no. Non si potrà convincere con questi o con altri argomenti *razionali* l'anima bella. La coscienza agente potrà pure provarci. L'unico effetto che sortirà il suo discorso sarà *l'attesa*, nulla più, di una risposta e di un riconoscimento reciproco (FdS, 885).

Un'attesa che può solo concludersi con un *atto* di verità che si svuota di ogni pretesa epistemica: un reciproco perdono delle coscienze che coinciderà, finalmente, con il loro compiuto e reciproco riconoscimento. Vi si arriva in due tempi. In un primo tempo, la coscienza agente «si confessa» (*sich gesteht*) all'anima bella, confessa la sua ipocrisia, mostrandole al contempo che il sospetto dell'ipocrisia ricade anche sul suo giudizio sprezzante. Perché allora non riconoscere la loro uguaglianza? A tale richiesta della coscienza agente, l'anima bella tuttavia «replica con l'ostinatezza del carattere sempre uguale a se stesso e col mutismo di chi se ne sta sulle sue e non si abbassa dinanzi a nessuno» (FdS, 885). Fino a che, in un secondo tempo, succede qualcosa di decisivo e drammatico. L'anima bella impazzisce, sotto il peso della sua consunzione nostalgica, e si arrende alla potenza dello Spirito, le cui «ferite guariscono senza lasciare cicatrici» (FdS, 889). Così come la Storia del mondo era iniziata, al termine della battaglia tra il servo e il signore, allo stesso modo ora lo Spirito ritrova se stesso: con una scena di «follia», *Verrücktheit* (FdS, 887), che estranea lo Spirito da se stesso, che estranea l'uomo dalla sua umanità fino al punto di insediare in questa estraneazione, riconciliato con la sua eccentricità. L'unico atto che l'essere umano possa compiere, a questo punto, è ben diverso da quel «Conosci te stesso» che ha avvilito la filosofia da Socrate a Kant. L'unico atto che resta da compiere, quell'*atto* di verità da cui si sprigiona il sapere assoluto di Hegel e la *Versöhnung* della FdS, è un «Perdona te stesso».

Tornando, per finire, alla citazione iniziale – «Nella fenomenologia dello Spirito ciascun momento è la differenza tra il sapere e la verità, ed è il movimento in cui la differenza rimuove se stessa (*sich aufhebt*)» (FdS, 1061) – in che misura quest'atto si può ancora considerare un sapere? Cosa intende Hegel quando parla di un movimento di *Aufhebung* della differenza tra sapere e verità? Pensa a un sapere concreto, specifico, colto nella sua oggettività? Oppure intende *l'atto* del sapere, che nel suo *movimento* di oggettivazione non è riducibile a nessun contenuto, a nessuna figura determinata, ma prolunga il lavoro del negativo, il lavoro del Concetto, che *pone e toglie* di continuo, *aufhebt*, la differenza tra sapere e verità, perdonando ciascuno di noi, perdonando persino Dio, di non poter incarnare la semplice, immobile, piena identità di sapere e verità? Se la risposta corretta è la seconda, come tutto porta a credere, se «il *vero essere* dell'uomo è il *suo atto*» (FdS, 445), allora la convinzione di cui la FdS reca l'annuncio, la convinzione di una radicale estraneità dell'uomo a se stesso, è l'annuncio di una libertà che ciascun essere umano condivide con l'altro, la libertà della nostra storicità al di sopra, e anche a dispetto, della nostra natura. Il nome di questa libertà, che ci rende umani gli uni per gli altri, è perdono. Che lo si sappia, in un modo o in un altro.

Sigle delle opere citate:

Hegel:

FdS: *Fenomenologia dello spirito*, Rusconi, Milano 1995.

FdD: *Lineamenti di filosofia del diritto*, Rusconi, Milano 2006.

EdSF: *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1980.

SdL: *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1978.

FdSJ: *Filosofia dello spirito jense*, Laterza, Roma-Bari 2008.

Schelling:

DN: *Nuova deduzione del diritto naturale*, in *Lettere filosofiche su dommatismo e critismo*, Laterza, Roma-Bari 1995.

MAURIZIO ZANARDI

COME E DOVE L'UNIVERSITÀ?

La conferenza di Jacques Derrida *L'università senza condizione* si apre nella forma di una “professione di fede di un professore”. Ne consegue che la tesi sull'università, proposta nel lungo titolo della conferenza¹, non è propriamente una tesi, o un'ipotesi, ma “un appello in forma di professione di fede: fede nell'università e, in essa, fede negli studi umanistici di domani”². Con questa modalità di enunciazione il professore è “come se” chiedesse il permesso, a coloro cui si rivolge, di essere infedele nei confronti delle sue abitudini. La professione di fede nell'università senza condizione comporta infedeltà nei confronti delle abitudini dell'*essere* professore. La professione di fede nell'università senza condizione, e negli studi umanistici di *domani*, non è un'abitudine, anzi impone un *tradimento* delle abitudini professorali. Nel fare professione di fede il professore tradisce se stesso, quel sé consegnato all'abitudine del “mestiere”. La professione di fede è un appello rivolto innanzitutto a sé, contro di sé, un rivolgersi a sé *come* altro da colui che sa, all'altro da sé in sé, a quella *riserva* di impossibile che fa avere abitualmente al professore più di una *riserva*, mantenendolo nel *riserbo*, nel disincanto o nel “realismo”, nei confronti della possibilità, ritenuta impossibile, di un'università senza condizione. La professione di fede, in quanto infedele all'abitudine, comporta anche l'infedeltà nei confronti del modo di comunicare, come professore, abitualmente in pubblico. Il professore che fa professione di fede delude, tradisce, le aspettative pubbliche: non comunica *innanzitutto* un sapere, conoscenze, informazioni, soluzioni, ricette, né propone la superiorità indiscutibile, nei confronti di ogni sapere o soluzione, del porre “questioni” e dell'abitare la “domanda”:

-
- 1 “L'avvenire della professione o L'università senza condizione (grazie agli ‘studi umanistici’, quel che *potrebbe aver luogo* domani)”.
 - 2 Jacques Derrida, *L'università senza condizione*, in Jacques Derrida, *Pier Aldo Rovatti, L'università senza condizione*, trad. it. di Graziella Berto, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, p. 9.

Questa sarà senza dubbio *come* una professione di fede: la professione di fede di un professore che è *come se* vi chiedesse il permesso di essere infedele o traditore nei confronti delle sue abitudini.

Prima di cominciare a impegnarmi effettivamente in un itinerario tortuoso, ecco senza giri di parole, e a grandi linee, la tesi che sottopongo alla vostra discussione. Essa si distribuirà in una serie di proposizioni. Non sarà tanto una tesi, a dire il vero, o un'ipotesi, quanto un impegno dichiarativo, un appello in forma di professione di fede: fede nell'università e, in essa, fede negli studi umanistici di domani³.

La professione di fede nell'università senza condizione e, specificazione non indifferente, "negli studi umanistici di domani", non constata un fatto, non descrive una realtà, assume un impegno, lancia un appello, si dichiara a favore di un'università che "non esiste, *di fatto*". La professione di fede non rimanda all'università come una realtà esistente, identificabile e localizzabile, che si tratterebbe di sostenere in base al suo valore attuale, stabilito e stabile, istituzionalizzato. La professione di fede è una dichiarazione performativa:

Professare, significa dare un pegno impegnando così la propria responsabilità. "Fare professione di", significa dichiarare francamente quel che si è, quel che si crede, quel che si vuole essere, chiedendo all'altro di credere a questa dichiarazione sulla parola. Insisto su questo valore performativo della dichiarazione che professa promettendo. Bisogna appunto sottolineare che gli enunciati constativi e i discorsi di puro sapere, nell'università o altrove, non appartengono, in quanto tali, alla professione in senso stretto. Appartengono forse al "mestiere" (competenza, sapere, saper-fare) ma non alla professione intesa in senso stretto. Il discorso di professione è sempre, in un modo o nell'altro, libera professione di fede; deborda dal puro sapere tecno-scientifico nell'impegno della responsabilità⁴.

La professione di fede del professore Derrida chiama innanzitutto se stesso, richiamando alla memoria i principi dell'università moderna⁵ e il significato di "professore", a professare, ancor prima che a sapere e a insegnare, ad assumere un impegno nei confronti di ciò che l'università *dovrebbe* essere. Il professore che professa non va in pensione, il suo impegno è illimitato. Chiamando sé a ciò che nella sua professione non è riducibile

3 *Ibidem*.

4 Ivi, pp. 29-30.

5 "Per 'università moderna' intendiamo quella il cui modello europeo, dopo una storia medievale ricca e complessa, è divenuto prevalente, cioè 'classico', da due secoli a questa parte, negli Stati di tipo democratico", ivi, p. 9.

a “competenza”, “saper-fare”, il professore chiama indirettamente ogni professore, nella sua singolarità – ogni chiamata è sempre indirizzata al singolo o, forse, più precisamente a ciò che nell’individuo non è ancora individuato – a quella professionalità che dovrebbe inaugurare, sostenere ed *eccedere*⁶ nell’università lo spazio del mestiere, della ricerca, del sapere e dell’insegnamento, che resta irriducibile a essi, e che ha da rinnovarsi perché l’università, e il professore stesso, *esista* e non semplicemente sia. Una professionalità che promette l’impegno per l’università senza condizione:

Questa università esige e dovrebbe vedersi riconoscere per principio, oltre a quella che si chiama libertà accademica, una libertà *incondizionata* di interrogazione e di proposizione o, più ancora, il diritto di dire pubblicamente tutto ciò che una ricerca, un sapere e un pensiero della verità esigono. Il riferimento alla verità, per quanto enigmatico rimanga, sembra abbastanza fondamentale da trovarsi, con la luce (*Lux*), sulle insegne simboliche di più di un’università.

L’università *fa professione* della verità. Essa dichiara, promette un impegno senza limiti nei confronti della verità⁷.

C’è, ci sarà stata, università, laddove ha, avrà avuto, luogo l’impegno incondizionato nei confronti della verità. In modo del tutto *inattuale*, e proprio per questo, come bisognerà argomentare, aperto all’avvenire, Derrida si richiama alla verità come esigenza dell’università: non ci si può, non ci si deve, sbarazzare della questione della verità.

Prima di commentare il modo in cui Derrida si impegna nei confronti della relazione essenziale tra università e verità, vorrei ritornare sul rapporto tra “professore” e “professione”. Ho dato un po’ frettolosamente per scontato che nel professare il professore si indirizzi indirettamente ai professori. Certo a loro, ma non solo. E per più di una ragione. Innanzitutto, se l’impegno per un’università senza condizione è una questione di giustizia, ossia di resistenza nei confronti di tutti i poteri che vogliono condizionarla⁸, allora l’appello per un’università senza condizione, in quanto appello

6 Sulla necessità dell’“eccesso”, del dispendio, nel lavoro universitario, necessità che riguarda l’impegno di professori e studenti a eccedere il “minimo” richiesto dall’istituzione, a eccedere calcoli e programmazioni, si legga quanto scrive, a commento e sviluppo delle tesi di Derrida, Pier Aldo Rovatti nel suo intervento, *L’università a condizione*, ivi, pp. 70-88.

