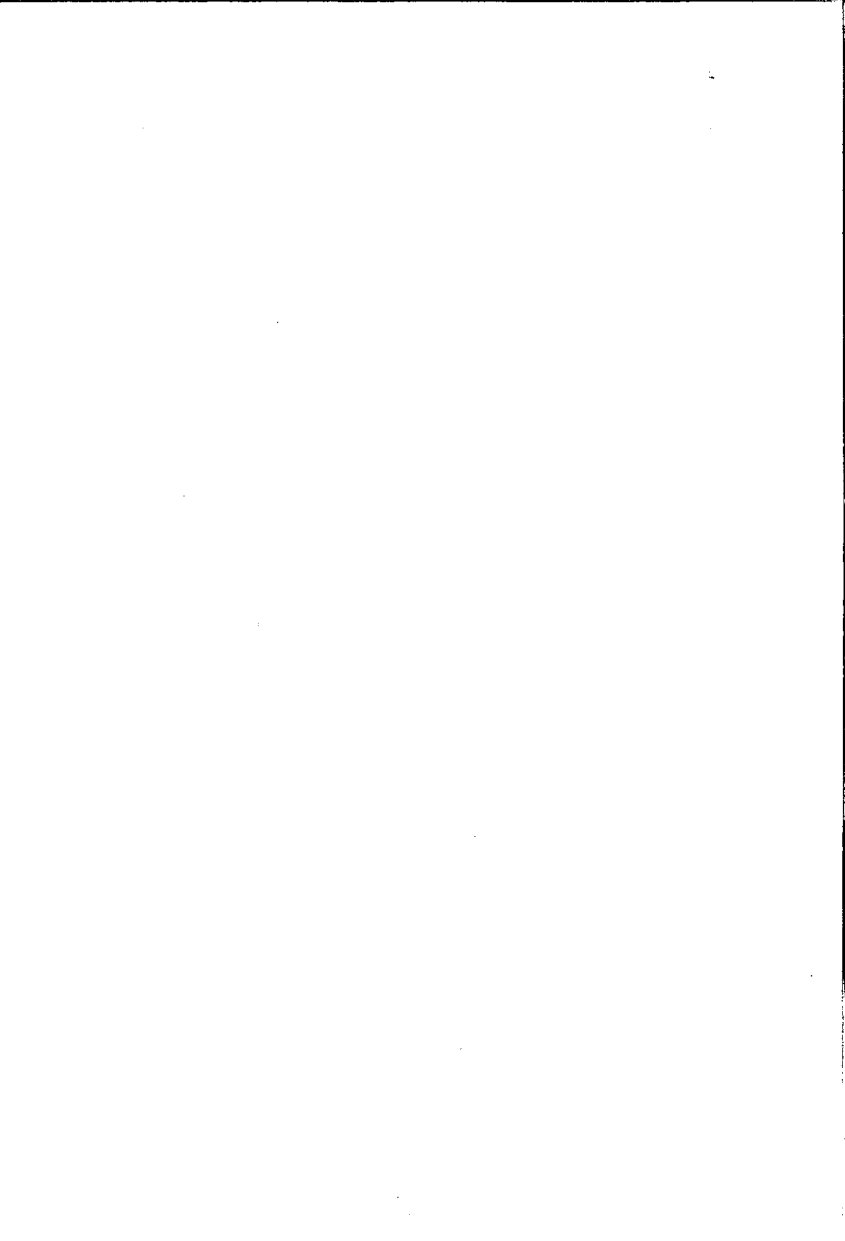




Moretti & Vitali editori

Cras iterabimus aequor



“Atque”

Materiali tra filosofia e psicoterapia

Rivista semestrale

7

Maggio 1993

Redazione: R. Bodei, M. Ferrara, A.M. Iacono, P.F. Pieri, G. Tripipi, S. Vitale.

Direzione: Via del Loretino, 27 - 50135 Firenze - Tel. 055/690923 (il giovedì, ore 9 - 13).

Collaborano / tra gli altri: L. Aversa, A. Barchiesi, M. Bianca, M. Ceruti, U. Galimberti, A.G. Gargani, E. Ghidetti, M. La Forgia, M. Lavagetto, L. Lentini, G. Maffei, S. Moravia, S. Natoli, F. Petrella, M. Rossi Monti, A. Ruberto, C. Sini, E.V. Trapanese, M. Trevi, D. Zolo.

Segreteria / di redazione: Giorgio Concato.

Registr. del Tribunale di Firenze n. 3944 in data 28-2-1990.

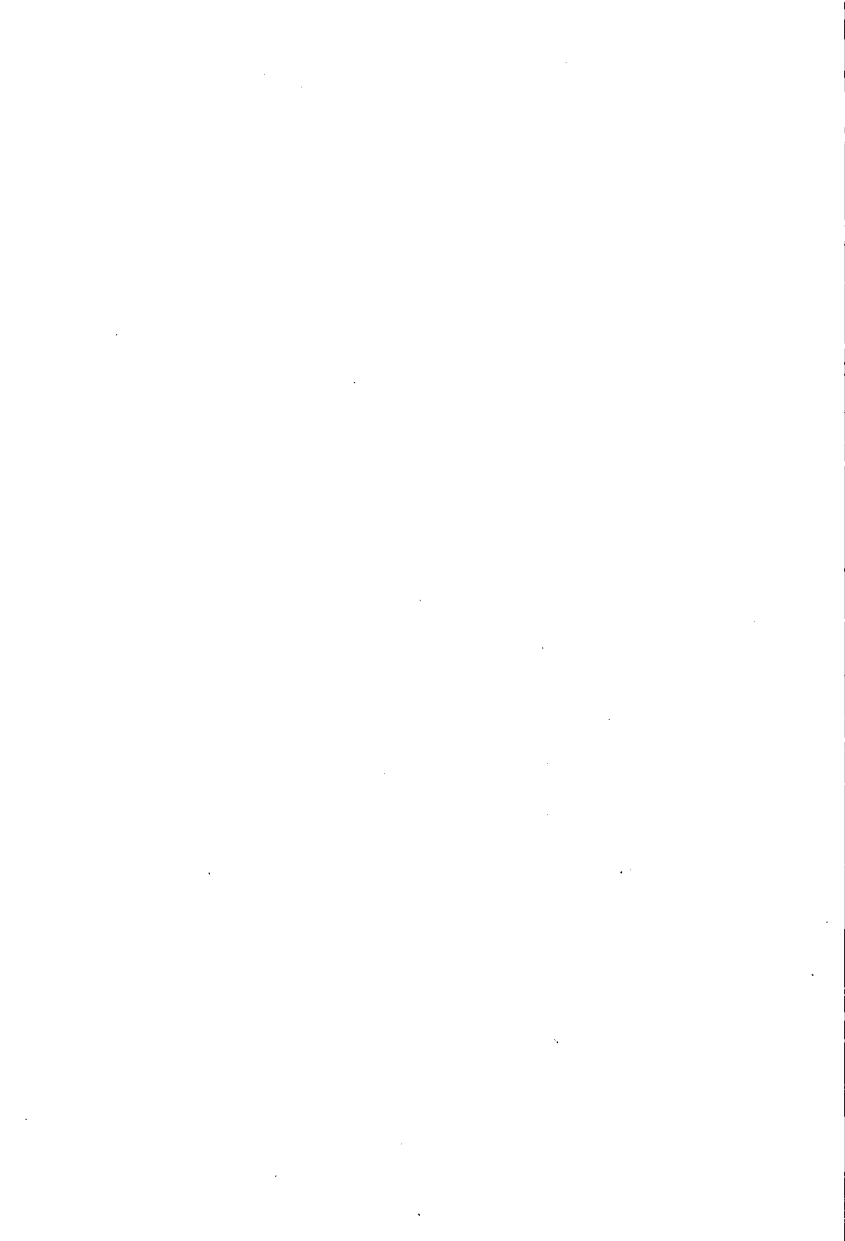
Direttore responsabile: Paolo Francesco Pieri.

Progetto grafico: Barbara Vitali.

abbonamento 1993: Italia L. 35.000, Estero \$ 27; c/c postale
n. 11196243 intestato a Moretti & Vitali Editori,
viale Vittorio Emanuele 67, 24100 Bergamo.

INDICE

<i>Introduzione, NIENT'ALTRO CHE... QUESTO</i>	p. 9
<i>Silvano Tagliagambe, EVENTO, CONFINE, ALTERITÀ</i>	p. 11
<i>Diego Napolitani, LE FIGURE DELL'ALTRO DA PRE- A TRANS-FIGURAZIONI</i>	p. 45
<i>Fabrizio Desideri, L'ALTERITÀ COME SOGLIA CRITICA</i>	p. 65
<i>Adriano Fabris, IL SACRO E L'ALTERITÀ</i>	p. 81
<i>Sergio Vitale, DISTANZE</i>	p. 95
<i>Maria Ilena Marozza, IL SENSO DELL'ALTERITÀ ONIRICA</i>	p. 107
<i>Sandro Candreva, PERVERSIONE E CADUTA DELL'ALTERITÀ</i>	p. 123
<i>Marino Rosso, REALTÀ E POSSIBILITÀ DI UN INCONTRO</i>	p. 133
<i>Rino Genovese, LA NEGAZIONE E L'"ALTRO"</i>	p. 145
<i>Baldassarre Caporali, L'"ALTRO" TRA DIFFERENZA E PLURALITÀ</i>	p. 155
<i>Elisabetta Pizzichetti, L'"ALTRO" INVISIBILE</i>	p. 167
<i>Marco Piazza, L'ALTERITÀ E IL MÉLANGE</i>	p. 177
<i>Franco Rella, PORTE SULL'OMBRA</i>	p. 197
<i>Indice degli autori</i>	p. 209



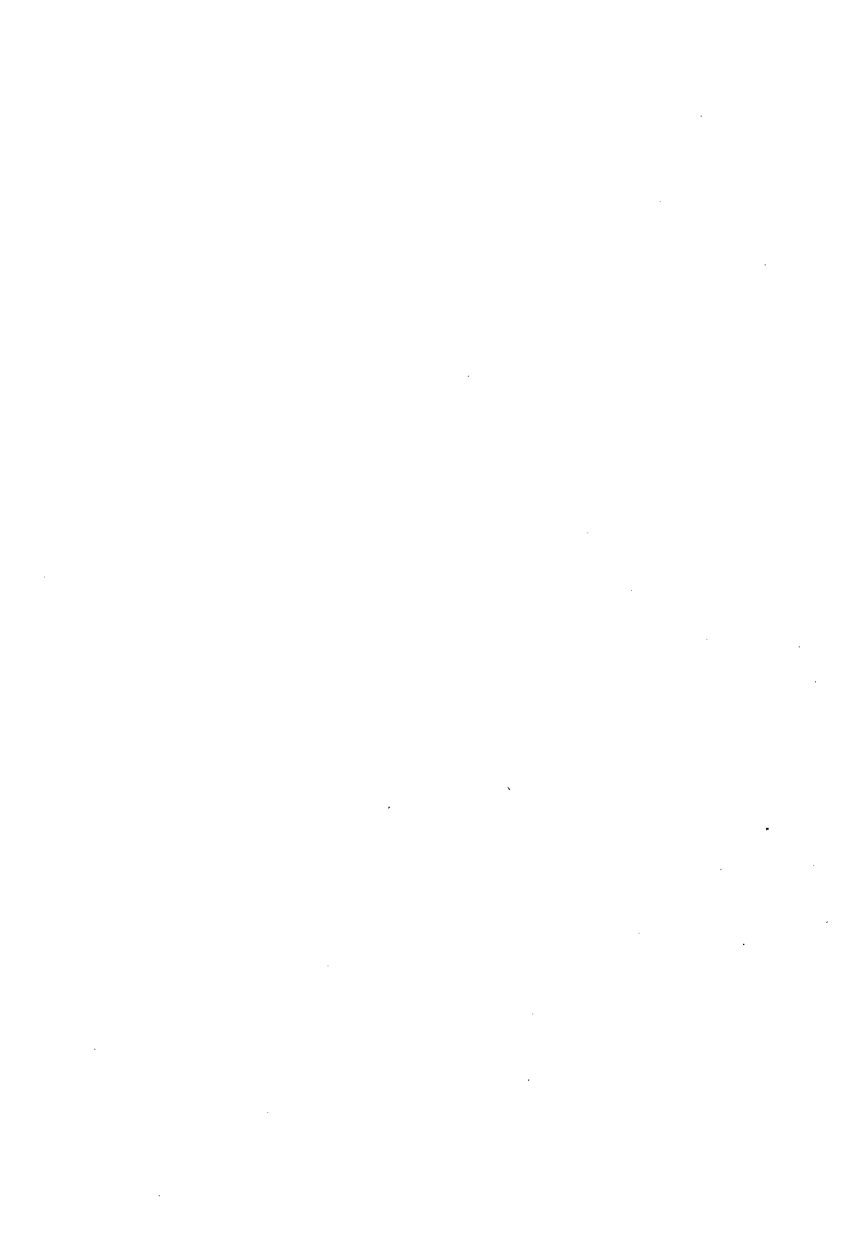
NIENT'ALTRO CHE... QUESTO

Questo fascicolo si muove ai margini di un concetto resosi sempre più significativo nel pensiero del Novecento: l'alterità.

Al di là degli usi che del termine possono pure farsi, emerge sempre di più che l'"altro" accade come limite del sapere e reca simultaneamente un inizio: l'inizio di un pensare: il pensare veramente gli stessi saperi.

È in questione nient'altro che... questo: l'evento di una soglia, attraverso cui l'uno e l'altro — insieme — vengono realmente a darsi e ad esistere.

Un vero oltrepassamento che non voglia rimanere un inefficace salto retorico, è reso possibile solo con un lento attraversamento. E, "lentezza" è metafora di memoria ed esperienza della soglia stessa.



EVENTO, CONFINE, ALTERITÀ

Silvano Tagliagambe

1. *Il fico sterile e l'“uomo-comunità”.*

Andava da Betania a Gerusalemme,
oppresso anzi tempò dalla tristezza dei presentimenti.

Sull'erta un cespuglio riarso;
fermo lì su una capanna il fumo,
e l'aria infuocata e immobili i giunchi
e assoluta la calma del Mar Morto.

E in un'amarezza più forte di quella del mare,
andava con una piccola schiera di nuvole
per la strada polverosa verso un qualche alloggio
(andava) in città a una riunione di discepoli.

E così immerso nelle sue riflessioni
che il campo per la melanconia prese a odorare d'assenzio.
Tutto taceva. Soltanto lui là in mezzo.
E la contrada giaceva inerte in un deliquio.
Tutto si confondeva: il calore e il deserto,
e le lucertole e le fonti e i torrenti.

Un fico si ergeva lì dappresso
senza neppure un frutto, solo rami e foglie.

E lui gli disse: “A cosa servi?
Che gioia m'offre la tua aridità.

Io ho sete e fame, e tu sei un fiore infecundo,
e l'incontro con te è più squallido che col granito.
Come è offensiva la tua sterilità!

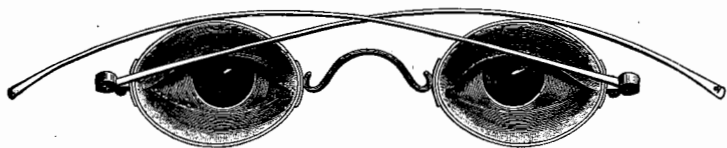
Resta così, dunque, sino alla fine degli anni".
 Per il legno passò il fremito della maledizione
 come la scintilla del lampo nel parafulmine.
 E il fico divenne cenere all'istante.

Avessero avuto allora un attimo di libertà
 le foglie, i rami, le radici e il tronco,
 le leggi della natura sarebbero forse intervenute.
 Ma un miracolo è un miracolo e il miracolo è Dio.
 Quando siamo smarriti, allora, in preda alla confusione,
 istantaneo ci coglie alla sprovvista.

Questo componimento, dal titolo *Čudo* (Miracolo), fa parte della raccolta *Stichotvorenija Jurija Živago* (Poesie di Jurij Živago), inserita — come un testo nel testo — nel romanzo *Doktor Živago* di Boris Pasternak. Esso si presenta come la trasposizione in versi di un episodio evangelico (Marco, II, 12-14 e Matteo 21, 18-22) ma, collocato all'interno della raccolta, come osserva Simonetta Salvestroni, «si arricchisce di significati supplementari e di uno spessore cronotopico che dalla Giudea di duemila anni fa si allarga fino a inglobare la Russia del '900 per abbracciare infine nella conclusione una dimensione senza spazio e senza tempo, che include tutti gli uomini»¹. Nella raccolta, questo testo è infatti collocato fra *Rassvet* (L'alba) e *Zemlja* (Terra), dove protagonisti sono l'io poetico, cioè Jurij Živago, appunto, e il suo rapporto con un Cristo, che egli avverte come modello e alter ego. Grazie a questa relazione analogica il soggetto primario di investigazione, che sta a monte della poesia, appare chiaramente essere «l'io poetico Živago nel momento del ritorno dopo Varykino a una Mosca ostile e chiusa all'accettazione del diverso nella quale tuttavia, nella stagione poetica più creativa della sua vita, egli sente di avere una missione da compiere. In questo gioco di piani inseriti uno dentro l'altro è presente a un altro livello un secondo io poetico, quello dell'autore che, nella Mosca degli anni Quaranta, non meno ostile e chiusa al dialogo, porta avanti con consapevole determinazione la sua attività di artista»².

Miracolo, come sottolinea sempre Simonetta Salvestroni nella sua convincente analisi, presenta un momento in cui il protagonista, se-

gnato da un profondo bisogno di contatto, calore, condivisione, incontra come unico essere vivo in una natura bruciata e desolata un albero verde di foglie e di rami ma incapace di offrirsi in dono, di fruttificare per l'altro da sé. Esso simbolizza dunque l'antagonista sterile, quello che Cristo si trova di fronte nel suo cammino e che ha fatto la scelta opposta rispetto alla sua. Il *noi* a cui passa in modo repentino e inatteso il penultimo verso con "quando siamo smarriti", vero e proprio cuore del testo, indica come per Cristo l'albero muto rimandi al suo interlocutore possibile, all'immagine di quello che potrebbe essere lui stesso se scegliesse, come il mondo farisaico che gli sta intorno, l'"allontanamento dal calice", cioè di chiudersi in se stesso, in una condizione protetta di relativo benessere e sicurezza (le foglie, i rami), dimenticando la sua missione salvifica. E quello stesso *noi* indica come il medesimo dilemma valga per l'io poetico Jurij Živago e per l'autore Boris Pasternak, che in momenti difficili e decisivi dell'esistenza sono chiamati a sconfiggere l'insidioso nemico presente all'interno del loro essere, a rifiutare la parte più oscura del loro animo, la loro fragilità umana non ancora domata, per superare paure ed egoismi e aprirsi all'altro da sé.



Questo dell'acquisizione della forza e della capacità di condividere con gli altri, saldando la frattura tra l'individuale e il sociale e trasformando l'uomo in *comunità*, in grado di porsi come autentica integrazione e sintesi delle esigenze soggettive e di quelle della specie umana nel suo complesso, è un tema tipico della cultura russa della seconda metà dell'Ottocento e dei primi decenni del Novecento. Sotto questo aspetto Pasternak si presenta come l'erede di un movimen-

to spirituale che affonda le sue radici lontano, in una costante ricerca delle condizioni attraverso le quali l'individuo possa riuscire ad affrancarsi dalla dipendenza esterna dalla specie, a "internalizzare" la sua essenza sociale affermandosi quale totalità, quale persona. Questa è la prospettiva della vita per chi non voglia rimanere chiuso in un egoismo che, impedendogli di fruttificare per l'altro da sé, finisce anche col provocare la distruzione del soggetto medesimo: questa è la meta di chi ambisca a rimanere nell'eternità dell'esistenza mediante la sua partecipazione al tutto, cioè la sua identificazione, in quanto persona, con l'altra persona e con l'intero mondo di persone.

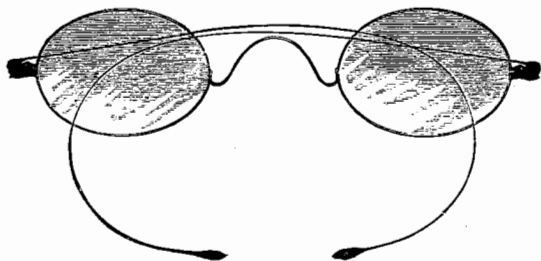
A porre questo tema in modo esplicito e originale al centro della propria riflessione è Nikolaj Fedorovič Fedorov (1828-1903). Singolare figura di pensatore solitario, prima maestro di scuola, quindi bibliotecario al museo Rumjancevskij (poi biblioteca Lenin) di Mosca, aveva l'abitudine di distribuire ai lettori della biblioteca, unitamente ai volumi richiesti, anche i propri manoscritti, che era molto restio a pubblicare. Dopo la sua morte V.A. Koževnikov e N.P. Peterson raccolsero e pubblicarono in due volumi, usciti il primo a Vernyi nel 1906 e il secondo a Mosca nel 1913, questi inediti, sotto il titolo generale di *Filosofia obščego dela. Stat'i, mysli i pis'ma* (Filosofia dell'impresa comune. Articoli, pensieri e lettere). L'idea di fondo di Fedorov è quella della "patrificazione" (*patrifikacija*) dell'universo, raggiunta attraverso il cosmizzarsi dell'uomo e l'umanizzarsi del cosmo. A questo stato ottimale si può pervenire mediante un processo di attivazione di tutte le energie presenti nell'universo medesimo, animato e guidato dall'energia privilegiata dell'uomo. A esso dovranno collaborare anche la scienza, la tecnica, l'industria, l'inurbamento e lo sviluppo delle città, cioè tutti i presupposti e le condizioni della modernizzazione, nell'ambito, però, di un progetto in cui essi vengano riformulati e revisionati, in modo da non essere più utilizzati ai fini dello sfruttamento della natura e degli uomini. La "patrificazione dell'universo", teorizzata da Fedorov, è dunque, un'utopia palingenetica, orientata verso l'annicchimento dell'esistente e il superamento della "civiltà moderna", in vista di un processo di liberazione, che sia conquista di una "compiuta saggezza positiva". L'uomo che vivrà in questa situazione ottimale compendierà in sé tutta la storia manifesta, tutte le conquiste materiali e concettuali realizzate. In lui saranno racchiu-

se tutta la scienza e tutta la cosmologia, e non solo sotto l'aspetto di forma di pensiero, ma in quella di apparato cosmico; e ciò gli conferirà la possibilità di essere un autentico cosmopolita, cioè di vivere legittimamente e felicemente ovunque. Alla realizzazione di questo grandioso programma collaboreranno gli uomini di tutte le generazioni, con una partecipazione all'impresa comune anche dei defunti, resa possibile dalla loro resurrezione attraverso il reperimento delle particelle dei loro corpi, che Fedorov paragona ai simboli, alle tessere di ospitalità del mondo antico, proponendo della materia un'immagine come di un mondo di tessere ospitali in attesa di ricomposizione in un progetto globale. In questo modo il tempo, costituito dalla serie delle generazioni, sarà accessibile alla percezione contemporaneamente in tutto l'universo, cioè apparirà tangibile nello spazio. Lo spazio è da lui considerato come il contenitore dei mondi la cui infinità ha senso soltanto come condizione per la coesistenza delle infinite generazioni resuscitate e come una realtà la cui vita autentica non può essere che il contemporaneo pulsare di tutti i suoi aspetti, sia di quelli sincronici (compresenza simultanea di tutte le energie dell'uomo), sia di quelli diacronici (collaborazione all'impresa comune di tutte le generazioni succedutesi nel tempo).

Particolarmente interessante e significativo è il riferimento alle tessere di ospitalità del mondo antico per illustrare come possa attuarsi il progetto globale di ricomposizione che costituisce il momento centrale dell'impresa comune. È esso è infatti la chiave del concetto di simbolo preso in senso originario, come sintesi di identità e differenza. Il taglio in seguito al quale si ha separazione di ciò che era originariamente unito e che produce appunto il segno di riconoscimento, costituito dalle due metà di un oggetto spezzato, è un'operazione che separa, ma nello stesso tempo unisce attraverso la precisa rispondenza dei bordi. Come osserva Sini, ciò che fa di un simbolo quel che esso è «è manifestamente la *fessura*: è la fessura che *sym-ballei*, che mette insieme. È essa che unisce distanziando e distanzia unificando. È in questo modo che le due metà sono lo *stesso* (anche se non l'eguale, come avrebbe detto Heidegger) [...] La fessura, dunque, è ciò che consente l'accostamento. Ma l'accostamento non è mai un'identificazione (lo stesso non è l'eguale). La fessura, che è nulla, però non si annulla [...] Non c'è una totalità (diciamo una "A" grande) che con-tiene

le sue due parti (le sue "a" piccole). Non c'è perché è appunto la fessura che lo fa: è lei che contiene. La totalità, la "A" grande, è un'ipotesi metafisica (e non necessaria) della fessura»³.

Assume così importanza primaria il tema della "barriera di contatto", che segna il punto di contatto e di separazione fra entità ed esseri diversi e genera la distinzione tra di loro, pur assicurando la possibilità del passaggio di elementi selezionati dall'uno all'altro. Se la persona è immediatamente alterità dentro di sé, e implicitamente e simultaneamente si riferisce all'altro come al suo *confine* esistenziale, il concetto di confine diventa la chiave per comprendere come si possa e si debba impostare la relazione tra l'io e il suo prossimo.



2. L'uomo è tutto e sempre "al confine"

E infatti nel suo *Piano di rifacimento del libro su Dostoevskij* Michail Bachtin, geniale erede e interprete della migliore tradizione della cultura russa, pone risolutamente tale questione al centro del suo campo di ricerca e ne fa la via d'accesso privilegiata a una autentica comprensione della visione artistica della vita della coscienza umana di Dostoevskij:

Non l'analisi della coscienza sotto forma di un io unico e unitario, ma analisi appunto dell'interazione di molte coscienze, non di molti uomini alla luce di una sola coscienza, ma appunto di molte coscienze dotate di uguali diritti e di pieno valore. Un'unica coscienza è priva di autosufficienza e non può esistere. Io prendo coscienza di me e divento me stesso, solo svelandomi per l'altro, attraverso l'altro e mediante l'altro. I più importanti atti che costituisco-

no l'autocoscienza sono determinati dal rapporto con l'altra coscienza (*col tu*). Il distacco, la disunione, il rinchiudersi in se stessi come causa principale della perdita di sé. Non quello che avviene all'interno, ma quello che avviene al *confine* della propria e dell'altrui coscienza, sulla *soglia*. È tutto ciò che è interiore non è autosufficiente, è rivolto in fuori, è dialogizzato, ogni esperienza interiore viene a trovarsi sul confine, s'incontra con altre, e in questo incontro pieno di tensione sta tutta la sua sostanza. È un grado superiore di socialità (non esteriore, non cosale, non interiore). In questo Dostoevskij si contrappone a tutta la cultura decadente e idealistica (individualistica), alla cultura della solitudine radicale e disperata. Egli afferma l'impossibilità della solitudine, l'illusorietà della solitudine. L'esistenza dell'uomo (sia quella esteriore che quella interiore) è una *profondissima comunicazione*. Essere significa *comunicare*. La morte assoluta (non essere) è impossibilità di essere uditi, di essere riconosciuti, di essere ricordati. Essere significa essere per l'altro e, attraverso l'altro, per sé. L'uomo non ha un territorio interiore sovrano, ma è tutto e sempre al confine, e, guardando dentro di sé, egli guarda *negli occhi l'altro e con gli occhi dell'altro*⁴.

Questa consapevolezza dell'imprescindibilità del rapporto dialogico con il prossimo per penetrare nel mondo della coscienza, che non può pertanto essere compiutamente definito in base a sue autonome proprietà specifiche, in quanto è qualcosa di dinamico, che va continuamente riscoperto con l'evolversi della fitta e complessa *catena* delle relazioni che lo legano all'altro da sé, diventa per Bachtin la base metodologica della sua teoria della letteratura e dei meccanismi operanti nell'ambito artistico e culturale. E, ancora una volta, la categoria del confine come barriera di contatto che separa e, nello stesso tempo, pone in comunicazione reciproca i due mondi interessati occupa, in questa analisi, una funzione preminente. Ce lo dicono, in modo trasparente, le note conclusive che nel 1973 Bachtin aggiunse al suo saggio sul cronotopo del 1937:

Per quanto distinti fra loro siano il mondo raffigurante e quello raffigurato (nel romanzo), per quanto immancabile sia la presenza di un confine fra di loro, essi sono indissolubilmente legati e si trovano in un rapporto di costante azione reciproca, simile all'ininterrotto metabolismo fra l'organismo vivente e l'ambiente che lo circonda: finché l'organismo è vivo, esso non si fonde con questo ambiente, ma, se lo si stacca dall'ambiente, esso muore⁵.

Nel 1970, rispondendo a una richiesta della redazione del *Novyj Mir*, che si era rivolta a lui per sapere come valutasse lo stato degli studi letterari del tempo, Bachtin imposta il problema della lettura e dell'interpretazione del testo proprio secondo questa ottica:

Se non si può studiare la letteratura al di fuori di tutta la cultura di un'epoca — egli scrive — ancora più pernicioso è chiudere un fenomeno letterario nella sola epoca della sua creazione, cioè nell'epoca che le è contemporanea. Di solito noi cerchiamo di spiegare uno scrittore e le sue opere proprio in base al suo presente e al suo immediato passato (di solito nell'ambito dell'epoca come noi la intendiamo). Abbiamo paura di allontanarci troppo nel tempo dal fenomeno studiato. E invece l'opera affonda le sue radici nel lontano passato. Le grandi opere letterarie sono state preparate nei secoli e nell'epoca della loro creazione non si fa che cogliere i frutti maturi di un lungo e complesso processo di maturazione. Se cerchiamo di capire e spiegare un'opera soltanto partendo dalle condizioni della sua epoca, soltanto dalle condizioni del suo tempo immediato, non penetreremo mai nelle profondità dei suoi significati. Se ci si chiude dentro un'epoca, anche la vita futura dell'opera nei secoli successivi riesce incomprensibile e sembra un paradosso. Le opere spezzano le frontiere del loro tempo e vivono nei secoli, cioè nel *tempo grande* e spesso (e le grandi opere sempre) di una vita più intensa e piena che nell'età loro contemporanea [...] Nel corso della loro vita postuma esse si arricchiscono di nuovi significati, di nuovi sensi e, per così dire, sorpassano quello che erano all'epoca della loro creazione [...].

L'autore e i suoi contemporanei vedono, capiscono e valutano prima di tutto ciò che è più vicino al loro presente. L'autore è prigioniero della sua epoca, del suo presente. I tempi successivi lo liberano da questa prigionia e gli studi letterari sono chiamati ad aiutare questa liberazione.

Da quanto siamo venuti dicendo non deriva affatto che l'età contemporanea allo scrittore possa essere trascurata e che la sua opera possa essere lanciata nel passato o proiettata nel futuro. L'età contemporanea conserva tutto il suo enorme, e sotto molti aspetti, decisivo significato. L'analisi scientifica deve prendere le mosse da essa soltanto e nel suo ulteriore sviluppo deve continuamente verificarsi su di essa. L'opera letteraria, come abbiamo detto prima, si manifesta, prima di tutto, nell'unità differenziata della cultura dell'epoca della sua creazione, ma chiuderla in quest'epoca non si può: la sua pienezza si rivela soltanto nel *tempo grande* ⁶.

A partire da queste premesse il problema della comprensione di un'altra cultura viene trattato in termini di *dialogo* tra essa e la cul-

tura comprendente:

C'è un'idea molto tenace, ma unilaterale e quindi falsa, che per meglio comprendere un'altrui cultura ci si deve, per così dire, trasferire in essa e, dimenticata la propria, guardare il mondo con gli occhi di questa cultura altrui. Questa idea, come si è detto, è unilaterale. Certo, una certa immedesimazione nella cultura altrui, la possibilità di guardare il mondo coi suoi occhi è un momento necessario del processo della sua comprensione; ma se la comprensione si esaurisse in questo solo momento, essa sarebbe una semplice duplicazione e non porterebbe in sé nulla di nuovo e di arricchente. La *comprensione creativa* non rinuncia a sé, al proprio posto nel tempo, alla propria cultura e non dimentica nulla. Di grande momento per la comprensione è l'*extralocalità* del comprendente, il suo trovarsi fuori nel tempo, nello spazio, nella cultura rispetto a ciò che egli vuole creativamente comprendere. L'uomo non può veramente vedere e interpretare nel suo complesso neppure il proprio aspetto esteriore e non c'è specchio e fotografia che lo possa aiutare; il suo vero aspetto esteriore lo possono vedere e capire soltanto gli altri, grazie alla loro extralocalità spaziale e grazie al fatto di essere *altri*.

Nel campo della cultura l'*extralocalità* è la più possente leva per la comprensione. Una cultura altrui soltanto agli occhi di un'*altra* cultura si svela in un modo più completo e profondo (ma non in tutta la sua pienezza, perché verranno ancora altre culture che vedranno e capiranno ancora di più). Un senso svela le proprie profondità, se ci si incontra e entra in contatto con un altro, altrui senso: tra di essi comincia una sorta di *dialogo*, che supera la chiusura e l'unilateralità di questi sensi, di queste culture. Noi poniamo a un'altrui cultura nuove domande che essa non si poneva e cerchiamo in essa risposte a queste nostre domande e l'altrui cultura ci risponde, svelandoci i suoi nuovi aspetti, sue nuove profondità di senso. Senza *proprie* domande non si può capire creativamente nulla di ciò che è altro e altrui (ma, naturalmente, le domande devono essere serie, autentiche). Quando si ha questo incontro dialogico di due culture, esse non si fondono e non si confondono, e ognuna conserva la propria unità e la propria *aperta* totalità, ma entrambe si arricchiscono reciprocamente ⁷.

Quanto alla centralità che nell'elaborazione teorica complessiva di Bachtin ha l'idea di *confine*, le citazioni che potrebbero essere fatte sono innumerevoli. Mi limito ad alcune, particolarmente significative, in quanto percorrono tutto l'orizzonte della tematica affrontata da questo grande teorico della letteratura e appartengono a fasi diverse della sua attività. Nel 1924 egli scrive che la «sfera culturale non

ha un territorio interno, essa è tutta disposta ai confini, che passano dappertutto [...] Ogni atto culturale [...] distolto dai confini, perde terreno, diventa vuoto e borioso, degenera e muore»⁸. E ancora, la parola «sembra vivere al confine del contesto suo e di quello altrui» e «questa duplice vita è vissuta anche dalla replica di ogni dialogo reale»⁹. «L'evento di vita del testo, cioè la sua essenza originale, scorre sempre *lungo il confine di due coscienze, di due soggetti*»¹⁰. E nelle *Osservazioni conclusive*, aggiunte nel 1973 al saggio del 1937-38 *Le forme del tempo e del cronotopo nel romanzo*, egli fornisce del confine tra due culture una descrizione in perfetta sintonia con la duplice funzione già ricordata:

Tra il mondo reale raffigurante e il mondo raffigurato nell'opera passa un confine netto e rigoroso. Non bisogna mai dimenticarlo, non bisogna confondere, come si faceva e ancora a volte si fa, il mondo raffigurato col mondo raffigurante (realismo ingenuo), l'autore-creatore dell'opera con l'autore-individuo (biografismo ingenuo), il ricrescente e rinnovante ascoltatore-lettore di diverse (e numerose) epoche con il passivo ascoltatore-lettore del proprio tempo (dogmatismo della comprensione e della valutazione). Le confusioni di questo tipo sono metodologicamente del tutto inammissibili. Ma non è neppure ammissibile che si concepisca questo confine rigoroso come assoluto e invalicabile (specificazionismo dogmatico e semplicistico)¹¹.

È stato in particolare Jurij M. Lotman a cogliere tutte le potenzialità di questo concetto di confine anche per quanto riguarda le teorie generali della cultura. In un saggio intitolato *La semiosfera*, egli osserva:

Il confine dello spazio semiotico non è un concetto astratto, ma un'importante posizione funzionale e strutturale, che determina la natura del suo meccanismo semiotico. Il confine è un meccanismo bilinguistico, che traduce le comunicazioni esterne nel linguaggio interno della semiosfera e viceversa. Solo col suo aiuto la semiosfera può così realizzare contatti con la spazio extrasistemico e non semiotico.

Appena ci spostiamo nella sfera della semantica, dobbiamo appellarci alla realtà extrasemiotica. Non bisogna però dimenticare che essa diventa "realtà" per la semiosfera data soltanto nella misura in cui viene tradotta nel suo linguaggio. (Allo stesso modo le sostanze chimiche esterne possono essere assimilate dalla cellula soltanto se sono tradotte nelle strutture biochimiche che le sono

proprie. Entrambi i casi sono manifestazioni particolari della stessa legge). La funzione di ogni confine e pellicola — dalla membrana della cellula viva alla biosfera, intesa da Vernadskij come strato sottile che avvolge il nostro pianeta — e in particolare del confine della semiosfera, è quella di limitare la penetrazione e filtrare e trasformare ciò che è esterno in interno.

Questa funzione invariante si realizza ai vari livelli in modo diverso. A livello della semiosfera essa determina la separazione da ciò che è estraneo, la filtrazione delle comunicazioni esterne, la loro traduzione nel linguaggio della semiosfera, e inoltre la trasformazione delle non comunicazioni esterne in comunicazioni, cioè: la semiotizzazione e trasformazione in informazione di ciò che arriva dall'esterno. Da questo punto di vista tutti i meccanismi di traduzione, che sono addetti ai contatti con l'esterno, appartengono alla struttura della semiosfera.

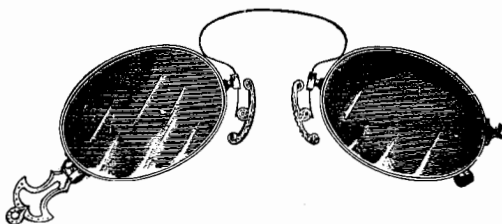
Nei casi in cui lo spazio culturale acquista carattere territoriale, il confine assume un senso spaziale nel significato elementare. Il confine conserva però anche in questo caso la funzione di meccanismo cuscinetto, che trasforma l'informazione in blocco di traduzione *sui generis*¹².

C'è un altro riferimento di Bachtin all'idea di confine e un altro uso di questo concetto che sono di particolare importanza ai fini della nostra analisi. Nel 1970, nella già citata risposta a una domanda della redazione del 'Novyi mir', egli osserva ancora:

Quando ci si abbandonava al gusto dell'eccessiva specificazione, si trascuravano i problemi del legame e della dipendenza reciproca dei diversi campi della cultura, spesso si dimenticava che i confini di questi campi non sono assoluti e che nelle varie epoche essi sono tracciati in diverso modo, non si teneva conto del fatto che la vita più intensa e produttiva della cultura si svolge proprio ai confini dei suoi singoli campi, e non dove e non quando questi campi si chiudono nella propria specificità¹³.

Quest'ultimo passo è di notevole interesse non solo perché esprime e riflette un'idea e una pratica effettiva della cultura come interrelazione costante e profonda tra campi differenti (in particolare tra i diversi territori della ricerca scientifica, e tra ciascuno di questi e la filosofia, la letteratura, l'arte) che è tipica dello "stile di pensiero" e della mentalità russi, ma perché, nel caso specifico, le stesse idee di Bachtin sono nate e si sono sviluppate, appunto, al confine tra vari ambiti di indagine. E il richiamare questi punti di riferimento che stan-

no a monte della sua opera, nel nostro caso, non è soltanto una curiosità di tipo storiografico, ma può aiutarci a comprendere e a evidenziare quanto diffuse e quanto radicate nel profondo fossero le idee relative all'esigenza che l'individuo non sia il "fico sterile" di cui parla Pasternak, ma sappia diventare una persona che si nutre costantemente del rapporto costitutivo con l'altro da sé.