7 Ivi, pp. 9-10.

8 “Oggi, negli Stati Uniti e nel mondo intero, è in gioco una posta politica fondamentale: in quale misura l’organizzazione della ricerca e dell’insegnamento deve essere sostenuta, cioè direttamente o indirettamente controllata, diciamo con un

pubblico, non si dirige solo a chi è professore di diritto (ossia secondo il diritto, le regole, il riconoscimento dello stato nazione o anche delle istituzioni internazionali). La giustizia non si identifica con il diritto, ne esige anzi l'oltrepassamento, fino alla "dissidenza", alla "disobbedienza civile". Dissidenza e disobbedienza civile sono atti "ordinati" da una legge superiore al diritto, da una giustizia del pensiero: "Chiamiamo *pensiero*, qui, ciò che talvolta ordina, secondo una legge al di sopra delle leggi, la *giustizia* di questa resistenza o di questa dissidenza"⁹.

Se l'appello si indirizza oltre la cerchia del diritto, allora la professione di fede si indirizza ben oltre la cerchia non solo dei professori universitari, i membri dell'accademia, ma anche oltre l'ambito di coloro che lavorano a vario titolo nell'università, anche oltre gli studenti universitari. Si rivolge dentro e fuori dell'università, dentro e fuori i confini dello stato nazionale, a chi desideri un'università senza condizioni, a chi la desidera attualmente, a chi potrebbe desiderarla. Proprio in nome della giustizia, l'appello non è rivolto solo ai "presenti" nell'università, anzi non essenzialmente a loro. Se l'università ha da essere senza condizione, ebbene essa non dovrebbe essere condizionata neanche dall'accademia, pur esercitandosi *anche* nel suo ambito. Le modalità, il *come*, dell'università incondizionata decidono anche il suo *dove*. La professione di fede del professore sottopone l'università a un movimento di dislocazione, che asseconda gli sviluppi delocalizzanti di "un nuovo spazio pubblico trasformato da nuove tecniche di comunicazione, di informazione, di archiviazione e di produzione di sapere". Da questo punto di vista, dal punto di vista di uno spazio pubblico enormemente dilatato, si può arrivare a pensare che chiunque s'impegnerà pubblicamente in nome della giustizia nel lavoro di ricerca secondo verità,

eufemismo 'sponsorizzata', in vista di interessi commerciali e industriali? In questa logica, come si sa, gli studi umanistici sono spesso gli ostaggi dei dipartimenti di scienza pura o applicata, che concentrano gli investimenti ritenuti produttivi di capitali stranieri nel mondo accademico", (ivi, p. 16). Sono passati quasi vent'anni dalla conferenza di Derrida e la posta in gioco politica da lui individuata si è fatta, se è possibile, ancor più "fondamentale" e pressante di fronte all'estendersi e intensificarsi di un processo che riguarda tutte le istituzioni formative. E non si tratta, come si sa, solo delle sponsorizzazioni, dei finanziamenti, ma della penetrazione, come accade anche negli altri ambiti dell'esistenza, della logica aziendale nelle relazioni di lavoro, nei percorsi formativi e nei loro criteri di valutazione, al punto tale che l'appello e la pratica dell'incondizionato non sembrano avere alcun diritto all'esistenza.

9 Ivi, p. 18. Sul concetto di giustizia nel pensiero di Derrida si veda Bruno Moroncini, *Perdono giustizia crudeltà. Figure dell'indecostruibile in Jacques Derrida*, Cronopio, Napoli 2016, pp. 49-81.

sottoponendolo alla pubblica valutazione, sarà stato un professore, prima e al di là di ogni riconoscimento accademico? Nello stesso tempo, è pensabile che ci sarà stata università senza condizione là dove, in un dove non localizzabile una volta per tutte, ricerca e interrogazione della verità saranno all'opera, resistendo ai poteri, accademici, nazionali, internazionali, che cercano di condizionare la ricerca? Il luogo dell'università avrà luogo con la professione di fede di singoli, di gruppi, di collettivi anche anonimi, *non necessariamente "esperti competenti"*¹⁰, interni ed esterni all'università propriamente detta, e con il loro lavoro, incondizionato, fedele alla dichiarazione di fede, di ricerca, interrogazione secondo verità e della verità stessa? Moltiplicazione imprevedibile, disseminazione incalcolabile dei "professori" e delle cittadelle universitarie? E, nello stesso tempo, secondo i casi e i luoghi, diminuzione dei professori e delle cittadelle? La delocalizzazione dell'università è, infatti, nello stesso tempo dislocazione di uno spazio di immunità nello spazio pubblico dilatato, interruzione delle connessioni nella connessione generalizzata, sospensione delle comunicazioni nella comunicazione incessante. Se non è sostenibile l'idea che l'università senza condizione si identifichi con lo spazio accademico, va mantenuta l'idea che lo spazio di questa università, per quanto dislocata e illocalizzabile, interna ed esterna all'accademia, "debba essere simbolicamente protetto da una sorta di immunità assoluta, *come se* il suo interno fosse inviolabile". L'università senza condizione dovrà resistere anche ai condizionamenti del ciberspazio, costruire nuove cittadelle per proteggere la sua indipendenza, anche correndo il rischio di "sviluppare pericolosi processi di autoimmunità".

Se Derrida sottolinea che l'immunità "non deve impedirci di rivolgerci all'esterno dell'università", il suo invito va forse radicalizzato: proprio la protezione di uno spazio di ricerca, lavoro, e interrogazione incondizionati è la condizione per entrare in rapporto con le "forze del fuori". Più questo spazio ha cura di immunizzarsi in qualche modo dalla connessione e comu-

10 *"Grammaticum se professus*, ci dice Cicerone nelle *Tusculanes* (2, 12): si è dato infatti per grammatico, per maestro di grammatica. Non significa necessariamente né solamente essere questo o quello, e nemmeno essere un esperto competente, ma promettere di esserlo, impegnarsi sulla parola. *Philosophiam profiteri* significa professare la filosofia: non semplicemente essere filosofo, praticare o insegnare la filosofia in maniera pertinente, ma impegnarsi, mediante una promessa pubblica, a votarsi pubblicamente, a dedicarsi alla filosofia, a testimoniare, e persino a battersi per essa. E ciò che conta, qui, è questa promessa, questo impegno di responsabilità, che non è riducibile, evidentemente, né alla teoria né alla pratica" (ivi, p. 30).

nicazione incessante, più intensifica la sua forza di sottrazione, più è in grado di entrare in rapporto con il Fuori, con ciò che sfugge alle anticipazioni della comunicazione e alla presa delle connessioni. Certo, si tratta di volta in volta di decidere i modi, i gradi dell'immunità – per non finire in un'autoimmunità distruttiva della possibilità stessa di mantenere l'impegno promesso – ma la necessità dell'immunità, della sottrazione, è decisiva per la realizzazione dell'università senza condizione. Un'immunità che non *finisca* in un processo di autoimmunità richiede la costituzione di una forza. La forza di ciò che non ha potere.

L'appello per una università senza condizione si indirizza oltre le cerchie *riconosciute* come universitarie anche per una ragione politica, di forza politica. Proprio la *forza invincibile* di questa università, che *non si lascia vincere* da nessun condizionamento, la rende “senza potere” e “senza difesa”:

in quanto assolutamente indipendente, l'università è anche una cittadella esposta. È offerta, resta da prendere, spesso destinata a capitolare senza condizione. Ovunque vada [*se rend*], essa è pronta ad arrendersi [*se rendre*]. Poiché non accetta che le si pongano delle condizioni, è talvolta costretta, esangue, astratta, anche ad arrendersi senza condizione¹¹.

L'indipendenza incondizionata dell'università, la sua forza invincibile, è anche la sua mancanza di potere. La sovranità dell'università senza condizione è di un tipo “molto particolare”: sovranità senza potere, perché dissociata, fino all'opposizione, alla disobbedienza civile, dalla “sovranità dello Stato-nazione”, dalla “cittadinanza”, dall’“idea teologica di sovranità”, “persino dalla sovranità del popolo”. L'indipendenza incondizionata, la sovranità senza potere, ha bisogno di una “forza di resistenza” per mantenere le sue promesse. La professione di fede chiama perciò anche alla costituzione di una “forza di resistenza” contro una molteplicità di poteri che non solo non resteranno inermi di fronte al lavoro di decostruzione del loro diritto al dominio cui obbliga l'esigenza di giustizia e la professione di verità dell'università indipendente, ma che già sono impegnati a condizionare massicciamente l'università affinché riproduca le relazioni di potere e le ideologie dominanti. Senza “una forza di resistenza, e di dissidenza”, l'incondizionatezza, ossia “la forza invincibile” dell'università, non può essere “effettiva” – non lo è mai stata, specifica Derrida. L'università incondi-

11 Ivi, p. 15.

zionata non può affermare il suo diritto, nessun diritto può vigere, senza una forza che lo renda effettivo. Ma una tale forza, come sappiamo da Derrida stesso, non deriva dal diritto e la stessa posizione del diritto non è deducibile, a sua volta, dal diritto¹².

Questa forza di resistenza non sarà dunque una forza statale, anche se tenterà di farsi riconoscere dallo stato il diritto all'indipendenza; non sarà neanche soltanto una forza nazionale; né si identificherà con la forza, l'autorità, di istituzioni internazionali. Derrida non tratteggia le possibili forme di organizzazione o gli atti di questa forza di resistenza, ma ne reclama la costituzione, l'autonomia dal potere delle forze statali, economiche e religiose, l'irriducibilità al diritto vigente. Fa appello, senza chiamarla in questo modo, a ciò che si potrebbe chiamare una politica dell'incondizionato, dell'impossibile, che è, forse, l'essenza di ogni politica, nella sua eterogeneità dal "politico". Il primato del possibile in politica, che è anche sempre il primato delle condizioni dell'agire, è la rinuncia alla giustizia, alla politica, il che non significa che la politica non abbia a che fare con i condizionamenti, i vincoli, i poteri esistenti, ma resta irriducibile ad essi, al punto tale da apparire "folle", impossibile, rispetto alla loro realtà. Si potrebbe dire che un buon criterio per riconoscere un'iniziativa politica stia nel quantum di impossibile, di irrealtà, che le viene imputato. Ma non è su questo che qui conviene dilungarsi, per quanto la fede nell'università senza condizione, nell'università impossibile, fa appello anche all'esigenza di una politica degna di questo nome. Piuttosto, ci sarebbe da chiedersi, a distanza di vent'anni dalla conferenza, se davvero, come afferma Derrida, l'università senza condizione "non esiste, di fatto". Davvero, nessun impegno in atto, di fatto, per università senza condizione? Non sono forse all'opera, anche grazie alla modificazione dello spazio pubblico, esperimenti di un'università senza condizione, dentro e fuori l'università riconosciuta come tale? Gruppi di studio e ricerca indipendenti, costituiti con criteri non accademici, collettivi impegnati nella costruzione nella programmazione e scrittura di riviste, sempre più online, o nella costruzione di case editrici, che lavorano alla decostruzione, destituzione, demitizzazione dei discorsi dominanti, delle pratiche ingiuste, e che nello stesso tempo si sforzano di indicare l'emergere di nuovi problemi, inedite forme di vita, trasformazioni psichiche e linguistiche, compaiono nello spazio pubblico, anche come risposta ai massicci condizionamenti dell'università, a delineare i tratti, a

12 Sono le questioni che Derrida affronta in *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, a cura di Francesco Garritano, trad. it. di Angela Di Natale, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

volte precari, iniziali, più o meno intensi, di un impegno di fatto per un'università senza condizione, che dica la verità su ciò che il lavoro di ricerca e interrogazione porta alla luce, senza preoccuparsi delle conseguenze, spesso spiacevoli, che quel dire comporta.