3. Uno "schermo" tra l'uomo, il mondo e l'altro da sé: la dominante

È stato più volte notato come uno dei rarissimi casi in cui Bachtin (generalmente assai poco incline a citare la fonte di un'idea) si preoccupi di "certificare" personalmente la "paternità" di una sua impostazione è quando, negli anni 1937-'38, lavorando a quello che sarebbe poi diventato il saggio *Le forme del tempo e del cronotopo nel romanzo*, ricorda di avere assistito a una conferenza sul cronotopo in biologia tenuta nell'estate del 1925 a Leningrado dal fisiologo Aleksej Alekseevič Uchtomskij (1875-1942).

Allievo ed erede di N.E. Vvedenskij e continuatore delle idee di I.M. Sečenov sul determinismo biologico e il carattere sistemico dell'attività del sistema nervoso centrale, Uchtomskij era, come Bachtin stesso, un nobile, discendente addirittura del principe di Suzdal' Vsevolod Grande Nilo: avviato dai genitori alla carriera militare, aveva compiuto gli studi medi presso il corpo dei Cadetti di Niznij Novgorod, ma si era presto reso conto di non essere fatto per la vita militare, e contro il valore della famiglia si era iscritto nel 1894 alla Sezione Letteraria dell'Accademia Teologica di Mosca, dove studiava già il fratello, futuro vescovo. È qui, in questi anni, che si viene operando quel-

l'originale confluenza di interessi filosofici e fisiologici che costituirà poi per sempre la caratteristica fondamentale della sua opera e che lo guiderà in tutta la ricerca scientifica successiva.

La sua formazione filosofica e religiosa lo portava a dare un'importanza centrale al problema delle relazioni interpersonali. Nel 1932 egli notava infatti in un suo quaderno di appunti che «solo la comunicazione reale con gli altri mi permette di conoscere l'autentico valore della mia vita e del mio pensiero». E proprio questo interesse lo indusse ad allontanarsi progressivamente dalla filosofia per addentrarsi nello studio concreto dei meccanismi di funzionamento del cervello. Nel 1898 scrive nel suo taccuino:

Siamo abituati a pensare che la fisiologia sia una scienza specialistica, necessaria al medico e inutile per l'elaborazione di una concezione del mondo. Ma non è vero. È ora di comprendere che la distinzione tra "corpo" e "anima" ha basi storiche (è un fatto culturale, diremmo noi oggi), e che il compito dell'"anima", consistente nell'elaborazione di una concezione del mondo, non può essere assolto senza una precisa conoscenza del "corpo", per cui la fisiologia va collocata alla base dello studio delle leggi della vita (in senso lato).

Passò quindi a studiare fisiologia all'Università di Pietroburgo, dove insegnava N.E. Vvedenskij, allievo di Sečenov e uno dei maggiori fisiologi russi, il quale era particolarmente impegnato nello studio dei meccanismi che regolano le reazioni dei tessuti organici agli stimoli ambientali ed era riuscito, grazie ai suoi esperimenti, a dimostrare che il sistema organico si modifica non soltanto per effetto degli stimoli esterni, ma anche nel corso del suo stesso processo di attività interna, e aveva introdotto per la prima volta nella fisiologia il concetto di tempo.

Uchtomskij riprende e approfondisce queste ricerche del maestro e cerca, in particolare, di comprendere le tappe del processo complessivo attraverso il quale l'organismo recepisce il mondo al fine di reagire a esso, processo che egli chiama *orientirovka v globinu chronotopa* (orientamento verso le profondità del cronotopo), proprio per sottolineare il fatto che esso presuppone l'elaborazione di un sistema di coordinate spazio-temporali. La ricostruzione di questo "orientamento verso le profondità del cronotopo" e l'analisi della interconnessione dei

rapporti spaziali e temporali erano appunto l'argomento della conferenza del 1925 a cui Bachtin ebbe occasione di assistere.

Nello sviluppare la propria teoria dei fenomeni psichici e del comportamento nel suo complesso, Uchtomskij trae spunto da un'indicazione di Johannes Reinke, che nella sua opera del 1899 *Die Welt als Tat* (Il mondo come fatto) parlava di forze formatrici indipendenti, che stanno alla base delle azioni umane, e che non derivano da energie né possono trasformarsi in esse, ma sono, tuttavia, "nocchieri delle energie", "demoni", nel senso che, pur non essendo controllate dalla coscienza, agiscono finalisticamente e presiedono alle funzioni degli organismi. Reinke aveva chiamato "dominanti" queste forze: e questo stesso termine, proprio negli anni in cui Reinke lo usava in un'accezione così marcatamente vitalistica, figurava, con tutt'altro significato, negli scritti di Richard Avenarius¹⁴. Quest'ultimo l'aveva utilizzato per spiegare l'affermarsi della costante tendenza alla *deproblematizzazione* che caratterizza il comportamento teoretico in generale, anche nell'ambito di quella particolare forma di esso che è il conoscere, e che si manifesta sotto forma di un bisogno di acquietamento, soddisfazione e liberazione che l'uomo prova quando si trova di fronte al sopraggiungere di qualche fattore nuovo che rende problematica una maniera consueta di vedere o di agire. Ne nasce uno sforzo di soppressione dell'inquietudine, attraverso l'eliminazione o comunque il controllo dell'oscillazione e della variazione, che assume una delle seguenti forme:

1) si può cercare di ricondurre un "ignoto" qualunque a un "noto" analogo;

2) si può provare a trasformare l'incerto nel certo, l'insolito nel familiare, sfruttando l'assuefazione che, col tempo, si determina grazie alla frequenza con cui ricorre il valore, originariamente sentito come "diverso" o "divergente";

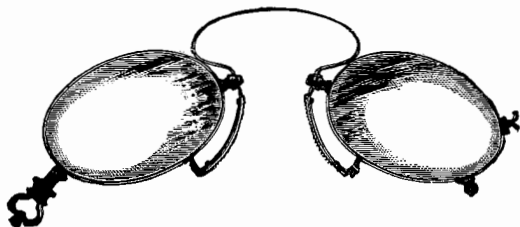
3) infine, si può tentare di attenuare e smorzare il carattere inquietante di una cosa o di un'idea, orientando altrove l'interesse e condannando quindi alla marginalità tutto ciò che è fonte di dubbio e di contraddizione.

È appunto questa costante tendenza alla deproblematizzazione che secondo Avenarius spiega, come si è detto, lo sviluppo delle "dominanti", cioè di orientamenti che mirano ad assegnare a determinati

punti di vista e concetti abituali una funzione duratura e a fare acquisire a essi, in modo stabile, la caratteristica di capisaldi della conoscenza. Esse dunque possono essere considerate la risposta allo smarrimento di fronte al quale l'uomo si trova in seguito alla trasformazione di un valore consolidato in un altro, sentito come "diverso" e "contraddittorio". Il bisogno di superare il conseguente stato di incertezza spinge alla ricerca di valori, criteri e leggi che, caratterizzandosi di nuovo come "noti", "sicuri", "veri", eliminino l'oscillazione e l'inquietudine che la variazione ha determinato.

Uchtomskij si riferisce, in parte, a questa accezione del termine "dominante", che però viene da lui collocato all'interno di un quadro teorico assai diverso da quello di Avenarius. In particolare egli si preoccupa di trovare la base fisiologica della ricerca della stabilità e dell'equilibrio, di cui parla l'autore della *Critica dell'esperienza pura*, e parla della dominante come di un focolaio di eccitazione nel sistema nervoso centrale, che determina le reazioni dell'organismo agli stimoli esterni e interni. Il centro nervoso (o il gruppo di centri nervosi) dominante possiede un'elevata eccitabilità, accompagnata da un notevole grado di inerzia, vale a dire dalla capacità di mantenere questo stato anche quando lo stimolo iniziale cessa il proprio effetto attivante. Sommando in sé l'eccitazione relativamente debole degli altri centri nervosi, la dominante se ne serve per rafforzare se stessa e nel contempo per inibire gli altri centri: in questo modo garantisce le coordinazioni degli sforzi dell'organismo in un'unica direzione e annulla gli eventuali elementi di disturbo. Ai livelli più bassi del sistema nervoso la dominante si manifesta come disponibilità di un dato organo a essere sempre pronto a entrare in azione e come capacità di conservare a lungo questo stato di all'erta. Risalendo invece agli stadi superiori, ci si trova di fronte alla dominante corticale che costituisce la base fisiologica di tutta una serie di fenomeni psichici, tra cui, per esempio, l'attenzione, la memoria, l'attività logica, l'emotività. La possibilità di concentrare l'attenzione su determinati oggetti e la selettività dell'apprendimento sono così fisiologicamente determinate dalle caratteristiche della dominante, che è una costellazione che lavora a un determinato ritmo, ottimale per certe condizioni, e che è in grado di rinforzare la sua capacità di eccitazione con impulsi costanti. Contemporaneamente, in rapporto con questo incremento di eccitazione, esso è in

grado di inibire gli altri riflessi presenti nella terminazione comune della via nervosa. In questo modo, attraverso l'inibizione degli altri centri, si determina la selettività dell'apprendimento: e d'altra parte si ha una concentrazione dell'attenzione, favorita dagli stimoli di media intensità.



La dominante viene così configurandosi come la struttura fondamentale del comportamento umano: ma essa è anche qualcosa di più, in quanto «ciascuno di noi può rilevare, attraverso l'introspezione, che quando essa è presente, si accentua in modo rilevante la capacità di cogliere e osservare determinati aspetti della realtà e, nel contempo, cresce l'insensibilità per altre caratteristiche dell'ambiente. In questo senso la dominante può essere considerata non soltanto il presupposto fisiologico del comportamento, ma anche il presupposto fisiologico dell'osservazione»¹⁵.

L'inerzia che, come si è detto, caratterizza l'attività della dominante è, per un certo verso, funzionale allo sviluppo e al rafforzamento del comportamento sistematico e razionale, in quanto è appunto ad essa che si devono la costante prevalenza di un meccanismo su tutti gli altri possibili e la nascita, strettamente connessa a questo prolungato predominio, di un principio organizzatore della vita intellettuale. Ma essa può altresì, per un altro verso, condurre al cristallizzarsi di una struttura rigida, che può impedire a chi ne sia prigioniero di aprirsi verso l'esterno:

Per il fatto stesso che io sono proteso ad agire in una determinata direzione e che il lavoro del mio apparato di riflessi è polarizzato in un determinato sen-

so, in me risultano come schiacciati e trasformati i riflessi rispetto a molti fenomeni in corso, cui avrei reagito in tutt'altro modo in altre circostanze, più equilibrate [...] In ogni momento della nostra attività enormi settori di realtà viva e irripetibile ci passano accanto inosservati e senza lasciare traccia alcuna soltanto perché le nostre dominanti erano concentrate altrove. In questo senso esse si frappongono tra noi e la realtà. Il colorito generale che assumono per noi il mondo e le persone è determinato in grandissima misura da come sono le nostre dominanti e da come siamo noi stessi. Uno scienziato che lavora tranquillamente nel suo laboratorio ed è dotato di grande stabilità e pacatezza, che è pienamente soddisfatto del suo stato di isolamento, tenderà a descrivere il mondo come un flusso quieto e armonico e, ancor meglio, come un cristallo nella sua stabilità infinita, e considererà, presumibilmente, gli uomini un elemento di disturbo, la cui presenza compromette questa quiete così ardentemente desiderata. L'uomo d'affari, d'altro canto, vedrà nel mondo e nella storia soltanto un ambiente appositamente predisposto per le sue operazioni commerciali e finanziarie [...] La dominante è sempre unilaterale, e lo è in misura tanto maggiore, quanto più essa viene espressa. Ecco perché nella storia della scienza si verifica un fenomeno tanto tipico, quale il periodico succedersi di teorie astratte differenti, seguito poi dal ritorno a itinerari che sembravano abbandonati per sempre [...] Due astrazioni contrapposte sono correlative e si richiamano a vicenda ¹⁶.

Il rimedio a questa unilateralità della dominante non può consistere nel tentativo di estirparla dalla nostra realtà fisiologica e psichica, in quanto «in un sistema nervoso normale è difficile pensare a uno stato che sia caratterizzato dall'assenza completa di una qualunque dominante» ¹⁷. La strada da seguire è invece un'altra:

Per non essere vittima di una dominante, bisogna riuscire a esercitare il proprio dominio su di essa. Quello che occorre è essere capaci di subordinare quanto più possibile le proprie dominanti e di guidarle secondo un disegno strategico ben preciso ¹⁸.

La gamma delle possibili relazioni intercorrenti tra gli uomini e le loro dominanti è costituita da uno spettro molto ampio di alternative, ai cui estremi stanno, da una parte, l'autismo, e, dall'altra, la massima disponibilità nei confronti dell'esterno, sia che si presenti sotto l'aspetto di cose o idee, sia che assuma le sembianze delle persone nelle quali ci si imbatte. E dunque l'analisi di questo problema specifica-

mente fisiologico pone Uchtomskij di fronte allo stesso problema di cui parlano Pasternak e Bachtin, e cioè l'alternativa tra l'interlocutore sterile e la persona capace della massima disponibilità nei confronti dell'altro da sé.

Un poeta rinchiuso in se stesso, uno scienziato o un pescatore che anteponga alla realtà il proprio mondo interiore, un soggetto incline a prestare attenzione solo a se stesso e a isolarsi sin dall'inizio dall'ambiente circostante, incapace di stabilire il minimo contatto con esso, saranno individui in qualche modo predeterminati e predestinati nella loro attività e creatività. Nelle biografie delle persone con queste caratteristiche ci sono esempi ricorrenti di ripetizione ossessiva di un medesimo *modus operandi*, di uno stesso copione, a volte molto complesso, che essi recitano sempre allo stesso modo, in maniera tormentosa anche per loro stessi al solo fine di esaltare e di far trionfare la tendenza autistica di fondo che li caratterizza, nonostante che all'esterno l'ambiente storico in cui sono immersi sia inesauribile nella sua sovrabbondanza e nel proporre continue novità. In loro agisce in modo monotono una dominante stazionaria, che funge da nido, attorno a cui si concentrano tutta la restante attività, il comportamento nel suo complesso e la creatività nella sua interezza. Allo stesso modo uno scienziato dalla mentalità scolastica, che non è capace in alcun modo di liberarsi dalle teorie che gli sono state a suo tempo inculcate, cercherà di applicare ovunque, a proposito e a sproposito, il suo punto di vista preferito e di far rientrare a tutti i costi in esso, deformandoli, i fatti vivi nel loro significato concreto. Informazioni inedite e persone diverse non gli dicono mai nulla di nuovo. Egli è stordito e accecato dalla propria teoria. Con quanta frequenza, tra i ricercatori di professione, ci si imbatte in caratteri di questo genere: povertà e unilateralità di pensiero, natura statica e fissa di esso!¹⁹

All'estremo opposto sta la situazione di chi cerca di

accostarsi alle persone che incontra quanto più possibile senza astrazioni, in modo da essere in grado di ascoltare ogni uomo, di assumerlo nella sua concretezza, indipendentemente dalle proprie teorie, dai propri presupposti e precetti. Bisogna imboccare questa via, porsi senza tentennamenti un compito di questo genere, sperimentare, potrei dire, una dominante di questo tipo e poi cercare di rimanere ancorati a essa e di svilupparla incessantemente in se stessi per poi riuscire, magari in un futuro lontano, a farne il principio base del proprio comportamento, senza sforzi eccessivi e in modo relativamente spontaneo [...] L'uomo si trova costantemente al *confine* tra i propri schemi

astratti e la realtà che scorre di continuo, la realtà della natura, in primo luogo, e quella costituita dalle persone reali che vivono accanto a lui, in secondo luogo. Ed ecco, la capacità di non rimanere ancorato ai propri schemi e di essere pronto in ogni momento ad anteporre a essi la realtà vivente, la capacità, cioè, di entrare concretamente in contatto con ogni singolo uomo, di penetrare nel suo guscio, di comprendere i suoi punti di partenza, che lo condizionano, di capire le sue dominanti, di far proprio il suo punto di vista: questo è l'obiettivo che ci si deve porre [...] Soltanto laddove si afferma una dominante orientata verso l'altro (*dominanta na lica drugich*) può essere effettivamente e per la prima volta superata la maledizione del rapporto individualistico con la vita, della concezione individualistica del mondo, di una scienza imperniata sull'individualità. Perché soltanto quando ciascuno di noi sarà capace di superare da sé il proprio individualismo e il proprio egocentrismo si schiederà finalmente per lui la possibilità di accedere al volto e alla personalità dell'altro, del suo prossimo. E solo a partire da questo momento egli si sarà conquistato il diritto di essere trattato come una persona e si sarà meritato questo trattamento ²⁰.

Come si vede il problema di fondo nel quale Uchtomskij si imbatte, è il medesimo di Bachtin: anche qui, inoltre, abbiamo la presenza tutt'altro che incidentale della categoria di confine come chiave di accesso alla questione del rapporto tra l'uomo e il mondo, da una parte, e tra un individuo e il suo prossimo, dall'altra. E, infine, anche Uchtomskij, come Bachtin, ritiene che indicazioni preziose per porre e affrontare nel modo giusto il tema con il quale ci si misura ci vengano dall'opera di Dostoevskij. È quanto egli stesso ci dice nei suoi quaderni di appunti e di tracce preparatorie delle lezioni, custoditi nell'Archivio dell'Accademia delle scienze russa, a cui fa riferimento V.M. Merkulov in un saggio intitolato *O vlijanii F.M. Dostoevskogo na tvorčeskie iskanija A.A. Uchtomskogo* (L'influenza di F.M. Dostoevskij sulle ricerche creative di A.A. Uchtomskij). In uno di questi appunti, datato ottobre 1896, troviamo la spiegazione di questo riferimento all'opera di uno scrittore nel tentativo di trarre, dalle sue pagine, idee e spunti preziosi per la propria attività di ricerca scientifica:

Nella vita spirituale ciò che sorprende è il verificarsi di trasformazioni e transizioni di stati, che risultano incomprensibili e persino impercettibili per la ragione che riflette e che sono accessibili solo allo spirito poetico, in quanto in genere vanno al di là di ogni immaginazione. È chiaro quanto sia attraente

e produttivo ai fini scientifici riuscire a assumere tutta questa varietà infinita di fenomeni e a darne una spiegazione che faccia riferimento alla vita materiale ²¹.

È soprattutto ne *I fratelli Karamazov* che, secondo Uchtomskij, Dostoevskij manifesta in modo chiaro la capacità di cogliere i processi psichici più labili e impalpabili e di fissare gli elementi a partire dai quali può essere intrapresa e attuata un'efficace opera di esplicazione di essi. In questo romanzo, a suo giudizio, l'autore attua veri e propri "esperimenti mentali" con i suoi personaggi, che vengono posti in una situazione di tensione insopportabile, tra tormenti patologici del pensiero e della mente, che provocano una disgregazione quasi completa dei loro stati d'animo e delle loro menti, fino a che non emerge una "luce", come la chiama lo stesso Dostoevskij, un lampo, spesso tremendo e orribile, in forza del quale, come egli racconta di Dmitrij Karamazov, «i frammenti di idee gli si unirono insieme, le sensazioni gli si fusero tra loro, e tutto gli sfavillò [appunto] di luce» ²².

L'idea della dominante è già racchiusa qui, in questa geniale intuizione poetica che porta a stabilire una tensione tra le situazioni limite in cui la mente è al massimo della disgregazione e quelle, che si situano all'estremo opposto, in cui essa si trova invece sotto il ferreo dominio di un'idea guida che ne incanala i percorsi in modo deterministico e quasi automatico. Dostoevskij fornisce efficaci descrizioni dell'una e dell'altra situazione e di tutta una gamma di stati intermedi tra l'una e l'altra. Così, per limitarci alla sola caratterizzazione degli estremi, egli descrive Alëša che esce dalla casa del padre «in uno stato d'animo sconcertato e oppresso [...] La sua mente è anch'essa frantumata e dispersa e, nello stesso tempo, era lui il primo a sentire che aveva paura di radunare il disperso e di estrarre un'idea generale da tutte le tormentose contraddizioni vissute da lui in questa giornata» ²³.

Dall'altro lato, egli dice dello stesso Alëša che esce dal convento dopo la morte dello starec Zosima:

acquistava la sensazione netta, e quasi tangibile, d'un qualche cosa — solido e incrollabile come la volta dei cieli — che venisse a calargli nell'anima. Non so quale (per così dire) *idea-madre prendesse possesso della sua mente* — possesso per tutta la vita, per l'eternità. Quand'era caduto a terra, era un debole

fanciullo, e ora se ne levava lottatore robusto per tutta la vita: e se ne rese conto e n'ebbe la percezione di colpo, appunto in quel momento di tripudio ²⁴.

Queste idee-madri si può dire siano l'autentico oggetto dell'analisi e della rappresentazione di Dostoevskij, i cui personaggi, secondo una felice espressione di Mirskij, con tutta la loro enorme vitalità e individualità non sono, spesso, «altro che atomi caricati con l'elettricità delle idee» ²⁵. Proprio per questo, la galleria dei ritratti dostoevskiani offre un vasto e ricco campionario delle idee forza, dei tratti caratteristici essenziali che sono alla base dei comportamenti umani. Ciò spiega l'interesse tutto particolare con il quale Uchtomskij legge Dostoevskij e la sua convinzione di poter trarre dai suoi personaggi elementi atti a tratteggiare le proprietà fondamentali delle dominanti.



4. *Il sosia e l'egocentrismo*

Si è visto come, per Uchtomskij, la gamma delle possibili relazioni intercorrenti tra l'uomo e il suo prossimo sia costituita da uno spettro molto ampio di alternative, ai cui estremi stanno, da un parte, l'egocentrismo, e dall'altra, la massima disponibilità e apertura nei confronti del prossimo. Di questi tipi psicologici e delle corrispondenti dominanti, a giudizio del fisiologo russo, Dostoevskij ha fornito, nelle sue opere, descrizioni precise ed efficaci. L'egocentrismo, per esempio, è alla base di uno dei suoi romanzi giovanili: *Il sosia*, del 1846. Questo tema viene poi ripreso e approfondito dallo scrittore nella sua attività successiva e compare in forma molto netta e precisa anche nella sua ultima opera: *I fratelli Karamazov*. Nel 1918, in una lettera indirizzata a V.A. Platovnaja, Uchtomskij scrive:

A proposito, avete letto *Il sosia* di Dostoevskij? Strano racconto del periodo giovanile della sua attività di scrittore! Ho letto da poco, non senza meraviglia, nei diari di Dostoevskij che quello trattato in questo racconto è uno dei temi fondamentali per lui, quello di cui aveva iniziato a occuparsi sin dall'inizio della sua opera e al quale tornò più volte, ma che, per la sua estrema difficoltà, quasi non gli era riuscito di svolgere [...] Ho cominciato da molto, sin da quando avevo vent'anni, a pensare a quale fosse la radice del problema che tormentava Dostoevskij. E ora mi sembra che, a poco a poco, la soluzione sia venuta a galla. Sapete che non c'è, forse, per l'uomo cosa più difficile che liberarsi dal 'sosia', dalla tendenza automatica a vedere in ogni passante se stesso, i propri vizi, i propri difetti, la propria segreta mostruosità; ma più difficile ancora è liberarsi dalla costante compagnia del proprio sosia. Solo nel momento in cui si riesce a farlo si apre via libera verso l'interlocutore. Per la prima volta allora ci si apre la mente e il cuore, per ascoltare sul serio di che cosa vive in sé l'uomo che incontriamo. Un cuore aperto e intelligente e un udito sensibile colgono e comprendono nell'altro ciò che a lui stesso risultava incomprensibile, quella parte sconosciuta di lui che lo tormentava in modo sordo, salendo da un punto sconosciuto delle viscere. Gli uomini accorrono allora a migliaia da ogni parte per incontrare questa persona capace di comprendere gli altri, per entrare in comunicazione con questo interlocutore, che ha imparato a vedere e ad ascoltare colui nel quale si imbatte al di là del proprio 'sosia', ormai soggiogato e respinto”²⁶.

Tredici anni dopo, in una lettera a F.G. Ginzburg, Uchtomskij riprende questo tema e si mostra in grado di apprezzarne con maggior precisione le implicazioni sul piano fisiologico e psicologico:

Io penso che anche a Voi risulti chiaro ciò che io ho potuto comprendere grazie a una più attenta lettura delle avventure del signor Goljädkin. Alla fin fine questo racconto di Dostoevskij altro non è che un trattato filosofico-psichiatrico sul solipsismo e sull'autoaffermazione come tratti fondamentali di un tipico rappresentante della cultura europea. A mio parere ciò che l'autore intende mostrare e farci capire è che l'isolamento di principio e l'egocentrismo razionalistico comportano, come diretta conseguenza, un continuo inseguimento della propria immagine: ovunque l'uomo guardi, in chiunque s'imbatte, è in ogni caso condannato a vedere se stesso, perché si è ormai abituato a vedere tutto attraverso se medesimo [...] Dostoevskij di proposito, almeno così ritengo, raffigura, come veicolo di questo enorme problema dell'affermazione di sé, un uomo insignificante, un piccolo burocrate. Con questa sua scelta l'autore intende sottolineare che il nocciolo della questione non sta in qualche

attitudine 'grandiosa' dell'uomo, tale da indurlo al 'napoleonismo' e al 'demonismo'. Egli vuole invece rilevare come ogni uomo europeo, anche il più insignificante sotto il profilo delle attitudini naturali e delle qualità, porti, inevitabilmente, in sé il germe della 'mania di grandezza', perché è contagiato dal desiderio ossessivo dell'autoaffermazione, con la nefasta incapacità, che esso comporta, di vedere nelle persone che lo circondano qualcosa che non sia il semplice equivalente di se medesimo [...] È stato proprio questo racconto a darmi la possibilità di formulare la *legge dell'interlocutore meritato*, corrispondente, cioè, ai meriti di ciascuno e degno di lui, come uno dei fattori costanti che accompagnano necessariamente l'uomo in tutto il suo cammino. Per il solipsista l'interlocutore meritato è sempre e soltanto se stesso, la propria immagine, dalla quale non si può mai staccare né nascondere. Per l'uomo semplice e schietto l'interlocutore meritato è invece ogni persona che incontra, ogni essere in cui si imbatte, che si rivela proprio tale, quale egli lo ha meritato per sé: buono per il buono, malvagio per il malvagio, affettuoso con chi lo è a sua volta. In questo caso l'uomo dimostra di essere una forza potente, capace di educare sia gli altri, sia se medesimo²⁷.

La rigida chiusura del signor Goljàdkin nella cerchia della propria dominante, che funge da superficie riflettente che ripropone, ovunque, la presenza dell'immagine raddoppiata del protagonista, di un suo *alter ego* che minaccia di usurparne l'identità, viene rappresentata da Dostoevskij attraverso una deformazione percettiva, in forza della quale il piccolo burocrate vede ovunque specchi: «Nella porta, che finora il nostro eroe aveva preso per uno specchio, come certe volte gli accadeva, era apparso *lui*»²⁸, il suo doppio.

È la stessa deformazione che lo spinge a concentrarsi in modo pressoché esclusivo su ogni genere di superficie riflettente, anche la più piccola e insignificante:

Il signor Goljàdkin scoperse che gli stivali di sua eccellenza non erano affatto rotti, ma semplicemente mandavano un fortissimo riflesso, fenomeno che si spiegava bene con il fatto che gli stivali erano verniciati e brillavano. 'Questo si chiama *lume*', pensò il nostro eroe, 'e quest'impressione si usa specie fra gli artisti, nei loro studi; in altri luoghi, invece, questo riflesso si chiama *alone luminoso*'²⁹.

Ma è soprattutto il linguaggio del protagonista a tradire, a denunciare sin dall'inizio del racconto, questa incapacità di uscire da se

stesso, di andare oltre la cerchia delle proprie rappresentazioni soggettive. Si tratta di un linguaggio costruito attorno alla ripetizione ossessiva di nomi e a continui riferimenti al contesto linguistico attraverso il massiccio uso di elementi *endoforici* (quegli elementi, cioè, che vengono introdotti nell'universo per via esclusivamente linguistica e che attuano quella che viene chiamata la "denotazione mediata anaforicamente") e singolarmente povero di riferimenti al contesto extralinguistico, cioè di quegli elementi chiamati *esoforici*, che presuppongono l'accompagnamento di un gesto ostensivo. Nel discorso del signor Goljädkin si ha cioè un'assoluta priorità dell'informazione linguistica sul rinvio extralinguistico; le espressioni con denotazione mediata deitticamente (attuata cioè con l'ausilio dell'ostensione) sono costantemente reinterpretate in termini di quella che può essere chiamata localizzazione nell'universo di discorso, e ciò comporta la progressiva compressione dello spazio occupato dal riferimento a un effettivo scenario spazio-temporale, cioè a concreti contenuti d'esperienza. Anche il linguaggio diventa, così, uno specchio, che non è in relazione con qualcosa di esterno a esso, bensì con l'*immagine* che di questo "qualcosa" (qualunque cosa sia: la realtà, l'esperienza percettiva, il comportamento o il linguaggio di un altro) viene fornita dalle parole che a esso si riferiscono e da ciò che esse ne dicono. Sintomatico può essere considerato il discorso con il quale, all'inizio del romanzo, il signor Goljädkin si presenta al suo medico curante, Krestjån Ivanovič Rutenspitz:

'Io, Krestjån Ivanovič, amo la tranquillità... In casa ci siamo solamente io e Petruška... voglio dire il mio domestico, Krestjån Ivanovic. Voglio dire, Krestjån Ivanovič, che io vado per la mia strada, una strada particolare, Krestjån Ivanovič. Io me ne sto per conto mio e per quanto mi sembra, non dipendo da nessuno. Io, Krestjån Ivanovič, esco anche a passeggio' ³⁰.

Sul tema del sosia e del raddoppiamento dell'Io Dostoevskij, come si è avuto modo di accennare, torna ne *I fratelli Karamazov*. Qui Ivan Karamazov, ancora sconvolto dal colloquio durante il quale Smerdjakov gli ha rivelato di essere l'assassino del padre e di aver compiuto il delitto sentendosi sottilmente istigato da lui, riceve la visita del diavolo, al quale grida furente:

‘Neanche un istante ti riconosco per una verità reale! Tu sei una menzogna, tu sei una mia malattia, tu sei un fantasma. Soltanto non so come fare a distruggerti, e vedo ch’è necessario che io per un po’ ti sopporti. Tu sei una mia allucinazione. Sei un’incarnazione di me stesso, ma d’una parte sola di me stesso... dei miei pensieri, dei miei sentimenti, ma solo di quelli più ripugnanti e più stupidi. Da questo lato potresti anche riuscirmi interessante, se io avessi tempo di trattenermi con te [...]’

Il diavolo, tranquillo, replica:

‘Ammettiamo ch’io sia una tua allucinazione: ma, appunto come in un incubo, dico cose originali, cose che a te non son mai venute in mente finora, di modo che faccio ben altro che ripetere semplicemente i tuoi pensieri, pur restando soltanto un tuo incubo e nulla più’.

Più tardi, raccontando il colloquio con il misterioso visitatore al fratello Alëša, Ivan osserva:

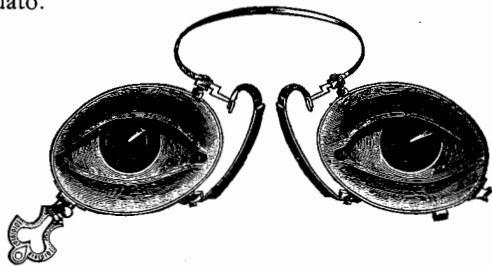
‘È un grandissimo imbecille, quello lì; ma questa è la sua superiorità. È astuto, bestialmente astuto: sapeva da che parte prendermi, per farmi andar sulle furie. Ha continuato a schernirmi dicendo che gli prestavo fede, e in questo modo è venuto a capo che gli dessi ascolto. M’ha giocato come un bambino. Però m’ha detto pure molte verità. Io non mi sarei mai detto certe cose... Sai, Alëša, sai’, con serietà profonda e in tono di confidenza soggiunse Ivan, ‘io sarei molto contento, se lui realmente fosse *lui*, e non già me stesso’³¹.

In questo caso, come si può facilmente notare, il rapporto tra l’io e il suo doppio è notevolmente più articolato e complesso dell’analogia situazione rappresentata nel *Sosia*. Il tema è qui trattato in tutte le sue gradazioni e configurazioni: e, ciò che più conta, la suddivisione dell’io non genera il perpetuo ritorno dell’uguale, la ripetizione degli stessi tratti del volto, degli stessi caratteri, della stessa conoscenza, degli stessi sentimenti ed esperienze. Si è invece di fronte a un vero dialogo, a uno scambio, cioè caratterizzato dalla combinazione congiunta dell’omogeneità (lo sdoppiamento dell’uno) e dell’eterogeneità (l’affiorare di cose originali, di pensieri nuovi e diversi), dell’identità e della differenza strutturale. Le parti, l’una delle quali è l’immagine speculare dell’altra, vengono, appunto, trattate come *forme enantio-*

morfe, cioè come forme caratterizzate dall'assenza di centro e di piani di simmetria e che non sono congruenti fra loro, ossia non sono ricopribili nello spazio per rotazione. La presenza di queste forme, nelle quali i piani di simmetria si neutralizzano e non si manifestano, mentre quelli asimmetrici diventano il segno strutturale fondamentale, fa emergere quel tipo di *differenza* gravida di correlazioni e nessi, diversa sia dalla pura e semplice identità, che renderebbe il dialogo inutile e fittizio, sia dalla differenza assoluta, cioè dalla incommensurabilità degli ambiti coinvolti, che lo renderebbe impossibile. Il sosia, il doppio, pone l'uomo di fronte a uno specchio che questa volta non restituisce una copia conforme all'originale, del tutto identico a esso, ma una sua immagine riflessa, che contiene non trascurabili elementi di novità, in quanto è specularmente uguale all'originale medesimo, ma risulta disuguale se viene a esso sovrapposta.

Attraverso il rapporto con la sua immagine sdoppiata, oggetto della sua allucinazione, Ivan viene così costretto a confrontarsi con le cose che, senza l'intervento di questa proiezione di sé all'esterno, al di fuori dei confini del proprio corpo, non si sarebbe mai detto e non avrebbe mai riconosciuto come proprie: e per questo, colpito dall'amara verità di fronte alla quale viene messo, Ivan dice al fratello che sarebbe molto contento se lui, il diavolo, fosse realmente *lui*, e non già se medesimo.

Il tema del doppio e del sosia, da rappresentazione di una dominante egocentrica, centrata esclusivamente sulla propria persona e orientata e diretta costantemente verso questa, quale era nel romanzo del 1846, secondo l'interpretazione che ne propone Uchtomskij, diventa quindi nei *Fratelli Karamazov* espressione del problema del riconoscimento, da parte dell'uomo, dell'essenza più profonda del proprio io e dell'itinerario attraverso il quale questo riconoscimento può essere attuato.



5. *La dominante orientata verso il prossimo*

Anche della dominante che si trova all'estremo opposto rispetto a quello di chi è malato di solipsismo Uchtomskij trova una caratterizzazione convincente ed efficace in Dostoevskij. Particolarmente preziose, per tratteggiare le peculiarità fondamentali di quella che chiama, come si è visto, dominante orientata verso l'altro da sé, gli paiono queste parole del visitatore misterioso, che nei *Fratelli Karamazov* si reca da Zosima dopo il duello fatale, parole che il fisiologo russo annota negli appunti per le sue lezioni:

Ogni avvenimento ha la sua legge. Si tratta d'un fatto spirituale, psicologico. Per rifare a nuovo il mondo, bisogna che gli uomini stessi, nella sfera psichica, compiano un rivolgimento in una nuova direzione. Finché tu non ti sarai fatto realmente fratello ad ognuno, non s'instaurerà la fratellanza ³².

E sempre negli appunti per le lezioni del 1927-28 figura un'annotazione che testimonia il particolare interesse di Uchtomskij per questo romanzo di Dostoevskij in relazione alle sue riflessioni in campo fisiologico:

Il mio problema di partenza, il mio compito iniziale e il mio obiettivo consistono nel cercare di comprendere come si formi la modalità di percezione dello "starec" Zosima. Mi sono reso conto che si tratta di un'attitudine percettiva elaborata con un intenso sforzo fisico, frutto della capacità di trattare il mondo alla stregua di un interlocutore stimato, amato, intimo. Si tratta di uno stile di percezione molto difficile da realizzarsi, che esige una continua tensione e un prolungato processo di apprendimento e che può essere mantenuto soltanto in virtù di uno sforzo costante, di una continua autodisciplina, di un'attenta sorveglianza della propria coscienza. Esso è, però, particolarmente prezioso per la società: gli individui si attaccano alla persona che è in possesso di queste caratteristiche per il fatto, evidentemente, che un uomo capace di porre in essere un atteggiamento del genere risulta eccezionalmente sensibile, comprensivo verso la vita e i problemi degli altri, riesce a entrare facilmente nell'ottica delle concezioni del mondo altrui e a essere partecipe delle afflizioni di coloro che incontra. Un uomo di questo tipo è il meno chiuso in se stesso che si possa immaginare, è quello che confida nel minor grado possibile in se stesso e nella propria infallibilità. Esso è anzi abituato a rimettersi in discussione di continuo e a criticarsi in profondità. Per questa ragione

è umile nel suo intimo e non critica gli altri, almeno finché essi non chiedono il suo aiuto per riuscire a far fronte alle loro disgrazie. Se li critica, lo fa come un medico che si preoccupa di guarire la malattia dell'infelice che è ricorso alle sue cure³³.

In questa stessa ottica, e avendo di mira i medesimi problemi generali, Uchtomskij esamina le figure degli altri personaggi dei *Fratelli Karamazov*:

Fëdor Pavlovič, Mitja e Alëša rappresentano tre mondi isolati e chiusi in se stessi: a ognuno di essi corrisponde il proprio mondo particolare con le pretese che comporta e, di conseguenza, ognuno ha la sua specifica infelicità, il proprio vizio, che inibisce ogni possibilità di vivere e di comunicare con gli altri. Per questo il comportamento di ciascuno di essi è l'esatta espressione della sua concezione del mondo e quest'ultima, a sua volta, è il preciso riflesso del suo modo di percepire la realtà circostante. Ognuno è quindi prigioniero di un circolo chiuso, di cui è difficilissimo liberarsi, anzi è praticamente impossibile, a meno che non intervenga dall'esterno l'aiuto di un altro. Solo l'aiuto paziente dell'altro può strappare l'uomo alla correlazione fatale *soggetto-oggetto*, per cui il mondo è per l'individuo tale, quale se lo è meritato, e l'individuo, a sua volta, è tale, quale è il suo mondo. In queste condizioni risulta necessario, nientemeno, che *trasformare nell'uomo la sua ricezione fisiologica, il suo carattere psicologico, la continuità della sua stessa vita* [...] Quale è la dominante di un uomo, tale è la sua immagine integrale del mondo, e quale è la sua immagine integrale del mondo, tale è il suo comportamento, la sua felicità e infelicità, tale è per gli altri lui stesso. Si può asserire che ciò che caratterizza lo 'starec' Zosima è il fatto di avere una dominante orientata verso il suo prossimo [...] Soltanto quando ci si rende conto della supremazia, in linea di principio, della realtà vivente e della persona viva sulla conoscenza che si autoconferma, che si chiude in se stessa e che procede autogarantendosi può essere possibile far emergere la consapevolezza del fatto che solo la cultura dell'umanità nel suo complesso, la cultura dell'azione (volontà e passione) è in grado di fare un po' di luce nel mare oscuro degli individui e degli animi umani in lotta fra loro. E così in questa oscurità e confusione di idee e di uomini in conflitto reciproco, tanto bene rappresentata da Dostoevskij, affiorano i contorni di tre leggi precise: *quella della dominante, quella dell'interlocutore meritato e infine quella della misericordia*³⁴.

Quest'ultima legge, quella della misericordia, è, secondo Uchtomskij, illustrata nel modo più efficace e significativo in queste parole

dello starec Zosima:

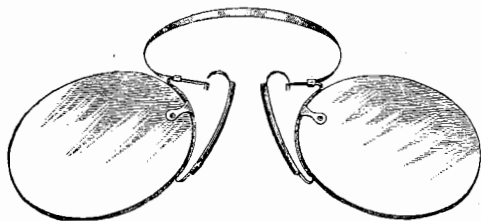
'Tu fa' in modo che presso di te il servo tuo sia libero in ispirito, più che se fosse altro che servo. E che cosa m'impedisce di essere servo al servo mio, in modo tale che lui stesso se n'avveda, senza ombra di orgoglio da parte mia e di incredulità da parte sua? [...] Ed è proprio una fantasticheria che l'uomo, alla fine, possa trovare le sue gioie soltanto nelle azioni di redenzione e di misericordia, e non già nelle azioni malvage, come si fa ora: nella crapula, nella lussuria, nella superbia, nella iattanza, e nell'astioso predominio dell'uno sull'altro?' ³⁵

La conclusione che, secondo Uchtomskij, possiamo trarre da queste parole è proprio quella che anche lo starec Zosima pone a suggello del suo discorso: «La pietra che i fondatori han rigettata, è divenuta la pietra angolare» ³⁶. In quest'espressione evangelica si compendia, infatti, lo sforzo che l'interlocutore meritato fa per orientare la propria dominante sulle tendenze altrui, in modo da rielaborare la propria concezione globale del mondo sulla base del nuovo elemento e del nuovo dato che la persona che incontra gli propone.

Questa costante ricerca di una dominante che sappia aprire uno spiraglio verso l'altro da sé, verso il nuovo, l'imprevisto, e che possa, proprio per questo, porsi come fattore propulsivo dello sviluppo della personalità, capace di attrarre nella propria orbita sempre nuovi dati e aspetti, appartenenti al campo di realtà non ancora strutturato dalla dominante medesima, è espressa nel modo più alto dalle parole che Zosima pronuncia nel momento in cui sente approssimarsi la morte:

'Amatevi l'un l'altro, padri, amate le creature di Dio [...] Sappiate infatti, o dilette, che ogni cenobita come noi risponde senza meno delle colpe di tutti e di ciascuno sulla terra, non solo della generica colpa del secolo, ma ognuno personalmente per tutti gli uomini e per ciascun uomo vivente sulla terra. Questa consapevolezza è la corona della vita religiosa, come del resto di qualunque uomo sulla terra. Imperocché i religiosi non sono già uomini diversi dagli altri, ma tali, semplicemente, quali tutti gli uomini della terra dovrebbero essere. Soltanto allora il nostro cuore saprà dilatarsi a un amore infinito, universale, insaziabile. Allora ciascuno di noi avrà la forza di conquistare il mondo intero con l'amore, e mediante le proprie lacrime lavare i peccati del mondo' ³⁷.

Ritorna qui, in modo trasparente, l'idea di Fedorov del sentimento di stretta collaborazione e di profonda sintonia che non può non imporsi se gli uomini si sentono parte di una "impresa comune" che li convolge tutti, idea che viene ulteriormente precisata e rafforzata dalla definizione dell'inferno come "sofferenza di non poter più amare"³⁸ che lo starec lascia, come suo testamento spirituale, a chi lo attornia nei suoi ultimissimi istanti di vita.



6. Una ricerca "al" confine e "sul" confine

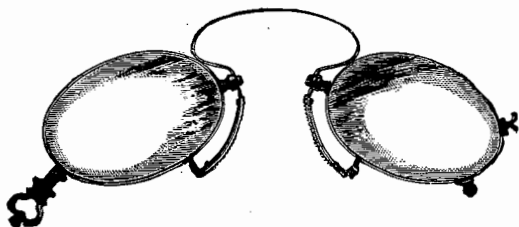
Le ricerche di Uchtomskij e di Bachtin sono dunque profondamente segnate dall'idea comune che la base della relazione feconda e produttiva della persona con il mondo esterno e con l'altro sia costituita da una "barriera di contatto" che, pur agendo da filtro dotato di capacità selettive nei confronti di ciò che proviene dal di fuori, deve comunque mantenere un grado di apertura e di elasticità che le impedisca di trasformarsi in schermo. Solo la disponibilità di una barriera di questo genere può evitare che ogni cambiamento costituisca, per la persona, uno scoglio insormontabile: è grazie a essa, infatti, che si può gradualmente risolvere il problema della creazione progressiva di un adattamento completamente nuovo in presenza degli elementi inediti di fronte ai quali l'esperienza quotidiana e il rapporto con gli altri ci pongono. La convinzione di Bachtin che "essere significati comunicare" e che tutta la sostanza dell'esperienza interiore stia nell'incontro pieno di tensione con l'esterno, per cui essa si viene sempre a trovare al confine della propria e dell'altrui coscienza, sulla soglia, così come l'idea di Uchtomskij che l'uomo sia costantemente situato al con-

fine tra i propri schemi astratti e la realtà, pongono all'epistemologia problemi nuovi e diversi rispetto a quelli classici. La ricerca di una "dominante orientata verso l'altro da sé" può forse venire facilitata dalla rinuncia al presupposto che gli schemi astratti, attraverso i quali ci "rappresentiamo" la realtà esterna, debbano necessariamente essere il risultato di un lavoro di "costruzione", consapevole e controllato in ogni sua fase, e si debbano altrettanto necessariamente collocare a un livello superiore, o comunque diverso e autonomo, rispetto all'esperienza operativa. Forse può risultare più giusto e produttivo cominciare a pensare che tali schemi possano invece "emergere" attraverso operazioni mediante le quali si riesce a mettere insieme e a far combaciare "pezzi" diversi di questa nostra esperienza, componendo via via un mosaico sempre più ricco e articolato. Da questo punto di vista la "rappresentazione" della realtà potrebbe essere considerata proprio il risultato di questo paziente lavoro di giuntura e di connessione, che si esercita "al confine" e "sul confine" tra blocchi differenti del nostro incontro-scontro con l'ambiente esterno e con il mondo interiore altrui. Anziché essere il punto d'approdo di una operazione di costruzione — o per meglio dire di ricostruzione — della realtà al di fuori di noi a una diversa "quota" rispetto a essa, tale rappresentazione potrebbe dunque venire considerata come qualcosa che affiora via via entro le pieghe della realtà medesima e al suo stesso livello, nel momento in cui ci dimostriamo capaci di porre in una connessione che appaia significativa, brandelli altrimenti sparsi di ciò che facciamo e diciamo. Essa sarebbe cioè una specie di "unità dei bordi", qualcosa che assume significato e valore nel momento in cui si mostra capace di stabilire relazioni, la cui validità ed efficacia si rende visibile attraverso la precisa rispondenza dei bordi medesimi. Secondo questa impostazione a conferire significato a ciò che entra in contatto reciproco sarebbe proprio la linea di confine, in quanto, come si è detto, è proprio dal fatto che i lembi combacino che trae giustificazione la connessione istituita. La conoscenza diventerebbe così una specie di "mappa" delle aderenze e dei passaggi tra territori di per sé instabili, che acquistano solidità nel momento in cui si congiungono con altri, traendo stabilità e forza da questa giunzione. E forse proprio a qualcosa del genere Wittgenstein alludeva nel corso della conversazione che si svolse in casa di Moritz Schlick il 30 dicembre 1929, durante

la quale egli fece la seguente osservazione:

L'uomo ha l'impulso ad avventarsi contro i limiti del linguaggio. Pensate per esempio alla meraviglia che qualcosa esista. La meraviglia non può essere espressa nella forma di una domanda, e non vi è neppure alcuna risposta. Tutto ciò che vorremmo dire può, a priori, essere solo nonsenso. Tuttavia, noi ci avventiamo contro i limiti del linguaggio. Questo urto l'ha visto anche Kierkegaard e l'ha descritto in modo del tutto analogo (come urto contro il paradosso). Quest'avventarsi contro i limiti del linguaggio è l'etica. Ritengo davvero importante por fine a tutte le chiacchiere sull'etica — se si dia una conoscenza, se si diano valori, se si possa definire il Bene, ecc. Nell'etica si compie sempre il tentativo di dire qualcosa che non riguarda e non potrà mai riguardare l'essenza della cosa. È a priori certo che qualsiasi definizione si possa dare del Bene, è sempre un malinteso supporre che nella formulazione si esprima ciò che in realtà si vuol dire (Moore). Ma la tendenza, l'urto, indica qualcosa³⁹.

La tendenza, l'urto, indica qualcosa. E ad indicare, probabilmente, qualcosa di più: è la possibilità di trasformare l'impulso ad avventarsi contro i limiti del linguaggio in capacità di trattare i confini tra diversi universi del discorso non come rigide linee di demarcazione che chiudono ciascuno di essi in un mondo a parte, ma come interfaccia, meccanismi cuscinetto, sistemi di comunicazione che traggono la loro legittimità dal fatto di riuscire a far combaciare, in modo non forzato e artificioso, gli orli. L'idea che ciò che chiamiamo "rappresentazione della realtà" sia il complesso di queste "cuciture" può forse aprire all'epistemologia orizzonti meritevoli di essere esplorati⁴⁰.



1. Sto citando dal manoscritto di un testo ancora inedito di S. Salvestroni, dal titolo *Linguaggio poetico e processi creativi. Le poesie del Dottor Živago di Boris Pasternak*.
2. *Ibidem*.
3. C. SINI, *I segni dell'anima. Saggio sull'immagine*, Laterza, Bari, 1989, pp. 166 e 168.
4. M. BACHTIN, *L'autore e l'eroe. Teoria letteraria e scienze umane*, a cura di C. Strada Janovič, Einaudi, Torino, 1988, pp. 323-24.
5. M. BACHTIN, *Estetica e romanzo*, tr. it. a cura di C. Strada Janovič, Einaudi, Torino, 1979, p. 401.
6. M. BACHTIN, *L'autore e l'eroe*, cit., pp. 344-346.
7. *Ibidem*, pp. 347-348.
8. M. BACHTIN, *Estetica e romanzo*, cit. p. 20.
9. *Ibidem*, p. 92.
10. M. BACHTIN, *Il problema del testo*, tr. it., in V.V. Ivanov, J. Kristeva e altri, *Michail Bachtin*, a cura di A. Ponzio, Dedalo, Bari, 1977, p. 201.
11. M. BACHTIN, *Estetica e romanzo*, cit., p. 401.
12. J. M. LOTMAN, *La semiosfera*, a cura di S. Salvestroni, Marsilio, Venezia, 1985, pp. 60-61.
13. M. BACHTIN, *L'autore e l'eroe*, cit., p. 343.
14. R. AVENARIUS, *Kritik der reinen Erfahrung* (Critica dell'esperienza pura), Leipzig, 1907-1908 (1^a ed. 1888-1890), vol. 2, p. 275.
15. A.A. UCHTOMSKIJ, *Princip dominanty* (Il principio della dominante), in *Dominanta*, Nauka, Moskva-Leningrad, 1966, p. 126.
16. *Ibidem*, p. 90.
17. *Ibidem*, p. 102.
18. *Ibidem*, p. 127.
19. *Ibidem*, p. 91.
20. *Ibidem*, p. 94 (il corsivo è mio).
21. V.M. MERKULOV, *O vlijanii F.M. Dostoevskogo na tvorčeskie iskanija A.A. Uchtomskogo*, in B.S. Mejlach (a cura di) *Čhudožestvennoe i naučnoe tvorčestvo* (L'attività creativa dell'arte e della scienza), Nauka, Leningrad, 1972, p. 171.

22. F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, tr. it., Einaudi, Torino, 1981, p. 573.
23. *Ibidem*, p. 192.
24. *Ibidem*, p. 480 (il corsivo è mio).
25. D.P. MIRSKIJ, *Storia della letteratura russa*, tr. it., Garzanti, Milano, 1965, p. 239.
26. Cit. tratta da V.M. Merkulov, *O vlijanii F.M. Dostoevskogo na tvorčeskie iskanija A.A. Uchtomskogo*, cit., p. 172.
27. *Ibidem*, p. 173.
28. F. DOSTOEVSKIJ, *Il sosia*, tr. it., Garzanti, Milano, 1974, p. 171.
29. *Ibidem*, p. 172.
30. *Ibidem*, p. 11.
31. F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, cit., pp. 836, 839, 855.
32. *Ibidem*, p. 402. A proposito della dominante orientata verso l'altro da sé, di cui, secondo Uchtomskij, Dostoevskij, fornisce una descrizione particolarmente viva ed efficace attraverso la figura dello starec Zosima, va segnalato che già il nome di quest'ultimo è di per sé significativo: *zosimos*, infatti, in greco significa vitale, germinativo.
33. V.M. MERKULOV, *O vlijanii F.M. Dostoevskogo na tvorčeskie iskanija A.A. Uchtomskogo*, cit., p. 174.
34. *Ibidem*, pp. 174-175.
35. F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 421.
36. *Ibidem*.
37. *Ibidem*, p. 218.
38. *Ibidem*, p. 417.
39. L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano, 1967, pp. 21-22. Il riferimento a Moore riguarda la discussione sull'indefinità del bene, nei *Principia Ethica*, Cambridge, 1903, parag. 5-14.
40. Non potendomi ulteriormente soffermare, in questa sede, su questo tema dell'unità dei bordi e della duplice funzione del confine che ne risulta (linea di demarcazione e membrana di congiunzione e di comunicazione a un tempo), rinvio per una più dettagliata analisi di tale questione al mio libro *L'epistemologia contemporanea*, Editori Riuniti, Roma, 1991 (in particolare al cap. VIII) e al successivo saggio *Filosofia, scienza, realtà e verità*, in 'Scienza & Tecnica', Annuario della EST 91/92, Mondadori, Milano, 1992, pp. 345-355.

LE FIGURE DELL'ALTRO DA PRE- A TRANS- FIGURAZIONI

Diego Napolitani

SERENATA INDIANA
di Eugenio Montale

È pur nostro il disfarsi delle sere.
E per noi è la stria che dal mare
sale al parco e ferisce gli aloè.

Puoi condurmi per mano, se tu fingi
di crederti con me, se ho la follia
di seguirti lontano e ciò che stringi,
ciò che dici, m'appare in tuo potere.

* * *

Fosse tua vita quella che mi tiene
sulle soglie — e potrei prestarti un volto,
vaneggiarti figura. Ma non è,

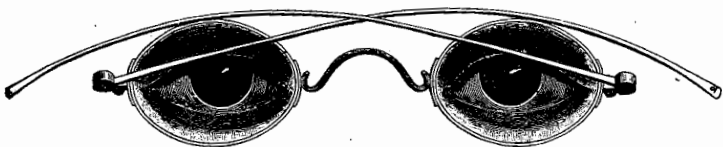
non è così. Il polipo che insinua
tentacoli d'inchiostro tra gli scogli
può servirsi di te. Tu gli appartieni

e non lo sai. Sei lui, ti credi te.

Gli psicoanalisti producono. Idee, visioni, teorie, trasformazioni, 'guarigioni' e quant'altro costituisce il repertorio dei curatori d'anima di ogni tempo. Quanto esile, evanescente, singolare è il loro prodot-

to, tanto corposo, auspicabilmente stabile per tempi e per spazi, multitudinare è il testimone a cui incessantemente gli psicoanalisti si appellano perché il loro prodotto diventi Storia. La materia di cui è fatto il loro prodotto è il 'caso clinico' — oggetto categoriale come 'pentola', 'mobile', 'quadro', 'spartito' —, quell'uomo paziente che con la sua ferma identità si aggancia alle strategie che il mercato gli offre, con la prospettiva, per lo più, di sottrarsi alla "*stria che dal mare sale al parco*", e perché "*gli aloé*" che gli si infittiscono nel cuore e che ne fossero stati straziati, possano rimarginare le loro ferite affinché non ne coli fuori l'insostenibile amarezza. Tra queste strategie il mercato della modernità gli offre la psicoanalisi e le sue infinite prassi, che, in buona misura, non si riduce soltanto ad accertarlo nella sua identità, a confermarlo nel suo sapere di sé, ad estendere i confini del suo dominio cognitivo, lavorando *su* di lui, *sui* suoi sogni, *sulle* sue pene, ma si protende in uno spazio aperto in cui le voci interlocutorie non hanno suoni registrabili né sintassi normalizzanti. Lo psicoanalista espone questo lavoro a quel proprio circolo che gli fa da Testimone, e del mistero che impregna il *caso dell'incontro* — quell'occasione per cui due 'estranei' divengono in una singolare e intima reciprocità ciascuno il divenire muto dell'altro —, di quel mistero che è oltre le tecniche ed i loro resoconti, resterà un sapore, la traccia di un inconfondibile assaggio, solo per quel particolare testimone che riguarderà il *caso dell'incontro* con quell'atto che il sapere gnostico — come il sapere mistico nel linguaggio di Bion — chiama *fede*. Per la maggior parte, i testimoni guarderanno il *caso clinico*, come il 'credente' — intimamente incapace di fede — guarda la tangibile preziosità dei calici in quanto ponderabile legittimazione della sua adesione al rito e alle sue istituzioni. La modernità raccoglie il persistente mistero dell'incontro e delle sue vicen-

de nel calice della scientificità positiva, ed il *caso* come pura ed irripetibile contingenza, eventualità, resta celato dentro il *caso* come esemplarità di una casistica e della competenza che vi si è applicata.



Vivo ogni giorno, in ogni incontro e in ogni atto in cui si declina il suo divenire, l'ambiguità — a volte penosa, a volte lievitante — tra i due modi del *caso*, e pur se il vento — quello che nasce ad oriente — che spinge la prua dei miei pensieri, mi sospinge verso ciò-che-mi-viene-incontro-l'impredicibile evento, il ricovero sicuro delle formulazioni teoriche, certe nella preziosità dei loro ceselli, mi richiama a sé e mi induce a *stare*. Nell'accingermi a parlare dell'Altro, e delle figure che esso assume tra caso casistico e caso eventualistico, non posso non tenere conto, come umile premessa, di questa ambiguità che necessariamente si rifrange nella problematicità che l'Altro, scarnificato da un pensiero inquisitorio, propone. Viene l'immagine del monologo dialogante tra Amleto ed il 'suo' teschio.

La poesia di Montale non è qui un'epigrafe ma è il testo di una vicenda interpretativa che si offre alla mia ed all'altrui interpretazione in un modo ben più ricco, succinto e godibile di quanto lo possa mai essere qualsiasi resoconto di una vicenda analitica, anche solo autoanalitica. Ricordo che gli ultimi quattro

versi li ho già usati come epigrafe in un altro lavoro presentato ad un Convegno tra filosofi e psicoanalisti a New York, quando l'autorevolezza della citazione introduttiva doveva autorizzarmi al confronto con l'autorevolezza di quell'uditorio, sul tema della qualità *immaginaria* dell'io. L'incontro con questa poesia dura ormai da anni, e di alcuni fili di questo incontro voglio qui servirmi per esemplificare (?) la qualità dell'ambiguo in cui si forma in me il discorso sull'Altro.

La poesia è una forma di interpretazione olistica di un uomo su quell'uomo che egli è. La specifica *poiesis* poetica non è cioè un segmento cognitivo definito dai suoi termini, da un soggetto conoscente ad un capo e da un oggetto conosciuto all'altro capo. Essa è quel tipo di cognizione per cui ogni sua parte contiene il tutto di cui è parte, così come la sua forma è già imprescindibilmente il suo contenuto e viceversa. La poesia, come qualsiasi altra costruzione che conveniamo di chiamare 'artistica', è un atto *gratuito*, esonerato cioè da vincoli adattativi con un mondo già dato, perché per essa non c'è mondo altro rispetto a quello che essa rifonda come senso dell'esserci dell'Autore in rapporto ad esso. Rifondazione significa che quanto si raggruma nell'ovvietà abitudinaria, nella consuetudine di empirie irrigidite in gabbie preconcezionali, ne viene fatto sgusciare fuori per divenire estraneo, stupefacente o terrifico, eccitante o minaccioso. La poesia è quel disegno di connessioni tra cose (mondo interno/ mondo esterno; dove il confine?) capace di connettere quell'Autore con tutti gli uomini del mondo che si pongano nel suo ascolto. Questa connessione commossa si impone come *verità*, una verità che si annuncia per l'assoluta, totalizzante soggettività di chi la inventa, e non, come accade per le verità sperimentali, per un suo (aver preteso di) trascendere o neutralizzare la soggettività del suo Autore. La poesia è anche storia, è il "c'era una

volta...” dell’esistenza dell’Autore che si fa presente nell’immediatezza del “c’è adesso” che si apre al possibile, al non-ancora. Essa è quindi non solo interpretazione di sincronie sospese sull’abisso del possibile, ma è anche, e forse prima di tutto, interpretazione della memoria, non di fatti in sé, presuntivamente succedutisi in una scansione temporale ‘oggettiva’, ma di quei fatti trasformati in ‘fatti propri’ dai vortici emozionali nei quali sono stati ri-prodotti, ri-organizzati.

Se dunque leggo una poesia, mi dispongo a ricevere una interpretazione che il suo Autore opera sui ‘fatti suoi’, e da questo ascolto si eccita un processo in me per cui alcuni ‘fatti’ accaduti nella mia esistenza possono sgusciare fuori dalle gabbie dell’ovvietà, dell’irrelevanza o della razionalità oggettivante per accedere alla mia attualità, tanto da diventare propriamente ‘fatti miei’. Ciò significa che l’ascolto di una interpretazione di sé dell’Altro, tanto più vigorosa quanto meno documentaristica essa è, apre una possibilità per me di uno sviluppo delle mie stesse capacità interpretative che restano, per lo meno in prima istanza, polarizzate sul testo che si dischiude (e non si dis-piega) davanti ai miei occhi. Io interpreto un interprete, e sempre che l’interpretazione non si riduca ad essere una ‘traduzione’, una traslazione cioè di fatti da un territorio lessicale in un altro — più facile, più familiare —, la mia interpretazione è già subito la testimonianza di un mio intimo operare sulle mie sincronie e sulle mie memorie in concordanza con l’omologo operare dell’Altro. Chiamiamo ‘estetico’ lo spazio in cui si realizzano queste concordanze. Una costruzione poetica — quale che sia la sua sintassi espressiva — non ha una sua propria intrinseca qualità estetica, così come non è estetico in sé un occhio, un orecchio per quanto finemente predisposto ad uno sguardo, ad un ascolto di interpretazioni d’Autore.

È quindi 'estetico' il campo relazionale tra interpreti, in quanto campo fondazionale di processi trasformativi *in fieri*, comunque e dovunque questi si compiano al di fuori di quella puntuale relazione. Anche se essi dovessero poi essiccarsi e morire per allocarsi nel campo sterminato dei viventi mai nati.

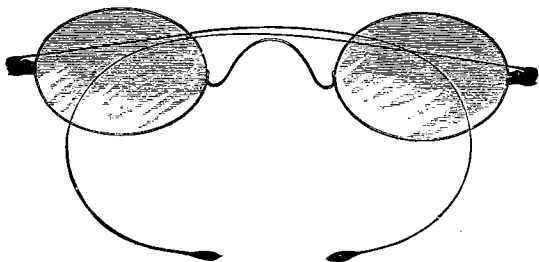
Se dunque leggo "*Serenata indiana*" io so qualcosa di quel che Eugenio Montale ha fatto di alcuni suoi fatti per renderli 'fatti suoi'. Egli non interpreta me, né mi dà alcuna ricetta circa il metodo, i processi secondo i quali egli ha operato questa alchimia, perché essa si è proposta autonomamente in lui, è il prodotto della sua *auto-poiesi* cognitiva, che egli semplicemente (!) ha raccolto, ha lasciato crescere, ed ha vagliatamente messo al mondo affinché un testimone concreasse, attraverso il suo proprio dispositivo autopoietico, un campo estetico per il quale un'interpretazione diventa Storia, cultura, tradizione, istituzione. Fosse soltanto attraverso questa minuscola cosa che è il mio scritto destinato ad un ristretto circolo di persone interessate a leggerlo.

Il titolo: non so nulla dei suoi agganci documentali, ma so molto delle infinite assonanze che si sviluppano in cerchi concentrici da questo sasso scagliato nel silenzio del mio ascolto, della mia predisposizione all'ascolto. "*Serenata*" è nella mia cultura richiamo alla struggente dolcezza di un amante che spera nel potere accattivante della sua disperazione amorosa che le ombre della sera impregnano di tramonto: l'"occidente" si fa, nello spegnersi della luce, oscura promessa di quella possibile certezza che è l'"oriente". Ma 'Oriente' è anche terra, cultura, tradizioni, in qualche modo contrapposte a quelle 'occidentali', e l'India è di questo antipodo la parte convenzionalmente più misteriosa, eppure quella collegata alla nostra tradizione per una matrice linguistica comune, quella *indoeuropea* appunto. Nelle due parole del ti-

tolo si annuncia quindi una complessità umana data da vicinanze e lontananze, da nostalgici richiami al già-noto ad aperture inquietanti all'ignoto, da differenze spazialmente definite a simiglianze che si ricavano dalle tracce di un'appartenenza ad un'arcaica comunità linguistica.

La contraddizione cripticamente allusa nell'accostamento di due parole fa da locandina al dramma che si sta per rappresentare e solleva il sipario che ancora divide l'Autore dal suo interlocutore in platea. Come per ogni atto teatrale la scena che si illumina tra le quinte crea il buio della sala smorzandone ogni rumore, ed è questo il rapimento promettente di sguardi ed ascolti, fin lì distratti, nella avventura che si dà un inizio. L'inizio è una vita che si annuncia e "che mi tiene sulle soglie", oltre le quali nulla è più come prima. L'Attore, solo sulla scena, sconfigge la sua solitudine ed annulla la distanza buia nella quale si raccoglie la platea: «"è per noi", è "nostro", ci riguarda nella stessa misura, voi e me che vi parlo, il "disfarsi della sera", il tramonto delle certezze luminescenti, quell'Occidente che vede consumarsi la sua stessa agonia, l'agonia della sua Ragione con cui credé di sorreggere il mondo». Lui, l'Attore, ci dice con suadente musicalità la disperazione che si accomuna nel momento in cui veniamo insieme trafitti dalla medesima spada di luce che il morire del giorno punta diritto nel nostro cuore prima di annegare *per sempre* nel mare. Infinita pietà per tutti i possibili gorgoglii d'amore che fatalmente si estinguono quando la feroce necessità del tempo, della storia, stringe insieme, confonde, l'amarezza delle sue mitiche origini — il mare — con il palpitare del tempo vivo che s'imbocca nei nostri saperi. Qui gli "aloè" vengono feriti dalla "stria che dal mare sale al parco", e tutta l'amarezza in essi contenuta — memoria di mare — minaccia di strizzarsi fuori dalle ruvide scorze per rifluire, lungo la me-

desima stria, nell'oceano da cui ogni bosco ha tratto origine. Chiuso il ciclo — come l'ineludibile chiudersi dei cicli destinali della Tragedia — il mondo intero si spegne.



Così dice l'Attore, e nella pietà invita ad accomunarsi con lui la popolosa platea che ascolta. Ma proprio a questo punto, al punto in cui tutto questo amaro potrebbe solo diffondersi nel sapore di lacrime, l'Attore inaspettatamente inverte il senso del suo discorso, scende cioè in platea e confuso con i propri muti testimoni, rivolge a se stesso la parola. «Ma chi sei tu che, attraverso un invito solidale a sentire *nostro* il "disfarsi delle sere", a guardare *noi* come il bersaglio comune della "stria che dal mare sale al parco", ti fai pilota dei nostri passi?». Una verità imperiosa lacerava l'accorata menzogna «Io so che tu "fingi di credermi con me", e solo la mia "follia" — il mio insaturabile bisogno di credere in quel che tu fingi di credere — mi fa apparire questo nostro come un *incontro*, l'incontro di uno sprovveduto con un provvidente, di un allievo con un maestro, il quale mostra con tanta suadente perizia la sua *apparenza* di possedere ciò che stringe, ciò che dice, da indurre l'ingenuo a raccogliere la sua mano nella mano di lui, per lasciarsi condurre lontano dai luoghi in cui pascola abitualmente le sue certezze».

Non è qui in gioco un confronto tra verità diverse ed opinabili, quella del maestro che sa che il nostro morire quotidiano ha a che fare con la lama di luce che proviene dalle nostre origini, e quella dell'ingenuo che guarda un tramonto come ad un 'naturale' riverberarsi di nostalgie d'amore, ma è qui in gioco l'indefinibile consistenza dell'*autenticità*. Finzioni, folie, apparenze sono modi dell'esserci che circoscrivono uno spazio in cui si colloca la trasparente autoevidenza del loro contrario a cui si può solo alludere come a 'ciò-che-fa' senza causa e senza norma, il pallido prefisso '*auto-*'(-nomia,-poiesi,-organizzazione, ecc.), che *necessariamente* vien fatto cosa nominandolo, anima, genio, Eros, o semplicemente, '*autos*'. Se l'enunciarsi che l'Altro pronuncia, per rendersi presente come Altro, ha un potere fattuale su chi l'ascolta, tanto da poter prendere questi per mano e condurlo lontano, l'ingenuo e bisognoso affidamento dello sprovveduto può improvvisamente essere lacerato da una domanda capace di trafiggere l'apparente compattezza dell'Altro. Si tratta di una domanda *radicale* che sale dal confronto che l'ingenuo, per quanto sprovveduto di parole che lo distinguano, mille volte ha compiuto con le proprie radici, e che questiona l'Altro fin dentro alle sue radici. Che cosa ne è della opaca genealogia dell'Altro, in che misura è questa a modulare i suadenti enunciati che l'Altro propone, che effetti essa ha avuto sul timido dispositivo 'autorifondativo' rannicchiato in qualche dove della vita dell'Altro? Se è questa opaca genealogia a prendere la mano dell'Altro a quale mano l'ingenuo affida il proprio destino? quale il luogo "lontano" a cui potrebbe essere condotto? La domanda incalzante fa balenare il sospetto che il luogo al quale si potrebbe venir condotti non è lo spazio aperto di una sterminata *poiesis* ri-fondativa, ma è il luogo chiuso di oscure origini altrui, apparentemente nuove solo perché diverse dalle

proprie. Non di cambiamento, di intima e sconvolgente trasformazione si tratterebbe, ma solo di transumanza di un docile gregge.

«Se fosse proprio tua la vita che tu affermi “tenendomi sulle soglie” in cospetto di una sterminatezza, allora tu saresti solo la tua autenticità, senza nome, senza volto, senza ruoli, la tua solitudine inenunciabile a cui risponderebbe, se ce la facessi a tollerarla, la mia stessa solitudine. E si aprirebbe allora già qui, nello spazio silenzioso tra te — Altro da me — e me — Altro da te —, l’orizzonte dell’infinita possibilità del divenire. In questo spazio allora, per la gratuita grazia del gioco, potrei anche darti — darti io — un nome, un volto, “vaneggiarti figura”, e lasciare quindi che i miei pensieri componessero nelle loro volute ‘figure’ alla tua corrispondenti. Si darebbe qui un insieme, ben diverso da quello seducente del “noi” con cui hai finto “di crederti con me”, una *Gestalt* nella quale ci piacerebbe spostare alternativamente lo sguardo su una delle due figure perché l’altra le facesse da sfondo». Il paradosso che Montale propone nel suo contestare la veridicità dell’Altro consiste nel fatto che se l’Altro fosse null’altro che la sua propria ed unica vita, null’altro che il suo sorprendente ed irripetibile ‘autos’, Egli non avrebbe altro volto, non comporrebbe altre figure se non quelle che il suo interlocutore in un gioco amoroso “vaneggiasse” per Lui, Egli sarebbe cioè ‘inventato’ nella sua concreta mondanità da chi fosse colpito dal suo esserci *oltre* le finzioni, le apparenze e le correlate follie di chi si abbandona a credere in queste. Questo ‘oltre’ richiama fortemente l’oltrità su cui Nietzsche appoggia la sua costruzione dell’“Über-Mensch”, di quell’uomo che nasce dalla dissoluzione delle marchiature che le istituzioni hanno inciso nella sua carne fissandone la ‘figura’ una volta per tutte.

“Ma non è, non è così” conclude l’Attore dive-

nuto testimone tra i testimoni di se stesso. Egli 'vede' il mare delle origini animarsi di una figura esatta, di un "polipo che insinua tentacoli d'inchiostro tra gli scogli", e che non è una mera personificazione di un passato per quanto lontano, un ospite parassitario della propria memoria, un fantasma inquietante ma distinto da quella attualità che un io 'cosciente' presume di egemonizzare. Il mare non è quella regione (ragione) lontana che si presentifica solo attraverso una "stria" che il gioco delle luci del tramonto affila e che minaccia di trafiggere il cuore di chi ha l'imprudenza di lasciarsene colpire. Quel mare è popolato da un mostro i cui "tentacoli d'inchiostro" (l'inchiostro: indelebile ed opacante segno della tradizione e delle sue istituzioni) inseguono l'abitante della terra fin dove egli possa nascondersi, per insinuarsi tra le pieghe del suo corpo e dei suoi pensieri. Il mostro ha la sua 'ragione' da perpetuare, identica nel tempo, servendosi del singolo uomo che inconsapevolmente ne resta posseduto. L'uomo, tragico *alieno*, non può offrirsi più al gioco inventivo del suo interlocutore, perché il suo volto, la sua parola, la sua figura sono sagomati come uno scoglio, compongono il documento d'identità (altrui), ed emettono sentenze (gli enunciati) che, replicando i modi insinuanti del polipo, si infiltrano nell'ascolto ingenuo rendendo altri a propria immagine e somiglianza. Un 'infra-uomo' prende il posto dell' 'oltre-uomo', ed è solo a questa condizione, nella mortificazione massificata dell' *'autòs'*, che si snodano i discorsi sull'Altro in quanto tombale controfigura di Sé. L'amletico teschio.

Questa lettura dovrebbe quindi persuaderci sulla ineludibilità del tragico destino dell'uomo che sogna di scalare il cielo per ritrovarsi incatenato alla rupe, divorate le sue viscere dall'ira degli dei. Se Montale avesse soltanto argomentato l'incredibilità del breve enunciato iniziale ("È pur nostro il disfarsi delle

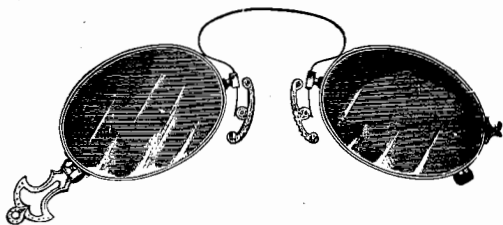
sere”) scoprendo, svelando, l’insidia della genealogia tentacolare, questa sua scoperta costituirebbe un enunciato omologo a quello contro il quale esso viene pronunciato. Chi salva Montale dal legittimo sospetto che un suo polipo occidentalmente nichilista “si serve” di lui per contrastare polipi ‘indiani’? Chi lo salva è la sua stessa poesia, è l’accordo estetico che si crea tra l’interprete e gli interpreti dell’interprete. Questo è un ‘fatto’ e l’unica verità di cui possiamo parlare è il “*verum*” vichiano, ciò che inerisce al costruire in quanto divenire, e non alla perenne opinabilità dei suoi metodi, delle sue cause e dei suoi fini. Il ‘fatto’ poetico di cui ci stiamo occupando riguarda la *riflessione* come atto stupefacente che *si* dà nella cognizione umana e che (soggetto) fa l’uomo (complemento oggetto) nel suo divenire. E qui la riflessione non si sviluppa attraverso argomentazioni che pretendono di legittimarsi attraverso l’uso di categorie universali, ma essa si dà nel suo affacciarsi, come un colpo d’occhio sul panorama di un’antinomia che cripticamente si propone nei due termini del titolo: il colpo d’occhio abbraccia il tutto, compreso l’occhio che guarda, e questo baleno accieca l’occhio inquisitore, quello che indaga nel tempo lungo i principii che distinguono e sequenziano gli accadimenti della ‘realtà’. La riflessione nascente ha come suo bersaglio il tessuto stesso in cui quella riflessione nasce, e penetrando in esso lo trasforma per il semplice fatto di costituirsi come nuovo imprevedibile filo tra i mille fili di cui quel tessuto è composto. Per quanto impercettibilmente (a volte in modo cospicuo) la trama si altera, le figure degli orditi e dei ricami slittano in nuove configurazioni, ed il Sé comprende il suo proprio divenire, si afferma come sé *stesso* nel momento in cui sa distinguersi dal sé *medesimo*, dagli inestinguibili tentativi di *immedesimazione* che la sua genealogia opera con lui.

La verità di questo farsi del Sé, di questa poiesi

auto-ri-organizzazionale, assume il carattere inequivocabile della *rivelazione*: questo termine, in senso proprio, allude ad una conoscenza che si pone agli antipodi della conoscenza empirica, dello scoprire un qualcosa che si suppone nascosta dentro altre cose, o sotto effimere apparenze. Ri-velazione è velare, fasciare con nuovi drappaggi la inafferrabile nudità delle cose, è mettere la cosa nel circolo degli scambi significativi in virtù del senso che gli viene attribuito dalla riflessione, quando il senso vecchio è talmente logoro da far trasparire la nudità della cosa, il che significa farla scomparire. Contro ad una convenzione scienziasta che vuole anche per l'uomo, a parità di ogni altra organizzazione sessuata, la nuda energia dell'istinto sessuale mirata al suo appagamento nell'incontro con la concreta nudità dell'Altro, si pone l'esperienza vissuta per cui la nudità dell'amato è una ri-velazione di nudità, è un fasciare di significati di nudità le svelate anatomie dell'amato. Se questa operosa rivelazione si riduce e cessa, l'anatomia spogliata di ogni significazione disattrae fino a repellere. In genere, una cosa senza senso o è irrilevante o, se ci vincola nel dominio della *necessità*, danneggia gravemente la nostra capacità di orientamento, ci fa letteralmente impazzire: La verità rivelata è un ossimoro la cui fattualità trasformativa si costituisce per la ragione inquisitoria come un prodigio che viene tradizionalmente relegato nel dominio della religione: Dio si rivela nel momento in cui si fa presente non nella sua nudità ma in segni carichi di senso che si impongono nell'orizzonte ampio di moltitudini o nel breve tratto tra un passo e l'altro sulla via di Damasco.

Ma ogni rivelazione è terrificante perché fa di quella verità, per quanto parziale, la *Verità* che sottomette a sé ogni scansione di tempo (la Verità è da sempre e per sempre) e ogni regione delle pratiche umane. Essa è la catastrofe di quel Sé che si radica nelle

proprie certe genealogie e si inguscia nel potere di ciò che stringe, di ciò che dice 'da sempre'. La verità che Montale rivela è catastrofica per quell'Io che crede al Sé come all'autoctono centro del mondo, crede alla definibilità certa della sua figura da cui evince la certezza della figura dell'Altro, crede alla sua capacità di assumere, di farsi carico, dell'alterità in misura in cui crede di disporre di un suo sguardo esclusivo, esclusivamente proprio, che computa differenze e distanze. Montale riflette su queste credenze che perfettamente si riassumono nei primi tre versi del suo poema. Questa riflessione si fa rivelazione: quale Altro, quale incontro, può darsi se gli sguardi, le mani, le parole che si imbattono gli uni negli altri sono appena strumenti di cui si serve un popolo di mostri abissali per conservarsi nella loro medesimità? Il 'medesimo', l'identico, l'*idem*' (nella mia nominazione co-salizzante) è qualità sostanziale delle origini ed ogni volta che facciamo di questa qualità ciò che dà consistenza al nostro esserci noi facciamo il gioco del "polipo", noi smarriamo il nostro Sé, il nostro divenire senza volto e nome, il nostro proprio 'autòs'.