Conviene fare un passo indietro, tornare alla “professione della verità” e cercare di approfondirla, di trarne conseguenze ulteriori. In che cosa consiste l’“impegno senza limiti nei confronti della verità”, che l’università “dovrebbe vedersi riconoscere per principio”? Si tratta di “una libertà senza limiti nei confronti della verità, libertà incondizionata di interrogazione e di proposizione o, più ancora, il diritto di dire pubblicamente tutto ciò che una ricerca, un sapere e un pensiero della verità esigono”. Libertà di interrogazione, di ricerca e di pensiero della verità. E, *più ancora*, il diritto di dire pubblicamente ciò che ricerca, sapere e pensiero esigono in quanto tali. Impegno a interrogare e pensare la verità senza limiti. Libertà di parresia, di dire pubblicamente la verità su ciò che interrogazione, ricerca e pensiero della verità hanno ricercato, trovato e pensato. Se la professione di fede nell’università non è in sé un atto di parresia, essa è pur sempre l’impegno a interrogare e pensare illimitatamente la verità e, *più ancora*, a dire incondizionatamente la verità su quanto si mostra alla interrogazione e al pensiero. La professione di fede nell’università è responsabilità che impegna a dire e a lottare per la verità intorno all’interrogazione della verità. La parresia è necessaria nell’impegno nei confronti della verità. Senza questo atto di parresia, questo “dire tutto”, l’impegno verrebbe meno alla propria responsabilità. Eppure, proprio in nome della professione dell’università professata da Derrida, come non interrogare la stessa parresia, come non interrogare la verità del dire la verità? La verità coincide col dire tutto ciò che l’interrogazione della verità porta in luce o non significa anche produrre delle verità? Interrogazione illimitata e infinita sulla verità, sul valore della verità, sulla verità della verità e sulla verità di dire la verità o anche, e di più, interruzione di questa interrogazione per un impegno nella produzione, affermazione, posizione della verità? La professione di fede è l’atto performativo che impegna per la verità, che ne inaugura la ricerca e l’interrogazione; la parresia è inseparabile da un tale impegno, ma, forse, non è, per così dire, il culmine dell’impegno. Al di là del sapere e del dire la verità, non si tratta per l’università di produrre delle verità o, quanto meno, di entrare in rapporto con la produzione di verità?

Se la professione del professore dell’università senza condizione consiste nell’impegno per la verità, il criterio di valutazione del “lavoro” universitario non può essere definito che dalla professione di fede stessa: eserci-

zio di una libertà incondizionata che va *oltre* la “libertà accademica”. Anche da questo punto di vista, si può ben dire che “università” e “accademia” non possono essere identificate: il criterio di valutazione dell’università senza condizione non coincide con quello dell’accademia, perché le rispettive libertà non sono commensurabili. La libertà accademica non può giudicare quella universitaria, anche perché, sviluppando l’impegno dichiarativo di Derrida, la fede nell’università senza condizione dovrebbe precedere, sostenere ed eccedere il lavoro universitario e la stessa libertà accademica. La professione non è infatti riducibile alla produzione e trasmissione di sapere. La libertà incondizionata eccede senza misura quella accademica. Ma c’è di più. Se si tratta di affermare l’indipendenza incondizionata dell’università, il criterio di valutazione del lavoro universitario non dovrebbe essere dettato da “istituzioni di ricerca che sono al servizio di finalità e di interessi economici di ogni tipo”, e non dovrebbe essere stabilito paradossalmente neanche dalla libertà accademica, che è più ristretta di quella universitaria.

L’università senza condizione dovrebbe valutare e valutarsi secondo criteri che resistono, fino a opporsi, ai criteri dei poteri “statali”, “economici”, “mediatici, ideologici, religiosi e culturali ecc. in breve a tutti i poteri che limitano la democrazia a venire”. Resistenza dettata innanzitutto dal fatto che l’affermazione della sua indipendenza obbliga l’università a valutare i valori che guidano i criteri di valutazione di quei poteri, e così a interrogarli, decostruirne la pretesa di indiscutibilità, oggettività, verità. La professione di fede nella verità obbliga a dire tutto quello che un’interrogazione sui criteri di valutazione del lavoro universitario porta in luce, a mostrare la loro funzione nel limitare la democrazia a venire o, all’estremo, nell’opporci all’accadere, senza modello, senza figura riconoscibile, della democrazia. Da questo punto di vista, l’università senza condizione dovrebbe interrogare e decostruire i concetti stessi di democrazia, la letteratura e i discorsi cosiddetti “democratici”, nel nome e secondo la *costruzione* dei quali viene giudicata la stessa attività universitaria. Questa decostruzione potrebbe aprire, forse, grazie all’interrogazione, alla ricerca al sapere e, quel che più conta, al mantenimento dell’impegno per la verità, il varco a una democrazia non pre-giudicata, incalcolabile. Non si tratta di professare la verità democratica, ma di impegnarsi – con tutti gli enormi problemi categoriali, teorici, filosofici, linguistici, che ciò solleva, fino a sollevare la questione del potere dell’università – per la verità in democrazia, per la verità della democrazia, per l’interrogazione stessa, in verità, della verità.

Se il principio di libertà, di autonomia e resistenza è “coestensivo a tutto il campo del sapere accademico”, per Derrida il “luogo privilegiato di

presentazione, rielaborazione” dei temi fin qui affrontati – la professione di fede; la differenza tra professione, mestiere, lavoro, attività, opera; la questione della verità, della giustizia, della democrazia a venire... – è negli “studi umanistici trasformati”. Innanzitutto, perché l’“immensa questione della verità” non può essere separata da quella dell’uomo: “Essa mette in gioco un concetto del proprio dell’uomo, quello che ha fondato nello stesso tempo l’Umanesimo e l’idea storica degli studi umanistici”¹³. Se l’università “*fa professione della verità*”, è nel luogo degli studi umanistici che va discusso, decostruito e rielaborato in modo incondizionato il concetto di uomo – con tutte le opposizioni grazie alle quali l’uomo si determina, in particolare quella tra “il vivente detto umano e il vivente detto animale” – che alla questione della verità è intimamente legato. Ciò implica una trasformazione degli studi umanistici in grado di mettere in discussione tutti i presupposti della questione “uomo”, compresi quelli all’opera nella tradizione degli studi umanistici, tradizione che per Derrida, giova ricordarlo, va comunque protetta “a ogni costo”. Ma c’è anche una ragione “mondiale” per cui gli studi umanistici rappresentano un luogo privilegiato di discussione e rielaborazione incondizionata: la mondializzazione si presenta e si propone come un’“umanizzazione”; è guidata da una rete concettuale che riguarda il “proprio dell’uomo”, i diritti dell’uomo, i crimini contro l’umanità, le guerre umanitarie, il patrimonio dell’umanità. La decostruzione di questo umanesimo, e delle opposizioni su cui si fonda (l’inumano, il bestiale, il terrorista, la canaglia), di cui dovrebbero occuparsi gli studi umanistici, significa la decostruzione dei presupposti della forma del governo mondiale, del diritto internazionale, dei tribunali internazionale, della polizia mondiale come forza di affermazione e protezione dell’umano e dei suoi diritti da ogni violenza, dell’economia capitalista come il modo veramente, naturalmente umano di accesso ai beni, dell’arte come patrimonio, capitale dell’umanità da salvaguardare, al punto tale che ogni offesa nei confronti delle opere cosiddette d’arte sia considerata un crimine contro l’umanità. La mondializzazione sembra guidata dall’idea della costituzione di uno spazio unificato – non privo di conflitti, in cui la lotta di classe è sostituita dalla lotta al crimine, dalla lotta infinita tra umano e non umano – in cui governino infinitamente gli “ultimi uomini”. Da questo punto di vista, l’università senza condizione si presenta, secondo la sua professione di fede, come l’illimitata ricerca e pubblica esposizione di ciò che *in verità* significa governare in nome dell’“umanità”. Ma questo impegno non esaurisce l’avvenire degli studi umanistici. Più precisamente, la professione di

13 Jacques Derrida, *L’università senza condizione*, cit., p. 10.

fede e il lavoro che ne consegue non esauriscono i doveri dell'università senza condizione. C'è qualcosa che eccede la professione di fede, il sapere e il loro nesso, ed è nella relazione con questo eccesso che gli studi umanistici avrebbero il loro avvenire.

Riepiloghiamo. Il pensiero e la scrittura dell'università senza condizione non sono riducibili al sapere e alla sua trasmissione. Il sapere è inaugurato, sostenuto e oltrepassato da atti linguistici performativi e opere che intrattengono un rapporto costitutivo con la verità: dall'impegno a dire la verità, ossia dire pubblicamente tutto ciò che risulta dalla ricerca e dall'interrogazione, alla produzione, forse, di nuove verità. Il performativo e il constativo, la fede e il sapere, la dichiarazione di impegno e il mestiere costituiscono un nesso che non va sciolto, anche se il performativo ha una forza che non deriva da quella del sapere: senza fare riferimento al sapere, la professione di fede produce ciò che dichiara – la responsabilità, l'impegno – con l'atto stesso della dichiarazione. Il discorso di professione “de-borda dal puro sapere tecno-scientifico nell'impegno della responsabilità”¹⁴.

La distinzione e il nesso tra performativo e constativo ha guidato gran parte della conferenza di Derrida; ha delineato i doveri dell'università senza condizione e degli studi umanistici; ma c'è un'altra forza che “manda all'aria” l'autorità del constativo e che non si lascia “dominare dallo *speech act* performativo di un soggetto”. Questa forza, la forza dell'evento, porta in luce che l'evento non è padroneggiabile e finisce col decostruire la pretesa del performativo di produrre eventi:

Si dice troppo spesso che il performativo produce l'evento di cui parla. Certo. Bisogna sapere anche che, viceversa, dove c'è performativo, un evento de-gno di questo nome non può accadere. Se quel che accade appartiene all'orizzonte del possibile, o di un performativo possibile, ciò non accade, nel senso pieno della parola¹⁵.

L'evento prodotto mediante un atto performativo è controllabile e programmabile in un orizzonte di possibilità, appartiene “all'ordine del possibile padroneggiabile, è il dispiegamento di quel che è già possibile”. Ma se non c'è sorpresa, non c'è evento. L'evento “buca” l'orizzonte dei possibili, buca ogni orizzonte: “Come ho cercato di dimostrare più volte, solo l'impossibile *può* accadere”¹⁶.

14 Ivi, p. 30.

15 Ivi, p. 60.

16 *Ibidem*.

La forza dell'evento è più forte di quella del performativo. Ma non basta. La stessa forza del performativo – la dichiarazione di fede, l'assunzione dell'impegno – ottiene la sua efficacia dalla forza dell'evento: la decisione con la quale faccio professione di fede nell'università senza condizione viene in me come un evento che subisco; la mia stessa attività viene dall'esperienza di una certa passività. Non sono io, io col mio potere, in virtù della potenza che mi appartiene, a prendere la decisione che dà efficacia alla forza del performativo, della mia professione di fede: subisco la forza della decisione imprevista che mi s'impone ed è questa passività a rendere possibile l'attiva assunzione di responsabilità:

Davanti a quel che mi accade e anche in ciò che decido (e che, come ho cercato di mostrare in *Politiche dell'amicizia*, deve comportare una certa passività, perché la mia decisione è sempre decisione dell'altro), davanti all'altro che arriva e mi accade, ogni forza performativa è debordata, ecceduta, esposta¹⁷.