Una sorta di contro-prodigio della rivelazione si produce nel momento in cui il testimone si sottrae alla tentazione di pietrificare le parole come se fossero sentenze inappellabili di un oracolo. Diversa è la sen-

tenza anti-estetica o anestetizzante che risuonò in Delfi («Tu ucciderai il padre e giacerai con la madre») a confronto con il «Tu gli appartieni e non lo sai. Sei lui, ti credi te». Qui è messa in questione la menzogna, il *mentire* come l'unica possibilità transitiva della mente, per quanto infinitamente emendabile, che presuppone un «tu» che è 'oltre' le sue ingannevoli appartenenze. Lì invece la menzogna è pietrificata e pietrificante al punto da non consentire alla vittima dell'oracolo alcuna possibilità di riflessione sulla propria storia, sulle proprie origini, che si sarebbero evidenziate da un dialogo confidente proprio con quei genitori di Corinto che gli avrebbero rivelato l'insignificante nudità dei fatti, perché finalmente diventassero 'fatti suoi'. L'evocazione del 'tu' è immediata testimonianza di un'autenticità in gioco, di quella rifondazione poetica per la quale viene creato un campo estetico da cui nasce ogni possibilità di giudizio e ogni (relativa) capacità di scelta.

Ma qui dobbiamo fermarci. Se spingiamo la nostra voglia di definire questo 'tu' oltre alle figure delle sue appartenenze, se non ci arrendiamo al nostro poter solo «vaneggiare» volti e figure per l'altro, se non naufraghiamo nell'intima certezza che dietro le maschere, i vestimenti, le apparenze non c'è altro che quel puro nulla-che-fa (e non una cosa che è), allora, proprio allora, torniamo ad essere prede inconsapevoli del tentacolare potere del mostro.

* * *

Com'è che si compongono in me queste riflessioni che nascono dal campo estetico provocato da «Serenata indiana» con quello che sostenevo all'inizio di queste pagine intorno all'ambiguità del *caso* dibattuto tra casistica ed eventualità? Il primo incontro con il paziente, quell'inizio-soglia su cui ci tiene

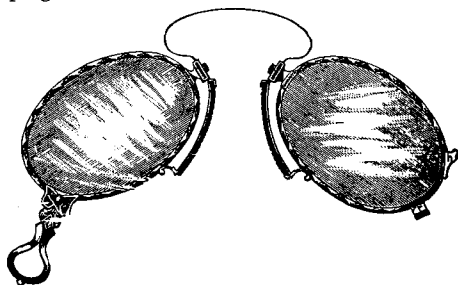
entrambi la nostra comune credenza che le vite che s'incontrano sono le nostre proprie rispettive vite, avviene in risposta ad un suo appello che, tra l'interrogativo e l'esortativo, suona pressappoco così: «Puoi condurmi per mano...». Io mi dispongo ad avviare il viaggio, forte della mia credenza in ciò che stringo, in ciò che dico, come in quel potere per il quale mi autorizzo (e sono autorizzato) a distinguermi ed elevarmi nella posizione dello 'psicoanalista'. Su questa credenza costruisco i miei primi passi investigativi (più o meno esplicitati) su *che cosa* ci sia dietro a quegli impedimenti che spingono un uomo a chiedere di essere condotto per mano. In quel primo incontro la mia attenzione per l'Altro si sostiene sulla mia memoria, come una finestra aperta su un 'fuori' viene sostenuta dalla stanza di cui è parte, dai muri che definendola si continuano nei piani inferiori, dalle fondamenta che si infiggono in un terreno, dalla consistenza geologica di quello stesso terreno, e via via da tutte le linee di forza che connettono quel luogo con ogni altra parte del cosmo nel quale quella finestra si apre. Affacciato a quella finestra sono preso da quel che mi appare come 'forestiero', e solo marginalmente mi accompagna la consapevolezza della stanza, mentre il resto — i muri, le fondamenta, il terreno, e tutte le connessioni tra i millenni e gli spazi vivi per i quali la mia casa è sorta ed una finestra si apre — si fa memoria nei miei gesti, nella mia postura, nelle parole che uso nei commenti, fin dentro alla temperatura del mio interesse ed ai suoi agganci selettivi. Questa *memoria* è per lo più 'immemore', cioè non articolata in 'ricordi', è il dispositivo cognitivo che in virtù della sua opacità, della sua irriflessività mi consente di guardare l'Altro con 'certezza', di distinguerlo da me, da quel me che ha il potere di stringere tra le fibre più intime del suo essere l'intero cosmo di cui è pure, soltanto, parte. Questa *memoria* costituisce la mia *continuità*

pur essendo solo immediatamente evocabile quella parte del mondo con cui mi continuo che è la stanza in cui si apre la finestra.

La persona con cui mi incontro *professionalmente* (con mente professionale) si va configurando ai miei occhi secondo le attrezzature di cui dispongo nel mio *osservatorio*, quelle che corrispondano alla *mente professionale* che in quel momento accomuna me ed il mio interlocutore. La mia formazione, tutte le mie letture, tutte le esperienze di incontro e dei loro sviluppi fin lì avute, tutti gli stracci di idee che me ne sono personalmente fatto, danzano nello spazio tra me ed il mio interlocutore e danno a questi una forma che acquista la consistenza della *continuità*. È questa continuità di lui che rispecchia e conferma la mia stessa continuità, ed in virtù di questa assimilazione si stabilisce una pre-comprensione reciproca che rende sufficientemente abituale l'incontro che si va facendo. Come lui guarda a me prevalentemente come una *figura d'aiuto* che si inserisce nella serie di tutte le omologhe figure che hanno popolato i suoi bisognevoli spazi — dal suo primo vagito al suo più recente appello a persone e ad agenzie di servizio — così io inserisco lui nella innumerevole serie delle *figure degli appellanti*. Tra queste si stagliano nella mia mente professionale quelle dei 'pazienti' che pur confondendosi intimamente con tutte le figure che hanno inciso le loro aspettative nei miei passi e nelle mie parole, sembra che abbiano una loro definibilità peculiare, che altro non è che il prodotto della peculiarità degli strumenti di osservazione che adopero con loro. Questa peculiarità trasforma la persona in 'caso clinico', e come tale sottopongo questa persona al tiro incrociato dei tre vettori conoscitivi che Foucault pone all'origine (e alla fine) della clinica: l'eziologia, la semeiologia e la prognosi.

Se la figura dell'Altro — l'Altro che l'analista è

per il caso clinico e l'Altro che il caso clinico è per l'analista — fosse univocamente e stabilmente agganciata a quanto il reciproco osservatorio propone a ciascuno, il "Puoi condurmi per mano" avrebbe la medesima legittimazione del rapporto tra un vedente e un non vedente. Colui che vede provvede: se colui che vede spinge il suo sguardo dentro i gesti, dentro le parole di chi non vede per cercarvi quanto egli già sa di trovarvi (tutti i frammenti per quanto disordinati di un *puzzle*) il provvedere consisterà nel riordinare, nell'integrare, nel far combaciare i diversi pezzi secondo una pre-figurazione già nota. Se la figura del caso clinico è confusa, opacata, slabbrata nei suoi contorni, la pre-figurazione servirà da matrice, nel senso del calco, su cui modellare la materia 'psichica' del caso clinico. Ma la matrice che, nella sua rigida fissità, fa da calco è prima di tutto matrice nel senso genealogico del se medesimo di chi ne è portatore. La matrice è l'insieme delle strutture che fissano una finestra in un luogo e del terreno stesso in cui e su cui quella finestra si apre. Ogni pre-figurazione è la traccia d'inchiostro che le origini tentacolari insinuano in ogni piega del nostro esserci.



Potremmo mai liberarci della nostra stessa storia, intesa come persistenza viva e fattuale delle nostre origini dentro ciò che stringiamo, dentro ciò che diciamo, dentro tutto ciò che ci appare in nostro pie-

no ed esclusivo potere? Non lo potremmo mai. Le prefigurazioni si estendono su tutto il nostro territorio cognitivo, e segnano la strada per noi stessi e per chi intendiamo condurre per mano. L'unica libertà di cui disponiamo consiste nel guardare tutto ciò che ci riguarda, ri-flettere il nostro sguardo sull'abisso vivente entro cui il nostro sguardo si è una volta, mille volte, dischiuso. Da questo atto cognitivo si apre la distanza tra il se stesso e il se medesimo, tra l'attore e il testimone dialoganti nella poesia di Montale, e seguendo la negazione dell'asserzione radicale "Sei lui, ti credi te" che Montale fa (egli fa "Serenata indiana"), l'analista può, riflettendo sulle prefigurazioni necessarie presenti nel paziente come in lui stesso, operare *trans-figurazioni*. Con questo termine non intendo una traslocazione per cui, cambiando il contesto, lo sfondo, sono le stesse figure che cambiano (nella transumanza, nel cambiamento del pascolo e del suo proprio *humus* cambiano certi caratteri fisici e comportamentali del gregge), né intendo un cambiamento nel gioco di adattamenti reciproci tra diversi pezzi di un *puzzle*, ma intendo quel prodigio per cui un eserci definito in una figura va oltre la propria figura, *fa esperienza del proprio perdimento*. In questo enunciato assolutamente contraddittorio (come è possibile concepire un soggetto che è tale in quanto si perde?) si potrebbe intra-vedere (non vedere né provvedere) il proprio stesso divenire, che nell'atto di darsi è oltre ogni configurazione possibile, è vuoto. È quel puro nulla-che-fa e che viene narrato come *caso eventualistico*, come organizzatore auto-poietico di quel mondo che acquisterà nuove figure, che diventeranno nuove prefigurazioni, nuovi limiti e nuove occasioni di sconfinamento.



L'ALTERITÀ COME SOGLIA CRITICA

Fabrizio Desideri

Sempre, ogni tentativo di pensiero e ogni più o meno misera messa in scena delle virtù riflessive del nostro discorrere, conoscono l'indecisione del provare a dire, la perplessità dell'inizio. E forse perplessità, indugio, moltiplicarsi del dubbio sono già figure iniziali dell'esercizio filosofico del pensiero. Figure che indicano come una qualche distanza si sia già guadagnata rispetto all'ovvio nel quale perlopiù viviamo e ci muoviamo; come già si cerchi di assumere un «altro» sguardo all'interno della nostra sfera abitualmente percettiva; come nella nostra mente si 'finga' un «altro» mondo. Se tutto ciò è probabile, certo è invece che perplessità, indugio, una indecisa e multipla dubbiosità raggiungono una misura quasi paralizzante quando il tema che ci proponiamo è quello dell'«Altro». Tanto più se lo si intende preliminarmente ad ogni specificazione (l'Altro rispetto alla conoscenza, l'Altro nella percezione, l'Altro etico...) e, dunque, nel suo carattere 'platonico' di "grande genere", di meta-categoria che fa da cardine a tutte le sue declinazioni discorsive, a tutti i suoi "usi" categoriali. Così intesa, la questione dell'Altro è questione inaggrabile, appunto per la sua virtù di provocare (nel senso letterale del termine) il lavoro filosofico nella sua interezza. In questo senso, tale questione è molto più radicale della questione del fondamento ed anzi è molto più di quello che la metafora della radice possa significare. Con l'Altro le potenzialità metaforiche dei termini attorno a cui si costituisce la tradizione filosofica astraendoli dal loro contesto iniziale (termini come categoria, come sostanza, come fondamento...) ¹ sembrano quasi estinguersi. Nell'«Altro» la metaforicità della parola è spinta al suo limite, porta per così dire al di fuori di Sé. Con il problema dell'Altro non si indica soltanto qualcosa di sempre anteriore al pensiero, ma — in-

sieme a questo — il persistere di una paradossale contiguità. E perché paradossale? Appunto perché una tale persistenza sta a dire che nella questione dell'Altro il pensiero ha a che fare con un *quid* irrappresentabile. Una volta tradotto nel cerchio del rappresentabile, una volta metaforizzato nel nostro dire, l'Altro non permane nel terreno puro e sfuggente della sua provocante paradossalità. In quanto inaggrabile e irrappresentabile contiguità al pensare stesso, coesistenza che eccede ogni concetto, il problema dell'Altro segna una distanza, indica un vuoto, esibisce l'apertura di una ferita che il pensiero non riesce a sanare. La questione dell'Altro — l'aporia della sua irrappresentabilità — è lo spazio che il pensiero non potrà mai chiudere nel circolo temporale dell'interiorità. Perché proprio di uno spazio interno qui si tratta, di una distanza e quindi di una coesistenza che permette lo stesso pensare come un accadere nel tempo. A questo proposito si potrebbe anche dire che l'Altro (in quanto persistenza di un *quid* irrappresentabile) costituisce lo stesso contrappunto negativo dell'"Io penso" kantiano, come rappresentazione intellettuale che accompagna ogni altra rappresentazione in quanto presupposto necessario del suo essere riferimento ad un soggetto. Ma stringere subito la questione dell'Altro nell'opposizione all'Io significa già operare una drastica restrizione del suo carattere metacategoriale (e quindi eccedente la relazione tra la categoria ed un soggetto in generale) all'interno di un orizzonte egologico. Una restrizione che, in qualche misura, riguarda lo stesso grande tentativo lévinasiano di pensare l'Altro nei termini di una Esteriorità assoluta. Una restrizione che nella filosofia di Lévinas si giustifica certo attraverso l'opposizione tra ontologia e metafisica e, quindi, con il carattere eminentemente etico della metafisica. All'"«egoismo» dell'ontologia"² si oppone lo *choc* del Volto di Altri. L'origine etica della metafisica sta nell'ingiunzione che proviene dall'epifania, dal mostrarsi di un Volto. Senza togliere niente al vigore con cui qui si affronta il problema, c'è forse da osservare come il suo aspetto più discutibile sia costituito proprio dalla identificazione-traduzione, quasi senza possibilità d'appello, del rapporto tra il Medesimo e l'Altro in una forma ontologica del pensare che riduce l'Altro alla medesimezza dell'io. L'identificazione tra l'Altro e Altri suppone, appunto, questa prima identità tra lo Stesso e l'Io. Ma con questa duplice identificazione, ci chiediamo, non si opera già una qualche riduzione del carat-

tere di Esteriorità dell'Altro per il pensiero? Non c'è, invece, nell'idea di Esteriorità anche quella di uno spazio che precede l'appropriazione dello Stesso da parte dell'Io? Che di uno spazio paradossale qui si tratti, di una inaggrabile contiguità interna al pensare come un permanente rinvio all'Esterno, a questo punto dovrebbe essere chiaro, almeno in una qualche misura.



Lo spazio che l'Altro contende sempre allo Stesso è uno spazio al confine della discorsività del pensare. L'Altro, nella sua paradossale Esteriorità, impone una spaziatura al pensare: al tempo che lo costituisce. Senza questa spaziatura interna, il pensare sarebbe il tempo in cui accade e, d'altra parte, la riflessività di questo accadere diverrebbe pura riflessione dell'identità: lo Stesso sarebbe solo l'Io. Ma questo, come ben si capisce, significherebbe negare la possibilità del pensare e con essa dello stesso tempo. Già la riflessione o il volgersi in Sé del pensare, del resto, implica differenza. Implica un movimento del guardar-si: un ripiegar-si del pensiero. Anzi il pensiero si presenta come questo stesso ripiego: un continuo autoriferimento, un continuo riportare a Sé qualcosa che differisce dalla pura identità: dal puro essere lo stesso. Così, la "riflessività" pare indicare "un luogo di interiorità costruito sul principio dello spazio esterno" ³. E, d'altra parte, lo stesso carattere riflessivo del Sé contiene la stessa dialettica tra lo Stesso e l'Altro ⁴. Ma prima ancora di mostrare la sua necessità, il suo essere interno al costituirsi del Sé come riflessività, l'Altro è già necessario perché vi sia lo Stesso. L'esserci dello Stesso è in virtù del non essere Altro. Ma se questo significasse, per dirla in breve, una qualche sua ontologizzazione, il non essere lo Stesso dell'Altro si negherebbe a sua volta e ancora non vi sarebbe più differenza tra loro.

Lo spazio che l'Altro impone al pensiero (e con ciò all'essere) sarebbe tolto nella temporalizzazione del negativo: in un movimento ontologico-dialettico. Proprio in quanto permane come coesistenza di un'Esteriorità al pensare, lo spazio dell'Altro è, invece, uno spazio critico.

Nel suo costituire il confine della discorsività, nello stare sul crinale di ogni discorso, si può cogliere il rapporto tra filosofia e critica come una connessione non solo storico-filosofica. Ma questo a condizione che lo spazio problematico dell'Altro sia inteso nella sua ulteriorità — nel suo carattere neutro rispetto alla stessa opposizione tra la medesimezza dell'Ego e l'Altro come Altri. Nel *come* ci si pone di fronte ad una tale ulteriorità, nel *come* ci si installa sulla linea critica di confine che l'Altro traccia al pensare come la Trascendenza che lo abita — come l'Esteriorità del suo Interno — si decide, allora, del carattere e, quindi, dello stesso stile del pensare. Che fin troppo spesso, oggi, il tono filosofico si divida, a questo proposito, tra la retorica⁵ e l'evocazione (una divisione, nello stile, che può trovare il suo punto di indifferenza nel puro invocare l'Altro) non può esonerarci dal tentare altre vie. L'appello all'alterità non può qui fungere, in alcun modo, da soluzione: essendo appunto questo il problema da tematizzare. Dal problema dell'Altro alla sua tematizzazione il passo non è breve. Se questo non è il luogo in cui lo dobbiamo misurare nell'effettività della sua estensione, si può dire, almeno, che un tratto di questo 'passo' è rappresentato dal ricondurre l'Altro all'alterità come a quella possibilità di trattenere in una unica figura: in ideale unità l'assoluto molteplice che esso significa. Ma convertire la polisemia dell'Altro (la molteplicità categoriale ancor prima che ontologica indicata nel termine) nell'identità generica, non è certo un'operazione innocente — seppure inevitabile. Così, subito si scopre l'impensabilità dell'Altro al di fuori della sua connessione speculare con lo Stesso. Se anche volessimo tentare di afferrare l'Altro nella sua assoluta differenza da ogni medesimezza, dovremo pur pensarlo almeno identico a Sé o, se si vuole, così Altro da ogni seità da essere Sé proprio in questo suo essere radicalmente Altro. Evidente che, a questo riguardo, vale pur l'operazione inversa, ossia l'impossibilità di pensare l'identico se non a partire dalla negazione del suo essere Altro e quindi dall'affermazione dell'Altro come tale: come quel molteplice "Non" che si riflette dall'identico in quanto condizione del suo essere tale.

L'avvio di discorso qui adombrato, lo si è già capito, ripete (assai malamente, beninteso) — e perciò rinvia a — quella comunione dialettica tra i generi dell'Essere tramite la quale Platone, nel *Sofista*, può accogliere — contro il divieto parmenideo — il non essere nell'essere relativizzandolo. Ed a questo punto il rinvio necessita, forse, di una sola precisazione: con il coappartenersi delle metacategorie dello Stesso e dell'Altro Platone non intende affatto l'impossibilità di tenerli fermi nella differenza che li costituisce. Questo sarebbe pur sempre una riduzione del serio gioco filosofico al gioco 'leggero' — meramente intradiscorsivo — dei Sofisti. A questo proposito Platone intende proprio il contrario: nella *sympleké* reciproca dei generi (nel loro coimplicarsi) nasce "per noi il *logos*" ⁶. Ossia, il rapporto che tiene lo Stesso e l'Altro (in quanto metacategorie) nella loro reciproca differenza è immanente condizione della possibilità del pensiero come discorso: del *logos* come collegamento tra i "nomi" e i "verbi" ... ⁷. E con questo il *Sofista* pare presentarsi come il più critico-trascendentale dei dialoghi platonici. Se non altro per il motivo che la scienza della dialettica — come una riflessione metacategoriale nella quale "ciò che è" (l'Essere) è 'distinto' come genere in un circolo di reciproca partecipazione insieme ai generi della "quiete" e del "moto" dello "stesso" e dell'"altro" — viene appunto introdotta per superare l'*impasse* ontologica significata nel divieto parmenideo: quella *impasse* costituita dalla paralizzante opposizione tra l'Essere e il Non essere. Ora, Platone con la 'voce' dello Straniero afferma di essere andato, con la sua dialogica ricerca, ben oltre il limite di quel divieto ⁸, lasciandosi alle spalle la stessa opposizione tra l'empirismo dei "figli della terra", per cui soltanto ciò che può essere in qualche modo "afferrato e toccato" ⁹ è, e il dogmatismo degli "amici delle idee", i quali sostengono una assoluta separazione tra il divenire come ambito del puro differire: mondo dell'alterità e il permanente stare in sé di ciò che è: la pura identità dell'*ousia* ¹⁰. La criticità sta qui nell'idea stessa di una articolazione-commercio tra i generi in quanto funzioni predicative dove il non-essere diviene dicibile in quanto Altro. Con il che si evita, per così dire, il suo carattere di opposizione frontale — in senso ontologicamente forte — all'Essere. Si rende possibile il *logos*, la possibilità di dire il non-essere come altro dall'essere. Questo però non significa acquietare il problema dell'Altro all'interno della discorsività del pensare. Intatto

il problema riemerge — al di là della sua non essenza, si potrebbe dire — quando si tratta poi di pensare la differenza tra il discorso vero e quello falso. E qui si tratta appunto di 'vedere' il rapporto tra *logos* e *nous*: di pensare il confine metadiscorsivo della stessa dialettica come procedimento ipotetico-riflessivo. Questo confine è, appunto, quello implicato nella stessa relazione che connette dall'interno della loro pensabilità lo Stesso all'Altro. Ma è qui che, insieme, si tocca anche il limite stesso di ogni procedimento puramente speculativo.

Dallo Stesso all'Altro (e viceversa) non c'è passaggio né all'Uno né all'Assoluto; se, appunto, con un tale passaggio si intendesse l'estinguersi della differenza o in direzione dell'Uno-Presupposto o dell'Assoluto-Risultato. Ciò, in quanto sta proprio nella natura della relazione costitutivamente speculare tra i due generi l'impossibilità di oltrepassare la loro differenza. Ogni eccesso speculativo, a questo proposito, si dimenticherebbe della soglia virtuale che mantiene lo Stesso e l'Altro nella comunità del loro reciproco differire ed il confine critico costituito dalla stessa idea di alterità perderebbe il suo carattere di spazio neutro. Lo spazio dell'Alterità, quello stesso spazio che è altro: pura soglia negativa che coesiste sempre al pensare, si ritrarrebbe totalmente nella metafisica positività dell'origine (nell'Uno) o si annienterebbe in senso ontologico-dialettico. In entrambi i casi, per motivi che non possiamo spiegare qui, la ferita del pensare conoscerebbe una forma di risanamento. Sia perché nell'inattingibilità dell'Uno plotiniano non è pensabile alcuna differenza: nell'Uno non v'è traccia dell'Altro; sia perché nell'Indifferenza dell'Uno-Assoluto schellinghiano ogni polare opposizione — e, quindi, pure quella tra lo Stesso e l'Altro — deve essere supposta (intuita) come risolta; sia perché — infine — nell'Assoluto come Mediazione della dialettica hegeliana il circolo del pensiero si fa perfetto (si chiude in Sé). Giocare, poi, con la virtualità di una tale soglia — con il suo carattere di paradossale immagine del pensiero: di oggetto implicito nella stessa identificazione metaforica del pensare in quanto tale con la *theoria* — non farebbe altro che estenuare la natura problematica dell'alterità, dilatando in maniera indefinita il suo carattere di limite. Ma non avanzerebbe molto in una sua tematizzazione. Quando il pensiero romantico — ad esempio in Novalis — intende sopprimere il principio di non contraddizione in virtù, evidentemente, della potenza poetico-poetica della im-

maginazione, non fa altro che dar forma a questa estenuazione antinomica del problema. La contraddizione è, però, pensabile solo sullo sfondo della possibilità del dire e, quindi, del *logos* come discorso. Togliendo metadiscorsivamente la differenza tra lo Stesso e l'Altro, non solo il principio, ma la stessa forma del pensare diviene quella, arbitrariamente costruttiva, della pura inventività. Ma l'invenzione suppone delle regole. La potenza immaginativa può renderle flessibili, può rendere elastica la loro rigidità fino a trasformarne la grammatica interna. Questo però non significa sopprimere la regolarità in quanto tale come inerente al gioco stesso del pensiero. Sottolineare la potenza della dimensione immaginativa implica semmai pensare ad una curvatura dinamica della regola stessa, implica pensare — ed è appunto quanto fa lo stesso Novalis — ad una "regola curva", il che a ben vedere dal punto di vista linguistico-concettuale è già un paradosso. Senza seguire ulteriormente questo corso di pensieri, basta qui ribadire che nemmeno la riduzione dell'Altro ad immagine può toglierne il carattere di aporia per il pensiero. Perché, appunto, qui l'aporia è rappresentata dall'alterità stessa come *eidos* e quindi in quanto differente dalla stessa immagine: come un qualcosa che il pensiero intuisce nella modalità di un persistente aspetto a cui la stessa immagine dell'Altro rinvia e vi fa arresto. Se l'immagine è immagine dell'Altro, sempre in esso (nella sua idea di Esteriorità in quanto tale) si ritira, sempre da esso viene assorbita senza residui.



Com'è possibile, allora, procedere avanti a questo proposito? Forse qui — sulla linea di confine che congiunge discorso metacategoriale e discorso metafisico — non si tratta affatto di procedere innanzi, ma di segnare il passo e fermarsi a considerare l'alterità come soglia inter-

na allo stesso pensare. Quella soglia in virtù della quale il pensiero può essere sempre pensiero di qualcosa senza cessare di permanere nella propria identità; quella soglia che deve sempre attraversare senza mai poter togliere. Se passandovi attraverso la negasse, il pensiero ricadrebbe in sé, si rifugerebbe nel puro identico che non può nemmeno riconoscersi. Si farebbe Silenzio e Quietè: il silenzio e la quiete dell'Uno neoplatonico. Ma il pensiero è anzitutto *kinesis*, movimento, passaggio inquieto tra le sue interne determinazioni, connessione dinamica tra i suoi termini. Di qui la necessità di sopporre l'alterità, non solo perché vi sia per noi il *logos* come esplicazione dianoetica del pensiero, ma pure perché il *nous* sia tale, perché vi sia il pensiero in generale. L'Alterità, secondo quanto afferma lo stesso Plotino, è necessaria "affinché ci siano il Pensante e il Pensato" ¹¹. La prima spaziatura — l'insopprimibilità di uno spazio che contenga in qualche modo la possibilità di una differenza nello stesso pensiero — è già implicata qui. Lo spazio in questo caso — se dovessimo dimenticare tutto il resto... — ha la forma della soglia. L'esteriorità dell'Altro è già contenuta tutta nello spazio paradossale della soglia. È in virtù di essa, dell'idea che la costituisce, che si hanno e il *nous* e l'Essere, insieme al loro stesso rapporto. L'alterità è la condizione del *noumeno* nella stessa misura in cui l'identità è condizione dell'unità con sé del *nous*. E perciò l'Altro, nella sua coimplicazione metacategoriale con l'identico, non è solo la possibilità del *logos* (della discorsività del pensare e, quindi, del suo costitutivo rapporto con il linguaggio), ma è pure la condizione interna della dimensione metadiscorsiva del pensare (del *noein*) e quindi, con essa, di un oggetto in generale del pensiero. Di un oggetto, si potrebbe dire in termini kantiani, anteriore ad ogni conoscenza, sottratto ad ogni determinazione e quindi puramente pensato-intuito o pensato-presupposto. Ed è per questo che la soglia dell'Alterità si mostra qui come una soglia eminentemente critica, appunto in quanto congiunge il piano trascendentale della riflessione sull'Altro con quello della pura trascendenza come differenza metafisica interna al pensare in generale. Dalla prospettiva di questa soglia si colgono, allora, tanto l'intenzionalità della coscienza nella fenomenologia husserliana (con la distinzione *noesis-noema* che essa implica) quanto il tema kantiano della cosa in sé come *Grenzbegriff*, pura Cosa-del-pensiero (*Gedankending*: noumeno), che limita negativamente il pro-

blema critico della conoscenza a problema della conoscenza degli oggetti che modificano la nostra sensibilità: degli oggetti che si possono esibire in una intuizione (dei fenomeni).

Il problema — come è noto — si traduceva per Kant in quello della possibilità dei giudizi sintetici a priori. Ma, di nuovo, come sarebbe mai pensabile una sintesi a priori se non supponendo un rapporto costitutivo tra l'Io, o insomma quel Qualcosa che pensa ¹² e il Fuori di una "x", l'Esteriorità di una Cosa in generale. Il noumeno, in tal senso, è causa del fenomeno, ma causa negativa: pura supposizione (ma parimenti necessaria) di una antecedenza rispetto a quel mondo di oggetti che percepisco. Il noumeno — il permanere in sé della Cosa in generale — significa allora il persistere dell'Altro come condizione negativa della conoscenza. A ben guardare, il senso della *Confutazione* kantiana dell'Idealismo è già contenuto nella permanenza di una soglia dell'alterità rispetto all'unità-identità dell'Io penso. Questa unità è però, come chiarisce Kant, una unità originariamente sintetica e quindi suppone lo 'spazio' costituito dal suo rapporto con la Cosa in Sé come condizione del rapporto tra esperienza interna ed esperienza esterna in virtù del quale avviene, appunto, la stessa *Confutazione*. L'idea heideggeriana di risolvere questo rapporto in una autoaffezione indebolirebbe a questo proposito il senso della *Confutazione* stessa. Ed è evidente che una tale riduttiva risoluzione è possibile solo deducendo in qualche modo lo spazio dalla temporalità e chiudendo in questa il circolo autentico del *Dasein*: la possibilità di raccogliersi in Sé nella finitezza risolutiva del proprio esser-per-la-morte ¹³. Per questo bisogna mantenere la cooriginarietà dello spazio al tempo fino ad intendere la coesistenza della spazialità nello stesso rapporto tra Io penso e sintesi temporale ¹⁴. Così siamo condotti a riconoscere all'interno del problema critico-trascendentale della conoscenza la persistenza dell'Altro nella figura del molteplice puro ¹⁵. In base a questo 'persistere', infatti, l'unità del noumeno si presenta anch'essa come in qualche modo sintetica: la cosa in Sé è il molteplice. Analicità (inerente alla mera possibilità di tutto ciò che è solo Cosa del pensiero) e molteplicità in proposito non si contraddicono: il loro rapporto è quello del puro *continuum*. E cos'altro è l'idea di materia se non quel *continuum* che in ogni fenomeno esterno si deve supporre come sua origine metafisico-trascendentale ¹⁶? E non è pur sempre da un *conti-*

nuum: da un puro fluire che ha la forma della permanenza — l'identità di uno stato: quello della *durée* bergsoniana — ciò da cui si ritagliano i nostri fenomeni interni come fenomeni temporali?

Il *continuum* del puro molteplice¹⁷ trova un punto di arresto: un limite, nella sensazione. L'Altro, come molteplice generico, in questo limite si determina. Nel sentire sono toccato da Altro. L'Altro è qui l'altro da me. Sentire è riceverlo. Ogni sensazione suppone passività in me: quell'esser disposti — aperti — all'affezione proprio dei sensi. Al plurale generico dell'Altro, come la "Cosa" all'origine della sensazione, corrisponde il plurale determinato e determinante dei miei sensi: la pluralità del mio corpo. Ma nel molteplice delle sensazioni l'alterità si presenta solo nell'istante del loro aver origine per ritrarsi subito nella indeterminatezza della Cosa fuori di me: nella negatività sensibile del noumeno — quella negatività che non coincide, però, con l'esser nulla. Riconducendo a me la pluralità anonima delle sensazioni — nella percezione che le ordina in scansioni discrete — faccio di uno stato di passività del sentire il 'mio' mondo. Un mondo sensibile, appunto, quello che si costituisce nella percezione e, perciò, caratterizzato da uno stato di mescolanza tra lo Stesso e l'Altro. Se la percezione in quanto tale è questa stessa mescolanza, in quanto l'altro del suo oggetto non è più l'Altro inconoscibile della molteplicità generica e, nello stesso tempo, non si identifica senza residui con l'io che percepisce, questa mescolanza — a sua volta — presuppone una differenza determinata: quella tra il percepiente e il percepito. Qui si ripresenta di nuovo una soglia. Ma la soglia dell'alterità adesso non è più la pura idea di essa. La soglia tra l'io che percepisce e il qualcosa che viene percepito è il mio corpo. Anche qui, però, si ripresenta una autonomia critica della soglia: la comunità dei corpi dei soggetti della percezione è pensabile anzitutto come comunità di Altri. Il mio corpo è quindi in misura decisiva pure la soglia rispetto all'Altro da me in quanto *alter ego*.

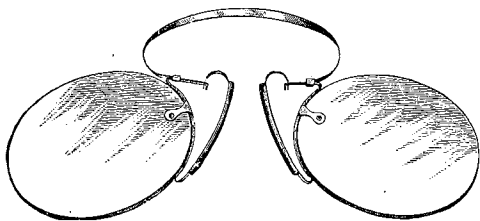
Proprio intorno al corpo dell'Io riflette Husserl nella V delle *Meditazioni cartesiane*, quella in cui affronta in tutta la sua drammaticità il problema di pensare una via fenomenologico-trascendentale che conduca "dalla immanenza dell'ego alla trascendenza dell'altro"¹⁸. Ora la trascendenza dell'Altro è una trascendenza esteriore, seppur sia da pensare rigorosamente all'interno della esposizione fenomenologica:

nell'orizzonte 'sospeso' della riduzione. Qui sta appunto il paradosso: pensare il Fuori dell'Altro nell'interno monadico dell'ego trascendentale: nel 'proprio' del puro *cogito*¹⁹. E di questo paradosso Husserl è perfettamente consapevole: "la questione della possibilità che io, partendo dal mio *ego* assoluto, pervenga agli altri, che appunto perché altri non sono realmente in me, ma sono in me solo consaputi, non è un problema che possa ricevere una impostazione fenomenologica pura"²⁰. La difficoltà del problema sta nel pensare trascendentalmente "l'esperienza dell'estraneo". Come posso insomma, all'interno dell'*ego*, aver esperienza di un Altro non tanto nella sua fenomenica immediatezza²¹ quanto piuttosto nel suo carattere di intenzionalità, di altra monade? L'Altro così inteso — in quanto *alter ego* — non può certo esser oggetto di una intuizione eidetica (nel quale l'estraneo si ridurrebbe al proprio), non può esser contenuto di una "presentazione" come atto intenzionale della coscienza. L'Altro, qui, deve darsi da Sé, fuori dalla struttura appropriativa dell'intenzionalità. L'uscita husserliana dall'aporia sta — com'è noto — nel ricorso ad "una specie d'atto di rendere-com-presente", a quella che chiama "una specie di appresentazione"²². L'appresentazione rimanda alla stessa idea di coesistenza, come uno spazio di alterità metaintenzionale coimplicata nella stessa costituzione dell'ego trascendentale. Perché si dia esperienza trascendentale dell'Altro questo spazio deve permanere nella sua ulteriorità e irriducibilità. Ma la sua permanenza è già contenuta nella differenza metafisico-trascendentale tra il mio corpo in quanto puro corpo fisico e il suo costituirsi come un corpo organico, nella differenza cioè tra *Körper e Leib*. Bene, il senso dell'Altro è pensabile-esperibile solo in virtù di "una *trasposizione appercettiva proveniente dal mio corpo*"²³. L'esperienza dell'Altro è, in questo senso, solo indiretta: l'*alter ego* è raggiunto in qualche modo solo a partire dalla presenza del suo corpo fisico. Per questo, se in quanto "*ego*" è ricondotto alla immanenza del mio *cogito*, in quanto *alter* permane nella sua irriducibile trascendenza. Il ponte che si stabilisce tra i due termini qui è puramente analogico. Verrebbe da dire: analogico-riflessivo in senso kantiano, nel senso che permane un insuperabile abisso tra la sfera originaria dell'ego e quella dell'Altro che mi è data solo per appresentazione²⁴. Se, infatti, l'appresentazione si identifica essenzialmente in "una trasposizione per analogia" ed il suo carattere tra-

scendentale consiste nell'anticipazione comprensiva dell'altro Io a partire dall'alterità del suo corpo: dal suo enigma, questo significa presupporre la sua autodatità come l'apertura dell'Altro che rende imperfetta la monadicità della sfera egologica. Se fosse perfetta, del resto, Husserl non avrebbe bisogno di introdurre l'appresentazione, ma in tal modo l'Altro — in quanto oggetto di "presentazione" — non sarebbe più tale.

È merito di Paul Ricoeur l'aver osservato²⁵ la simmetrica polarità tra questo tentativo husserliano di pensare l'Altro come "autrui" e quello lévinasiano che consiste, soprattutto a partire da *Totalité et infini*, nel pensare un movimento radicalmente inverso: quello dall'Altro all'Io. In quest'ultimo caso il punto di partenza è quello di uno "stato di separazione" e non più di relazione, di una "esteriorità radicale" che rompe con lo stesso orizzonte rappresentativo dell'Io. Intento di Lévinas è, perciò, quello di pensare una rottura dello stesso discorso ontologico: far cominciare eticamente la stessa metafisica opponendo l'infinito dell'alterità epifanica del Volto alla totalità onto-egologica. La trascendenza dell'Altro qui è primariamente positiva, non è più affetta da negatività: "l'assolutamente Altro è Altri"²⁶. Ed il carattere positivo dell'alterità si rafforza proprio nel movimento dell'Altro verso di me: nel significare un'"ingiunzione" etica, nel provocarmi alla responsabilità. Sotto questo riguardo Lévinas, osserva Ricoeur, "rompe con la rappresentazione, come Kant sottrae la ragion pratica al regno della ragione teoretica"²⁷. Ma questo non significa che, allora, si possa ricondurre senza residui la dimensione teoretica della filosofia a quella pratica. L'iperbole dell'esteriorità dell'Altro, da cui Lévinas fa nascere eticamente la metafisica, corrisponde simmetricamente all'iperbole del cartesianismo fenomenologico attraverso cui Husserl cerca di dispiegare la "dimensione gnoseologica del senso"²⁸, il movimento dal Sé all'Altro. Ed è nella divergente distanza tra le due iperboli che la questione dell'Altro si ripresenta come antecedente alla stessa divisione tra i due ordini di discorso (pratico e teoretico), come l'atopico spazio che li congiunge. Per Ricoeur questi due movimenti iperbolicici del pensiero sembrano, invece, rivelarsi come dialetticamente complementari; *Soi-même comme un autre* trova un epilogo nell'analisi della coscienza come coscienza morale (*Gewissen*), dove, nella dialettica tra ipseità e alterità, si rivela una "profonda unità" tra "l'atte-

stazione di Sé” e “l’ingiunzione” che viene dall’Altro²⁹. Ma questa è ancora una risposta soltanto etica all’aporia che l’Altro costituisce per la filosofia. Le battute finali del libro di Ricoeur sembrano recare una traccia di questa consapevolezza. L’articolazione critica tra il movimento pratico del discorso e quello teoretico non toglie lo *hiatus* che li separa. E, forse, è bene così. Quanto emerge dal carattere *apparentemente* solo negativo di un tale *hiatus* è appunto la permanenza dell’alterità. E che questa possa essere pensata come una *soglia critica* suppone, appunto, la trasgressione platonica del divieto parmenideo, la critica dell’ontologia messa in scena nel *Sofista*.



1. Si veda per questo, quanto afferma H. ARENDT in *The Life of the Mind*, tr. it. di A. Dal Lago, Bologna 1987, p. 190: “Tutti i termini filosofici sono metafore, analogie, per così dire congelate, il cui significato autentico si dischiude quando la parola sia riportata al contesto d’origine, certo presente in modo vivido e intenso alla mente del primo filosofo che la impiegò”.
2. Cfr. E. LÉVINAS, *Totalité et infini*, tr. it. di A. Dell’Asta, Milano 1980, pp. 31-50.
3. Cfr. H. ARENDT, *The Life of the Mind*, cit., p. 158.
4. In base a questo assunto iniziale P. Ricoeur costruisce la sua ricerca contenuta in *Soi-même comme un autre*, Paris 1991, al cui centro sta, appunto, la dialettica tra l’*identité-idem* e l’*identité-ipse*. Per la tematica affrontata in questo libro si veda il saggio di F. CIARAMELLI, *Ipseità, alterità e pluralità. Nota sull’ultimo Ricoeur* in “Aut Aut”, marzo-aprile 1991, pp. 91-103.
5. Sul tema delle “Retoriche dell’alterità” si veda il numero dedicatogli dalla rivista “Aut Aut”, nov.-dic. 1992, in particolare l’omonimo saggio introduttivo di P. A. Rovatti (pp. 1-8) e il saggio di R. CRISTIN, *Molteplicità e alterità* (pp. 57-68).

6. Cfr. *Sofista*, 259 e.
7. Cfr. *ivi*, 262 b-c.
8. Cfr. *ivi*, 258 c.
9. Cfr. *ivi*, 246 b.
10. Cfr. *ivi*, 248 a.
11. PLOTINO, *Enneadi*, a cura di G. Faggini, Milano 1992, V 1,4 (p. 799).
12. Si veda per questo *Kritik der reinen Vernunft*, B 404-405, A 346.
13. È appunto in relazione a questo ordine di pensieri che HEIDEGGER in *Kant und das Problem der Metaphysik* deve intendere come “un nulla” l’Oggetto in generale: puro “orizzonte”. Cfr. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, tr. it. di M.E. Reina riv. da V. Verra, Roma-Bari 1981, pp. 106-110. Per la deduzione della spazialità dell’Esserci dal fondamento della sua temporalità si veda però soprattutto il § 70 di *Sein und Zeit*. Su questa deduzione-riduzione dello spazio al tempo, Heidegger — come è noto — tornerà nella conferenza del 1962 su «Tempo ed Essere» [raccolta nel volume dal titolo *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969] per dichiararne seccamente l’“insostenibilità”. Ma per il problema dello spazio in Heidegger rimandiamo alla ricerca di D. FRANCK, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris 1986.
14. Per questo rimando a quanto ho osservato in *Orientarsi al confine. La «fede razionale» di Kant tra ontologia e nichilismo*, saggio introduttivo a I. Kant, *Questioni di confine. Saggi polemici* (1786-1800), tr. it. di F. Desideri, Genova, 1990, pp. VII-XLII, in part. pp. XXVI-XXVIII.
15. Nello stessa direzione Platone nel *Sofista* aveva detto “apeiron [...] plethei”: indeterminato quanto al numero, infinitamente molteplice lo stesso “non essere”, inteso appunto in relazione agli altri generi e, dunque, come il genere (l’idea) dell’alterità. Cfr. *Sofista*, 256 e.
16. Si veda per questo la Seconda *Anmerkung* della Dimostrazione del Teorema in cui si riassume la Confutazione kantiana dell’Idealismo: *Kritik der reinen Vernunft*, B 277-278.
17. Per questo riferimento al tema del rapporto tra *continuum* e “molteplice generico” traggio liberamente spunto dai lavori di A. Badiou, che parla appunto della “genericità” come “cuore concettuale di un gesto platonico rivolto al molteplice”; cfr. A. BADIOU, *Manifeste pour la philosophie*, tr. it. di F. Elefante, Milano 1991, p. 92. A Badiou fa anche riferimento R. Cristin nel citato saggio contenuto in “Aut Aut”.
18. E. HUSSERL, *Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge*, tr. it. di F. Costa con una Presentazione di R. Cristin, Milano 1989, p. 113.

-
19. Come osserva P. Ricoeur, per Husserl qui "la seule voie qui reste dès lors ouverte est de constituer le sens autrui «dans» (*in*) et «à partir» (*aus*) du sens moi". [P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 383].
20. E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, cit., p. 114.
21. Ciò proprio per il motivo che "se il caso fosse questo, se cioè il proprio essenziale dell'altro si potesse attingere in maniera immediata e diretta, egli allora non sarebbe che un momento della mia propria essenza e in conclusione egli stesso e io saremmo un'unica cosa" [*Ivi*, p. 129].
22. Cfr. *ibidem*.
23. Cfr. *ivi*, p. 131.
24. Cfr. *ivi*, p. 140.
25. Nell'ultimo capitolo ("Vers quelle ontologie?") del citato *Soi-même comme un autre*, in part. alle pp. 380-393.
26. E. LÉVINAS, *Totalité et infini*, cit., p. 37.
27. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 388.
28. Cfr. *ivi*, p. 393.
29. Cfr. *ivi*, p. 409.



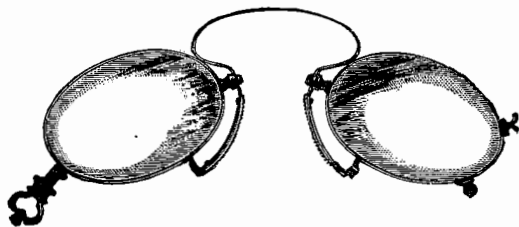
IL SACRO E L'ALTERITÀ

Un problema di filosofia della religione

Adriano Fabris

Nella riflessione sulle problematiche che concernono la sfera del divino — una riflessione che si è ampiamente sviluppata, nel nostro secolo, ad esempio entro i contesti della fenomenologia e della filosofia della religione — la nozione di sacro si è imposta, fra altri concetti, come una cifra particolarmente atta a indicare le diverse modalità della dimensione religiosa e volta a qualificarla nella sua specifica autonomia. Se si leggono ad esempio le pagine della *Fenomenologia della religione* (1933, 1956) di Gerardus van der Leeuw si può notare come questa categoria venga ad assolvere una duplice funzione, che il fenomenologo semplicemente registra nella sua elaborazione comparata del materiale proveniente dai diversi ambiti religiosi. Da un lato, essa contribuisce a definire ciò che per la «fenomenologia» è l'«oggetto» della religione, vale a dire il manifestarsi di quella «potenza» che si sviluppa secondo differenti aspetti e variamente si articola nelle molteplici confessioni esaminate. Tale potenza, più precisamente, è il modo in cui la sfera del divino entra in rapporto con l'ambito umano, un rapporto in cui l'uomo è chiamato a svolgere la funzione non solo di recettore passivo della meravigliosa e possente epifania del religioso, ma anche di attivo soggetto in un'interazione che lo vede impegnato, come fedele, nella prassi liturgica. Dall'altro lato, però, l'efficacia del sacro sotto forma di potenza (una potenza

che, nei diversi contesti storici e culturali, può essere personale o impersonale, arbitraria o guidata da giustizia) presuppone, in queste stesse pagine dell'opera di van der Leeuw, un'ulteriore concezione di questo fenomeno: l'idea del sacro come di qualcosa che primariamente risulta separato, che si sottrae ad ogni relazione e che, per essere avvicinato, richiede procedure e riti particolari. Il legame che si può istituire fra sacro e tabù, la necessità cioè che nel sacro trovino espressione una differenza e una distanza che nella sfera del profano risultano già sempre superate, viene perciò ad indicare quella particolare delimitazione che, come ha osservato Mircea Eliade riferendosi al recinto del tempio, è costitutiva ad esempio delle varie conformazioni dello spazio religioso.



Già quindi dalla semplice descrizione delle diverse figurazioni dell'«oggetto» religioso, quale ci viene proposta da van der Leeuw attraverso l'esibizione di un abbondante materiale documentario, emerge il carattere duplice dell'elemento sacrale. Per un verso, infatti, esso rimanda a una relazione che non dall'uomo viene istituita, ma dalla quale questi viene per dir così investito; per altro verso, è il segno di una distinzione preliminare la quale soltanto è in grado di salvaguardare la dignità e l'altezza dell'ambito divino. È proprio questo carattere ambiguo del sacro che

ha sollecitato, ad esempio, l'interesse anche della psicologia della religione e che soprattutto costituisce, per la filosofia della religione, uno stimolante problema.

Alla nozione di sacro, infatti, anche la filosofia della religione si è in vario modo riallacciata. Giacché una tale dimensione può, in generale, fornire l'ambito d'indagine privilegiato e permettere di tentare una risposta a quella domanda: «che cos'è religione?» che la filosofia annovera fra le questioni che costantemente hanno caratterizzato la sua storia. Rispondere a una tale domanda sostenendo che religione, nella sua essenza, è il complesso dei rapporti compresi nella sfera del sacro, inteso nella sua ambigua struttura, può essere certo un modo filosoficamente adeguato per definire la questione, a patto che vengano anzitutto chiariti il senso in cui questo termine è assunto e le modalità della sua interna articolazione. Ed inoltre è necessario che, fra le relazioni che sono proprie dell'ambito sacrale, non rientrino solamente gli atteggiamenti teorici della conoscenza e della contemplazione — ad esempio quella che si volge al divino ed ai suoi attributi — ma si comprendano anche tutte le azioni rituali e liturgiche che sono in grado di consentire un corretto avvicinamento ad esso. La religione è strutturalmente costituita, infatti, anche da una dimensione pratica, ed è attraverso l'agire ordinato e codificato in un rituale che soprattutto si realizza e trova espressione la vicinanza dell'uomo religioso alla sfera del sacro. Si delinea così una sostanziale differenza fra l'atteggiamento del filosofo, orientato al sapere, ed il comportamento del fedele, il quale sperimenta, accanto al sapere, forme diverse di azione, in vario modo finalizzate ad instaurare un adeguato rapporto col divino.

Una conseguenza di tale distacco fra l'impostazione filosofica e l'atteggiamento religioso si riscon-

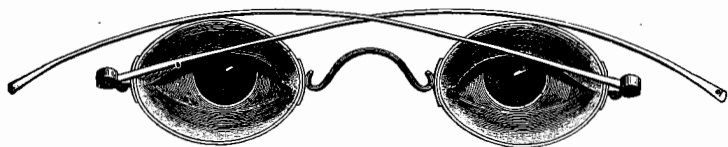
tra nel modo stesso in cui la filosofia della religione ha concepito il proprio tema e, più precisamente, ha cercato di determinare, attraverso la sua specifica concettualità, la sfera del sacro. Nello sviluppo storico di questa disciplina (che, per quanto riguarda l'epoca moderna, vien fatto iniziare con Spinoza) possiamo notare una vera e propria oscillazione fra il tentativo di ricondurre l'intera dimensione religiosa all'interno delle categorie filosofiche e la conseguente riaffermazione, nell'alveo stesso della filosofia, di un'irriducibile alterità che proprio il riferimento alla religione è in grado di esprimere e di salvaguardare. Nel primo caso si è tentato o, per un verso, di identificare all'interno della sfera religiosa un nucleo razionalmente giustificabile — sacrificando in tal modo altri aspetti del fenomeno, per esempio quelli legati alla contingenza storica, che trovano giustificazione solamente in forza della tradizione o dell'autorità —, oppure, per altro verso, di ridurre la religione, come per esempio accade in Hegel, ad una tappa intermedia nello sviluppo di un sapere che solo ad un livello superiore diviene trasparente a se stesso. Nel secondo caso, invece, è venuto emergendo con sempre maggior vigore, in teologia e in filosofia della religione, il problema insito nel nesso, che proprio in ambito religioso s'impone, fra sacro ed alterità: il problema, cioè, del modo in cui, nella struttura e nel vocabolario connessi alla sfera del sacro, possa essere articolata una relazione col divino che risulti irriducibile alla concettualità ed al mero soddisfacimento di bisogni umani, e così consenta di parlare di Dio senza concepirlo a completa immagine e somiglianza dell'uomo. All'indagine sul «Dio dei filosofi» — giustificato per vie razionali e nel contempo, utilizzando gli stessi strumenti della ragione, sottoposto ad accurato vaglio critico — si affianca insomma il compito di pensare in maniera adeguata, anche con categorie filosofiche oppor-

tunamente elaborate, il «Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe» di pascaliana memoria, un Dio che manifesta la propria alterità presentandosi anzitutto, ad esempio nella tradizione ebraico-cristiana, come scandalo per il sapere.

Nel nostro secolo — all'interno di una riflessione sul fenomeno religioso condotta sia da un punto di vista più propriamente teologico, sia da una prospettiva che ritiene di non poter prescindere dall'impostazione stessa della filosofia — si sono moltiplicati i tentativi volti a sviluppare un tale problematico pensiero dell'alterità. Avvolta dalle reminiscenze e suggestioni risalenti ai moduli della teologia negativa, e nel contempo atta a manifestare il rigetto di ogni pensiero astratto e onniavvolgente, la definizione di Dio come il «totalmente Altro» si è ad esempio rappresentata come espressione in grado di riaffermare la divinità di Dio salvaguardandola contro ogni umana volontà di comprensione e di appropriazione. E parallelamente, da un punto di vista più propriamente morale, si è sviluppato, in una produttiva assunzione teologica della proclamazione nietzscheana della morte di Dio, un sempre più deciso distacco da ogni immagine di Dio quale sommo garante metafisico di un ordine di senso o di una particolare gerarchia di valori, riconoscendo in questa figura del «Dio tappabuchi» — come direbbe Bonhoeffer — la proiezione di istanze certamente comprensibili, ma ancora troppo umane.

Vale la pena di soffermarsi brevemente su due pensatori che, nei primi decenni del nostro secolo, hanno in modi diversi polemizzato con la pretesa, espressa da una certa tradizione filosofica, di ricondurre la differenza, della quale l'ambito del sacro è cifra, a identità, e che hanno inteso salvaguardare, nella loro riflessione, i diritti dell'alterità. Si tratta di Karl Barth, il grande teologo evangelico autore del Com-

mento alla paolina *Epistola ai Romani* (la cui seconda edizione è del 1922), e di Franz Rosenzweig, il filosofo ebreo — sia pur consapevole di quell'acuta tensione fra ebraismo e filosofia che può essere risolta solamente attraverso una profonda trasformazione di quest'ultima — al quale dobbiamo l'importante volume dal titolo *La stella della redenzione* (pubblicato nel 1921). Ambedue intendono porre e pensare la separazione fra Dio e uomo prima del loro rapporto, anteponendo la sacralità eccedente dell'oggetto religioso a quel legame fra divino e umano, a quel *religamen*, che è alluso in una delle possibili etimologie del termine «religione». Ambedue si trovano a doversi esprimere in un linguaggio che tenta di dire l'alterità senza ricondurla entro gli schemi di un pensiero in grado di rapportarsi solamente a se stesso.



Nel commentare il passo 1, 16-17 dell'*Epistola ai Romani* Barth parla di Dio come del «Dio sconosciuto», la potenza del quale «non è una forza naturale, né una forza dell'anima [...], ma la crisi di tutte le forze, il totalmente Altro, commisurate al quale esse sono qualche cosa e nulla, nulla e qualche cosa». La potenza di Dio, in quanto «potenza per la salvezza», è anche l'indicazione del nostro limite e della nostra lontananza da lui: «la resurrezione, che è la nostra via d'uscita, è anche il nostro limite. Ma il limite è la via

d'uscita». Così, «il "No" che si oppone a noi è il "No" di Dio [...] Appunto perché il "No" di Dio è totale, esso è anche il suo "Sì". In tal modo noi abbiamo nella potenza di Dio la prospettiva, la porta, la speranza». La via d'uscita all'impotenza umana nei confronti dell'alterità di Dio è per Barth, dunque, «dialettica». Il segno della separazione, il "No" di Dio, è nel contempo, in quanto proveniente da lui, anche il suo "Sì". La differenza è, come tale, anche rapporto, sebbene un rapporto nel quale Dio, pur istituendolo, già sempre si sottrae. All'uomo resta, per Barth, la possibilità di richiamarsi alla luterana «disperazione fiduciosa», a quella fede che, solamente, è in grado di sostenere il paradosso della vicinanza e lontananza divine. Così, nel discorso teologico barthiano, l'infinita differenza qualitativa fra uomo e Dio non è soppressa: non vi è alcuna deificazione o «cristificazione» dell'uomo, né un risolversi di Dio nella sua rivelazione, ma il rapporto si determina invece all'interno di una «contrapposizione» insuperabile — insuperabile perché da Dio è posta — fra di essi.

Nella prima parte de *La Stella della redenzione* Rosenzweig a sua volta intende rompere nelle sue componenti essenziali l'unità di quel «Tutto» che la filosofia pretende di poter conoscere, nei suoi interni nessi, in maniera adeguata. Il complesso dei reciproci rimandi che sussistono fra Dio, mondo e uomo (gli elementi che vengono a comporre la totalità sistematica della filosofia) non può essere posseduto e governato dalla speculazione, la quale finisce per annullare — instaurando fra questi tre «fenomeni originari» un rapporto che conduce alla loro reciproca omologazione — la specificità che li distingue l'uno dall'altro. Contro tale appiattimento filosofico, che è il prezzo da pagare per raggiungere il sapere universale, è necessario anzitutto ribadire, nell'ottica di Rosenzweig, che «Dio è Dio», «il mondo è mondo» e «l'uomo è uomo»,

recuperando attraverso queste espressioni tautologiche la rispettiva chiusura e trascendenza dei tre «elementi» e, con ciò, la possibilità parimenti di coglierli nella loro intrinseca natura.

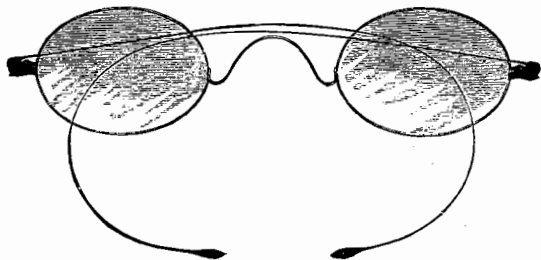
Il pensiero filosofico, d'altronde, non è in grado per Rosenzweig di andare oltre l'interna articolazione di Dio, mondo e uomo considerati nella loro reciproca e preliminare differenza: è necessario recuperare allora per altra via la possibilità d'istituire fra questi ambiti un legame vitale. Ciò può avvenire trasferendosi sul terreno della religione e introducendo una serie di termini (le nozioni di creazione, di rivelazione e di redenzione) appartenenti al linguaggio della tradizione ebraico-cristiana. Solo infatti con un richiamo alla creazione si può comprendere il nesso tra Dio e il mondo senza che il primo termine venga a dissolversi nell'altro; solo in un riferimento alla rivelazione si può cogliere il rapporto tra Dio e uomo rispettando l'autonoma libertà dei due interlocutori; solo facendo ricorso alla redenzione si può prospettare una relazione autentica fra uomo e mondo, nella quale questo può venir trasformato anticipando in tal modo la venuta del Regno di Dio. Così, mediante un tale ricorso al linguaggio religioso, il legame che s'instaura fra i tre «fenomeni originari» non si trasforma in un atto d'identificazione operato dal pensiero, ma si configura come un processo nel quale vengono «gettati dei ponti» tra fattualità che rimangono fra loro irriducibili e separate.

I riferimenti, sia pur solo brevemente accennati, ad un teologo evangelico, Barth, e ad un pensatore ebreo, Rosenzweig, hanno mostrato come il richiamo alla sfera religiosa ed il ricorso al suo specifico linguaggio siano ritenuti in grado di salvaguardare, di contro alle omologazioni frutto del sapere concettuale, il carattere di alterità del divino e del sacro: di ciò che solo entro quella sfera acquista il suo senso e che

in quel linguaggio viene ad espressione. Il linguaggio religioso, a differenza di quello filosofico, sembra l'unico in grado di dar voce al «totalmente Altro» rispettandolo in quanto tale: in Barth, perché il linguaggio religioso autentico è la Parola di Dio, intesa in senso proprio, e quindi in esso è Dio stesso che parla; in Rosenzweig, perché nella sfera religiosa la parola — la parola con cui Dio crea il mondo o si rivela all'uomo, la parola con cui l'uomo invoca Dio — è sempre istituzione di un rapporto che va al di là del sapere e che pertanto non identifica i dissimili. Mentre in Barth, nel Barth del commento all'*Epistola ai Romani*, la possibilità di mantenere insieme il nesso e la differenza nel rapporto fra Dio e uomo è garantita per una via «dialettica», che rimanda all'iniziativa ed alla potenza del «Dio sconosciuto», in Rosenzweig, nel Rosenzweig della *Stella della redenzione*, lo stesso esito è raggiunto approfondendo i processi della creazione, della rivelazione e della redenzione.

In queste posizioni, e più precisamente nel modo in cui l'ambito religioso viene da esse considerato e utilizzato, si delinea dunque lo stesso carattere ambiguo che abbiamo visto emergere nella nozione di sacro esaminata da un punto di vista fenomenologico-religioso. Volendo trovare ulteriori indicazioni a conferma di una tale tesi, si potrebbe anzi segnalare come l'ambiguità del sacro, il suo rinviare tanto ad una preliminare differenza quanto ad una relazione che accade in meraviglia e timore, si riscontri anche (in un'ottica maggiormente sensibile a considerazioni attinenti il linguaggio religioso) analizzando semplicemente il modo in cui questa nozione viene espressa nelle varie lingue di matrice indoeuropea e semitica. Ad esempio, i termini presenti nel vocabolario ittita — come ha notato già Benveniste nel suo *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee* —, ma anche quelli, molteplici e fra loro differenziati, che ricorrono nelle

lingue greca e romana per indicare il carattere sacro di luoghi, persone, comportamenti e della stessa sfera divina, possono essere raggruppati sotto le categorie generali di «sacro di separazione» e di «sacro di relazione». E analogamente accade sui versanti linguistico e religioso rappresentati dall'ebraico e dall'arabo.



Come ha mostrato Julien Ries, il «sacro di separazione» è quello grazie a cui s'istituiscono le distinzioni presenti nella sfera religiosa, ad esempio quelle tra sacro e profano, tra puro e impuro. Tali distinzioni sono legate al riconoscimento della presenza attiva di una potenza esterna, che produce eventi inaspettati e meravigliosi. Essa mette in opera altresì una specifica serie di divieti che regolamentano con un linguaggio prescrittivo (attraverso cioè proibizioni e comandi) la possibilità e le modalità di accesso all'ambito del sacro. L'avvicinamento ad esso è subordinato, pertanto, al rispetto di determinate condizioni (per esempio, al possesso di requisiti di purezza fisica o morale). E tuttavia, proprio nel raggiungimento e nella conservazione di una tale vicinanza viene ad istituirsi lo specifico ambito religioso. Nella manifestazione del sacro, cioè nel sacro inteso come attiva consacrazione che sancisce le differenti pratiche volte a stabilire il legame privilegiato che modifica e trasforma la vita dell'uomo, si realizza così quel rapporto dinami-

co ad altro che dall'uomo non dipende, ma nel quale egli si trova inserito. La relazione che la potenza del sacro rende possibile è quindi certamente una relazione di coinvolgimento che trasporta in una dimensione inaspettata, ma nel contempo essa si configura come la richiesta, rivolta all'uomo, di una risposta adeguata alla vocazione che proviene dall'alterità.

Sono molteplici dunque, stando alle brevi riflessioni che abbiamo fin qui elaborato, i punti di contatto e i luoghi in cui si sperimenta l'intreccio fra la nozione di sacro ed il concetto di alterità. L'ambito della religione apre infatti uno spazio nel quale ciò che si distanzia e si sottrae viene tuttavia a manifestarsi, a farsi vicino, senza però che in tal modo, nelle intenzioni dell'uomo religioso, l'alterità che qui s'annuncia venga assorbita e compresa da un'iniziativa e da un pensiero puramente umani. Le diverse figure del sacro, lo stesso suo vocabolario sono testimonianza di un rapporto vitale tra umano e divino che si viene ad instaurare salvaguardando una separazione fra i due termini pur sempre collegati. Lo stesso linguaggio religioso si configura intenzionalmente come luogo in cui ciò che vien detto racchiude in sé un'eccedenza, una sporgenza verso quell'alterità cui costantemente, in quanto cifra, indica.

Inoltre, come s'è visto, da questa prospettiva si misura altresì la differenza fra l'atteggiamento filosofico e lo spirito religioso, una differenza che proprio nell'esercizio della filosofia della religione s'impone in tutta la sua sintomatica problematicità sperimentando del pari la necessità di una relazione diversa. La filosofia sperimenta infatti, da un lato, il carattere di alterità, rispetto alle categorie che ad essa sono proprie, della sfera religiosa. E, dall'altro lato, essa è in grado, mediante una ricognizione concettuale del proprio oggetto che può anche assumere la forma di un'analisi del linguaggio specificamente religioso,

di riflettere sulle condizioni di possibilità di questo linguaggio, al fine di meglio elaborarne la specifica struttura. Nel caso particolare del vocabolario del sacro, ad esempio, il compito della filosofia della religione può essere espletato introducendo, così come appunto abbiamo fatto, i tradizionali concetti di differenza e di relazione. Allo sguardo della filosofia l'ambiguità del sacro, sperimentata entro la sfera religiosa, si configura non solamente nei termini di una mera compresenza di differenza e relazione, ma soprattutto come un loro reciproco rimando, la cui «logica» rimane tuttavia da approfondire. Un tale nesso, di certo, può difficilmente essere pensato all'interno di quella tradizione filosofica che privilegia, quale assoluto criterio di significanza, il principio di non contraddizione. Ma non è pertanto necessario considerare il fenomeno del sacro, come fa Rudolf Otto, quale indice di un «elemento irrazionale nell'idea del divino»: bisogna invece approfondire — in un'analisi filosofica che tenta di comprendere il diverso contesto rispettandone l'autonomia — la specifica struttura sottesa alla sfera della religione ed il particolare nesso con l'alterità che in essa si delinea. Solo così la filosofia della religione non risulta costretta a ricondurre il proprio oggetto all'interno dei suoi schemi, non viene a intendere la relazione tra umano e divino solamente entro i limiti di una concettualità ormai fissata, ma è tuttavia in grado di sperimentare, nel suo rapporto con la religione, la sua costitutiva eccedenza verso l'altro. Un'eccedenza che caratterizza, a ben vedere, anche altri aspetti e modalità del suo procedere.

Filosofia, infatti, non è solamente assimilazione concettuale, attività che per tradizione è soggetta inevitabilmente ad una sorta di «malia dell'identità». Essa è al tempo stesso, costitutivamente, filosofia «di» altro, mira cioè ad elaborare l'esperienza articolata nei diversi ambiti e nelle particolari discipline alle quali

si rivolge. Per questo può esserci una filosofia della scienza, dell'arte, della politica; per questo può esserci anche una filosofia della religione. Nell'approfondimento del nesso fra sacro e alterità, nell'elaborazione di quel «discorso della differenza» che è documentato dal linguaggio religioso, viene a delinearsi, come abbiamo visto, il carattere dinamico di tutta una serie di vocaboli e di nozioni con i quali s'intende istituire una relazione fra termini reciprocamente eccedenti. È questo il terreno su cui può prospettarsi, insieme alla segnalazione della loro strutturale diversità, un adeguato rapporto tra religione e filosofia. Su di un tale terreno, in cui atteggiamento filosofico e dimensione religiosa non si fronteggiano più come «nemici mortali», è possibile forse elaborare quel discorso mediante il quale la stessa filosofia, come filosofia di altro, può a suo modo realizzare il compito di istituire rapporti nella differenza.

BIBLIOGRAFIA

- K. BARTH, *Der Römerbrief*, Evangelischer Verlag, Zollikon, Zürich 1954, tr. it. a cura di G. Miegge, *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1962.
- K. BARTH, *Antologia*, a cura di E. Rivero, Bompiani, Milano 1964.
- E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indo-europee*, Einaudi, Torino 1976.
- M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, tr. it. di E. Fadini, Boringhieri, Torino 1973.
- R. GIRARD, *La Violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972, tr. it. di O. Fatica e E. Czerkl, *La Violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1992.
- S. GIVONE, *Il sacro*, in "aut aut", n. 251, settembre-ottobre 1992, pp. 67-73.
- G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Mohr, Tübingen 1956, tr. it. di V. Vacca, *Fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino 1975.
- R. OTTO, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, a cura di E. Buonaiuti, Feltrinelli, Milano 1989.
- J. RIES, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, tr. it. di F. Marano e L. Saibene, Jaca Book, Milano 1990.
- F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, in F. ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, II, Nijhoff, The Hague 1976, tr. it. di G. Bonola, *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato 1985.

DISTANZE

Sergio Vitale

Le tue opere ti avvicineranno agli uomini;
le tue opere te li estranieranno.

Talmud Babilonese, Edujot 85

L'ente che noi stessi siamo è
ontologicamente il più lontano.

M. Heidegger

Tra l'io e la distanza è posta un'antica inimicizia, quando non sia invece una complicità profonda. Per un verso fuggiamo la distanza, per un altro ricorriamo ad essa per dare corpo alla nostra identità e alla nostra conoscenza. Sotto molti aspetti, l'esperienza sembra racchiusa entro questi limiti: la ferita della separazione che originariamente si produce, e che si esprime nel pianto di chi nasce¹; e la consolazione che si prova nel sentirsi al riparo da quanto ci minaccia, e che, se posto in lontananza, non potrà toccarci.

Quella ferita è poi destinata a rinnovarsi ogni volta che uno spazio s'apre, come divisione, tra noi e qualcosa o qualcun altro; e nel dolore si rinnova il desiderio di annullare la distanza, di risalire a ritroso la corrente sino al punto che ci vedeva uniti. Il desiderio ha nome *nostalgia*, e reca in sé il "dolore del ritorno" ad un luogo, un volto segnati sulla carta, spazialmente definiti come lo fu Itaca per Ulisse². Forse, più nel fondo, quel desiderio esprime, attraverso l'idea di un ritorno ad un punto fissato nello spazio, l'illusione di risalire il *tempo* nella direzione opposta alla fine delle cose e di noi stessi. Se così è,

non vi può essere ritorno: giunti dove volevamo, le persone, il luogo non son quelli che si erano lasciati, il viaggio è vano, amaro il compimento³.

Memori di quella ferita che non ci abbandona, la distanza incute paura e smarrimento. È il vuoto da colmare, l'abisso in cui si potrebbe sprofondare; al punto che l'identità, meglio ancora: l'assoluta coincidenza, appaiono come il rifugio più sicuro.

La differenza, invece, è sempre espressione di una lontananza; essa attraversa l'intervallo posto dalla relazione. Per questo l'Altro suscita paura, quasi fosse, in quanto differenza, l'incarnazione stessa della distanza. La frase che potrebbe consolare è: "Io so tutto di lui". Parole che molti vorrebbero spesso pronunciare a mezza voce; ché in esse è contenuta una promessa: la negazione di tutto quanto si sottrae, su una riva opposta, alla comprensione (che qui è un voler prendere soltanto) e, separato, conduce un'esistenza propria.

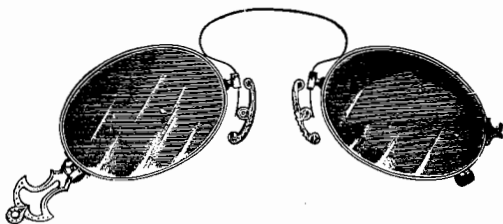
Vi è spesso un "eccesso di immaginazione" nel rapporto con altri, specie con chi si ama. L'eccesso che consente di pronunciare quella frase. È il modo per piegare l'Altro al nostro sogno, portarlo così vicino da soppiantarli nella sua alterità⁴. Pur di sfuggire la distanza, si preferisce all'Altro l'immagine creata dal nostro desiderio. Come la ragazza che, dinanzi all'amico giunto ad incontrarla, incapace di far fronte all'immediato, preferì rifugiarsi nell'amore incarnato in una lettera scritta nel passato. L'amico che aspettava era in quello scritto, e le parole davano corpo alla sua immagine più che la presenza stessa⁵.

In un certo senso, come si può vedere da questa storia, la distanza (l'Altro) si finisce col combatterla ricorrendo alla distanza. *Similia similibus curantur*: agisce quasi un principio omeopatico. E qui si viene a quanto prima dicevamo: nei confronti di ciò che suscita paura, la distanza ci soccorre riservandoci una via di scampo, come l'animale che si sente in pericolo salvaguardia lo spazio per la fuga. Dalla ferita (anche solo possibile) si passa alla difesa; da ciò che si subisce, a ciò che viene imposto. Accade così che, molto spesso, l'Altro è per noi il simile *tenuto a distanza*, rovesciato nella figura dell'estraneo.

La manovra che si compie è protettiva, mira a salvare l'integrità dell'io. Come avviene in quelle "società per la guerra" che, dandosi

battaglia, non risvegliano una estraneità già data, ma la creano, al fine di consolidare e perpetuare nel tempo il senso dell'appartenenza⁶. Allo stesso modo, due uomini, a partire dalla loro similarità, scelgono di scontrarsi per potersi differenziare: il modello leggendario è la storia di Remo e Romolo, i gemelli che finirono per farsi guerra, nel tentativo di affermare la rispettiva identità⁷.

Non tutti i rituali del tenere a distanza assumono le forme cruente della guerra. Vi sono manovre più sottili che passano quasi inosservate, hanno l'aria di lasciar accadere le cose per quello che sono, senza nessun artificio o sotterfugio. Così è la *malafede*, che ha come scopo di "fare che io sia ciò che sono nel modo del 'non essere ciò che si è' o che io non sia ciò che sono nel modo dell'essere ciò che si è"⁸. La distanza che si realizza nella *malafede* consente di sfuggire in pari tempo a noi stessi e agli altri, di possedere sempre un *alibi* rispetto a ciò che accade in un "qui" e in un "ora" definiti. All'apparenza tutto va secondo il verso stabilito: la ragazza continua a parlare con l'amico e lascia la propria mano nella sua; ma, compiuta la manovra, "la mano riposa inerte tra le calde mani del compagno: né consenziente né riluttante — una *cosa*"⁹. L'esperienza viene simulata e quindi elusa, retrocessa sul piano della rappresentazione. Il mondo avviene come se avvenisse: un *niente* invalicabile interviene a isolarci da tutto e da noi stessi¹⁰.



Se la *femminilità* costituisce, come è stato detto, la situazione in cui l'alterità dell'Altro appare nella sua purezza¹¹, è significativo osservare come la distanza abbia da sempre agito nei confronti della donna. Nel tentativo compiuto dal pensiero greco di demarcare lo spazio che spetta all'uomo "vero", tracciando una doppia linea di separazio-

ne — verso gli Dei, in alto, e in basso verso le bestie — la razza della donna si mostra confinante con quella transitoria dei bambini e con quella degli schiavi¹². Proprio perché subordinata all'uomo, come il corpo lo è rispetto all'anima, il desiderio alla ragione, essa, ancorché difettosa e anomala, sfugge alla condizione dell'animalità.

Tale posizione si prolunga nella scienza moderna: la donna delinquente, prostituta, la donna come "malattia continua"¹³ — studiata con l'occhio distaccato del positivista — trae dalla sua sottomissione all'uomo la possibilità della salvezza, proprio come il cane che, un tempo allo stato selvaggio, ha sviluppato in virtù dell'assoggettamento l'istinto di fedeltà e la capacità d'affetto¹⁴.

Non diverso è il destino riservatole da chi pure la celebra come dama, *domina*, signora, collocandola in un ruolo d'immaginario dominio. Nell'"amore cortese" dei poeti provenzali, la donna è cantata come oggetto di desiderio inaccessibile e intoccabile, di modo che la distanza che l'avvolge permane inalterata. Poco importa se il bordo sul quale viene sospinta è ruotato verso l'alto: in ogni caso la donna è *contemplata* in lontananza, e l'ossessione dell'amante è di poterla "vedere" nuda nel suo letto, o nella stanza. Insomma, la dama, luogo di potere e di comando — termine di un "desiderio asintotico" — ha precisamente lo scopo di impedire l'avvento della donna. Mutata in statua, issata su di un alto piedistallo, "l'amore cortese nega la donna come oggetto di desiderio: come oggetto possibile del desiderio, certamente, ma soprattutto come soggetto desiderante. L'attesa impie-trita del cavaliere, in definitiva, è supportata da un'interrogazione colma d'angoscia sulla domanda inscritta per lui in fondo al desiderio della dama: "Che cosa vuole la donna?"¹⁵.

Una volta di più, l'alterità della donna poggia sul primato dell'occhio e della visione. Al cospetto di lei, che incarna un rapporto tattile e uditivo con il mondo, l'uomo si pone come "colui che vede", e sul terreno della vista la distanzia in quanto elemento oscuro di pericolo e di morte¹⁶. La seduzione stessa che essa è in grado di esercitare è il frutto della lontananza, e subito svanisce se l'incontro si realizza: "l'incanto e il più potente effetto delle donne" come scrive Nietzsche, "è, per usare il linguaggio del filosofo, un effetto a distanza, una *actio in distans*: ma ci vuole appunto — in primo luogo e soprattutto — distanza!"¹⁷.

A sancire ulteriormente la legittimità della distanza, conferendogli l'aspetto della necessità, interviene il mito dell'oggettivismo¹⁸. Il giudizio — come si dice — è tanto più obiettivo quanto più è *distaccato*. Occorre porsi ad una giusta distanza dalle cose per poterle opportunamente descrivere e comprendere. La visione richiede che l'oggetto sia discosto, altrimenti risulta parziale e deformato. Insomma, la distanza entra a far parte a pieno titolo del metodo della conoscenza, come una sua condizione necessaria.

Per i Greci, *theoria* nomina il soffermarsi a *guardare* l'essere, e da Aristotele¹⁹ veniva indicata come la più elevata prassi umana. E il guardare presuppone la distanza come luogo della luce ("questa materia per così dire immateriale") che lascia le cose sussistere libere di sé, di modo che la vista abbia con gli oggetti un rapporto teoretico allo stato puro²⁰.

Qui l'atto del *vedere* è decisivo: una lunga tradizione ha fondato sul primato della vista l'attività teoretica, strutturata a somiglianza del rapporto dell'occhio con il mondo. Ma questa volontà di vedere è un piano di fuga per eludere, per vietare l'incontro, anche quando si tratti dell'incontro con chi si dice d'amare.

Il mito dell'oggettivismo dice che il mondo è fatto di oggetti che hanno proprietà *separate* da chi ne fa esperienza. Dice che le categorie e i concetti adoperati per comprendere il mondo corrispondono alle proprietà *intrinseche* degli oggetti, purché espressi in modo chiaro e preciso. Così, ci sentiamo autorizzati ad affermare che la pietra "è" dura, e che — allo stesso modo — Paolo "è" buono, o impulsivo. Quasi che queste proprietà stessero *dentro* la pietra, o *dentro* Paolo, indipendentemente da tutto, senza chiamarci in causa. Allora è facile pensare che l'Altro accade sempre su un orizzonte lontano che non ci mette in discussione, e la sua percezione è corroborata da una presunzione di oggettività. Nascono le figure dell'alterità: qualunque sia il nome (femminilità, sogno, follia...) con cui le designamo, ciò che dà loro consistenza è lo scarto che, variamente, le costringe ad arretrare, confinandole in quello spazio senza rischi che è lontananza.

Le varie forme attraverso cui si è esercitata, nel corso del tempo, la riflessione sull'alterità spesso non hanno fatto altro che confermare la distanza cui l'Altro è sottomesso, ora con l'apparente proposito di

superarla, ora con l'intenzione di affermarla come valore. È quanto è accaduto con l'etnocentrismo, il quale — inseguendo con ingenuità o perfidia l'ideale dell'universalismo in nome della "civiltà" — ha legittimato la proiezione delle caratteristiche di *un* gruppo su quelle di altri, non arretrando nemmeno dinanzi alla violenza e allo sterminio. Nella prospettiva imperialistica, in epoche diverse, l'Altro è sempre stato spogliato e depredata della propria identità, confermato nella sua distanza di "diverso".

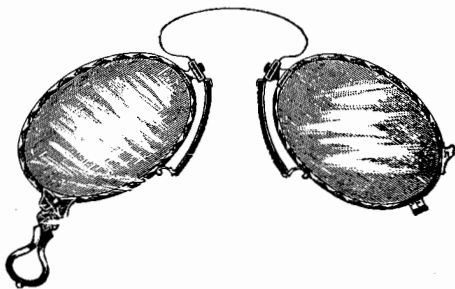
Non diversamente è accaduto con il relativismo, anche se in apparenza assai dissimile. Ma il riconoscimento delle caratteristiche altrui, insieme al riconoscimento della loro assoluta legittimità ad essere — ancora una volta con la pretesa dell'universalismo — non è di fatto una rinuncia all'unità del genere umano, una ulteriore affermazione della distanza con la deliberata volontà di riprodurla ²¹?