Se l'invenzione della distinzione tra constativo e performativo ha in qualche modo assicurato una certa sovranità dell'università, un suo potere specifico, l'evento incondizionato-impossibile mostra il limite di quella padronanza. L'università incondizionata, che non si lascia condizionare neanche dal fantasma della sua sovranità, deve esporsi alla forza dell'evento, degli eventi, se ce ne sono, che mettono non solo in discussione la differenza tra constativo e performativo, ma anche la presunta forza di produzione degli eventi da parte del performativo. Proprio gli studi umanistici dovrebbero pensare questa forza dell'evento, dell'incondizionato-impossibile che, non deducibile da alcun performativo, è tanto forte da stare, per così dire, alle spalle del performativo stesso, offrendogli la chance e l'efficacia. Non si tratta di dichiarare l'importanza, il valore, la superiorità degli studi umanistici, ma di assegnare agli studi umanistici il compito di occuparsi di ciò che è più forte di ogni studio, dichiarazione, professione di fede, presunta superiorità, compresa la superiorità dell'umano. L'università senza condizione dovrebbe aprirsi nel pensiero all'incondizionato che la mette in crisi, che ne dissesa anche i confini istituzionali. Da questo punto di vista, l'università senza condizione accade *ovunque* ci si esponga alle forze del fuori per pensarne l'irriducibilità e, conseguentemente, per opporre, mediante le opere della ricerca, dell'interrogazione, della finzione, dell'affermazione performativa, "una controffensiva inventiva a tutti i tentativi di riappropriazione (politica, giuridica, economica ecc.), a tutte le altre figure

17 Ivi, pp. 61-62.

della sovranità”¹⁸. Per esporsi a ciò che accade, senza esserne travolta, questa università ha da organizzare, come si è detto, la sua resistenza, alleandosi con le forze esterne che si oppongono ai tentativi di misconoscere, neutralizzare, piegare o distruggere l'evento senza condizione. La professione di fede nell'università e negli studi umanistici conduce oltre la cerchia dei professori istituzionalmente riconosciuti, oltre i confini dell'università propriamente detta, a impegnarsi illimitatamente, con un lavoro di ricerca e pensiero, anche con opere performative, nei confronti di ciò che *forse* accade, *forse* arriva, perché dell'evento non c'è prova, c'è solo l'azzardo con cui lo si indica, lo si ospita, e ci si espone pericolosamente al suo accadere.

18 Ivi, pp. 63-64



NOTIZIE SUGLI AUTORI

ALBERTO ABRUZZESE è Professore Emerito di Sociologia dei Processi Culturali e Comunicativi presso l'Università IULM di Milano, dove è stato Preside della Facoltà di Turismo, Culture, Territorio e pro-Rettore per le Relazioni Internazionali e l'Innovazione Tecnologica. I suoi campi di ricerca: comunicazione di massa, cinema, televisione e nuovi media, con un interesse particolare verso i cambiamenti sociali collegati all'uso diffuso dei media. È stato per anni professore di Sociologia della Comunicazione presso l'Università "Sapienza" di Roma e presso l'Università "Federico II" di Napoli. Tra le sue pubblicazioni: *Forme estetiche e società di massa* (1973), *Lo splendore della TV. Origini e destino del linguaggio audiovisivo* (1995), *Lessico della Comunicazione* (2003), *L'occhio di Joker* (2006), *Sociologie della comunicazione* (con P. Mancini, 2007), *Educare e comunicare. Spazi e azioni dei media* (a cura, con R. Maragliano, Mondadori, 2008), *Punto zero. Il crepuscolo dei barbari* (Luca Sossella Editore, 2015).

GIANCARLO ALFANO insegna Letteratura italiana all'Università di Napoli "Federico II". Alla formazione iniziale, polarizzata tra la letteratura del secondo Novecento e la cultura rinascimentale, ha col tempo aggiunto interessi per il Barocco e il Medio Evo. Tra i suoi ultimi libri: *La cleptomane derubata. Psicoanalisi, letteratura e storia culturale tra Otto e Novecento* (2012); *Introduzione alla lettura del "Decameron" di Boccaccio*, Roma, Laterza, 2014; *Ciò che ritorna. Gli effetti della guerra nella letteratura italiana del Novecento*, Firenze, Franco Cesati editore, 2014; *L'umorismo letterario. Una lunga storia europea (secoli XIV-XX)*, Roma, Carocci, 2016. Ha collaborato alle edizioni commentate del *Decameron* e dei *Promessi sposi* (Bur 2013 e 2014). Coordina attualmente una *Storia del romanzo in Italia* in quattro volumi per Carocci. Con Carmelo Colangelo sta lavorando a un libro dedicato a psicoanalisi e letteratura.

LAURA BAZZICALUPO è professore ordinario di Filosofia politica nell'Università di Salerno. Ha lavorato sull'incrocio di estetica e politica, sull'antropologia delle passioni, su Burckhardt e Arendt; più di recente si è occupata di biopolitica, governamentalità neoliberale, trasformazioni della democrazia. Collabora regolarmente con la rivista «Filosofia politica» e con diverse riviste del settore politologico italiane e straniere; dirige alcune collane. Le più recenti monografie sono *Il governo delle vite*, Laterza 2006; *Superbia*, Il Mulino 2008; *Biopolitica una mappa concettuale*, Carocci 2010; *Eroi della libertà*, Il Mulino 2011; per Routledge, *The Politics of imagination* 2012; ancora per Carocci, *Politica. Rappresentazioni e tecniche di governo*, 2013; per Mimesis, *Dispositivi e soggettivazioni*, 2014.

ROSSELLA BONITO OLIVA insegna Filosofia Morale all'Università degli studi di Napoli "L'Orientale". Ha lavorato sui temi legati alla soggettività soprattutto nell'ambito dell'idealismo tedesco e dell'antropologia filosofica del Novecento. Tra i suoi volumi *Vita ordinaria e senso del comune. Per un'etica dell'opacità* (Milano 2016), *Labirinti e costellazioni* (Milano 2008), *Soggettività* (Napoli 2003), *L'individuo moderno e la nuova comunità* (Napoli 2000). Ha curato l'edizione italiana di L. Bolk, *Il problema dell'omizzazione* (Roma 2006) e di G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia dello spirito* (Berlino 1827-28) (Milano 2000). Ha scritto saggi su Bergson, Scheler, Gehlen, Bolk, Dilthey, Canetti, Jaspers, Binswanger, Anders e Arendt. Negli ultimi anni si è dedicata alle questioni legate al rapporto tra etica e scienza, con particolare attenzione alle possibili declinazioni del cosiddetto post-umano. Ha lavorato e lavora sul rapporto tra filosofia e letteratura come chiave di approccio alle questioni morali aperte dalla crisi della comunità.

MARIO BOTTONE è ricercatore di Psicologia Clinica con funzioni assistenziali presso il Dipartimento di Neuroscienze, Scienze Riproduttive ed Odontostomatologiche dell'Università degli Studi di Napoli "Federico II". È psicoanalista dell'*Association lacanienne internationale*, dell'ALI in Italia e dell'*Associazione lacaniana di Napoli*. Da alcuni anni i suoi interessi sono rivolti al nucleo epistemologico della psicopatologia psicoanalitica, sia individuale che sociale. È autore di pubblicazioni sul transessualismo, sull'allucinazione verbale, sui problemi della valutazione in clinica.

GIANVITO BRINDISI è ricercatore in Filosofia del diritto presso l'Università degli Studi della Campania "Luigi Vanvitelli". Oltre al rapporto tra diritto e potere, la sua principale area di indagine è rappresentata dall'analisi fi-

losofica e sociologica del giudizio e delle procedure giudiziarie. Ha pubblicato diversi saggi su autori quali Bourdieu, Deleuze, Foucault, Garapon, Guattari, Neumann, nonché le monografie: *Potere e giudizio. Giurisdizione e veridizione nella genealogia di Michel Foucault*, Editoriale Scientifica, Napoli 2010; *Il potere come problema. Un percorso teorico*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2012. Ha curato il volume *Michel Foucault 'maestro involontario'. Rifrazioni epistemologiche, etiche e politiche*, Pompei-Tricase 2016. È redattore della rivista “*Kaiak. A Philosophical Journey*”.

FABIO CIARAMELLI è professore ordinario di Filosofia del diritto all'Università degli studi di Napoli Federico II. Membro del comitato scientifico della *Revue philosophique de Louvain*, ha tradotto in italiano testi di Castoriadis, La Boétie e Levinas. Di recente ha pubblicato: *Il fascino dell'obbedienza. Servitù volontaria e società depressa* (con U. M. Olivieri), Mimesis, Milano 2013; *Consenso sociale e legittimazione giuridica*, Giappichelli, Torino 2013; *La legge prima della legge. Levinas e il problema della giustizia*, Castelvechi, Roma 2016; *Desiderio e legge* (con S. Thanopoulos), Mursia, Milano 2016. È in uscita per i tipi di Giappichelli *Il dilemma di Antigone*.

CARMELO COLANGELO insegna Filosofia Morale all'Università di Salerno. Ha studiato la rielaborazione contemporanea dei temi del limite e della finitezza. Si è occupato della riflessione di Jean Starobinski, analizzandone le principali implicazioni etiche. Co-dirige la collana «Lapsus» presso Papparo Edizioni. Tra i suoi libri recenti: *Uguaglianza immaginaria. Tocqueville, la specie, la democrazia* (2008); *La verità errante. Viaggi spaziali alla prova del pensiero* (2009); *Una rotonda sul male. Kafka allo specchio dei filosofi* (2014); *La ragione che veglia. Maurice Blanchot, la politica e la questione dei valori*, (2015). In collaborazione con Giancarlo Alfano prepara un lavoro dedicato a psicoanalisi e letteratura.

ELEONORA DE CONCILIIS, abilitata all'insegnamento di Filosofia Morale per la seconda fascia, è docente di Filosofia e Storia presso il Liceo Statale “Fonseca” di Napoli, e di Narratologia e Linguistica presso la Scuola Sperimentale per la Formazione alla Psicoterapia a Orientamento Fenomenologico presso l'ASL Napoli 1. Caporedattrice della rivista *Kaiak. A Philosophical Journey* (www.kaiak-pj.it) e membro del comitato scientifico della rivista *La deleuziana* (www.ladeleuziana.org), ha pubblicato mono-

grafie su Kafka, Simmel, Benjamin, interventi e saggi su Canetti, Foucault, Baudrillard, Bourdieu, nonché i volumi *Il lusso della differenza. Ipotesi sul processo di soggettivazione* (Filema 2006), *Pensami, stupido! La filosofia come terapia dell'idiozia* (Mimesis 2008), *Il potere della comparazione. Un gioco sociologico* (Mimesis 2012), *Che cosa significa insegnare?* (Cronopio 2014), *Psychonet* (Cronopio 2016).

VINCENZO CUOMO è docente di filosofia nei Licei Statali e si occupa da molti anni di estetica dei media e di filosofia della tecnica, anche in collaborazione con alcune Università italiane (Salerno, Napoli) e straniere (Nizza) o Accademie di Belle Arti (NABA di Milano, Accademia di Belle arti di Napoli). È socio della Società Italiana di Estetica (SIE) ed è attualmente direttore della rivista *Kaiak. A Philosophical Journey* (www.kaiak-pj.it). Tra le sue monografie: *Le parole della voce. Lineamenti di una filosofia della phoné* (Edisud, Salerno 1998); *Del corpo impersonale. Saggi di estetica dei media e di filosofia della tecnica* (Liguori, Napoli 2004); *Al di là della casa dell'essere. Una cartografia della vita estetica a venire* (Aracne, Roma 2007); *Figure della singolarità. Adorno, Kracauer, Lacan, Artaud, Bene* (Mimesis, Milano 2009); *C'è dell'io in questo mondo? Per un'estetica non simbolica* (Aracne, Roma 2012); *Eccitazioni mediali. Forme di vita e poetiche non simboliche* (kaiak edizioni, Tricase 2014).

MARIAPAOLA FIMIANI è professore emerito di Filosofia morale nell'Università di Salerno e docente al Dottorato in Filosofia della Scuola Normale Superiore. Si è interessata al problema della trasformazione dei linguaggi etno-antropologici e al problema del nichilismo. Ha pubblicato numerosi lavori sul mondo arcaico, il mito, il sacro, il dono, e più in generale le questioni etiche e politiche del post-umano. Tra i suoi ultimi lavori: *Antropologia filosofica* (Roma 2005), *Erotica e retorica. Foucault e la lotta per il riconoscimento* (Verona 2007, Buenos Aires 2008, Paris 2009), *Synousia. Filosofia in comune* (Napoli 2011), *Foucault e Kant. Critica clinica etica* (Napoli 2013), *L'etica oltre l'evento* (Macerata 2015).

ANTONELLO GIUGLIANO è professore ordinario di Storia della Filosofia dell'Ottocento e del Novecento nel Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Napoli «Federico II». Tra i suoi lavori più recenti: *Universalità vs. Relatività nel pensiero metafisico-transculturale di René Guénon* (2013); *Interculturalità filosofica e tradizione metafisica guénoniana* (2014); *Percorsi tedeschi del '900 intorno alla questione filosofica della temporalità* (2014); *Antimetafisica del valore. Per un congedo*

filosofico dal pensiero di Heinrich Rickert (2015, trad. tedesca 2016); *Imago-Imitago. Note filosofiche sullo status storico e metafisico del concetto di immagine* (A. Warburg, W. Benjamin, M. Heidegger, J.-L. Nancy) (2017).

EUGENIO MAZZARELLA è un filosofo italiano, ordinario di filosofia teoretica all'Università Federico II, dove è stato preside della Facoltà di Lettere e Filosofia. È stato deputato al Parlamento nella XVI legislatura. Tra i principali interpreti nel panorama internazionale di Heidegger e Nietzsche, cui ha dedicato studi che sono diventati un punto di riferimento, è venuto elaborando una sua autonoma riflessione sulla tecnica e l'antropologia che ne consegue che in *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico* (il melangolo 2004) e in *L'uomo che deve rimanere. La smoralizzazione del mondo* (Quodlibet, 2017) ha trovato una sua peculiare formulazione nel senso di un'etica della misura come chiave dell'agire tecnico. In questo senso si muovono anche le sue riflessioni su bioetica, politica, valori: *Sacralità e vita* (Guida 1998), e *Vita politica valori* (Guida 2010). Quattro le raccolte poetiche che gli sono valse l'apprezzamento della critica (E. Grassi, G. Ravasi, D. Del Giudice, M. Cacciari tra gli altri): *Il singolare tenace* (I quaderni del battello ebbro, 1993), *Un mondo ordinato* (Palomar, 1999), *Opera media* (il melangolo, 2004), *Anima Madre* (Artstudiodiopaparo, 2015)

FELICE CIRO PAPPARO insegna Filosofia morale presso il Dipartimento di studi Umanistici dell'Università di Napoli "Federico II". Ha pubblicato volumi su Nietzsche, Valéry, Bataille, M Henry. All'intreccio tra filosofia psicoanalisi e letteratura ha dedicato alcuni lavori: *Umbratile dimora. Verso un'etica della rappresentazione* (Moretti & Vitali, Bergamo 2002), *L'im-presentabile. Sulla natura primaria del trauma* (in collaborazione con A. Dell'Anna, Filema, Napoli 2003), *Soggetti al mondo. Cinque studi filosofici* (Filema, Napoli 2005). Ha tradotto e curato testi di Valéry (*Sguardi sul mondo attuale e altri saggi*, Adelphi, Milano 1994; *Cattivi pensieri*, Adelphi, Milano 2006; *Il suono della voce umana. Variazioni su Cartesio*, Filema, Napoli 2008), Bataille (*L'aldilà del serio e altri saggi*, Guida, Napoli 2000; *Il limite dell'utile*, Adelphi, Milano 2000; *Sulla religione. Tre conferenze e altri scritti*, Cronopio, Napoli 2007; *L'ambiguità del piacere e del gioco* [Conferenza svolta, su invito di Jacques Lacan, presso l'ospedale Saint'Anne il 21-10-1958], in *Georges Bataille o la disciplina dell'irriducibile*, a cura di F.C.Papparo-B. Moroncini, il melangolo, Genova 2009). Ha collaborato alle iniziative editoriali e seminariali della "Pratica Freudiana" e a quelle del gruppo napoletano "Chaosmos". Tra le sue ulti-

me pubblicazioni: *Sciogliere-legare. Esercizi di soggettivazione*, Paparo, Napoli 2015; *Transitabilità e trans(ap)parenza del pathos. Sulla nozione di "rappresentazione semplice" nella filosofia di M. Henry*, in L.V. Distaso-F.C. Papparo, *Textura rerum. Parvenza apparenza appariscenza*, ETS 2015; *Qualcosa del corpo. Nietzsche e la scena dell'anima*, Ets, Pisa 2016; "...questo non so che che è tutto l'io individuale". *Note su Gabriel Tarde*, in *Gabriel Tarde. Sociologia, psicologia, filosofia* (a cura di S. Prinzi), Orthotes edizioni, Napoli-Salerno, 2016; *Un tocco di ri-guardo*, in "Atque. Rivista di filosofia e psicoterapia", n° 18, Moretti&Vitali, Bergamo 2016; *La verità e il desiderio. Brevi note sull'etica della psicoanalisi*, in "L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi", N. 2 – L'inconscio politico - Dicembre 2016.

SALVATORE PRINZI ha svolto la sua formazione fra l'Italia e la Francia, conseguendo nel 2009 il titolo di dottore di ricerca in Filosofia alla Sorbona e nel 2015 un secondo dottorato in Filosofia Politica presso la Scuola Normale Superiore di Pisa. Si è occupato di Machiavelli e di Giordano Bruno, è traduttore e interprete di Gabriel Tarde, ha lavorato su Merleau-Ponty, Gramsci e Cornelius Castoriadis. Fra le sue pubblicazioni: *Sul buon uso dell'impazienza*, Napoli 2012; *Gabriel Tarde. Sociologia, psicologia, filosofia*, Napoli 2016; *Merleau-Ponty. Una filosofia della percezione, del corpo, del senso*, Milano 2016; *Giordano Bruno. Una filosofia eroica*, Milano 2016; *Scrivere le cose stesse. Merleau-Ponty e il letterario*, Milano 2017. Attualmente collabora con diversi centri di ricerca e con la cattedra di Storia della Filosofia Morale dell'Università di Napoli "Federico II".

DAVIDE TARIZZO è ricercatore in Filosofia Morale presso l'Università di Salerno. Si occupa e ha scritto prevalentemente di filosofia e psicoanalisi, French Theory, biopolitica. Tra le sue pubblicazioni: *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Cortina, Milano 2003; *Introduzione a Lacan*, Laterza, Roma-Bari 2003; *Giochi di potere. Sulla paranoia politica*, Laterza, Roma-Bari 2007; *La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Roma-Bari 2010.

FILOSOFIE

Collana diretta da *Pierre Dalla Vigna* e *Luca Taddio*

148. Marcello Barison, *Sulla soglia del nulla. Mark Rothko: l'immagine oltre lo spazio*, 2011
149. Fabio Vander, *Relatività e Fondamento. Filosofia di Aristotele*
150. Giorgio Cesarale, *Hegel nella filosofia pratico-politica anglosassone dal secondo dopoguerra ai giorni nostri*
151. Francesco Valagussa (a cura di), *Immanuel Kant. Prima introduzione alla Critica della capacità di giudizio*
152. Marcello Ghilardi, *Arte e pensiero in Giappone. Corpo, immagine, gesto*
153. Pietro Piro, *La peste emozionale, l'uomo-massa e l'orizzonte totalitario della tecnica. Un Seminario, alcuni saggi e materiali per uno schizo-umanesimo*
154. Rosa Marafioti, *Il ritorno a Kant di Heidegger. La questione dell'essere e dell'uomo*
155. Giancarlo Lacchi, *Ludwin Klages Coscienza e immagine. Studio di storia dell'estetica*
156. Maurizio Guerri, *Necessità dell'estetica e potenza dell'arte*
157. Susan Petrillo, Augusto Ponzio, Luciano Ponzio, *Interferenze*
158. Anna Castelli, *Lo sguardo di Kafka. Dispositivi di visione e immagine nello spazio della letteratura*
159. Silvia Capodivacca, *Sul tragico. Tra Nietzsche e Freud*
160. Maurizio Guerri, *La mobilitazione globale. Tecnica, violenza, libertà in Ernst Jünger*
161. Natascia Mattucci e Gianluca Vagnarelli (a cura di), *Medicalizzazione, sorveglianza e biopolitica. A partire da Michel Foucault*
162. Alfio Fantinel, *Tracce di assoluto. Agonia dell'infinito in Giordano Bruno*
163. Lisa De Luigi, *Animalia. Teoria e fatti della macchina antropogenica*
164. Massimo Canepa, *Friedrich Nietzsche. L'arte della trasfigurazione*
165. Ginette Michaud, *Veglianti. Verso tre immagini di Jacques Derrida*
166. Paulo Barone, *Utopia del presente*
167. Giuseppe Bonvegna, *Politica, religione, Risorgimento. L'eredità di Antonio Rosmini in Svizzera*
168. Luca Caddeo, *L'Operaio di Ernst Jünger. Una visione metafisica della tecnica*, 2012
169. Simona Bertolini, *Eugen Fink e il problema del mondo: tra ontologia, idealismo e fenomenologia*
170. Enrico Mastropiero, *Il corpo e l'evento. Sullo Spinoza di Deleuze*