Vorrei qui proporre la domanda se non vi sia altro modo di pensare la distanza, che non si risolva, come abbiamo visto, o nel tentativo di negarla — ripristinando un'unità illusoria — o di affermarla come misura protettiva (dell'io, del particolare, della stessa verità). Una distanza che non sia ciò che come accidente interviene dal di fuori a separarci, e nemmeno ciò che impugnamo per tenerci separati: ma qualcosa che possa restituire l'Altro non semplicemente come parte di sé perduta, oggetto di rancore e di rimpianto, né come estraneo da conoscere o combattere: ma finalmente compreso nella genericità del Noi, come *prossimità* e come vicinanza.

Il passo da compiere è quello che, nel superare la distanza, inevitabilmente la costituisce, e, nel mentre la scopre, è teso a cancellarla. Un doppio movimento, dunque, come quello che Heidegger indica col termine *dis-allontanamento* (*Ent-fernung*) ²². Se "l'Esserci, in quanto essere-nel-mondo, si mantiene essenzialmente nel dis-allontanamento" ²³, volto a incontrare l'ente nella vicinanza, proprio per questo non elude la distanza, ma la scopre ad ogni passo come *limite*. La lontananza si rinnova insieme al tentativo di volerla superare, emerge incessante dalla prossimità.

In questa luce, l'Altro è il simile che il disallontanare scopre nella sua irreparabile distanza, il vicino che la prossimità rivela nella sua inaccessibile alterità. L'*Ent-fernung* scopre così la solitudine dell'essere. Certo, noi siamo insieme con gli altri, li possiamo toccare, ve-

dere...: tutte queste relazioni sono transitive. Ma il disallontanamento, come caratteristica dell'essere dell'esistenza, implica che io non sono l'Altro. È su questa base che Levinas afferma che "gli esseri possono scambiarsi tutto reciprocamente, fuorché l'esistere. In questo senso, essere significa isolarsi per il fatto di esistere"²⁴. Qui la distanza non è una dimensione dell'esterno, ma, proprio in quanto scaturisce dall'unità indissolubile fra l'esistente e l'atto del suo esistere, riguarda, per così dire, il dentro-di-sé delle cose che preme ad ogni istante per uscire fuori di sé.



C'è qualcosa di tragico e, al tempo stesso, di eroico e di grandioso in tutto questo, che il termine *malinconia*, nella formulazione (pseud) aristotelica, può rendere nella sua pienezza di significato. In *Problemata* (30,1), essa decisamente si qualifica come caratteristica dell'*éthos perittón*, la personalità d'eccezione, non già nel senso di una condizione patologica (*ou dià nóson*), ma come naturale costituzione (*allà dià phýsin*)²⁵. La contiguità con lo stato della giovinezza, posta da Aristotele in un altro testo²⁶, ci lascia intravedere la malinconia al fondo della nozione stessa di stupore, quale ci è data in una pagina di Bloch: "Nella nostra giovinezza siamo spesso di un umore così vuoto, così puro. Guardiamo alla finestra, ci fermiamo, ci addormentiamo, è sempre lo stesso; e ciò si manifesta solo in un sentimento molto confuso, nel sentimento che tutto questo è perturbante, com'è misterioso il fatto di 'essere'"²⁷. Sostare in questo stato oltre misura, vuol dire essere al tempo stesso "molto lontano indietro e molto lontano in avanti". Significa porsi nella dimensione eminentemente creativa dello spirito, pericolosamente sul confine tra la caduta nella depres-

sione (sentimento della *vanitas* delle opere) e l'accettazione sublimata del limite e della umana finitudine ²⁸.

Chi assume su di sé la lontananza come il "dentro" delle cose rinuncia alla visione ferma e stabilita di un mondo popolato di figure dai contorni nettamente precisati. Viene meno, come scrive Lord Chandos nella sua lettera a Francis Bacon, "la facoltà di pensare o di parlare con coerenza di qualsiasi cosa" ²⁹. Una sorta di afasia colpisce quanti non riescono a volgere il peso di questa lontananza, che fuoriesce senza posa da ogni benché minima parola, nella forma del progetto o dell'invenzione. Tutte le figure alle quali facevamo affidamento, si scoprono oscillanti, ulteriormente accennanti, ulteriormente significanti: "sono — invece di essere conchiuse in sé o di essere già alla meta — delle cifre" ³⁰. Sfuggito allo sguardo semplificatorio dell'abitudine, il mondo si sporge come Sfinge da un'estrema latitudine, carico di un'alterità che desta sgomento e inquietudine.

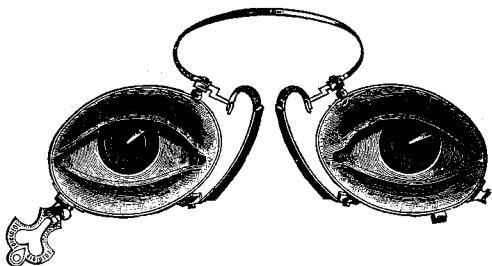
E sono, più di altre, le cose che, pur non essendo mai decedute, si reputano prive di vita a venirci incontro — "con tale pienezza, con una tale presenza di amore" — parlando una lingua sconosciuta e, forse proprio per questo, folgorante. Un annaffiatoio, un sasso che il muschio ricopre, l'insignificante esistenza di uno spillo attaccato su un nastro, un merletto... — tutte nel loro silenzio contemporanee del mistero. Esse si ribellano alla significazione, resistono al soggetto padrone del suo dire, fiaccano qualsiasi tentativo di chiusura entro l'ordine del discorso e della sua verità. Chi, raccogliendo la loro sfida, si fa trascinare nel vortice in cui si avvolgono, presto scopre che tutto è "indimostrabile, menzognero, lacunoso quanto è possibile che sia" ³¹.

Allora ci accorgiamo che l'intervallo che ci separa dal non-io (dentro, fuori di noi) non potrà mai essere colmato. Ciò che vogliamo afferrare è possibile inseguirlo fino a un certo punto, oltre il quale esso si dilegua con il lieve tratteggio che ne delimita il contorno. "Com'era?" domanda Malte L. Brigge della donna che intende conoscere — 'Bionda, press'a poco come te' dicevano, e elencavano altri particolari, tutto quello che ancora sapevano; ma così lei tornava a farsi indistinta e io non riuscivo a immaginare più niente" ³².

Eppure! La distanza che si leva quando cerchiamo la prossimità non riesce a vincerci soltanto, ma regala insieme una specie di smisu-

rata ricchezza dovuta a imprecisione. È la ricchezza del poeta, del filosofo, di quanti in quel margine buio e di silenzio arrivano a scorgere il *nuovo* che ci viene incontro. Senza fretta, senza smania di concludere, essi aspettano che il lato non rischiarato del mondo, la sua interiorità, si mostri vicino balbettando semplici inizi. È uno stare alla finestra, tristi e soavi come le figure di un quadro, ad osservare. Pessoa, Bloch, Ibsen, Rilke...: una sparuta moltitudine intenta a spiare e dare voce al non-ancora, memore a un tempo della caducità, della finitudine, della morte.

E allo sguardo che la rende prossima nella sua erratica lontananza, la "cosa" fiorisce alta, nella sua alterità, come la lampada sorpresa nella solitudine notturna — dono di quella condizione dove l'umano tende al suo "oltre", soglia dell'oltreumano, nello stesso istante in cui realizza di non poter varcare il limite: "Sento che io non esisterei in quest'ora... se quella lampada non fosse accesa laggiù, da qualche parte, faro che non sta ad indicare nulla in un falso privilegio di altezza. Sento questo perché non sento nulla. Penso questo perché questo è nulla. Nulla, nulla, parte della notte e del silenzio e di ciò che con essi io sono di nulla, di negativo, di intermittente, spazio tra me e me, dimenticanza di un dio ignoto..."³³.



1. A partire dalle prime formulazioni di Freud, il tema della separazione è stato in modo ricorrente oggetto d'attenzione da parte della psicoanalisi. Per porre, in questa sede, solo qualche riferimento all'interno dell'ormai vastissima letteratura esistente sull'argomento, che oltrepassa — com'è facile intuire — i confini del discorso psicoanalitico in senso stretto, si veda in particolare: S. FREUD, *Lutto e melanconia*, in *Metapsicologia*, in *Opere*, vol. VIII, tr. it. Boringhieri, Torino 1966-1980; ID., *Caducità*, tr. it. ivi, 1966-1980. O. RANK, *Il trauma della nascita*, tr. it. Guaraldi, Rimini 1972; J. BOWLBY, *L'attaccamento alla madre*, tr. it. Boringhieri, Torino 1972; ID., *La separazione della madre*, tr. it. ivi, 1975; ID., *Attaccamento e perdita*, tr. it. ivi, 1983; D.W. WINNICOT, *Sviluppo affettivo e ambiente*, tr. it. Armando, Roma 1976; W.R. BION, *Attenzione e interpretazione*, tr. it. Armando, Roma 1975; ID., *Il cambiamento catastrofico*, tr. it. Loescher, Torino 1981.
2. Si veda al proposito S. VECCHIO (a cura di), *Nostalgia. Scritti psicoanalitici*, Lubrina, Bergamo 1989, e A. PRETE (a cura di) *Nostalgia. Storia di un sentimento*, Cortina, Milano 1992.
3. Cfr. V. JANKÉLÉVITCH, *L'irréversible et la nostalgie*, Flammarion, Paris 1974. Una traduzione parziale si trova in A. PRETE (a cura di), *op. cit.*, pp. 119-176.
4. La riflessione su questi temi attraversa l'opera di S. WEIL. Vedi ad es. *Venezia salva*, tr. it. Adelphi, Milano 1987; e *Quaderni*, vol. I, tr. it. Adelphi, Milano 1982.
5. Cfr. E. BLOCH, *Tracce*, tr. it. Coliseum, Milano 1989, pp. 119-120.
6. Cfr. P. CLASTRES, *Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétés primitives*, in *Recherches d'anthropologie politique*, Paris 1980, pp. 171 sgg.
7. F. DUPONT, *Un simile che la guerra 'giusta' rende 'altro'. Lo straniero (hostis) nella Roma arcaica*, in M. BETTINI (a cura di), *Lo straniero. Ovvero l'identità culturale a confronto*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 111-112.
8. J.P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, tr. it. Il Saggiatore, Milano 1965, p. 108.
9. *Ivi*, p. 96. Il corsivo è mio.
10. Una fine analisi della malafede si trova nelle pagine di R.D. LAING, *Simulazione ed elusione dell'esperienza*, in *L'io e gli altri. Psicopatologia dei processi interattivi*, tr. it. Sansoni, Firenze 1969, pp. 42-54.
11. Cfr. E. LEVINAS, *Il Tempo e l'Altro*, tr. it. il melangolo, Genova 1987, p. 54 e sgg.
12. Cfr. M. VEGETTI, *Il coltello e lo stilo. Animali, schiavi, barbari, donne alle origini della razionalità scientifica*, Il Saggiatore, Milano 1979. Vedi inoltre S. CAMPESE e S. GASTALDI (a cura di), *La donna e i filosofi. Archeologia di un'immagine culturale*, Zanichelli, Bologna 1977.

13. E. FAZIO, *La donna: pensieri*, Tip. S. Marchese, Napoli 1869, p. 20.
14. Cfr. C. LOMBROSO e G. FERRARO, *La donna delinquente, la prostituta, la donna normale*. Roux, Torino 1893.
15. H. REY-FLAUD, *La nevrosi cortese*, tr. it. Pratiche Editrice, Parma 1991, p. 111.
16. Sulla impossibilità del pensiero (maschile) occidentale di pensare la femminilità se non nei termini della mancanza e della specularità negativa, cfr. L. IRIGARAY, *Speculum. L'altra donna*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1974; e *Etica della differenza sessuale*, tr. it. ivi, 1985.
17. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, tr. it. Adelphi, Milano 1991, 60. Su questa pagina di Nietzsche, si veda inoltre J. DERRIDA, *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, tr. it. Adelphi, Milano 1991, p. 41 e sgg.
18. L'espressione è da intendersi come indicante una modalità specifica di organizzazione dell'esperienza nel senso suggerito da G. LAKOFF e M. JOHNSON, *Metafora e vita quotidiana*, tr. it. Editori Europei Associati, Milano 1982, p. 207 e sgg.
19. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, X, 5-6, tr. it. in *Opere*, vol. VII, Laterza, Roma-Bari 1983.
20. Cfr. G.W.F. HEGEL, *Eстетica*, tr. it. Einaudi, Torino 1976, vol. II, p. 697.
21. Scrive T. TODOROV, *Noi e gli altri*, tr. it. Einaudi, Torino 1992, pp. 455-456: "L'assenza di unità permette l'esclusione, la quale può condurre allo sterminio. Per di più, il relativista, anche moderato, non può denunciare alcuna ingiustizia, alcuna violenza, per poco che queste ultime facciano parte d'una qualunque tradizione diversa dalla sua: come l'escisione, neanche i sacrifici umani meritano riprovazione; ora, si potrebbe sostenere che perfino i campi di concentramento appartengono, in un dato momento della storia russa o tedesca, alla tradizione nazionale".
22. Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, tr. it. Longanesi, Milano 1976, p. 137. "Disallontanamento significa far scomparire la distanza, cioè la lontananza di qualcosa, significa avvicinamento... Il disallontanamento scopre la lontananza".
23. *Ivi*, p. 141.
24. E. LEVINAS, *op. cit.*, p. 19.
25. Cfr. ARISTOTELE, *Problemata* 30,1; 955a, 40. In C. Angelino e E. Salvaneschi (a cura di) *La "melanconia" dell'uomo di genio*, il melangolo, Genova 1981, pp. 26 e 27.
26. Cfr. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, X, 14, 6, tr. it., in *Opere*, cit.
27. E. BLOCH, *Tracce*, cit., p. 232.

28. Si vedano le considerazioni al riguardo di G. CARCHIA, *Spirito e malinconia*, "Aut Aut", n. 251, 1992, pp. 75-93.
29. H. VON HOFMANNSTHAL, *Lettera di Lord Chandos*, tr. it. Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1992, p. 13.
30. E. BLOCH, *Experimentum Mundi. La domanda centrale. Le categorie del portar fuori. La prassi*, tr. it. Queriniana, Brescia 1980, p. 250.
31. H. VON HOFMANNSTHAL, *op. cit.*, p. 25 e p. 15.
32. R.M. RILKE, *I quaderni di Malte L. Brigge*, tr. it. Mondadori, Milano 1988, p. 91.
33. F. PESSOA, *Il libro dell'inquietudine*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1986, p. 279.

IL SENSO DELL'ALTERITÀ ONIRICA

Maria Ilena Marozza

1. *L'alterità
onirica come
limite della
coscienza*

Il testo junghiano ci confronta spesso con una concezione del sogno che può, a tutta prima, lasciare perplessi: una concezione che — di contro al tentativo freudiano di aprire il sogno all'esplorazione e alla comprensione cosciente tramite la ricerca dei significati che preesistono alla sua formazione — mette in risalto piuttosto l'aspetto di incomprendibilità, di irriducibilità, di lontananza e di estraneità assoluta per la coscienza interpretante del fenomeno onirico. In tal senso il sogno viene visto come un evento naturale, un fatto biologico, una realtà oggettiva di cui la coscienza non può che prendere atto nella sua autoevidenza, rinunciando ad ogni presupposizione di significato nei suoi riguardi, poiché esso, come ogni fatto di natura, è di per sé assolutamente estraneo alla dimensione significativa attraverso la quale la coscienza costruisce il proprio orientamento.

In questo atteggiamento di Jung è ravvisabile un vero e proprio rivolgimento di prospettiva rispetto alla scoperta freudiana della significazione onirica. Per Freud, infatti, il sogno è il prodotto del lavoro onirico, quindi una rappresentazione costruita per significare, per esprimere attraverso la deformazione e l'allusività simbolica un contenuto che gli preesiste: quindi un sogno possiede sempre *dietro di sé* un significato, più o meno complesso e cifrato, che deve essere decifrato dal lavoro interpretativo.

Nella considerazione junghiana, invece, il sogno è il "primo evento", è fatto, accadimento, di per sé non comprensibile, manifestazione diretta, mai deformata di sé, così come ogni evento naturale. Quindi non effetto di una necessità di significare, poiché il sogno, così come la natura, non significa nulla, quanto piuttosto evento che, nel suo esser recepito dalla coscienza, potrà trovare *davanti a sé* un significato. Analogamente alla natura esso non nasconde niente, piuttosto la sua stranezza confronta l'uomo con i limiti della propria capacità di comprensione.



Quando Jung scrive che ritenere che il sogno occulto qualcosa è "semplicemente un'idea antropomorfica"¹ mette in risalto come la coscienza tenda a difendersi dalla difficoltà di tollerare qualcosa che resta estraneo rispetto alle proprie capacità comprensive proiettandovi sopra una logica esplicativa che mira, piuttosto che a valorizzare la natura "altra" del sogno, a ridurlo a qualcosa di molto simile a sé.

L'evento onirico, così, entra a far parte di un mondo antropomorfizzato in cui non c'è riconoscimento di un'alterità rispetto all'espansione onnicomprensiva della logica umana. L'uso dell'aggettivo "antropomorfo" per criticare la considerazione del sogno come maschera suggerisce l'idea che in esso si riveli una dimensione disomogenea a quanto l'uomo as-

sume come costitutivo del proprio essere. Così come noi tacciamo di antropomorfismo la tendenza a considerare, ad esempio, intenzionale il comportamento di un animale proiettando su esso motivazioni tipiche della specie umana, senza cogliere la differenza delle forme vitali, così è antropomorfismo giustificare l'incomprensibilità onirica con il bisogno di esprimere qualcosa nascondendolo alla coscienza, precludendo così la possibilità di riconoscere la differenza di un altro livello d'esistenza non necessariamente caratterizzato dagli stessi bisogni di comprensione razionale che individuano la vita cosciente. E, infatti, è forse questo il punto più importante: il sogno rivela all'uomo che c'è in lui una dimensione totalmente estranea alla sua capacità di pensarsi e di definirsi, ancorata al suo fondo biologico e all'accadere privo di senso delle cose, in grado di mettere in scacco ogni presupposizione di sapere che la voglia ordinare in sistemi di significato già costituiti.

Potremmo dire che per Freud il recupero interpretativo della dimensione onirica è legato ad una concezione moderna, in senso evolutivo, della soggettività: la coscienza critica, impadronendosi dello strumento analitico per smascherare i travestimenti del desiderio, è, potenzialmente, in grado di ricucire lo strappo in essa provocato dal riconoscimento dell'alterità inconscia, divenendo sempre più consapevole delle verità celate, riconoscendosi ad un tempo contenitore sia dell'istanza censoria, sia della capacità di superarla. Anche se la sua unità è irrimediabilmente perduta, è nella capacità della coscienza di dubitare di se stessa — dunque in un metodo e non in un'istanza — che risiede la speranza di rinascita di una soggettività. E, infatti, il soggetto freudiano, nello scoprire l'abilità decifratrice della coscienza critica, tende a superare la scissione introdotta dalla differenza onirica trovando il metodo che lo fa riconoscere ca-

pace di essere ad un tempo mittente e destinatario del messaggio del sogno.

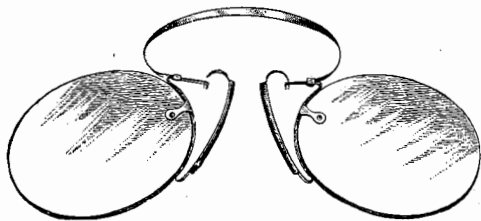
Jung, invece, sembra più vicino alla concezione antica che riserva un carattere di passività al soggetto rispetto all'accadimento onirico: sognare significa esser visitati da un sogno, rispetto al quale la coscienza deve, quale atto preliminare ad ogni tentativo di interpretazione, ammettere la propria condizione di differenza ed estraneità, denunciando la propria impossibilità a comprendere. Dove Jung scrive che l'uomo, non essendo Dio, ma un essere con capacità intellettuali molto limitate, deve accettare il fatto di non capire i sogni² sembra mettere radicalmente in discussione l'onnipotenza della ragione, introducendo un limite invalicabile al pensiero umano, che si vede costretto ad accettare una condizione di parzialità rispetto ad un "tutto" della vita che si esprime in forme differenti. Il sogno testimonia di una eterogeneità insanabile e costitutiva della natura umana, per cui la parte che attribuisce significati, e che corrisponde alla capacità di dire "io", non può arrogarsi il diritto di colonizzare e di far parlare all'altra la propria lingua. La differenza tra le forme espressive del conscio e dell'inconscio diventa radicale ed effettivamente fonda un'idea complessa della soggettività, il cui equilibrio va cercato non tanto nella traduzione della forma espressiva dell'una nell'unica lingua dell'altra, quanto nella loro capacità di ascolto e di lasciarsi reciprocamente esistere come entità dotate di pari diritti³.

Per questo nella concezione junghiana diventa essenziale la professione di "non sapere"⁴ preliminare ad ogni tentativo di approccio al sogno, quale modo di consentire all'"altra parte" di esprimersi nella propria modalità. Il soggetto junghiano non può che riconoscere di essere totalmente ignaro delle motivazioni così come delle finalità del sogno, di non sapere

cosa esso gli richieda, e non può neanche esser sicuro che esso significhi qualcosa.

L'ammissione ipotetica — coincidente peraltro con la prima presa di posizione teorica sul sogno — che l'immagine onirica abbia un significato risulta a questo punto essere soltanto una necessità alla quale la coscienza è costretta nel momento in cui si risolve a dare accoglienza a questo ospite straniero, una necessità fondata sulla sua organizzazione che non può che anteporre teorie per poter vedere, inserire in contesti di significato per poter parlare ⁵.

Per Jung il sogno non nasconde né rivela niente, semplicemente è. Diversamente che per Freud, è attraverso la valorizzazione della sua differenza dalla norma — piuttosto che con l'applicazione ad esso della norma — che può aprirsi una finestra su quanto le regole della coscienza ordinaria escludono per esistere. Ed è dunque nel movimento — che il sogno attiva nella coscienza — che esso, assumendo significato, comincia a poter rimandare a qualcos'altro da sé, rompendo il silenzio proprio della sua origine.



2. *L'alterità onirica, come antecedente della coscienza*

È lecito a questo punto porsi una domanda: non dovremo chiederci di nuovo che interesse abbia, dal punto di vista junghiano, il confronto della coscienza con il sogno? Perché, mentre nell'ottica freudiana è evidente la necessità per la coscienza di avvalersi del-

L'analisi della formazione di compromesso onirica come "via regia" verso il rimosso nonché il vantaggio ricavato in termini di libertà da tale operazione, non è invece affatto chiaro in cosa Jung ponga *la necessità* dell'analisi del sogno non più inteso come intenzionalmente significativo per lo sviluppo della coscienza. Problema di cui possiamo trovare una traccia nello stesso testo junghiano, se almeno vogliamo dare peso a certe oscillazioni sull'importanza da attribuire al sogno nell'analisi ⁶.

In termini più espliciti: se il sogno viene considerato alla stessa stregua di un qualsiasi evento naturale, se esso è costitutivamente destituito di una intenzionalità significativa non lo si mette in una posizione "debole", quasi di inessenzialità per l'analisi psichica? Se esso non è che un fatto con cui la coscienza si confronta, non ci avviciniamo ad una concezione fenomenologica che trova il senso nel sogno alla stessa stregua che in ogni altro evento della vita? Ma non perdiamo in questo modo la peculiarità, tipica della psicologia del profondo, del riferimento alla dimensione inconscia?

Sappiamo che per Jung non è affatto così, sappiamo anzi che nella sua pratica terapeutica egli utilizzava il sogno come una specie di psicopompo veritativo, senza peraltro mai dilungarsi in spiegazioni sulle proprie folgorazioni interpretative. Tanta cautela metodologica egli consigliava nelle proprie riflessioni, tanta impulsività utilizzava nella sua comprensione intuitiva, non certo fondata sull'analisi sistematica, ma sulla sua immediata partecipazione alla scena onirica. Su questa apparente contraddizione dovremo ritornare, perché esprime profondamente il diverso potere attribuito da Jung alla comprensione intuitiva nei riguardi della dimensione "irrazionale" della vita psichica.

L'ipotesi che vorrei seguire è questa. In primo

luogo, la considerazione in termini di ipoteticità della significazione onirica non mira certo a mettere in secondo piano il sogno come “*nonsense*” — come abitualmente la coscienza “forte” e adattata dell’uomo civilizzato tende a fare — quanto piuttosto a ridimensionare la concezione veritativa e ultimativa della “scoperta” del significato e ad intendere l’intero campo del significare come un caso particolare nell’ambito di una totalità delle manifestazioni della vita umana.

In secondo luogo, però si profila nella concezione junghiana del sogno una sua interpretazione estremamente “forte” nel porlo come portatore di una dimensione antecedente e prioritaria rispetto all’origine della coscienza, quale allusione ad un modo originario di partecipazione indistinta dell’esistenza con il mondo, anteriore al distacco della coscienza dal mondo.

Da questo punto di vista il confronto della coscienza con il sogno non ha più lo scopo di aumentare la sua forza attraverso l’aumento della sua consapevolezza, quanto piuttosto di ridimensionare o, in termini junghiani, di compensare l’assolutezza del sapere coscienziale confrontandolo con l’altro che esso lascia in ombra.

Infatti, laddove la coscienza accolga un confronto alla pari con il fenomeno onirico, non può che esser messa in crisi nel suo abituale orientamento. Quella sorta di *epoché* programmatica ad essa richiesta per accogliere il sogno, consiste in una sospensione del suo modo usuale di riferirsi alle cose, di denotarle e di definirle, insomma in una sospensione del suo sapere “cosa” le cose siano. Ora, seppure in Jung — per influsso forse del pragmatismo jamesiano — è sempre presente una valutazione positiva della coscienza come il massimo livello evolutivo raggiunto dall’animale uomo, insieme alla considerazione della sua utilità per la sopravvivenza, tuttavia tale punto di vista è

sempre associato ad una polemica sulla parzialità di questo orientamento e sul suo conformismo ai valori consolidati dalla tradizione. Se il guadagno che la coscienza porta all'uomo è facilmente descrivibile nei termini dell'acquisizione di una capacità di orientarsi attraverso la differenza di un me da un non-me, di un prima e di un dopo, di un vicino e di un lontano, di un perché, di un come e, più in generale, di un ordine "naturale" delle cose, tuttavia non dobbiamo dimenticare che questa sistematicità che fa sentire padroni in casa propria è frutto di un adattamento ad un sistema culturale che, selezionando una norma, vincola all'accettazione di una parzialità.

Ora, mentre nella dimensione coscienziale la possibilità di significare corrisponde per un verso all'obbligo per l'Io di essere qualcosa di diverso dall'oggetto, per l'altro all'obbligo per il segno di differire dalla cosa, il sogno sembra ignorare queste regole, presentando delle immagini la cui stranezza sta forse nel non poterne più definire i confini né i termini sintattici, né in termini di significato.

Quando Jung propone di associare al metodo d'analisi oggettivo del sogno un piano d'analisi soggettivo, come pure quando propone la famosa metafora del sogno come teatro in cui tutti gli elementi — dai personaggi al regista — non sono che parti del sognatore⁷, non sta semplicemente proponendo la considerazione del sogno come rappresentazione totale del "mondo interno" del soggetto. L'immagine onirica, infatti, corrisponde ad un ambito di apprensione, antecedente ad una distinzione Io-mondo, in cui ogni elemento non può "rappresentare" ma "è" intimamente e completamente espressione di una indifferenza con il sognatore. Nel sogno viene ad essere un'immagine originaria, pura visione in cui lo sguardo, privo di consapevolezza, apprende senza comprendere, senza separare, cioè, la cosa vista dall'occhio che

la guarda, né tanto meno potendo intendere la differenza tra segno e referenza da cui origina la significazione.

Potremmo paragonare il sogno ad uno schema sensomotorio, ad un'azione legata ad una logica pre-verbale in cui soggetto ed oggetto non sono antecedentemente definiti, ma semplici poli indistinti che assumono una conformazione solo nell'esecuzione dell'azione, si esauriscono in essa, per tornare al nulla dopo il suo compimento.

La visione onirica, dunque, è espressione di una modalità d'esistenza ontogeneticamente e filogeneticamente antecedente allo sviluppo di una coscienza che, introducendo la differenza tra un ambito soggettivo e un ambito oggettivo, utilizza la logica verbale per definire e dare un posto alle cose. Il ritorno del sogno sembra invece proporre la persistenza di un modo di apprensione fondato su una logica senso-motoria e caratterizzato da un'identità inconsciamente data a priori con gli oggetti, che costituisce il presupposto di ogni successiva differenziazione⁸.

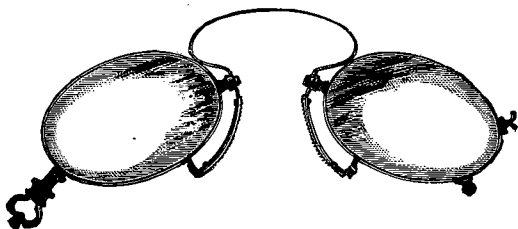
In questo senso, la "cosa" del sogno non è la cosa che io conosco e che so utilizzare, ma la mia possibilità di essere in-essa, di agire con-essa e di sentire per-essa.

Il senso dell'"identità" personale contrapposta al mondo, caratteristica della coscienza diurna, si sfuma fino a perdersi nel sogno: ed è tutto sommato nella possibilità di recezione di questa consustanzialità con le cose che la coscienza si equilibra attraverso il sogno, realizzando il senso di una propria, costitutiva parzialità, per un verso, e recuperando in parte l'esperienza pre-verbale di una partecipazione al mondo.

3. *L'alterità onirica come origine della metafora*

Tra la freudiana asserzione di significatività del sogno e la junghiana ipotetica costruzione di significato dell'evento onirico corre una differenza profonda che — parafrasando un pensiero di Blumenberg⁹

— potremmo tematizzare come differenza tra la fede in una capacità di comprensione esaustiva, anche se solo al limite, dell'immagine onirica *in quanto* rappresentativa di qualcosa e la fede in una modalità comprensiva che *attraverso* essa lavora alla costruzione di un senso che forse potrà derivare dalla trasformazione indotta nella coscienza dall'accoglimento dell'evento onirico.



Infatti, nel momento in cui Jung caratterizza il confronto con l'inconscio tramite la riproposizione della domanda faustiana: "Che effetto fa su di me questo sogno?"¹⁰ individua per l'immagine onirica un percorso che, piuttosto che esaurirsi nell'attribuzione ad essa di un significato, si snoda attraverso l'intero ambito esistenziale dell'individuo, non avendo tanto — o non avendo solo — un messaggio da portare, quanto piuttosto un'azione da compiere: un'azione che, partendo dall'attivazione della componente figurativa, opera attraverso la riapertura della dimensione coscienziale all'esperienza direttamente sensoriale del mondo.

Da questo punto di vista, non è più importante sforzarsi di rintracciare un significato "esatto" del sogno, né — "tentativo comunque vano"¹¹ — preoccuparsi di darne interpretazioni corrette, poiché queste, appartenendo all'ambito delle opinioni soggettive,

ve, sono sempre confutabili ed in fondo arbitrarie; essenziale è invece che dal confronto con "l'oggettività" del sogno emerga una verità esistenziale, giusta in quanto efficace nell'attivare un nuovo corso dell'esperienza psichica.

Il tentativo, infatti, di confronto con l'oscurità dell'immagine onirica obbliga la coscienza a tornare a sognare il sogno, a rivivere la sua emozione, a rigenerare in sé l'esperienza sensoriale delle cose, abbandonando l'astrattezza del loro significato. Laddove il sogno come evento oggettivo indica al limite estremo l'incomprensibile eguaglianza di psiche e materia, di soggettività ed oggettività, è nel momento in cui si sofferma sul *ricordo onirico* che viene a crearsi uno spazio di possibile azione dell'immagine.

La situazione in cui un individuo ricorda un sogno e, senza spiegarlo, si stupisce della sua stranezza può essere considerata come l'attimo della metafora sorgente: il momento cioè in cui nei riguardi di una rappresentazione si viene a creare una tensionalità tra un aspetto significativo già costituito ed espresso dalla propria competenza linguistica ed una sua apparenza inedita che risulta strana proprio se confrontata con l'abitudine della sua interpretazione. Qui la ricerca di un senso non può che abbracciare una modalità di esperienza della cosa che, partendo proprio dalle sue caratteristiche sensoriali, crea intorno ad essa uno spessore quasi scultoreo di impressioni.

Non sappiamo cosa significhi un sogno — e forse il pretendere di saperlo costituirebbe per esso la peggiore delle riduzioni — ma sappiamo che il mantenere dentro di sé il ricordo di un'immagine onirica crea un ambito di rimandi che impegnano i sensi ed i sentimenti, inducendo a percepire una nuova possibilità di sperimentare le cose del mondo come profondamente congiunte a sé nell'ambito di una stessa realtà materiale.

Ed è proprio qui, nell'esperienza metaforica attivata dalla memoria del sogno, che la dimensione onirica, percepita come alterità dalla coscienza diurna, viene anche a rappresentare la possibilità di rendere attuale ed esprimibile tramite l'allusività del senso figurato quell'originario stato in cui la psiche si identifica con la materia.

Mettersi in ascolto dell'"altra parte" lasciando ad essa uno spazio per agire è di per sé un atteggiamento "terapeutico" per una coscienza che aspirerebbe a troppo sapere, troppo prevedere, troppo interpretare, nel tentativo di salvaguardarsi dalla partecipazione all'accadere delle cose. E certamente l'autonomia del sogno non può che essere per essa inquietante, poiché allusiva ad una dimensione impossibile da prevedere. È per questo, in fondo, che ogni traduzione in un linguaggio logico del sogno risulta essere, più che inadeguata, *inefficace*, poiché fa perdere la forza di impatto di un modo espressivo il cui senso è strettamente vincolato ai sensi, quindi al corpo, all'emozione.

Ed è a questo proposito che va riconsiderato l'atteggiamento di intuitiva partecipazione di Jung alla scena onirica. Nessuna catena associativa porterà al senso del sogno, poiché essa, allontanandosi dall'immagine, tende a riportare la psiche verso la propria dimensione complessuale, verso quel vincolo, cioè, che la obbliga a ripetere un arresto senza soffermarsi a riguardare il valore delle differenze delle forme espressive¹². È solo in quell'attimo di illuminazione improvvisa che scaturisce dall'impegno esistenziale nel vissuto onirico che la facoltà "extrarazionale" dell'intuizione¹³ può giungere a cogliere il senso logicamente inderivabile e profondamente individuale del sogno.

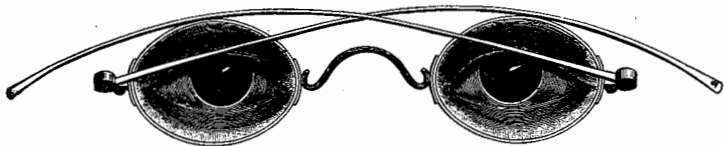
L'intuizione del senso metaforico offre uno spazio alla coesistenza della dimensione astratta e gene-

ralizzante del significato diurno con la dimensione concreta, sensoriale, individuale portata dall'immagine onirica. Come facoltà che opera inconsciamente, l'intuizione è in grado di tener congiunti quegli aspetti che le funzioni più differenziate tendono a dividere, separando i sentimenti dai pensieri, le immagini dai concetti, le parole dalle cose.

L'assurdità della metafora, il suo proporre contemporaneamente dimensioni antinomiche d'esistenza delle cose (l'"è" e il "non è" di Paul Ricoeur ¹⁴) rappresenta bene una delle antinomie che Jung pone a fondamento di ogni definizione della psiche ¹⁵, cioè l'impossibilità di trasporre il senso individuale nella prospettiva di un significato generale, come pure di cogliere il senso individuale attraverso una prospettiva generale.

E qui dobbiamo riconoscere proprio alla metafora la capacità di rappresentare al meglio la complessità della vita psichica, che ha bisogno di esser mantenuta attraverso una continua oscillazione tra gli opposti, tra asserzioni e negazioni, tra ricerca di identità chiarificatorie e scoperta di ambiguità inquietanti, tra proposte di concetti astratti e di figure allusive.

La dimensione dell'alterità, che per la psiche è forse al massimo grado espressa dall'oscurità onirica quale proprio "altro" interiore, diviene attraverso la ricerca del senso metaforico apertura verso il continuo rinnovarsi delle forme della vita psichica.



1. C.G. JUNG, *Fondamenti della psicologia analitica*, 1935, trad. it. in *Opere*, vol. 15, Boringhieri, Torino, 1991, pag. 95.
2. *Ivi*, pag. 97.
3. C.G. JUNG, *La funzione trascendente*, 1957-58, trad. it. in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976, pag. 103.
4. "Perciò per prima cosa, quando ci troviamo davanti a un sogno, dobbiamo dirci: 'Non capisco un bel niente'. Questo sentimento è sempre ben accetto da parte mia, perché allora so che mi impegnerò a fondo per capire il sogno". C.G. JUNG, *Fondamenti della psicologia analitica*, 1935, op. cit., pag. 95.
"La comprensione dei sogni è un'impresa così ardua che mi sono imposto già da tempo come regola, quando qualcuno mi racconta un sogno e mi chiede che cosa ne penso, di rispondere (e la risposta è indirizzata anzitutto a me stesso): 'Non ho idea di che cosa significhi questo sogno'. Dopo questa constatazione posso procedere all'analisi del sogno". C.G. JUNG *L'essenza dei sogni*, 1945-48 trad. it. in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976, pag. 305.
5. "Così è già un presupposto teorico che il sogno abbia un suo significato. Quantunque ciò non possa esser provato a rigore per tutti i casi, dato che vi sono sogni non compresi né dal terapeuta né dal paziente, sono costretto a questa ipotesi dal momento che ho deciso di occuparmi di sogni". C.G. JUNG, *L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni*, 1934, trad. it. in *Opere*, vol. 16, Boringhieri, Torino, 1981, pag. 159.
"We are by no means sure that dreams have symbolic meaning, and we don't know that the interpretation is correct, but we make the hypothesis that a dream means something". C.G. JUNG, *The seminars*, 1928-30, vol. 1: Dream analysis, W. Mc Guire ed., London pag. 16.
6. C.G. JUNG, *La funzione trascendente*, 1957-58, op. cit., pag. 92.
7. C.G. JUNG, *Considerazioni generali sulla psicologia del sogno*, 1916-48, trad. it. in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976, pag. 285.
8. Cfr. la definizione di "Identità" in C.G. JUNG, *Tipi psicologici*, trad. it. in *Opere*, vol. 6, Boringhieri, Torino, 1969, pag. 451.
9. "Ma comprendere qualcosa in quanto qualcosa è radicalmente diverso dal comprendere qualcosa tramite qualcosa". H. BLUMENBERG, *Le realtà in cui viviamo*. 1981. trad. it. Feltrinelli, Milano, 1987, pag. 95.

10. C.G. JUNG, *La funzione trascendente*, 1957-58, op. cit., pag. 105.

11. "Non occorre che io dimostri (tentativo comunque vano) l'esattezza della mia interpretazione del sogno: devo limitarmi a cercar di scoprire, con il paziente, ciò che è efficace", sarei quasi tentato di dire 'effettivo', reale". C.G. JUNG, *Scopi della psicoterapia*, 1929, trad. it. in *Opere*, vol. 16, Boringhieri, Torino, 1981, pag. 53.

12. "Con le associazioni libere non giungerò allo scopo: è come se volessi interpretare con esse un'iscrizione ittita (...) Con le associazioni libere emergono i complessi, mentre solo eccezionalmente emerge il significato di un sogno. Per comprendere il significato del sogno debbo invece mantenermi fermo per quanto possibile alle immagini oniriche". C.G. JUNG, *L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni*, 1934, op. cit., pag. 160-161.