171. Giuseppe Di Giacomo (a cura di), *Volti della memoria*
172. Domenica Bruni, *Politici sfigurati. La comunicazione politica e la scienza cognitiva*
173. Emanuele Mariani, *Risonanze impolitiche. Riflessioni filosofiche tra ragioni e fedi*
174. Giovanni Chimirri, *Teologia del nichilismo. I vuoti dell'uomo e la fondazione metafisica dei valori*
175. Angelo Bruno, *L'ermeneutica della testimonianza in Paul Ricoeur*
176. Maria Grazia Turri, *Biologicamente sociali, culturalmente individualisti*
177. Leonardo Caffo, *La possibilità di cambiare. Azioni umane e libertà mora*
178. Francesco Vitale, *Mitografie. Jacques Derrida e la scrittura dello spazio*
179. Andrea Velardi, *La barba di Platone. Quale ontologia per gli oggetti materiali?*
180. Davide Gianluca Bianchi, *Dare un volto al potere. Gianfranco Miglio fra scienza e politica. In Appendice il carteggio Schmitt-Miglio*
181. Riccardo Corsi, *Incroci simbolici*
182. Francesco Valagussa, *L'arte del genio. Note sulla terza critica*
183. Vinicio Busacchi, *Tra ragione e fede. Interventi buddisti*
184. Giuseppe Di Giacomo, *Narrazione e testimonianza. Quattro scrittori italiani del Novecento*
185. Daniela De Leo, *Una convergenza armonica. Beethoven nei manoscritti di Michelstaedter e Merleau-Ponty*
186. Stefano Bracaletti, *Microfondazione. Problematiche della spiegazione individualista nelle scienze sociali*
187. Giorgio Palumbo, *Finitezza e crisi del senso. La nostra inseguita e il richiamo dell'assenza*
188. Mario Augusto Maieron, *C'era una volta un re...! Intorno alla mente (Περί ψυχῆς) tra neuroscienze, filosofia, arte e letteratura*
189. Tiziano Boaretti, *La via mistica. Itinerario filosofico in quindici stazioni.*
190. Massimo Frana, *Il segreto dei fratelli del libero spirito*
191. Enzo Cocco, *La melanconia nell'età dei lumi*
192. José Ortega y Gasset, *Appunti per un commento al Convivio di Platone*, a cura di Pietro Piro
193. Antonio Coratti, *Karl Löwith e il discorso del cristianesimo*
194. Sarah F. Maclaren, *Magnificenza e mondo classico*
195. Jean Soldini, *A testa in giù. Per un'ontologia della vita in comune*
196. Matteo G. Brega, *Multimedialità digitale e fruizione parcellizzata. Estetica e forme d'arte del Novecento*
197. Francesca Marelli, *Fisica dell'anima. Estetica e antropologia in J.G. Herder*
198. Mario Cingoli, *Hegel. Lezioni preliminari*
199. Tommaso Ariemma, *Estetica dell'evento. Saggio su Alain Badiou*
200. Gianfranco Mormino, *Spazio, Corpo e moto nella Filosofia naturale del Seicento*
201. Maria Teresa Costa, *Filosofie della traduzione*
202. Giuseppe Zuccarino, *Il farsi della scrittura*
203. S. Fontana, E. Mignosi (a cura di), *Segnare, parlare, intendersi: modalità e forme*

204. Giovanni Invitto, *La misura di sé, tra virtù e malafede. Lessici e materiali per un discorso in frammenti*
205. Enrica Lisciani Pettrini, *Charis. Saggio su Jankélévitch*
206. Anthony Molino, *Soggetti al bivio. Incroci tra psicoanalisi e antropologia*
207. Franco Rella, *Susan Mati, Thomas Mann, mito e pensiero*
208. J. D. Caputo e M. J. Scanlon, *Dio, il dono e il postmoderno. Fenomenologia e religione*
209. Friedrich W.J. Schelling, *Esposizione del Processo della Natura*
210. Stefano Poggi (a cura di), *Il realismo della ragione. Kant dai Lumi alla filosofia contemporanea*
211. Ruggero D'Alessandro, *Le messaggere epistolari femminili attraverso il '900. Virginia Woolf, Hannah Arendt, Sylvia Plath*
212. Giovanni Invitto, *Il diario e l'amica. L'esistenza come autonarrazione*
213. Luca Mori, *Tra la materia e la mente*
214. Alberto Giacomelli, *Simbolica per tutti e per nessuno*
215. Paulo Butti, *Un'archeologia della politica. Letture della Repubblica platonica*
216. Erasmo Storace, *Ergografie. Studi sulla struttura dell'essere*
217. Francesco Maria Tedesco, *Eccezzenza sovrana*
218. Marco Vanzulli (a cura di), *Razionalità e modernità in Vico*
219. Marcello Barison, *Estetica della produzione. Saggi da Heidegger*
220. Elio Matassi (a cura di), *Percorsi della conoscenza*
221. Mirko di Bernardo, Danilo Saccoccioni, *Caos, ordine e incertezza in epistemologia e nelle scienze naturali*
222. Liliana Nobile, *Democrazie senza futuro*
223. Giacomo Fronzi (a cura di), *John Cage. Una rivoluzione lunga cent'anni, con un'intervista inedita*
224. Paolo Taroni, *Filosofie del tempo. Il concetto di tempo nella storia del pensiero occidentale*
225. Roberto Diodato, *L'invisibile sensibile. Itinerari di ontologia estetica*
226. Bruno Moroncini, *Il lavoro del lutto, Materialismo, politica e rivoluzione in Walter Benjamin*
227. Antonio Valentini, *Il silenzio delle sirene: mito e letteratura in Franz Kafka*
228. Giuseppe Maccaroni, *Sociologia Stato Democrazia*
229. Damiano Cantone (a cura di), *Estetica e realtà, Arte Segno e Immagine*
230. Marino Centrone, Rocco Corriero, Stefano Daprile, Antonio Florio, Marco Sergio (a cura di), *Percorsi nell'epistemologia e nella logica del Novecento*
231. Pierdaniele Giarretta (a cura di), *Le classificazioni nelle scienze*
232. Luca Grion, *Persi nel labirinto. Etica e antropologia alla prova del naturalismo*
233. Marco Piazza, *Il fantasma dell'interiorità. Breve storia di un concetto controverso*
234. Emilio Mazza, *La peste in fondo al pozzo. L'anatomia astrusa di David Hume*
235. Luca Marchetti, *Il corpo dell'immagine. Percezione e rappresentazione in Wittgenstein e Wollheim*
236. Monica Musolino, *New Towns post catastrofe. Dalle utopie urbane alla crisi*

- delle identità*
237. Barbara Troncarelli, *Complessità dilemmatica, Logica, scienza e società in Giovanni Gentile*
 238. Emanuele Arielli, *La mente estetica. Introduzione alla psicologia dell'arte*
 239. Emanuele Arielli, *Wittgenstein e l'arte. L'estetica come problema linguistico ed epistemologico*
 240. Giuseppe Fornari, Gianfranco Mormino (a cura di), *René Girard e la filosofia*
 241. Erasmo Storace, *Genografie*
 242. Erasmo Storace, *Tanografie*
 243. Erasmo Storace, *Poietografie*
 244. Erasmo Storace, *Il poeta e la morte*
 245. Lucia Maria Grazia Parente, *Segreti mutamenti*
 246. Maria Lida Mollo, *Xavier Zubiri: il reale e l'irreale*
 247. Susan Petrilli, *Altrove e altrimenti. Filosofia del linguaggio, critica letteraria e teoria della traduzione in, intorno e a partire da Bachtin*
 248. Pietro Piro, *Le occasioni dell'uomo ladro. Saggi, polemiche e interventi tra Oriente e Occidente*
 249. Giorgio Cesarale, Marcello Mustè e Stefano Petrucciani (a cura di), *Filosofia e politica. Saggi in onore di Mario Reale*
 250. Silvia Bevilacqua e Pierpaolo Casarin (a cura di), *Disattendere i poteri. Pratiche filosofiche in movimento*
 251. Franco Maria Fontana, *Immagini del disastro prima e dopo Auschwitz. Il "verdetto" di Adorno e la risposta di Celan*
 252. Antonello Sciacchitano, *Il tempo di sapere*
 253. Gabriele Scardovi, *L'intuizionismo morale di George Edward Moore*
 254. Fabio Vander, *Il sistema Leopardi. Teoria e critica della modernità*
 255. Riccardo Motti, *La mistificazione di massa. Estetica dell'industria cultura*
 256. Francesco Gusmano, *Naturalismo e filosofia*
 257. Gemmo Iocco, *Profili e densità temporali*
 258. Marco Sgarbi, *Kant e l'irrazionale*
 259. Amato, Fulco, Geraci, Gorgone, Saffioti, Surace, Terranova, *L'evento dell'ospitalità tra etica, politica e geofilosofia. Per Caterina Resta*
 260. Luca Serafini, *Inoperosità. Heidegger nel dibattito francese contemporaneo*
 261. Renato Calligaro, *Le pagine del tempo. Scritti sull'Arte*
 262. Paolo Scolari, *Nietzsche fenomenologo del quotidiano*
 263. Fabio Ciaramelli, Ugo Maria Olivieri, *Il fascino dell'obbedienza. Servitù volontaria e società depressa*
 264. Giovanni Invitto, *Lanx satura. Asterischi filosofici su soggetti, temi ed eventi dell'esistenza*
 265. Vinicio Busacchi, *Itinerari buddisti. La sfida del male*
 266. Plotino, *Enneadi. I-II e vita di Plotino di Porfirio*
 267. Luca M. Possati, *La ripetizione creatrice. Melandri, Derrida e lo spazio dell'analogia*
 268. A. Lavazza, V. Possenti (a cura di), *Perché essere realisti. Una sfida filosofica*
 269. Mattia Geretto e Antonio Martin (a cura di), *Teologia della follia*
 270. Vittorio Pavoncello, *Il serpente nel Big Bang*

271. Afonso Mário Ucuassapi, *Dalle indipendenze alle libertà. Futurismo e utopia nella filosofia di Severino Elias Ngoenha*
272. Roberto Fai, *Frammento e sistema. Nove istantanee sulla contemporaneità*
273. Francesco Giacomantonio (a cura di), *La filosofia politica nell'età globale (1970-2010)*
274. Alberto Romele, *L'esperienza del verbum in corde. Ovvero l'ineffettività dell'ermeneutica*
275. John Burnet, *I primi filosofi greci*, a cura di Alessandro Medri
276. Giovanni Basile, *Il mito. Uno strumento per la conoscenza del mondo. Saggio introduttivo attorno all'ermeneutica mitica*
277. Andrea Dezi, *Potenza e realtà. Il sovrarrealismo ontologico nel pensiero di F.W.J. Schelling*
278. Vincenzo Cuomo, Leonardo V. Distaso (a cura di), *La ricerca di John Cage. Il caso, il silenzio, la natura*
279. Augusto Ponzio, *Fuori luogo. L'esorbitante nella riproduzione dell'identico*
280. Alessandra Luciano, *L'estasi della scrittura Emily L. di Marguerite Duras*
281. Enrico Giorgio, *Esercizi fenomenologici. Edmund Husserl*
282. Sara Matetich, *In no time. Forme di vita, tempo e verità in Virginia Woolf*
283. Marco Fortunato, *La protesta e l'impossibile. Cinque saggi su Michelstaedter*
284. Antonio De Simone, *Alchimia del segno. Rousseau e le metamorfosi del soggetto moderno*
285. Francesco Giacomantonio, Ruggero D'Alessandro, *Nostalgie francofortesi. Ripensando Horkheimer, Adorno, Marcuse e Habermas*
286. Fortunato Cacciatore, *Isonomia/Isogonia. Percorsi storico-filosofici*
287. Vallori Rasini, *L'eccentrico. Filosofia della natura e antropologia in Helmuth Plessner*
288. Enzo Cocco, *Le vie della felicità in Voltaire*
289. Rodolphe Gasché, *Dietro lo specchio. Derrida e la filosofia della riflessione*, traduzione e cura di Francesco Vitale e Mauro Senatore
290. Andrea C. Bertino, *"Noi buoni Europei". Herder, Nietzsche e le risorse del senso storico*
291. Franco Ricordi, *Pasolini filosofo della libertà. Il cedimento dell'essere e l'apologia dell'apparire*
292. Viviana Meschesi, *Passaggi al limite. Linguaggio ed etica nei periodi di crisi*
293. Franco Sarcinelli, *Paul Ricœur filosofo del '900. Una lettura critica delle opere*
294. Federica Ceranovi, *Dal gioco dell'idea alla festa del pensiero. I sentieri della ἀλήθεια nel saggio L'origine dell'opera d'arte di Martin Heidegger*
295. Augusto Ponzio, *Il linguaggio e le lingue. Introduzione alla linguistica generale*
296. Augustin Cochin, *Astrazione rivoluzionaria e altri scritti*
297. Pierfrancesco Stagi, *Di Dio e dell'essere. Un secolo di Heidegger*
298. L.E.J. Brouwer, *Lettere scelte*, a cura di Miriam Franchella
299. Franco Aurelio Meschini, *Materiali per una storia della medicina cartesiana. Dottrine, testi, contesti e lessico*
300. Roberto Gilodi, *Origini della critica letteraria. Herder, Moritz, Fr. Schlegel e Schleiermacher*
301. Fiorella Bassan, *Antonin Artaud. Scritti sull'arte*

302. Rossella Spinaci, *Razionalità discorsiva e verità*
303. Marcella d'Abbiere (a cura di), *Passioni nere*
304. Umberto Curi e Luca Taddio (a cura di), *Pensare il tempo. Tra scienza e filosofia*
305. Lucia Parente, *Ortega y Gasset e la "vital curiosidad" filosofica*
306. Gabriella Pelloni, *Genealogia della cultura. La costruzione poetica del sé nello Zarathustra di Nietzsche*
307. Cosimo Quarta (a cura di), *Per un manifesto della «Nuova Utopia»*
308. Mario Augusto Maieron, *Il matto dei tarocchi, Alice e il Piccolo Principe*
309. Antonio De Luca, Annamaria Pezzella (a cura di), *Con i tuoi occhi*
310. Francesca Michelini, Jonathan Davies, *Frontiere della biologia. prospettive filosofiche sulle scienze della vita*
311. Andrea Velardi, *La vita delle idee. Il problema dell'astrazione nella teoria della conoscenza*
312. Annamaria Lossi, *L'io postumo. Autobiografia e narrazione filosofica del sé in Friedrich Nietzsche*
313. Didier Contadini (a cura di), *Menzogna e politica*
314. Antonio De Simone, *Machiavelli. Il conflitto e il potere. La persistenza del classico*
315. Andrea Amato, *Il bambino che sono, l'uomo che divento. Genealogia dell'io e narrazione della sua trasmutazione*
316. Alessandra Violi, *Il corpo nell'immaginario letterario*
317. Pietro Greco (a cura di), *ArmonicaMente. Arte e scienza a confronto*
318. Robert L. Trivers, *L'evoluzione dell'altruismo reciproco*
319. Matteo Pietropaoli, *Ontologia fondamentale e metaontologia. Una interpretazione di Heidegger a partire dal Kantbuch*
320. Damiano Bondi, *La persona e l'Occidente. Filosofia, religione e politica in Denis de Rougemont*
321. G.W.F. Hegel, *Il bisogno di filosofia (1801-1804)*
322. Leonardo V. Distaso – Ruggero Taradel, *Musica per l'abisso. La via di Terezín: un'indagine storica ed estetica 1933-1945*
323. Raniero Fontana, *Sulle labbra e nel cuore. Il buon uso delle parole nel Talmud e nell'ebraismo*
324. Pilo Albertelli, *Il problema morale nella filosofia di Platone*
325. *Gli Eleati, a cura di Pilo Albertelli, 2014,*
326. Daniela De Leo (a cura di), *Pensare il senso. Perché la filosofia. Scritti in onore di Giovanni Invitto*
327. Susan Petrilli, *Riflessioni sulla teoria del linguaggio e dei segni*
328. Antonio Romano, *Seduzione dell'opera aperta. Una introduzione*
329. Gian Andrea Franchi, *Una disperata speranza. Un profilo biografico di Carlo Michelstaedter*
330. Graziano Pettinari, *La misura dell'umano. Ontoteologia e differenza in Jean-Luc Marion*
331. Francesco Rizzo, *Filosofia della grezza materia. Scritto di teoria del linguaggio, etica, estetica*
332. Marino Centrone, Rossana de Gennaro, Massimiliano Di Modugno, Silvia La Piana, Giacomo Pisani, *Della Bellezza. La scena della scena*

333. Giulio Goggi, *Al cuore del destino. Scritti sul pensiero. Scritti sul pensiero di Emanuele Severino*
334. Alfred Adler, Ernst Jahn, *Religione e Psicologia Individuale*, a cura di Egidio Ernesto Marasco, postfazione di Gian Giacomo Rovera
335. Laura Gherlone, *Dopo la semiosfera. Con saggi inediti di Jurij M. Lotman*
336. Marco de Paoli, *La Tragica Armonia. Indagine filosofico-scientifica sulla genesi e l'evoluzione del vivente*
337. Chiara Paladini, *Sul concetto di relazione negli scritti latini di Meister Eckhart*
338. Roberto Lasagna, *Il mondo di Kubrick. Cinema, estetica, filosofia*
339. Pietro Piro, *I frutti non colti marciscono. Temi weberiani e altre inquietudini sociologiche*
340. Domenico Felice, *Montesquieu e i suoi lettori*
341. Emanuele Quinz, *Il cerchio invisibile. Ambienti, sistemi, dispositivi*
342. Tiziana Pangrazi, *Adorata Forma. Saggio sull'estetica di Ferruccio Busoni*
343. Leonardo V. Distaso, *Estetica e differenza in Wittgenstein. Studi per un'estetica wittgensteiniana*
344. Pietro Barbetta, *La follia rivisitata*
345. F.W.J. Schelling, *L'anima del mondo. Un'ipotesi di fisica superiore per la spiegazione dell'organismo universale*, a cura di Alessandro Medri
346. Antonio De Simone, *L'arte del conflitto. Politica e potere da Machiavelli a Canetti. Una storia filosofica*
347. Emilano La Licata, *Il terreno scabro. Wittgenstein su regole e forme di vita*
348. Anna Valeria Borsari, Franco Farinelli, Eleonora Fiorani, Raffaele Milani, Gian Battista Vai, *Naturale e/o artefatto*
349. Pietro Abelardo, *Etica*, a cura di Mariateresa Fumagalli e Beonio Brocchieri
350. Susan Petrilli, *Nella vita dei segni. Percorsi della semiotica*
351. Lucia Vantini, *L'ateismo mistico di Julia Kristeva*, prefazione di Wanda Tommasi
352. *Ragionamenti percettivi. Saggi in onore di Alberto Argenton*, a cura di Carlo Maria Fossaluzza e Ian Verstegen
353. Stefano Rivara, *Verità: Pluralismo e teoria funzionalista*
354. Ivan Dimitrijević – Paulina Orłowska, *Come la teoria finì per diventare realtà. Sulla politica come geometria della socializzazione*
355. Julius Evola, *Il rientro in Italia 1948-1951*, a cura di Marco Iacona
356. Anna Rita Gabellone, *Una società di pace. Il progetto politico-utopico di Sylvia Pankhurst*
357. Petronio Petrone, *Fior da fiore dai Carmina Burana. Morali e di protesta, d'amore e spirituali, di donne e d'osteria. 40 canti dei Clerici Vagantes medievali tradotti nella lingua del nostro tempo con testo latino a fronte*
358. Enzo Cocco, *Il giardino e l'isola. Due figure della felicità in Rousseau*
359. Vergílio Ferreira, *Lettera al Futuro*, a cura di Marianna Scaramucci e Vincenzo Russo
360. Giorgia Carluccio (a cura di), *Laicità dello stato. Ambiti tematici*
361. Alfred Adler, *Psicodinamica dell'eros. Motivazioni inconscie della rinuncia alla sessualità*, a cura di Egidio Ernesto Marasco, postfazione GianGiacomo Rovera, Edizione integrale

362. Beatrice Balsamo e Alberto Destro (a cura di), *Della fiaba. Jacob e Wilhelm Grimm e il pensiero poetante per i 200 anni di Fiabe* del focolare
363. Luciano Parinetto, *Corpo e rivoluzione in Marx. Morte diavolo analità*,
364. Paolo Vidali, Federico Neresini, *Il valore dell'incertezza. Filosofia e sociologia dell'informazione*
365. Marco Castagna, *Il desiderio della lettura. Esercizi. Pratiche. Discorsi*,
366. Jan Spurk, *E se le rane richiedessero un re?*
367. Petre Solomon, *Paul Celan. La dimensione romena*, a cura di Giovanni Rotiroti, traduzione di Irma Carannante, postfazione di Mircea Tuglea
368. Luisa Della Morte, Margherita Tosi, *Nascere umani. Continuare Reich per i bambini del futuro*
369. Riccardo Roni, *La visione di Bergson. Tempo ed esperienza del limite*
370. Emanuele Iula, *Carlo Maria Martini. La Parola che rigenera il mondo*
371. Cecilia Ricci, *Leggere Babele: George Steiner e la "vera presenza" del senso*
372. Giuseppe Schiavone (a cura di), *L'utopia: alla ricerca del senso della storia*
373. Matteo Canevari, *Lo specchio infedele. Prospettive per il paradigma teatrale in antropologia*
374. Franco Ricordi, *L'essere per l'amore*
375. Roland Barthes. *Il discorso amoroso. Seminario all'Ecole pratique des hautes études 1974-1976* seguito da *Frammenti di un discorso amoroso (inediti)*, Introduzione di Éric Marty, Presentazione e cura di Claude Coste, Introduzione all'edizione italiana, traduzione e cura di Augusto Ponzio
376. Giovanni Botta, *La struttura dell'eterno. Le Mélodies di Gabriel Marcel*, Prefazione di Pierangelo Sequeri. Contiene un CD con le trascrizioni e le registrazioni sonore delle *Mélodies*
377. Francesco Panaro, *Contro la cultura. Esseri e universi ben invisibili*
378. Riccardo Fedriga, *La sesta prosa. Discussioni medievali su prescienza, libertà e contingenza*
379. *Corpi che non contano. Judith Butler e gli animali*, a cura di Massimo Filippi e Marco Reggio. Con un'intervista a Judith Butler e saggi di Massimo Filippi, Richard Iveson, Marco Reggio, James Stanescu e Federico Zappino
380. Paolo Pecere, *Dalla parte di Alice. La coscienza e l'immaginario*
381. Nazzareno Mazzini, *La nebbia non c'è più. Passeggiata lungo i film di Milano*
382. Aldo Marroni (a cura di), *Laure. La sovrana dell'erotismo*
383. Voltaire, *Premio della giustizia e dell'umanità*, a cura di Domenico Felice. Traduzione di Stefania Stefani
384. S. Facioni, S. Labate, M. Vergani (a cura di), *Levinas inedito. Studi critici*
385. Luciano Ponzio, *Roman Jakobson e i fondamenti della semiotica*
386. Julia Ponzio, *L'altro corpo del testo. Modello sintattico e interpretazione in Jacques Derrida*
387. Romeo D'Emilio, *Sub-limis e sub-limo. Al limite estremo: fra Goya e Malevič*
388. Marco Piazza, *L'antagonista necessario. La filosofia francese dell'abitudine da Montaigne a Deleuze*
389. Gian Mario Anselmi, Riccardo Caporali, Carlo Galli (a cura di), *Machiavelli Cinquecento. Mezzo millennio del Principe*
390. Bethania Assy, *Etica, responsabilità e giudizio in Hannah Arendt*, Introduzione di Simona Forti, Traduzione e cura di Enrico Valtellina