13. Cfr. le definizioni di "Irrazionale" e di "Intuizione" in C.G. JUNG, *Tipi psicologici*, 1921, op. cit., pag. 469 e pag. 466 e segg.

14. P. RICOEUR, *La metafora viva*, 1976, trad. it. Jaca Book, Milano, 1976.

15. "Ciò che è individuale non significa nulla nella prospettiva di ciò che è generale, e ciò che è generale non significa nulla nella prospettiva di ciò che è individuale". C.G. JUNG, *Principi di psicoterapia pratica*, 1935, trad. it., in *Opere*, vol. 16, Boringhieri, Torino, 1981, pag. 9.



PERVERSIONE E CADUTA DELL'ALTERITÀ

Sandro Candreva

Dal punto di vista di chi ha a che fare quotidianamente con la psicopatologia, il fenomeno della pornografia testimonia pubblicamente di quale sia lo statuto dell'oggetto nel desiderio che si suole definire perverso.

Il punto di vista storico-sociale, per parte sua, svolge una funzione di riferimento indispensabile per collocare il fenomeno sullo sfondo di quel senso comune che alimenta terrestremente anche il più alto degli specialismi.

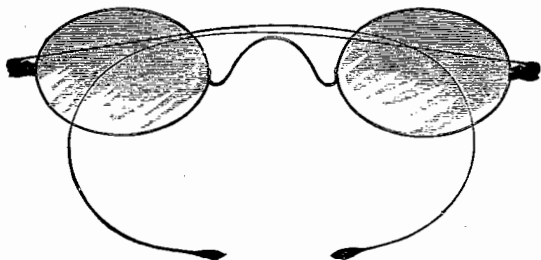
Si sa che speciali discorsi sulla psiche entrano tra loro in rotta di collisione guardando ai fenomeni di cui si occupano con l'occhio attratto ora più da strutture possibilmente universali e trans-storiche, ora invece dalle particolarità della vita di relazione che genera l'essere umano in quanto tale. Si tratta di una tensione che anima il pensiero occidentale fin dalla sua origine, e che una volta di più si fa sentire anche a proposito di ciò che è o non è perverso.

Le perversioni non sono né bestialità né degenerazioni nel senso passionale della parola. Esse costituiscono lo sviluppo di germi, tutti contenuti nella disposizione sessuale indifferenziata del bambino, la cui repressione o volgimento verso fini asessuali più alti — la "sублиmazione" — è destinata a fornire le energie per grande parte dei nostri contributi alla civiltà¹.

Così Freud scriveva nel 1901, attraversando con questa teoria della perversione, sia il disorientamento concettuale indotto dalla varietà della fenomenologia perversa raccolta da Krafft-Ebing nella sua *Psychopathia sexualis*, sia il moralismo delle reazioni che avrebbe rimosso tutto l'argomento dietro una condanna, nel chiuso dei suoi luoghi

deputati, il carcere, la casa chiusa, la camera a ore, la fantasia nevrotica, la sintomatologia isterica, la scissione psicotica.

Qualche anno prima, nel corso della sua autoanalisi, Freud si era affacciato a sospettare che la perversione di sedurre sessualmente i bambini, fosse molto più diffusa di quel che la società a lui contemporanea lasciasse trasparire, per poi approdare, in una famosissima lettera a Fliess del 1897, alla "precisa convinzione che nell'inconscio è impossibile fare distinzione tra verità e finzione emozionale"² per cui la realtà degli episodi di seduzione perversa da parte dei padri sulle loro bambine, sarebbe indistinguibile, a posteriori, dalla fantasia di quelle bambine divenute isteriche e sue pazienti.



Che il fenomeno della pornografia sia entrato in moltissime case, un secolo dopo non è un sospetto, ma una realtà. Quale impiego casalingo abbia poi quel genere di consumo della pornografia che si auto-definisce complessivamente come "porno", e come esso sia investito fantasmaticamente, sono una questione in astratto indecidibile, tanto quanto il che cosa sia un "arma impropria".

Un secolo dopo, Louise J. Kaplan scrive: "Le perversioni sono strategie psicologiche che usano gli stereotipi sociali di genere perché non ci si interroghi sulle origini della miserevole condizione umana che ci accomuna"³.

Insieme con questa tesi fortemente sociologizzante coesiste scientemente, nello stesso saggio della Kaplan, l'affermazione che "la perversione è una strategia psicologica". Merita citare anche ciò che segue nel testo, per la virtù della sua evidenza:

L'attore, o il protagonista, sa solamente che si sente obbligato a compiere l'atto perverso e che, quando gli viene impedito di compierlo, prova disperatamente ansia, è in preda al panico, agitato, pazzo, persino violento. Il protagonista non sa che la *performance* ha lo scopo di dominare gli "eventi" che nell'infanzia erano troppo eccitanti, troppo paurosi, troppo umilianti per poter essere dominati. L'attore non può, non osa ricordare quei terribili eventi. Piuttosto butta via la sua vita rivivendoli, anche se in forma mascherata, simbolica. Un adulto, maschio o femmina, che sia obbligato a celebrare un rituale perverso, spreca una grande quantità di energia e dedica una porzione considerevole del giorno e della notte a tentare di dominare e controllare emozioni e affetti che durante l'infanzia erano intollerabili e incontrollabili. La perversione, finché dura — dieci anni o l'intera vita —, è la preoccupazione centrale dell'esistenza di una persona ⁴.

Presto torneremo all'analisi dell'emblematicità del film pornografico per il tema della perversione dell'Altro, intanto dobbiamo notare come la Kaplan ci introduce al tema.

La ricchezza quasi plastica della citazione, rende alta fedeltà psicologica al dramma della perversione.

Amplificandolo, potremmo rimarcarne la distanza dalla tragedia, come fece Benjamin ne *Il dramma barocco tedesco* ⁵, parlando di un'intera cultura, il cui antieroe è precisamente Amleto, e non Edipo.

Così come, nei termini freudiani, la perversione aggira la castrazione, altrettanto il dramma si costruisce sull'evitamento della tragedia.

Al posto della catarsi e della presa di coscienza tragica, abbiamo l'avvilupparsi nell'ambiguità, dentro il rimando ad una non-soluzione, non meno greve di fatto di quanto sia l'esito tragico. Il segreto non consiste nel suo contenuto, ma nel contratto complice che lo mantiene nella sua tipica sospensione drammatica. Edipo non sa e vuole sapere, Amleto sa e non vuole agire. Edipo agisce e paga per le sue azioni, Amleto si trattiene dall'azione e si ritiene perciò vile; vuole essere agito e lo sarà, realizzando pienamente il diniego in cui la sua melanconica riflessione si gira, e la sua propria azione eroica si smorza.

È lontana questa interpretazione di Amleto da quella che Freud ne dette ⁶ in chiave edipica, tanto quanto la modernità del dramma — che inficia l'ordine del riscatto pagano e della redenzione cristiana — è lontana dalla post-modernità del genere pornografico, in cui tutto quello che si può avere è dato, e nient'altro è.

La Kaplan del passo citato è invece vicina a Freud, nel momento del fantasma infantile.

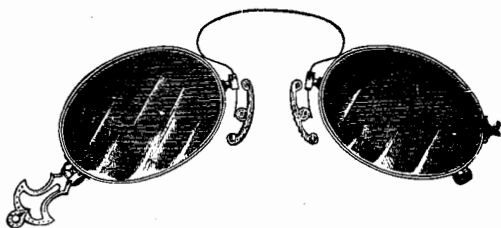
A un dipresso sta l'enunciazione del meccanismo del diniego (*Verleugnung*) con cui Freud, pensando il feticismo, dette statuto al formarsi del mondo della perversione in generale. Conviene ricordarla:

Le cose, dunque, sono andate così: il maschietto si è rifiutato di prendere cognizione di un dato della propria percezione, quello attestante che la donna non possiede il pene. No, questa cosa non può essere vera giacché, se la donna è evirata, vuol dire che egli stesso è minacciato nel proprio possesso del pene... Non è vero che il bambino, anche dopo aver osservato la donna, ha mantenuto intatta la propria fede nel fallo della donna. È un convincimento che ha conservato, ma al tempo stesso ha abbandonato, nel conflitto fra l'importanza della percezione indesiderata e la forza del controdesiderio, egli è giunto a un compromesso...⁷

A cento anni di distanza, Kaplan ha mantenuto intatta la nozione di *Verleugnung*, pur cercando precipuamente quelle perversioni al femminile che poi ha trovato. Tuttavia il suo libro testimonia di un'erosione del quadro di riferimento della nozione freudiana, erosione che non è esplicita nè immediatamente apparente e però si offre alla funzione di avvicinarci alla consapevolezza della nostra contemporaneità.

“Ciò che distingue una perversione è la sua qualità di disperazione e fissità”. L'affermazione è molto netta e si contrappone intenzionalmente ad una definizione di perversione dipendente dal tipo di comportamento sessuale anomalo o bizzarro, nelle sue varianti sadomaso, omosessuali, telefoniche, etc. etc... Parimenti Freud non si lasciò sedurre né distrarre dallo zoo di Kraft-Ebing. Il paradigma evolucionista fornì a Freud lo strumento concettuale per compiere la sua operazione sulle perversioni; di questo paradigma non c'è più traccia nel criterio distintivo proposto dalla Kaplan. I parametri “disperazione e fissità” sono esistenziali; ciò che da essi è caduto, è il criterio distintivo basato sulla devianza dei comportamenti perversi da quell'evoluzione della sessualità che ci apparirà normale solo se manteniamo che anche la sessualità umana ha un fine biologico in ordine alla sopravvivenza della specie. Il parametro evolucionista non è oggi così

dominante come ai tempi di Freud. Soprattutto oggi, nell'area dell'occidente, la crescita della popolazione tende a zero, la qual cosa è chiaro segno che i fini riproduttivi dell'esercizio della sessualità sono poco praticati. Non a caso, infatti, la nozione stessa di perversione conosce oggi una fortuna di gran lunga minore rispetto alla dominanza di "narcisismo". Viceversa chi, come la Kaplan, di perversione si occupa, finirà per rinvenirla non ai margini della strutturazione dei ruoli nelle relazioni sessuali, ma al centro stesso della normalità.



Indubbiamente la "fissità" contraddistingue il trattamento dell'oggetto di desiderio nel film pornografico. Più un tratto è ripetuto, più facilmente è distinguibile, e il "porno", in quanto genere, mostra d'essere il regno della ripetizione. Vediamo come.

Scomponiamo l'oggetto. Risulta di un numero finito di elementi: pene, vagina, bocca, ano, seno, mano, sguardo (suoni e parole sono *optionals*). Si dia al desiderio questa metà: almeno due degli elementi hanno da toccarsi. Da ultimo, si traduca il desiderio in sguardo, e si materializzi lo sguardo in macchina da presa.

Così facendo avremo chiuso il circuito, eliminando la vagabonda indefinibilità del desiderio, proprio mentre gli si conferisce la massima materialità come sguardo nel suo *excursus*. Così facendo avremo costruito il circuito chiuso del "porno". Chiuso nei luoghi in cui circola, ma in questo senso, a quanto pare, sempre meno chiuso. Chiuso, molto più ermeticamente, nella ripetizione intrinseca di cui consiste, laddove produce, filmando, la limitata combinatoria dei contatti tra gli elementi dati.

La critica femminista a buon diritto ha messo in questione se e come c'entrino le donne in tutto questo. Si riconosce che il consumo del genere "porno" non è limitato ai maschi⁸ e a maggior ragione la risposta alla domanda sul come c'entrino le donne acquista rilievo.

In chiave storico-sociale la seguente risposta riceve un ampio consenso, indipendentemente dall'identità sessuale degli intellettuali che la formulano: la donna si conosce come oggetto di desiderio guardando lo sguardo che la guarda. La storia insegna che la funzione di oggetto di desiderio non è stata e non è la sola funzione attribuita alla donna, ma indubbiamente la ricchezza accumulata in occidente fa di questa funzione la funzione dominante, pervadendo tutto l'immaginario con i suoi ideali di bellezza.

Osservando le immagini del nostro immaginario, qualunque osservatore straniero non potrebbe sottrarsi all'impressione che la bellezza per noi desiderabile sia un prodotto. Non solo, letteralmente, un prodotto di bellezza, ma più in generale un effetto, ricercato, della produzione. Il genere "porno" ne porta testimonianza chiarissima. Giacché ciò che il "porno" ripete interminabilmente è l'imperativo stesso della produzione. Si direbbe che il "porno" — sottraendo programmaticamente l'atto sessuale alla riproduzione biologica — riproduce la produzione... di se stesso. Anche in questo senso, nel mentre tutto si consente, il "porno" è chiuso, come aperte sono le nostre frontiere politico-economiche. Ma la produzione che è al centro dell'obiettivo "porno" è una trasparente metafora della produzione che è al centro dell'imperativo sociale occidentale.

Che cos'è che essa ripete incessantemente? "Puoi fare quello che vuoi, basta che tu lo voglia veramente, basta che tu ci lavori".

Il film pornografico è il documentario scientifico che propaga questo imperativo; nel suo universo tutto è permesso, basta che ce ne sia la voglia, basta che i corpi lavorino l'uno sull'altro. Il prodotto sarà piacere e bellezza di corpi sempre in forma, potenti, eretti, lubrificati, puliti, rasati, mai mestruati, e, soprattutto, vogliosi, infinitamente vogliosi, di lavorare per produrre tutto questo, cioè se stessi narcisisticamente identici e perfettamente intercambiabili perché mai riconosciuti.

Negli estremi di questo "Impero dei Sensi", anche la morte è ammessa nell'economia, sia nell'economia del "porno", che nell'eco-

nomia neo-liberale.

Ciò che non è ammesso è la morte della voglia. Perché tanta ripetizione, in tanti corpi tutti diversi e tutti eguali? Perché, se non per esorcizzare la morte della voglia, cioè la castrazione, per dirla nel gergo arcaico di Freud, cioè il limite alla potenza?

Oscena diventa l'impotenza, il grasso, la vecchiaia; oscena è la domanda "perché tutto ciò?"; e infatti il "porno" la tiene fuori dalla sua scena.

In primo, in primissimo piano, la ripetizione "porno" assicura, con l'occhio-macchina da presa, che dentro il corpo non c'è niente altro, che quello che si vede è tutto, e tutto si può vedere ora e subito. Tutto qui, non c'è altro: l'Altro non c'è.

Occorre ripetere ancora per dissuadere Jack lo squartatore, Moosbrugger, il mostro di Firenze ed altri estremisti, dall'andare troppo dentro al corpo nella ricerca di prove a sostegno della verità "porno".

Occorre ripetere indefinitamente al fine di rendere credibile il sofisma per cui la nuda *Veritas* è una donna nuda.

Occorre dire, infine, che la ripetizione è l'unico elemento del "porno" in cui esso si trascende, tradendo nella sua stessa insistenza naturalistica la sua natura finzionale (dove anche, con etimologia suggestiva, il termine "feticcio").

L'azione "porno" pretende di risolvere senza residui il mito dell'Altro: resta tanta carne senza nessuna traccia dei fantasmi che la resero desiderabile; anzi, finito il film, di tanti corpi, quasi paradossalmente, non resta niente di corporeo, mentre la fantasia viene calamitata dal prossimo film, che sarà identico.

Che cosa c'è di desiderabile nel vedere il prossimo film, se di esso si sa già tutto, se le differenze individuali di attrici e attori sono, infine, trascurabili?

In questo desiderio si deve arguire un terrore dell'Altro. Mettendo a nudo ogni segreto della sessualità, spogliando la donna di quello che fu il suo romantico segreto, mentre celebra l'apoteosi dell'orgasmo multiplo, il "porno" nasconde una funzione segreta, che potrebbe dirsi quella di guardare per non sentire. Lo sguardo "porno", oggettivando l'estasi orgasmica, la controlla, se ne tiene a distanza, ne scarica il potenziale terrifico in piacere teorico di fronte alla contemplazione solipsistica di eventi, solo teoricamente somatici e solo teori-

camente relazionali.

Eminente è la percezione di astrattezza intellettualistica di fronte allo spettacolo pornografico, e non a caso De Sade, teorico principe del genere, ha affascinato fior di teorici, come Lacan, Barthes, Bataille, per non dire d'altri.

Giacomo Casanova, invece, che, suo malgrado, non riuscì mai a diventare un teorico, nel film che Fellini gli dedicò, corteggiava il suo amore di bambola con i versi del Petrarca:

Gli occhi di ch'io parlai sì caldamente
E le braccia e le mani e i piedi e 'l viso
Che m'avean sì da me stesso diviso

Il genere "porno" ha scisso nettamente e violentemente nella cultura occidentale questa divisione, questa *Spaltung*, così pia dei fantasmi d'amore, che discendeva fino a noi attraverso il dolce stil novo.

Non c'è alcuna sofferenza d'amore nel "porno", anche il più ferocemente sadomasochistico.

C'è solo una terrificante rabbia che lavora alle reni una civiltà fondata sul lavoro, in un regime di pura equivalenza merce-denaro.

I paladini del "porno" hanno ragione a difendere il valore di liberazione dalle inibizioni moralistiche, ma in un senso che va molto al di là delle loro intenzioni.

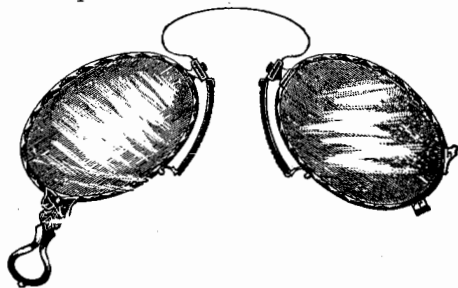
Il "porno" ci libera dall'Altro. Poiché il soggetto è costitutivamente l'Altro, il "porno" ci libera di noi stessi. Dobbiamo considerare una barriera contro l'insorgenza della psicosi e della barbarie dall'interno della nostra stessa civiltà, il fatto che il "porno" sia tuttavia un'espressione culturale, e non un agito. Se ancora non lo è.

Risalendo dalla post-modernità alle origini, dentro alla fucina di Vulcano-Efesto, troveremmo in Pigmalione — lo scultore innamorato della sua statua — la figurazione mitica più consistente della produzione "porno".

"Ainsinc Pygmalion estrive
n'an son estrif n'a pes ne trive" 9.

Così Pigmalione lotta, e la sua lotta non ha tregua, dice il *Roman de la Rose*. Nella sua lotta, il carattere fantasmatico dell'amore si dibatte tra la vita e la morte. Come avrebbe detto Lacan "le phantasme

fait le plaisir propre au désir". Sulla scena contemporanea tocca alle psicoterapie il compito di ricordare che la statua di un desiderio puramente corporeo è anch'essa una fantasia, centro della letteralità sedicente del "porno" che seduce la rappresentazione (*Vorstellung*) a suicidarsi in un atto di pura presentazione. Se un giorno non fossimo più capaci di rinvenire nelle sparse membra della statua di Pigmalione che il "porno" mercifica, una sorta di teologia negativa dell'esperienza d'amore, sarebbe segno che la "lingua" stessa non è più sineddoche per il *Logos* che opera il contratto sociale, bensì è ridotta a organo di una muta estasi visiva, privata e priva, in partenza, dell'utopia di un luogo altro da quello che si vede.



1. S. FREUD (1901), *Frammento di un'analisi d'isteria (Caso clinico di Dora)*, in *Opere*, trad. it., Boringhieri, Torino, 1968, vol. IV, pag. 341.
2. S. FREUD (1950), *Le origini della psicoanalisi - Lettere a Wilhelm Fliess, abbozzi e appunti 1887-1902*, trad. it. Boringhieri, Torino, 1961, pag. 186.
3. L.J. KAPLAN (1990), *Le perversioni femminili*, trad. it. Cortina, Milano, 1991, pag. 321.
4. *Ivi*, pag. 18.
5. W. BENJAMIN (1925), *Il dramma barocco tedesco*, trad. it., Einaudi, Torino, 1971.
6. S. FREUD, (1905), *Personaggi psicopatici sulla scena*, in *Opere*, op. cit., vol. V.
7. S. FREUD, (1927), *Feticismo*, in *Opere*, op. cit., vol. X.
8. In un'inchiesta (non pubblicata) da me coordinata entro un circuito di amicizie (onde ridurre la resistenza suscitata dall'argomento) su 47 coppie conviventi di cultura e reddito medio-alto, tra i 35 e i 47 anni (delle quali 29 senza figli), 9 coppie consumano pornografia insieme; oltre ad esse 19 maschi e 7 femmine singolarmente.
9. GUILLAUME DE LORRIS e JEAN DE MEUNG, *Le Roman de la Rose*, Paris 1970-79 vv. 20 901-2.



REALTÀ E POSSIBILITÀ DI UN INCONTRO

Preistoria americana e storia europea.

Marino Rosso

Quando i Taíno¹ incontrarono quei marinai europei e il loro capitano su una spiaggia delle Antille nell'ottobre del 1492, si interruppe una separazione durata migliaia di anni. I paleoantropologi non sono in grado di dirci quante, ma sanno che si tratta un numero dell'ordine delle decine. Non sarà un'offesa alla verosimiglianza figurarci il momento iniziale di quella separazione: due piccoli gruppi di umani, in qualche luogo preciso del Vecchio Continente, forse dell'Africa, che si allontanano tra loro perdendosi letteralmente di vista. Forse erano due parti di uno stesso gruppo e le loro fattezze non erano neppure lontanamente caucasiche o mongoliche o altro che rientri nelle nostre classificazioni, e quello che possiamo chiamare il loro linguaggio non assomigliava a nessuno dei linguaggi conosciuti.

Che cosa accadde durante la separazione? Semplicemente tutto quello che noi chiamiamo 'storia' e una porzione più o meno grande di quello che chiamiamo 'preistoria'. Dunque, dalla parte degli europei, l'avvento del neolitico e dell'agricoltura, lo sviluppo delle civiltà della Mesopotamia e dell'Egitto e della Palestina, l'affermarsi del mondo classico greco e romano, la diffusione del Cristianesimo, gli sconvolgimenti della fine dell'antichità, le complicate ed eterogenee vicissitudini a cui la nostra cultura ha imposto il nome di 'medio evo', gli inizi di ciò in cui

la medesima cultura ha creduto di vedere il proprio rinascimento. Dalla parte degli indigeni americani, l'attraversamento dell'Asia e dell'istmo di Bering, la diffusione nel nuovo, immenso continente, l'avvento del neolitico e dell'agricoltura nel Centroamerica e nelle Ande, lo sviluppo di civiltà urbane in quelle stesse zone: anche qui, come in Africa e in Eurasia, interi cicli storici — che gli archeologi stanno faticosamente ricostruendo — di epoche arcaiche e classiche e medi evi e rinascimenti, in mezzo alla vita apparentemente senza storia di innumerevoli culture tribali, una delle quali, la cultura Taino, fu quella che assistette alla fine della separazione. Che cosa potevano avere in comune i due gruppi di umani che si incontrarono su quella spiaggia delle Antille? Il nostro senso storico ci suggerisce di rispondere: proprio nulla.

Di fatto l'arrivo degli europei nelle Americhe fu per i loro abitanti quello che per noi potrebbe essere lo sbarco sulla Terra di extraterrestri da *Guerra tra i mondi*. Una tragedia le cui cronache e le cui cifre sono tette quanto le prevaricazioni e le atrocità del nazismo, e quanto gli altri genocidi che meglio conosciamo perché accaduti nel nostro secolo. Comprendere storicamente l'orrore è forse impossibile, ma anche in questo caso possiamo tentare considerazioni ragionevoli sui caratteri generalissimi di quello che accadde, sperando che non si tratti di quell'abuso del senno di poi in cui sembrano spesso esaurirsi le speculazioni storiche.

Proprio nel Quattrocento l'Europa aveva iniziato quella rivoluzione della sua forma di vita che è stata classicamente decritta da Sombart come il passaggio dal lavorare ed economizzare per vivere al vivere, per lavorare ed economizzare. Il nuovo continente non suscitò nei suoi invasori, meno che meno nei loro condottieri, qualcosa di simile alla curiosità, all'interesse conoscitivo, etico, estetico; nessuno di quegli uomini

del primo Rinascimento assomigliò sia pure vagamente all'Ulisse di Dante (del medioevale Dante!). Quel continente fu certo presentito e percorso e vissuto dai suoi invasori come un ampliamento della loro esistenza, ma ridotta all'unica dimensione economica, nel senso più ristretto e più rozzo. Il risultato fu la schiavizzazione degli uomini e un assalto sistematico alla natura.

Inoltre gli invasori erano monoteisti, e la sola categoria che possedevano per comprendere la vita spirituale della nuova umanità che incontravano era quella di idolatria. Non è difficile rendersi conto, leggendo senza esaltazione i profeti e le cronache dell'Antico Testamento, anzi, arretrando ancor più nel passato, i dettagli della riforma di Akhenaton, che l'ingresso del monoteismo nel mondo umano fu anche l'ingresso dell'intolleranza, e che la categoria di idolatria è poverissima, perché tipicamente tendenziosa (e proiettiva e difensiva, e lo è tanto più in un monoteista cristiano e massimamente in un cattolico). Il risultato, soprattutto nelle zone invase da conquistatori di confessione cattolica, fu la repressione sistematica di tutte le forme religiose che si poterono reprimere, l'annientamento di tutte le forme estetiche in qualche modo sospette e la soppressione di innumerevoli migliaia di 'eretici'.

Beninteso, non è il caso di mettere in moto una nostalgia senza memoria e vedere nell'America precolombiana un paradiso extraeuropeo distrutto dal male europeo. Sarebbe puerile nascondersi che le religioni del Centroamerica furono sì profonde e nobili, ma straordinariamente cupe e distruttive; o che l'impero Inca fu non meno rigido e oppressivo del tardo impero romano; o che la vita di molte culture tribali di ogni parte delle Americhe poteva essere durissima e spietata. Del resto, è un'esperienza accessibile a chiunque che lo studio approfondito di qualsiasi cultura umana finisce per fare incontrare, alla lettera, te-

nebra e splendore, brutalità e tenerezza, nonché una dose massiccia di mediocrità. Rimane che l'incontro fra i due mondi fu un trauma spesso letale per l'uno e una depravazione senza fondo per l'altro, una colossale occasione mancata di reciproca conoscenza e reciproco arricchimento.



O invece, proprio alla luce della storia, dovremmo dichiarare apparente quell'occasione, hegelianamente razionale la tragedia, e mettere il cuore in pace? Per fortuna esistono buone ragioni per non farlo. Prima di tutto un fatto semplicissimo: ad ogni nuovo incontro, nonostante la separazione durata decine di migliaia di anni, conquistatori europei e indigeni americani, nel giro di pochi mesi, furono sempre in grado di parlare gli uni la lingua degli altri. Approssimativamente, certo, e non abbastanza per comprendere il meglio dell'interlocutore, ma più che abbastanza per tendere e subire inganni o tradimenti o ricatti, per comandare e ubbidire, per interrogare e parlare sotto interrogatorio, per convertire e fingersi convertiti. Un prodigio storico ed epistemologico, verrebbe fatto di dire, se il pensiero non corresse — naturalisticamente parlando (ed è solo un modo di parlare?) — ai milioni d'anni di antenati comuni, umani, meno umani, non umani. Ma non occorre abbandonare la prospettiva ermeneutica: esiste un episodio storico toccante,

anche se isolato, che può appoggiare l'opinione che un'intesa reciproca ai livelli più alti non era impossibile. Quando poté osservare i doni offerti dall'imperatore azteco a Cortés e da questi inviati all'imperatore spagnolo, Albrecht Dürer si esprime così: ²

...niente altro ho visto in tutta la mia vita capace di infondere tanta letizia al mio cuore come queste cose, fra le quali ho visto opere d'arte di sorprendente fattura, e mi meravigliai della finezza del talento degli abitanti di quelle terre lontane. In effetti, non mi bastano le parole per parlare delle cose che mi stavano di fronte. Ho visto in quell'occasione ogni sorta di splendori. Nessuno di noi ha mai visto cose così magnifiche.

Un artista fine e profondo come pochi altri parla di fattura, di talento, esprime sì uno stupore straordinario, ma non l'ottusa, quantitativa meraviglia di un Marco Polo (che ha prodotto danni irreparabili alla comprensione europea del mondo estremo-orientale, e che abbonda, del resto, nei cronisti al seguito dei *conquistadores*): parla della letizia del suo cuore di artista. Sarà stato soltanto un abbaglio, dovuto all'assenza di bibliografia sull'argomento?

Ma ognuno di noi, senza essere Dürer, può sorprendere in se stesso esperienze affini, anche se non egualmente intense. Leggiamo questo canto azteco, dove un poeta cerca di formulare — anche per chi non è artista — in che cosa consiste, o consisteva, esserlo:

L'artista è umile, copioso, vario, irrequieto.
L'artista è sincero, pronto, studia, è abile,
parla col suo cuore, pensa, ricorda.

L'artista lavora allegramente,
calmo, con cura, secondo verità,
compone le cose, crea,
dispone con ordine il mondo,
lo fa armonioso, lo accorda.

Oppure:

In primavera ci consola
la dorata pannocchia.
È speranza per noi
la tenera e rossa pannocchia,
e strettamente ci avvincono,
come laccio di smeraldi,
i fedeli cuori dei nostri amici.

E ancora:

Andarmene, dunque, come un fiore appassito?
E senza eco il mio nome,
senza una parte di me che rimanga?

Almeno i fiori, almeno i canti!

Ma cosa può fare il mio cuore, se invano
venimmo per vivere sulla terra,
invano a fiorire?

Certo l'esempio è minimo, certo ci si può chiedere perplessi quanto abbia potuto conservare di quel mondo lontano il lungo processo che dal *nàhuatl* parlato dagli informatori di Frate Bernardino di Sahagùn verso la metà del Cinquecento, ha portato alla traduzione italiana, oltretutto spogliata qui, volutamente, di ogni contesto³. Non molto, indubbiamente, ma attraverso il nostro poverissimo canocchiale intravediamo con sicurezza qualcosa che per noi ha senso, e che avrebbe potuto avere senso anche per qualsiasi umanista europeo del Cinquecento.

Proviamo ad avvicinarci ai nostri tempi, a un'America indigena quasi contemporanea. Ecco un canto raccolto negli anni cinquanta presso i Piaroa, una minuscola popolazione dell'alto Orinoco, probabilmente oggi scomparsa:

L'acqua del fiume corre verso le rapide -

corre?

*Le nuvole fuggono sopra il grande cerro,
come tapiri sudati
davanti all'uomo con l'arco -*

sì?

*Le foglie camminano nel vento:
tutta la selva si muove.
Anche la tua canoa
dondola sul fiume.*

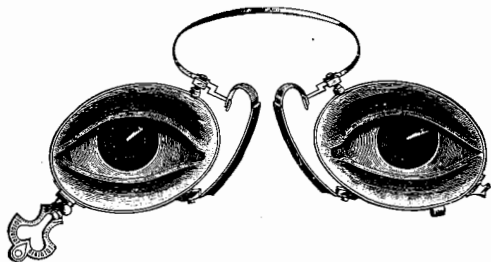
*Soltanto tu sei immobile
sotto la grande Pietra Nera.
E io credevo che tutte le cose
vivessero solo per te...*

Qui le perplessità possono essere ancora più gravi. Le sottigliezze tipografiche del brano stampato non sono certo Piaroa, e non a caso il traduttore è egli stesso uno scrittore molto fine, oltre che un appassionato etnologo da campo⁴. La poesia non sarà sostanzialmente sua? Nell'introduzione al libriccino che la contiene leggiamo, proprio da parte del traduttore, l'incauta affermazione che «[n]ella lingua Piaroa ogni idea è esposta al presente [...]»: da dove vengono, allora, quel 'credevo' e quel 'vivessero'? E si potrebbe continuare di questo passo. Eppure rimane la convinzione che non ci troviamo affatto di fronte a un falso, ma tuttalpiù alla mirabile interazione di due realtà umane quasi assurdamente disparate come la cultura Piaroa e la civiltà letteraria italiana del Novecento.

Naturalmente il fatto estetico non è tutto, anzi, qualcuno potrebbe obiettare che questo genere di considerazioni è, nel migliore dei casi, ricreativo o decorativo. Scegliamo dunque aspetti della realtà umana

più materiali e più fondamentali. Ecco le parole rivolte ai bianchi da Smohalla, un leader culturale dell'America del Nord-Ovest, morto nel 1895, difensore irriducibile della forma di vita dei suoi antenati²:

La mia gente non lavorerà mai, l'uomo che lavora non può sognare; e la saggezza ci deriva dai sogni. Voi mi chiedete di coltivare la terra. Devo impugnare un coltello e lacerare il grembo di mia madre? Ma quando morirò, chi mi accoglierà in grembo per riposare?



In queste frasi è tutta l'enorme differenza tra cacciatori-raccoglitori e agricoltori, potremmo anche dire: tra preistoria e storia. La maggior parte di noi ammetterà che difficilmente si potrebbe esprimere meglio quella differenza, e questo vuol dire che la maggior parte di noi, al di sopra di un abisso culturale, comprende quelle parole quanto è possibile a un essere umano comprenderne un altro. Non solo il senso di una forma di vita a noi perfettamente estranea ci è reso accessibile, ma può esserne scossa una delle nostre persuasioni più radicate: che la preistoria (come dice il suo nome, escogitato da noi) sia il periodo fetale dell'umanità, fascinoso e arcano quanto si vuole, ma disperatamente preliminare e quindi patologicamente o pateticamente anacronistico rispetto alla nostra vita di umanità adulta. È troppo grande la con-

sapevolezza e la dignità con cui la preistoria in quelle parole ritrae se stessa contrastandosi con noi, troppo intensa e penetrante l'intuizione del mondo che vi si esprime, perché non nasca in noi almeno il sospetto che il nostro evoluzionismo — illuministico o hegeliano o positivistico o pragmatista che sia — abbia tragicamente dimenticato la coesistenza per la successione, la scelta per lo sviluppo. E sono decine e decine i documenti di ogni parte ed epoca dell'America indigena che potrebbero insegnarci la stessa cosa.

Ma il discorso si è allontanato un po' illogicamente dal suo assunto: furono avventurieri e fuggiaschi di ogni specie, religiosi intransigenti e missionari protetti dalle armi a gestire quasi ogni volta il primo incontro fra i due mondi, non furono i Dürer, non furono dotti studiosi, e tanto meno uomini simili a noi odierni consumatori di libri, stracarichi di storia, sempre più smarriti e tediati, idealmente adatti all'osservazione comprendente e perfino alla tolleranza pratica di qualsiasi realtà umana non troppo minacciosa. In *teoria* i due mondi avrebbero potuto comprendersi e accettarsi (e sia detto una volta per tutte: praticamente sempre gli indigeni americani si mostrarono disposti a coesistere, nella differenza, con i nuovi arrivati), ma il rozzo economicismo e il rigido monoteismo degli europei, e senza dubbio molti altri fattori, condannarono una grande possibilità all'inattuazione.

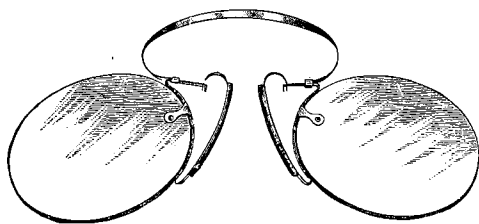
Ma che cosa mantiene tuttora in vigore quella condanna? Infatti sarebbe assurdo parlare solo al passato mentre le ultime culture dell'Amazzonia stanno per essere annientate insieme al loro ambiente, e alcuni indiani del Nord-America rivendicano invano un'autonomia nazionale che gli Stati Uniti potrebbero riconoscere con un minimo di danno, per citare i due esempi più clamorosi. Viene fatto di rispondere che gli attori in scena sono sempre gli stessi: economicismo e monoteismo, unificati nella loro forma

odierna, dove l'unico dio è appunto lo sviluppo economico, a cui si è disposti a sacrificare qualsiasi cosa, perfino la *propria* sopravvivenza. Ma, in questa forma, la risposta è solo una battuta, e svilupparla in un pensiero argomentato ci porterebbe troppo lontano. È più produttivo chiedersi che cosa perderà il nostro mondo portando a compimento la distruzione di ogni residuo dell'America precolombiana. E la previsione è facile: perderemo l'esperienza di un'alternativa non ipotetica al nostro antropocentrismo, al nostro tendenziale umanismo assoluto, l'esperienza di forme di vita dove l'uomo concreto riconosce in se stesso l'ultimo venuto nella natura, cioè in una realtà che lo ha generato e lo mantiene vivo. Mentre nella nostra cultura, dalla fine dell'antichità in poi, soprattutto dal Rinascimento in poi, al di sopra di tutte le differenze della nostra caotica storia, l'uomo astratto, lo Spirito, ha finito per vedere in sé l'unica realtà degna di questo nome, che nelle sue onnipotenti convenzioni costituisce anche la natura. E non illudiamoci troppo che, nello Spirito, l'uomo sia davvero divenuto se stesso: con apparente paradosso, mentre le culture sciamaniche dell'America indigena incoraggiano gli esseri umani a esplorare la propria interiorità profonda e a recuperare alla positività addirittura le sue forze distruttive, nello Spirito europeo l'uomo si perde in una sorta di esteriore internità, dove la coscienza si pretende autonoma, senza naturalità fisica fuori e senza naturalità istintuale dentro, mentre fuori e dentro le forze distruttive rischiano di essere sistematicamente evocate. E questo, nonostante ogni apparenza, può valere anche oggi, e forse tanto più oggi, quando l'abbandono puramente verbale di qualsiasi certezza e di qualsiasi centro sembra un nuovo pretesto per continuare a dimenticarsi nella coscienza autonoma, nell'uomo astratto, sotto il nuovo nome di pluralità dei linguaggi, del tutto indefinita, sì, e aperta, ma tanto

più onnicomprensiva e onnipotente.

Per fortuna la nostra civiltà non è solo questo. Parlando in generale, la psicologia del profondo freudiana e postfreudiana ha reso possibile anche all'uomo europeo la ricognizione esperienziale dei livelli più arcaici della sua psiche, e può risvegliare in lui simpatia e interesse per complessi culturali che in quell'impresa, più che in altre realizzazioni umane, hanno visto un valore massimo. Di più, l'universalismo incondizionato dei diritti umani (un'idea tipicamente europea) insegna a non misurare la dignità di un individuo e quindi, indirettamente, di una comunità, col metro dello sviluppo tecnologico, e può ispirare o rafforzare azioni di denuncia e rivendicazione e salvaguardia a favore di popolazioni minacciate nella loro sopravvivenza. Infine, la nuova prospettiva da cui la scienza dell'ecologia guarda alla biosfera, se da un lato rivela l'estrema pericolosità dell'annientamento di un qualsiasi ambiente naturale, dall'altro porta con sé una rivalutazione per nulla pseudonostalgica o estetizzante di culture la cui forma di vita è spontaneamente e minuziosamente ecologista.

Da queste tendenze positive della nostra civiltà contemporanea, ancora del tutto minoritarie nella loro incidenza sulla prassi globale, può venire una speranza di salvezza per quanto resta di una preistoria stravinta dalla storia. Da queste tendenze, cioè da desideri attivi, e non dal senso di colpa che sicuramente ci affligge e che oscura spesso i nostri discorsi intorno agli 'indiani d'America': non solo la stragrande maggioranza di noi — com'è ovvio — non ha verso il loro mondo alcuna reale colpa, ma dal senso di colpa, anche giustificato, raramente proviene qualcosa di buono.



1. 'Taino' è il nome — conservato a noi dalla storia insieme a molte informazioni grezze, a non molti manufatti raffinati, e a nessuna discendenza umana — della tribù indigena che vide il primo sbarco di Colombo nelle Americhe.

2. V. IGNACIO BERNAL, PAUL GENDROP, *L'arte precolombiana dell'America Centrale*, Sansoni, Firenze 1971, p. 9.

3. I canti citati sono tratti dalla bella antologia *Canti Aztechi*, a cura di Ugo Liberatore e Jorge Hernandez-Campos, Guanda 1961, pp. 3,46,61.