391. M. Hess, L. Feuerbach, M. Stirner, K. Fischer, Szeliga, *La questione Stirner*, a cura di Marcello Montalto
392. Rosario Diana, *La forma-reading. Un possibile veicolo per la disseminazione dei saperi filosofici. Resoconto ragionato, programma e strumenti di lavoro*
393. Giovanni U. Cavallera, *Dove Platone riceve il battesimo. La formazione come fondamento nell'Impero Romano d'Oriente*
394. Luigi Fraschini, *Individuo e mondo nel pensiero dell'antico Egitto. Percorsi antropologici ed epistemologici in una tradizione culturale «pre-greca»*, prefazione di Giulio Giorello
395. Fabio Farotti, *Et in Arcadia ego. L'incantesimo del nichilismo in pittura*, Prefazione di Emanuele Severino
396. Andrea dal Sasso, *Creatio ex nihilo. Le origini del pensiero di Emanuele Severino tra attualismo e metafisica*, prefazione di Emanuele Severino
397. Stefano Righetti, *Etica dello spazio. Per una critica ecologica al principio della temporalità nella produzione occidentale*
398. Marco de Paoli, *Il soggetto eroico e il suo sguardo da lontano. Sul possesso e sull'oblio di sé*
399. Günter Figal, *Il manifestarsi dell'arte. Estetica come fenomenologia*, edizione italiana a cura di Antonio Cimino, postfazione di Luca Crescenzi
400. Onorato Grassi e Massimo Marassi (a cura di), *La filosofia italiana nel Novecento. Interpretazioni, bilanci, prospettive*
401. Luca Casadio, *L'arte della psicoterapia e la psicologia dell'arte. Per una psicologia narrativa*
402. Sergio Sorrentino, *Oltre la ragione strumentale*
403. Thomas Percival, *Etica medica. Ovvero un Codice di istituzioni e precetti adattati alla condotta professionale dei medici e dei chirurghi*, a cura di Sara Patuzzo, traduzione italiana di Giada Goracci, con la collaborazione di Sebastiano Castellano
404. Pierpaolo Lauria, *Leopardi Filosofo maledetto*, prefazione di Alberto Folini
405. Virgilio Melchiorre (a cura di), *Un amico fragile. Testimonianze e ricordi per Adriano Manes*, con la partecipazione di Sibilla Cuoghi, Anna Ferruta, Elio Franzini, Gabriele Scaramuzza
406. Mario Augusto Maieron e Giuseppe Armocida, *Storia, cronaca e personaggi della psichiatria varesina*
407. Georg Simmel, *Cultura femminile*
408. Francesco Allegri, *Gli animali e l'etica*
409. Gustav Gustavovič Špet, *La forma interna della parola. Studi e variazioni su temi humboldtiani (1927)*, traduzione e cura di Michela Venditti
410. Maurizio Balistreri, *La clonazione umana prima di Dolly. Una fantasia che diventa realtà?*
411. Monique Jutrin, *Lo zibaldone di Ulisse. Con Benjamin Fondane al di là della storia (1924-1944)*, traduzione e cura di Anna Carmen Sorrenti
412. Antonio De Simone, *L'io reciproco. Lo sguardo di Simmel*
413. Mattia Geretto, *L'essere e le sue determinazioni. Sulla monadologia di Bernardino Varisco*
414. Luigi Ferrari e Luca Vecchio (a cura di), *La psicologia critica e i rapporti tra economia, storia e psicologia*
415. Gabriele Giacomini, *Psicodemocrazia. Quanto l'irrazionalità condiziona il discorso pubblico*, prefazione di Angelo Panebianco

416. Sergio Solombrino, *Intenzionalità ed esperienza nel Wittgenstein intermedio*
417. Alice Gonzi, Monique Jutrin (a cura di), *Benjamin Fondane: una voce singolare*
418. Vinicio Busacchi, *La via della creazione. di valore. Nuovi interventi buddisti*
419. Rainer Matthias Holm-Hadulla, *Passione. Il cammino di Goethe verso la creatività. Una psicobiografia*, traduzione dal tedesco e cura di Antonio Staude
420. Enrico Valtellina, *Tipi umani particolarmente strani. La sindrome di Asperger come oggetto culturale*
421. Sarah Songhorian, *Sentire e agire. L'etica della simpatia tra sentimentalismo e razionalismo*. Prefazione di Massimo Reichlin
422. Giacomo Leopardi, "Lo stato libero e democratico". *La fondazione della politica nello Zibaldone*, selezione dei testi, introduzione e commento a cura di Fabio Vander
423. Sergio Scalia, *Quale futuro. Potenzialità e rischi delle nuove tecnologie*
424. Felice Accame, *Il dispositivo estetico e la funzione politica della gerarchia in cui è evoluto*
425. A. Berriedale Keith, D.C.L., D.litt., *Il sistema Sāṃkhya. Storia della filosofia sāṃkhya*
426. Paolo Calegari, *La comprensione del sociale. Strategie cognitive e prospettiva sul futuro*
427. Giulio Schiavoni, *Walter Benjamin. Il figlio della felicità*
428. David Baumgardt, *Il problema della possibilità nella Critica della ragion pura, nella moderna fenomenologia e nella teoria dell'oggetto*, edizione italiana a cura di Luigi Azzariti-Fumaroli
429. Giuseppe Polistena, *Diacronia. Appunti per una ontologia del tempo*
430. Giuseppe Zuccarino, *Prospezioni. Foucault e Derrida*
431. Silvia Casini, *Il ritratto-scansione. Immaginare il cervello tra neuroscienza e arte*
432. Simone Furlani, *L'immagine e la scrittura. Le logiche del vedere tra segno e riflessione*
433. Carmelo Alessio Meli, *Kant e la Possibilità dell'Etica. Lettura critico-sistematica dei Primi Principi Metafisici della Dottrina della Virtù*
434. Luca Marchetti (a cura di), *L'estetica e le arti. Studi in onore di Giuseppe Di Giacomo*
435. Teresa Tonchia (a cura di), *Lo spettro della fine. Pensare l'Apocalisse tra filosofia e cinema*
436. Jean Soldini, *Alberto Giacometti. Lo spazio e la forza*
437. Paolo Piccari (a cura di), *Forme di realtà e modi del pensiero. Studi in onore di Mariano Bianca*
438. Gianfranco Longo, *Empireo. Dio, i cori angelici e il fondamento blu della creazione*
439. Domenico Gallo, *Il ribelle del pensiero. Albert Einstein e la nascita della fisica quantistica*
440. Martino Feyles, *Margini dell'estetica*
441. Francesco Gregorio, Giuseppe D'Anna, Alessandra Anna Sanna (a cura di), *Filosofia e pratiche dei saperi*
442. Tiziana Pangrazi, *Ritorno al cielo. L'estetica musicale in Italia dal Trecento al primo Novecento*
443. Leo Frobenius, *Paideuma. Lineamenti di una dottrina della civiltà e dell'anima*, traduzione e cura di Luciano Arcella

444. Tristana Dini, *La materiale vita. Biopolitica, vita sacra, differenza sessuale*
445. Roberto Bertoldo, *La profondità della letteratura. Saggio di estetica estesiologica*
446. Giorgio Tettamanti, *L'eone della cosa. Saggio filosofico da Aristotele a Carl Schmitt*
447. Markus Ophälders, *Dialettica dell'ironia romantica*
448. Luciano Ponzio, *Icona e raffigurazione. Bachtin, Malevič, Chagall*
449. Viola Carofalo, *Dai più lontani margini. J.M. Coetzee e la scrittura dell'Altro*
450. Elisa Cecconi, *Ontogenesi molecolare e cellule staminali pluripotenti indotte. Indagini epistemologiche e implicazioni bioetiche*
451. Marcello Ghilardi (a cura di), *La filosofia e l'altrove, Festschrift per Giangiorgio Pasqualotto*
452. Marco Gigante, *Il dovere di non essere sé stessi. La filosofia dell'il y a nell'opera di Emmanuel Levinas*
453. Enrico Arduin, *Il sottosuolo del presente*
454. Giuseppe Craparo (a cura di), *Elogio dell'incertezza. Saggi psicoanalitici, prefazione di Franco De Masi*
455. Giovanni Gurisatti, *L'animale che dunque non sono. Filosofia pratica e pratica della filosofia come est-etica dell'esistenza*
456. Ferruccio Rossi-Landi, *Linguistica ed economia*
457. Lucia Maria Grazia Parente (a cura di), *La scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*, prologo di Lane Kauffmann, epilogo di Javier San Martín
458. Emiliano Alessandrini, *Potenza ed eclissi di un sistema. Hegel e i fondamenti della trasformazione*, introduzione di Remo Bodei
459. Susanna Fresko e Chiara Mirabelli (a cura di), *Qual è il tuo mito? Mappe per il mestiere di vivere*
460. Volker Halbach, *Manuale di logica*, a cura di Carlo Nicolai
461. Giovanni Valente, *Causalità relativistica. Problemi filosofici all'incontro di teoria dei quanti e relatività ristretta*
462. Emilio Mazza, *Gazze, whist e verità. David Hume e le immagini della filosofia*
463. Simona Alagia, *Jan Patočka: la responsabilità del pensiero in pratica*
464. Danilo Soscia, *Forma Sinarum. Personaggi cinesi nella letteratura italiana*
465. Paolo Bartolini, *La vocazione terapeutica della filosofia*
466. Giuseppe Goisis, *Dioniso e l'ebbrezza della modernità. Sei saggi su politica e società*, prefazione di Luigi Perissinotto
467. Giuliana Mannu, *Aldo Capitini filosofo dell'azione e della libertà. Con un carteggio inedito con Augusto Del Noce*
468. Massimo Dell'Utri e Antonio Rainone (a cura di), *I modi della razionalità*
469. Maria Giuseppina Di Monte, Giuliana Pieri, Simona Storchi (a cura di), *Visualizzare la guerra. L'iconografia del conflitto e l'Italia*
470. Giuseppe Morello, *La parola e il Leviatano. Segni, linguaggio e retorica nel pensiero politico di Hobbes* Paolo Calandruccio Alessio Tommasoli, Guido Traversa (a cura di),
471. Fulvio Palmieri, *Troppo umano. Sociologia della genetica*
472. Marco Ferrari, *Libertà va cercando. Percorsi di filosofia medievale*
473. Calogero Caltagirone, *Ri-pensare l'uomo "tra" empirico e trascendentale*
474. Paolo Calandruccio, Alessio Tommasoli, Guido Traversa (a cura di), *La psicologia critica e i rapporti tra economia, storia e psicologia*

*Finito di stampare
nel mese di marzo 2017
da Digital Team – Fano (PU)*