4. La poesia compare in *Poesie degli indios Piaroa*, a cura di Giorgio Costanzo, Scheiwiller, Milano 1959, p. 29. Sempre di Giorgio Costanzo cf. *Gli indiani dell'Orinoco*, Cappelli, Rocca San Casciano 1964.

5. V. PHILIPPE JACQUIN, *Storia degli indiani d'America*, trad. it., Mondadori, Milano 1977, p. 95 (N.B.: la data '1815' che compare a fianco del nome di Smohalla è la presuntiva data di nascita del personaggio).

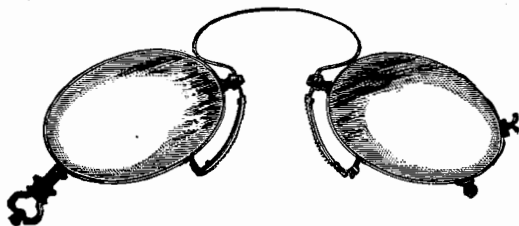
LA NEGAZIONE E L'“ALTRO”

Rino Genovese

Il nesso tra i concetti di negazione e di 'altro' emerge anzitutto dalla selettività all'opera nella percezione — e già nella sua dimensione prelinguistica, in quella che Husserl chiama l'«esperienza antepredicativa». Nell'ambito di questa esperienza — che è un'esperienza recettiva, passiva, al di qua di ogni kantiana sintesi dell'intelletto — il lato in ombra delle cose viene tutt'al più presentito, senza che sia ancora possibile determinarlo precisamente. Dentro questa pura selettività vale il principio *omnis determinatio est negatio*: non c'è selezione, infatti, senza che vi sia un *questo* che sta nel cerchio dell'attenzione, ossia in primo piano, e un *quell'altro* che invece va sullo sfondo. Se osservo il libro che ora è sul tavolo, posso vederne la copertina e due lati, ma non il retro, la costola e il lato superiore: questi lati sono in ombra, almeno finché il libro è in questa posizione. Se mi sposto, o sposto il libro, posso osservare la costola e il lato superiore, ma non ancora il retro che poggia sul tavolo, e così via. La selettività è insomma ciò che mi costringe a selezionare e a vedere certi lati delle cose e non altri.

Naturalmente sto parlando come se *ci fossi*, come se potessi dire impunemente 'io' senza che questo costituisca un problema. Ciò è insieme vero e falso. Posso sempre dire 'io', infatti, perché uso il linguaggio: e il linguaggio è una struttura dotata di una particolare selettività combinatoria entro la quale determinate combinazioni ritornano (e tra queste c'è anche la combinazione 'io'). Ma al tempo stesso, nell'ambito di una pura selettività, non troviamo ancora niente che assomigli a un soggetto. Abbiamo soltanto dei punti di vista come punti d'innescio della selettività (per esempio, la posizione che occupo attualmente e da cui osservo il libro che è sul tavolo, ma con le limita-

zioni di cui parlavo prima); e inoltre vari elementi selettivi, ossia: *a)* delle cose che ci sono, che sono in primo piano; *b)* delle cose che ci sono ma che non vedo (Husserl parlerebbe qui di 'adombramenti', mentre io preferisco parlare di un 'altro' interno alla cerchia dell'osservazione: di un 'altro', cioè, che è presentito pur senza essere chiaramente percepito); *c)* infine delle cose che non ci sono affatto, perché stanno sullo sfondo e sono per me un 'altro' esterno, lontano.



In tutto ciò non trovo ancora nulla che assomigli a un soggetto (a meno di non voler considerare, alla Husserl, il raggio intenzionale della coscienza come l'autentico soggetto: ma questo vorrebbe dire che si parte da un presupposto molto forte — un *cogito* cartesiano —, mentre qui mi limito a presupporre soltanto una selettività e niente di più, cercando di mostrare come la soggettività si *costituisca* nello stesso operare di questa selettività). Di soggetto possiamo cominciare a parlare nel momento in cui una selettività, con determinate combinazioni selettive, si fissa e ritorna. Ciò significa che ritorna un certo punto di vista, o meglio ritornano certi punti di vista con i loro *spostamenti* consueti: ogni mattina ritrovo il libro sul tavolo e con esso la prospettiva da cui posso guardarlo; ma posso anche spostarmi, o spostare il libro, guardarlo da un'altra prospettiva, e così via. Ciò che il linguaggio mi fornisce è una struttura che mi permette di moltiplicare facilmente gli spostamenti come spostamenti consueti: 'sono qui ora', quante volte posso dirlo? In una parola, il linguaggio mi permette di dire 'io', e di dirlo per quanti punti di vista sono disponibili, comprendendo dentro questi punti di vista anche quelli di altri che a loro volta dicono 'io'. Il linguaggio consente, insomma, non solo un rafforzamento della se-

lettività, ma soprattutto un rafforzamento del 'ritorno' selettivo mediante il confronto continuo dell'*ego* con un *alter ego*, mediante il girare di quella posizione 'io' nella quale chiunque può collocarsi.

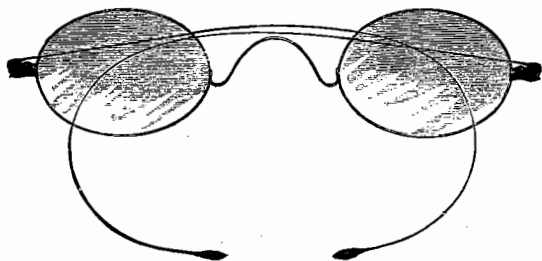
Ma il linguaggio non è tutto. Se indico semplicemente qualcosa, questo è già un determinare e al tempo stesso un negare. La negazione opera già nel distinguere un primo piano da uno sfondo: ha perciò un carattere prelinguistico. Non c'è bisogno del linguaggio perché si dia selettività — e dunque negazione —, sebbene si possa dire che il linguaggio sia un grande 'fissatore' di selettività, cioè di esclusione (a questo proposito, si veda il concetto di 'ordine del discorso' di Foucault). Il linguaggio non è l'Altro: è piuttosto ciò che rafforza, attraverso la sua combinatoria selettiva, la costituzione della soggettività come ripetersi di spostamenti di punti di vista, da una parte, e come ritorno di un'alterità bloccata dall'altra. Perciò l' 'altro' interno al linguaggio, o interno *tout court* al campo dell'osservazione, questo 'altro' in linea di principio osservabile e dicibile, non è dotato di un'alterità davvero 'altra'; non può essere considerato un non-identico (in termini adorniani), ma solo l'altra faccia dell'identità. L' 'altro' che invece sfugge all'identità è muto, così lontano che non ne sappiamo niente (e forse nemmeno c'interesserebbe saperne qualcosa).

In questa lontananza troppo lontana — che può tuttavia essere avvicinata e diventare così troppo vicina — sta l'ambiguità dell' 'altro', il suo specifico carattere aporetico. L' 'altro' si dissolve nella nebbia. L'unica *chance* che abbiamo per coglierlo in qualche modo, pur nella sua indeterminazione, è osservarne il ritorno costante a fronte della soggettività che ripete se stessa — in breve, come ritornante contrattare di questa soggettività che si ripete. Ma proprio per fronteggiare il suo carattere aporetico, l' 'altro' è stato invece spesso e volentieri ipostatizzato. La lontananza troppo lontana o la vicinanza ridotta, troppo vicina, sono di volta in volta entrate a far parte della cosa 'altro' come determinazioni della 'cosa stessa'. Ambedue queste possibilità d'ipostatizzazione, a mio parere, derivano da una sopravvalutazione della funzione del linguaggio e del suo effetto avvicinantellontanante. Il linguaggio può essere considerato come ciò che ci aliena da noi stessi oppure come la nostra più autentica dimora. È la filosofia di Heidegger a mantenere in sé, irrisolta, la tensione tra questi due poli: in quanto 'casa dell'essere', il linguaggio sembra toccare in sorte

all'uomo, che di questo essere è appunto il 'pastore'; ma tuttavia l'uomo non è l'essere, anzi l'essere per principio gli sfugge, e quindi quella 'casa' non è la sua casa. Il lato per così dire pacificamente avvicinate della filosofia del linguaggio di Heidegger è stato in seguito sviluppato dalla ermeneutica di Gadamer. Ad essere sopravvalutata, qui, è la funzione di un'intersoggettività linguistica che scopre l'altro sempre come un *alter ego*, cioè come qualcosa di comprensibile e in fondo di riconducibile all'identità. Al contrario, il potere di 'dispersione' del linguaggio, la sua forza estraniante e anonima, sono al centro della concezione lacaniana di un inconscio strutturato come un linguaggio. La questione dell'Altro, in Lacan, prende le mosse dall'alienazione descritta da una dialettica del riconoscimento di tipo hegeliano (l'immaginario), che fugge però via verso un'alienazione più radicale, cioè verso una combinatoria di marca strutturalista (il 'simbolico'). Nella concezione lacaniana del linguaggio abbiamo una doppia alterità: un 'altro' ancora riconducibile in linea di principio all'identità (come in Hegel), e un 'altro' che, in quanto è pura combinatoria simbolica, si trova al di là della relazione intersoggettiva. Forse la folgorante frase di Rimbaud *je est un autre* esprime bene i corni del dilemma: se sono un altro, l'altro non mi è estraneo; ma se l'altro è me stesso, allora sfuggo a me stesso.

All'interno del linguaggio ci muoviamo dentro questo paradosso senza nessuna possibilità di aggirarlo. Bisogna condurre l'indagine fuori dalla dimensione linguistica, verso il più ampio concetto della selettività, per riuscire a cogliere l'alterità dell'altro insieme con il costituirsi della soggettività. Ciò avviene, in maniera per così dire elementare, attraverso la negazione e l'esclusione. Non c'è bisogno del linguaggio, è sufficiente un'immagine. Nell'immagine — visiva o mentale che sia — c'è già tutto quello di cui stiamo parlando: c'è una prospettiva, di volta in volta unica ma in linea di principio mutevole, che fissa un punto di vista; c'è la distinzione tra un primo piano e uno sfondo; e c'è soprattutto l'operare della negazione, come qualcosa che determina degli elementi escludendo dall'immagine tutto il resto. L'immagine opera determinando e negando, ossia formando una cerchia interna al campo dell'osservazione (con un primo piano e uno sfondo) e una cerchia esterna come sfondo radicale. Inoltre — cosa ancora più importante — mediante l'immagine è possibile attribuire all'altro,

fissandoli, tutti i caratteri che si vuole. Si potrà vedere, ad esempio, lo straniero come il barbaro (cioè, alla lettera, come quello che non sa parlare la lingua greca, che balbetta); o piuttosto come un dio (ciò che è davvero capitato quando gli aztechi incontrarono per la prima volta i *conquistadores* spagnoli). Con l'attribuzione di questi caratteri, fissati in immagine e ritornanti, l'«altro» sarà quindi il contraltare della costituzione del soggetto, fissato anch'esso come insieme di punti di vista ritornanti.



Il momento avvicinante-allontanante, proprio del linguaggio nella sua relazione con l'«altro», può essere riconsiderato, mediante lo strumento concettuale dell'immagine, per così dire dall'esterno. Questo paradosso — ad osservarlo dall'esterno — presenta una sua logica inevitabile: perché è il risultato di un rapporto con l'«altro» derivante da un *partage* originario, da una selettività che nega ed esclude, e che poi deve fronteggiare sempre di nuovo questo suo negare ed escludere. Ciò deve indurci a moltiplicare le prospettive sotto cui esaminare i rapporti primo piano/sfondo. Prendiamo ad esempio il concetto d'inconscio. Le soggettività particolari (gli individui) si costituiscono attraverso la distinzione conscio/inconscio, e attraverso una *messa nell'inconscio* che è un caso speciale di una più generale messa sullo sfondo. Se pensiamo al concetto freudiano di *Verwerfung* (traducibile con il termine 'rigetto' o, come propone Lacan, con il termine di *forclusion*, ossia con qualcosa di molto vicino a ciò che qui intendo per 'esclusione'), vediamo che nell'inconscio, oltre ai contenuti rimossi (che già costituiscono un primo rapporto primo piano/sfondo), ci sono anche i contenuti 'rigettati', mai apparsi cioè nella sfera della coscienza (co-

me la 'scena primaria' nel caso clinico dell' 'uomo dei lupi'), che definiscono un secondo livello del rapporto primo piano/sfondo. E al di fuori di ciò, com'è ovvio, c'è tutta la sconfinata zona di ciò che è 'neutrale' o semplicemente indifferente, e che perciò non appare né nell'inconscio né nella coscienza. La moltiplicazione delle prospettive e dei punti d'innescio selettivi lascia apparire tutta una serie di rapporti primo piano/sfondo, come in un gioco di scatole cinesi, attraverso cui soltanto si costituiscono le soggettività particolari. L'inafferrabilità dell' 'altro', la sua radicale ambiguità, derivano da qui: da questa moltiplicazione di sfondi e di messe sullo sfondo, che solo un'adeguata moltiplicazione delle prospettive può rivelare.

Non si deve pensare, infatti, di poter risolvere la questione dell' 'altro' dicendo una volta per tutte 'l'altro è *questo*' (per esempio l'inconscio freudiano, il non-identico adorniano, la differenza di Derrida, *etc.*): perché lo statuto concettuale dell' alterità muta nelle diverse costellazioni. L' 'altro' si trova al di là di una linea di confine mobile. Dobbiamo dotarci perciò di una teoria sufficientemente maneggevole che sappia tener dietro alla specifica mobilità del suo oggetto. L' 'altro' appare anche come una *finzione*. Proprio perché è la conseguenza di un *partage*, il prodotto di un'operazione selettiva che si ripete e il cui risultato bisogna sempre di nuovo fronteggiare, proprio per questo, all' 'altro' vengono attribuite le caratteristiche più impensate e addirittura le più stravaganti. L' 'altro' è formato da queste attribuzioni, e la possibilità di una comprensione dell' 'altro' in quanto tale non si dà. Nella moltiplicazione dei rapporti primo piano/sfondo, si tratta di vedere allora quali operazioni selettive, e conseguentemente quali attribuzioni, ritornano più di frequente, e che cosa sia negato ed escluso in modo relativamente stabile. Ciò è definibile e insieme sempre ancora da definire.

Per cercare di chiarire questo punto, bisogna riferirsi al concetto luhmanniano di 'asimmettrizzazione'. Luhmann ritiene che un'identità di tipo sistemico, per non restare bloccata in una pura tautologia ($A = A$), produca di continuo delle asimmetrie, dei punti di vista che le permettano di autosservarsi. Ciò rinvia a una nozione dell' 'altro' come 'altro' interno alla cerchia dell'osservazione (e dell'autosservazione). Nella relazione *ego/alter*, l'assunzione di *alter* come *alter ego*, cioè come *partner* paritario della comunicazione, è un esempio di ciò

che considero come 'altro' interno. Ma questa dimensione andrebbe commisurata — cosa che Luhmann non fa — a una *funzione d'immagine*, entro la quale *ego* e *alter* possono essere assimilati d'un colpo, e ambedue preliminarmente identificati, attribuendo all' 'altro' delle caratteristiche affatto immaginarie. In questo modo l'asimmettrizzazione — lungi dal segnare, come ritiene Luhmann, un momento di sviluppo dell'identità mediante l'uscita dalla semplice tautologia — potrebbe anche essere un segno del suo semplice girare a vuoto.

Un esempio di tipo storico, in questo contesto, può tornarci utile. Prendiamo il rapporto tra Occidente e Oriente come differenza di prospettiva che ha consentito all'Occidente di autoidentificarsi e di autosservarsi. Nel suo libro sulla *Conquista dell'America* Todorov racconta come questa relazione 'fondante' dell'Occidente — la relazione con l' 'altro' interno o alle porte di casa, la relazione con l'antico nemico musulmano — sia servita da modello agli spagnoli nel confronto con gli *indios* d'America. Del resto essi pensavano di essere giunti ad Oriente navigando verso Occidente: ed è dunque naturale che l'analogia tra i musulmani e gli *indios* sulle prime si sia imposta. Ma l'analogia dava luogo in questo caso a una cattiva asimmettrizzazione, e veniva a riproporre un'identità basata sulla mera contrapposizione al nemico. L' 'altro' esterno, impensato e fino a quel momento inosservabile, veniva ridotto all' 'altro' interno alla cerchia dell'osservazione, e con ciò stesso identificato e per così dire tautologizzato, a fronte di un'identità, anch'essa tautologica, in grado soltanto di ripetere se stessa e i suoi spostamenti di punto di vista consueti (quelli che nei secoli avevano definito il rapporto Occidente/Oriente). Ma l'errore, se così possiamo chiamarlo, fu proficuo. Il riuso della nozione d' 'infedele', la mobilitazione religiosa nel vecchio spirito delle crociate, si rivelarono elementi ideologici adatti ad organizzare lo sterminio degli *indios*. Ciò dimostra come l'asimmettrizzazione, ancorché cattiva, possa risultare molto utile alla conferma di un soggetto che ripete se stesso secondo spostamenti di punti di vista consueti — nel caso specifico quelli raccolti dentro la polarità Occidente/Oriente —, e come questi spostamenti definiscano il modello di un rapporto con un'alterità bloccata e generalizzabile. Gli *indios* sono state le vittime di questa generalizzazione identificante proprio nella medesima misura in cui sono stati sterminati.

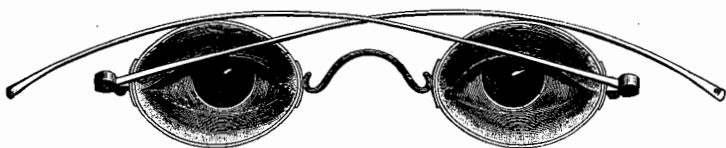
Per parte loro gli aztechi (che pure erano a capo di un impero multietnico) non avevano un modello consolidato di relazione con l' 'altro' del tipo di quello configurato dalla coppia Occidente/Oriente. La loro identità si trovava 'esposta' all' invasione straniera. Così si spiega la loro sconfitta, che per certi aspetti ha l' aria di una resa. L' incontro tra culture diverse, che pure ci fu, retrospettivamente appare un gioco reciproco di attribuzioni sbagliate. Gli spagnoli consideravano gli aztechi degli orientali, degli indiani; gli aztechi, non avendo nessun precedente a cui riferirsi, vissero l' invasione degli spagnoli alla stregua di quella che per noi potrebbe essere un' invasione di extraterrestri. Ma sarebbe sbagliato pensare che il sistema di comunicazione degli aztechi sia stato rudimentale, più arretrato di quello degli spagnoli, e che per questo essi siano stati sconfitti. Todorov sostiene che la comunicazione prevalente nella cultura precolombiana era una comunicazione con la natura, con le cose, 'col mondo', cioè una comunicazione per nulla in grado di stabilire un rapporto con l' *alter ego*; mentre al contrario nella cultura spagnola la comunicazione prevalente era di tipo interumano, capace di fronteggiare l' 'altro' come altro. Questa distinzione di Todorov mi sembra artificiosa e forse anche sottilmente eurocentrica. Non esiste al mondo una cultura in cui non ci sia il problema di distinguere tra sé e gli altri — per quanto ignoti siano questi altri —, non foss' altro che nella forma di una comunicazione con un qualche dio precipitato in immagine. Non c' è cultura, o forma di vita, che non proceda selettivamente e non debba misurarsi con le conseguenze della sua costituzione selettiva, ossia con la questione dell' 'altro' e dell' attribuzione (ancora selettiva) di determinate caratteristiche a questo 'altro'. Difatti gli aztechi interpretarono, secondo le antiche tradizioni che prevedevano l' avvento degli dei, l' arrivo degli spagnoli proprio come la venuta di questi dei da lungo tempo attesi. La loro cultura si trovava a fronteggiare l' *alter* come alterità assoluta: e in questo senso era molto più in rapporto con l' 'altro' di quanto lo fosse la cultura spagnola ed europea. All' interno di quest' ultima, invece, vigeva l' asimmetrizzazione prospettivistica indotta dalla relazione Occidente/Oriente, che, per quanto sbagliata, permetteva di considerare subito lo straniero come il nemico. Gli spagnoli vinsero, allora, non solo per l' ovvia superiorità tecnica e militare, ma anche perché la loro cultura implicava una *chiusura dei possibili* più forte

di quella degli aztechi.

Con l'espressione 'chiusura dei possibili' si arriva al cuore del discorso sulla negazione e l' 'altro'. Ogni selezione opera una messa sullo sfondo, cioè una negazione ed esclusione di possibilità. L'idea husserliana, rilanciata da Luhmann, di un orizzonte come serbatoio in cui i possibili vengono a depositarsi e da cui sarebbero a piacere riprendibili (grazie a una sorta di negazione della negazione) è troppo ottimistica perché non tiene conto della costituzione delle identità — siano esse le forme di vita collettiva, le soggettività particolari o il soggetto della conoscenza scientifica. Le possibilità negate restano escluse — chiuse nella loro messa sullo sfondo — in rapporto alla costituzione selettiva di un'identità che imbocca la facile via della ripetizione. E per quanto la ripetizione porti sempre con sé uno scarto e una differenza, dando luogo a un'identità solo approssimativa, ciò nondimeno un certo numero di possibilità chiuse tendono a restare appunto chiuse. Il modo in cui si concepisce l' 'altro' e si compiono attribuzioni nei suoi confronti, tende a ritornare insieme con i punti di vista della costituzione del soggetto. L'erronea analogia in cui incapparono i *conquistadores* spagnoli non era dunque propriamente un errore. L'analogia è una delle maniere in cui si realizza quella chiusura dei possibili che consente l'osservazione e la comunicazione. Attraverso di essa qualsiasi avvenimento nuovo può essere trattato *come se* fosse già noto. È in quest' 'analogia dell'esperienza' che la negazione ha tutto il suo peso come forza che ricaccia di continuo sullo sfondo. La chiusura dei possibili è il frutto del determinare e negare, cioè del selezionare, e della costituzione soggettiva mediante questo stesso determinare e negare.

Bisogna tuttavia dire che è solo ancora selezionando, e quindi ancora negando, che i possibili possono essere rimessi in movimento mediante lo spostamento dei punti di vista e la moltiplicazione dei rapporti primo piano/sfondo. Ma questo non avviene affatto facilmente. È la simultanea co-costituzione del soggetto e dell' 'altro' a produrre una chiusura *addizionale* dei possibili alla quale riesce difficile sottrarsi. Le diverse identità (siano esse le forme di vita collettiva, le soggettività particolari o il soggetto della conoscenza scientifica) negano in generale più di quanto sia strettamente necessario negare per mantenere la loro identità. Ciò è al tempo stesso contingente e universale.

Contingente è il fatto che proprio alcuni punti di vista si fissino e ritornino, mettendo certi contenuti sullo sfondo e non altri; mentre è da considerare universale questo modo di funzionamento delle culture, delle forme di vita e delle identità in genere.



A partire da questa considerazione, si delinea il pensiero di un *universalismo negativo* basato sull'idea che le identità, sebbene chiuse relativisticamente in se stesse, abbiano ciò nonostante almeno un punto in comune: tutte realizzano una chiusura dei possibili. Questa chiusura dei possibili sullo sfondo — ossia la loro esclusione — pertiene infatti alle culture in ogni tempo e sotto ogni clima. Finanche la cultura degli spagnoli e quella degli aztechi possono essere misurate con il metro comune delle loro reciproche esclusioni. Proporre l'universalismo negativo, oggi, vuol dire cercare una strada che non si perda nei meandri del dialogo e della mutua comprensione tra culture e forme di vita diverse. La costituzione delle identità rende qualsiasi comprensione molto dubbia: c'è sempre il bisogno di fronteggiare l'«altro», e non si può mai dire se si stia davvero comprendendo l'«altro» o non lo si stia invece identificando e riducendo a un'alterità interna (senza contare che il principio della selettività, proprio a causa della sua radice pre-linguistica, impedisce la comprensione di molti degli usi e costumi altrui). Al contrario l'universalismo negativo si propone come obiettivo etico-politico non tanto la comprensione, quanto piuttosto la *tolleranza*. Questa vecchia parola d'ordine illuministica ritorna di attualità se si tiene presente che si tratta di fronteggiare un «altro» spesso incomprensibile, che ha a sua volta un «altro» da fronteggiare, e di cui possiamo dire soltanto che opera selezioni diverse ma alla stessa stregua delle nostre.

L'“ALTRO” TRA DIFFERENZA E PLURALITÀ

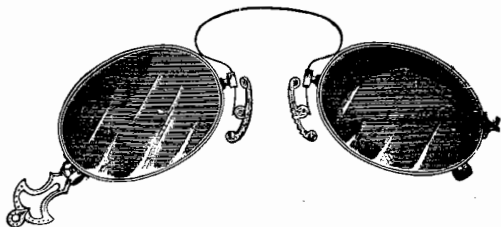
Baldassarre Caporali

La parola differenza viene oggi usata, al di fuori dei contesti teorici nei quali è stata elaborata, con una varietà di accezioni che la connotano in relazione ad una molteplicità di fatti umani e sociali. In essi si rivela un'attesa di redenzione che assegna, alle qualità possedute da quei soggetti definiti da qualche “differenza”, una carica di assolutezza capace di risvegliarli all'azione.

Ciò comporta coerentemente che il fondamento di tali differenze si presti ad offrire spunti culturali a coloro che si raggruppano in associazioni che hanno la propria legittimità in un qualsiasi tratto distintivo capace di unire piccole collettività. Una volta trovato in appartenenze che trascendono la sfera degli orientamenti al valore riposanti sulla coscienza, esso dispiega una forza costrittiva immensamente più grande di quella che si celava in una società storica avvertita come globalizzante. Il piccolo gruppo, il clan, il partito, il collettivo femminista, l'identità nazional-etnica ecc., sono dei microcosmi che realizzano al proprio interno la più levigata delle uniformità, poiché in essa non si versa neppure un granello di quell'universalismo che la cultura moderna ha costruito e che intride gli ordinamenti politici dell'Europa.

Nell'epoca in cui entrò in crisi il cosmopolitismo liberale emersero, soprattutto in Germania, concetti che valorizzavano le strutture più esclusive e autar-

chiche della comunità nazionale. La destra weimariana mise in circolazione dei termini destinati ad avere una presa molto forte nella sensibilità del popolo tedesco in quel frangente storico. Le nozioni di *Kultur* e di *Gemeinschaft* contribuirono efficacemente a definire un nuovo orizzonte spirituale dentro il quale si cercava di infondere agli apparati sociali e tecnologici l'energia culturale di miti capaci di rivitalizzarli e trasfigurarli¹. In esse però si celava una immagine della società o della comunità ideale caratterizzata dal legame organico fra i suoi componenti. Il mito della solidarietà virile dei combattenti che durante la guerra aveva portato allo zenith le più esuberanti tensioni estetiche e politiche dell'impero prussiano, divenne il prototipo di una rinnovata forma di vita sociale. La fratellanza, così come si celebrava nei corpi franchi nazionalistici, si dilatava a modello per la vita civile e politica.



Non meraviglia che sia stato Carl Schmitt, un filosofo che ha in quella temperie più di una radice, ad aver sviluppato il principio di un'autoreferenzialità di sistemi politici fondati su una completa naturalizzazione delle culture. Queste gli appaiono infatti oscuramente produttrici di un proprio *nomos*. Il programma di Schmitt è stato quello di tentare di "restituire a questa parola la sua forza e grandezza primitiva"²

che nella sua prospettiva teorica equivale a riscoprire alcune latenti dimensioni antropologiche che ne integrano il significato successivo. Essa indicherebbe l'arcaica connessione di ordinamenti e "localizzazione della convivenza umana". Da ciò, l'idea che egli enuncia in apertura della sua opera più conosciuta: "La terra è detta nel linguaggio mitico la madre del diritto"³.

L'importanza di questa definizione per la cultura contemporanea non è trascurabile. Essa, carica com'è di molte reminiscenze culturali degli anni di Weimar — che comunque porta ad un elevato grado di oggettività filosofica —, ha lasciato una forte impronta in un modo di concepire il significato delle differenze culturali che è proprio anche della nostra epoca. Il bisogno di ricondurre ad una sostanza etica (ad un qualche cosa di possente o inevitabile) il vincolo sociale che stringe insieme un gruppo di individui, si fa sentire spesso in una maniera che ne scopre in parte le ascendenze culturali alle quali accennavo. Ci si inchina alla compatta certezza del possesso geloso dei segni dell'appartenenza ed essa finisce per svuotarsi perfino di quell'"autocoscienza essente per sé unita con il suo concetto"⁴ che Hegel proponeva come un requisito dell'eticità, e che egli legava allo spirito del popolo. La sua forma infatti è quella della trasformazione del dato elementare biologico o etnico in un *summum bonum*, nel valore più elevato, quello che coinvolge l'essere del singolo.

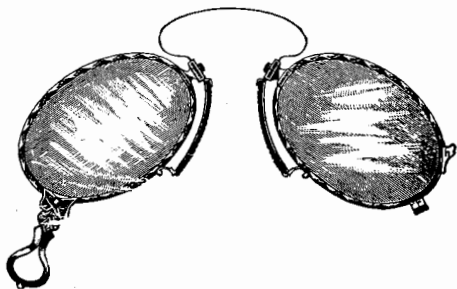
Siamo ben lontani, entro le coordinate di questo *ethos* differenzialistico, dal sentimento che animava la riscoperta del valore delle tradizioni e delle epopee nazionali nel romanticismo europeo. In quel contesto l'universalismo dell'epoca dei lumi apparve, per usare di nuovo delle parole di Hegel, "astratto" e "non-reale", ma esso poteva "acquistare realtà ed etica oggettività"⁵ soltanto prendendo le fattezze di un

mondo storicamente definito e provvisto di peculiari linguaggi, istituzioni e divinità. Scrittori come Herder o Madame de Staël sono per esempio discesi al fondo dei più irriducibili elementi di quei complessi culturali che sono le nazioni, enucleandone i valori storici più autentici, senza per questo avvilito l'universalismo che nel secolo delle grandi rivoluzioni aveva camminato assieme alla libertà politica.

Nello spirito che invece pervade i gruppi o le etnie che oggi abbracciano le idee che vengono indicate con la parola differenza, si trova l'opposto di tutto ciò. Dal *politically correct* che infuria nelle università americane alle bande giovanili metropolitane, dalle fazioni partitiche alla richiesta di benefici o franchigie per speciali categorie di cittadini, vediamo quanto sia vigoroso nelle società democratiche l'impulso al frazionamento del corpo politico. Se poi diamo uno sguardo a quei paesi dove poteri autocratici hanno impedito una autonoma laicizzazione della società, questo fenomeno assume un aspetto veramente sinistro. Quanto comunque alla luce di tutto ciò mi sembra debba essere circoscritto come la questione principale, è rappresentato dal problema di quali contenuti concettuali e simbolici racchiuda oggi l'idea di differenza in rapporto alle varie pratiche a cui si riferisce.

Il fulcro di tali concezioni mi sembra essere quello di ricomporre, al livello delle piccole unità, quella omogeneità senza crepe nell'ordine comunitario che l'individualismo delle società moderne ha compromesso. Mentre il contesto di vita più generale perde completamente i suoi limiti assoluti, con queste sue colonne d'Ercole oramai invisibili scompaiono anche i luoghi dove le comunità umane svolgevano le attività capaci di produrre la mescolanza dei cittadini. Da Atene alle moderne democrazie il perfezionamento dell'*Ecclesia* e la integrazione dei *meteci* sono divenute questioni cruciali. Ciò che gli antichi avevano creato, i moder-

ni, orientati al valore dell'uguaglianza dal cristianesimo, hanno universalizzato. Ma questa opera è anche costata la perdita dei caratteri più specifici dei luoghi dell'incontro e con essa l'aderenza appagante alle più irrinunciabili consuetudini. È comprensibile quindi che oggi di fronte al vertiginoso circolo di emancipazione e sradicamento, sia potente la spinta a rifugiarsi in una specie di "conformismo della differenza" ⁶. Comprensibile, certo, ma non meno inquietante. Il paradigma delle culture differenzialistiche con le loro ipostatizzazioni traboccanti di elementi arcaici, è in buona parte fornito dalle impostazioni della destra weimariana; e in nessuna epoca lo smarrimento, di fronte alla strapotenza tecnologica e all'individualismo del mondo moderno, fu più rovinoso.



*L'alternativa
della pluralità*

A questo punto si pone con forza la questione di quali siano le risorse culturali di cui si avvalga una concezione antropologica che pur opponendosi all'*habitus* differenzialistico sia sensibile ai fattori che ne hanno propiziato il successo. Se infatti la spinta ad abbandonare a se stessa una società che non può più essere sentita come un *Kosmos* umano è giustificata dal bisogno di spazi commisurati a relazioni non precarie e anonime, tali sforzi riproducono in piccolo tutti i difetti del contesto più generale. Con, in aggiunta, una terribile deformità morale, quella di escludere il

non identico nel livello più elementare della esistenza umana, quello costituito dalla natura e dal territorio. Perfino una persona come Simone Weil denunciando il nesso fra totalitarismo e centralizzazione stalinista finì con l'affermare che "le piccole città e i legami feudali" sono "più fecondi e favorevoli alle migliori forme di vita umana"⁷ di quanto non lo siano strutture politiche più ampie che rendono più blando il nesso fra il singolo e la comunità.

La domanda che da tale intrico di problemi si impone, diventa pertanto quale sia il concetto da opporre a quello di "differenza" che non glissi su quanto di controverso è alla base della fortuna di tale idea. Questo concetto, da far valere in alternativa, è secondo me quello di pluralità.

Questa parola definisce l'uomo sulla base di elementi che tracciano un profilo non coatto delle relazioni intersoggettive e mettono in mora ogni ipostattizzazione concettuale che minacci il valore irrinunciabile della singolarità. Soltanto se l'individuo è pensato come un *unicum*, può divenire moralmente imputabile e di conseguenza le sue vicissitudini nel mondo possono essere descritte come un nodo di responsabilità. La coscienza può dirimere soltanto ciò che cade sotto la sua giurisdizione e non si può neppure evocare qualche cosa che rammenti l'idea di colpa dove non si riconoscano alla volontà e alla coscienza quei poteri che soltanto nel rapporto fra individui singoli hanno agio di manifestarsi. La frase di Kant "è così comodo essere minorenni"⁸ suona come una derisione nei confronti di individui che non trovano in sé le vie di un giudizio che sappia ricondurre i propri casi alle strutture generali dell'esistenza storica dell'umanità.

La libertà come stato interiore è quindi strettamente collegata al sentimento della unicità come valore fondante il soggetto umano. L'idea dell'uomo co-

me essere definito nella sua essenza dalla temporalità, espressa con forte coerenza speculativa da Agostino, mette bene in risalto quale sia il substrato culturale di una visione dell'uomo in cui la libera disposizione delle facoltà dell'anima ha la sua fonte nella finitezza degli esseri umani. Questa immagine della finitezza manda in rovina il grande mito dell'antichità di un *Kosmos* che include gli uomini nella sua necessità e, opponendo ogni singolo all'eterno, lo pone come individuo confrontato con il dramma della colpa ed aperto alla redenzione. La vicenda esemplare del Redentore non potrebbe contenere l'appello ad ogni cristiano di seguire la via dell'*imitatio Christi* se non si potesse scorgere nel fondo dell'uomo un contrasto di volontà che acquista significato soltanto nella dimensione della storicità, mentre resta muto in quella della natura. L'individuo prende rilievo soltanto quando riesce a scoprire se stesso come un problema. *Quaestio mihi factus sum*, diceva Agostino.

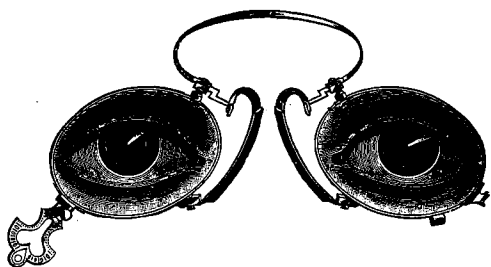
Gli individui che valorizzano gli elementi che li allontanano da ordini inclusivi ponendoli come soggetti responsabili, si trovano, com'è inevitabile, alle prese anche con un groviglio di contraddizioni di tipo sociale, la più esemplare delle quali è quella che Kant ha presentato con la locuzione "insocievole socievolezza". Viene qui adombrato il conflitto fra i due luoghi in cui si svolge l'esistenza umana, la società e la sfera privata degli interessi e degli affetti di ogni singolo. Kant ha tuttavia caratterizzato questa dualità mettendo l'accento sulla tendenza "a resistere contro altri"⁹ per connotare la situazione in cui gli uomini si ritirano nell'ambito privato. All'epoca di Kant esistevano le condizioni migliori per giudicare delle virtù pubbliche, ma la ricchezza di sfumature di tutto ciò che non riguardava il cittadino non era, dai filosofi, descritta con molta partecipazione emotiva. Farlo è stato infatti il compito del secolo successivo.

Ma proprio per questo è oggi importante cercare di ripensare quell'idea di Kant alla luce delle questioni che ci incalzano. Infatti "il conformismo della differenza" si insedia proprio in un fraintendimento e misconoscimento dell'articolazione fra questi due aspetti della vita degli uomini, mentre una antropologia pluralistica deve saper fissare le ragioni di entrambi.

La spinta all'annichilimento dell'individuo trae origine dalla completa negazione della vita privata. L'identità collettiva attinta nel gruppo esige il soffocamento di ogni altra voce. E questo è tanto più necessario quanto più il gruppo è tenuto insieme da stereotipi. Questi predeterminano le relazioni fra i membri e sono guidate da formule canoniche. Il principio che gli uomini si creano la cerchia dei loro legami sulla base di simpatie ed antipatie deve essere rigidamente subordinato al primato dell'appartenenza. La differenza come *nomos* stabilisce infatti una gerarchia psicologica di doveri ordinati al valore più elevato che coincide con quello adottato dal gruppo. In questo modo non si ha né la sfera privata né quella politica. All'opposto accogliendo il concetto di pluralità, non si può non riconoscere che i due lati della vita hanno valore in quanto in entrambi si incontrano e si uniscono, per scopi diversi, persone che hanno come qualità comune esclusivamente l'umanità e per il resto sono individui unici e che possono comunicare soltanto se si assumono tale unicità come il tratto più autentico da presentare all'altro. La differenza fra i due contesti di vita si incentra allora esclusivamente sui rispettivi scopi. Quello della vita pubblica in un senso strettamente normativo può essere indicato, sulle orme di H. Arendt, nella creazione di spazi condivisi per un agire che non sia monopolizzato da finalismi di nessun genere. La vita privata ha invece la sua ragione nella capacità di conservazione degli individui come portatori di esperienze qualitative, che non può

realizzarsi altrove.

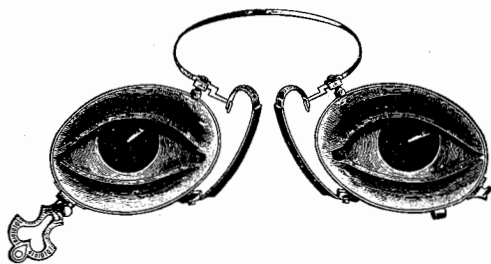
Un'antropologia pluralistica può quindi rendere conto delle sfaccettature e delle intime dissonanze della condizione dell'uomo, dal momento che, al rapporto soverchiante dell'umanità con il cosmo, sostituisce la moltitudine di fatti che nascono dai rapporti che gli uomini intessono senza sosta. "Non l'uomo, ma gli uomini abitano la terra"¹⁰ ha infatti scritto H. Arendt.



Un bilancio

Ciò che in conclusione può essere brevemente accennato riguarda una implicazione pragmatica di questi concetti oppositivi. Riguardo al problema del multiculturalismo che, a causa dell'immigrazione e dei profughi, sta travagliando l'Europa, l'*ethos* differenzialistico e quello pluralistico tendono a patrocinare opzioni divergenti. Nel primo caso si punta al protezionismo autarchico delle culture, senza affrontare le questioni assai controverse dei diritti legati alla cittadinanza, mentre l'altro orientamento può realizzare un'autentica integrazione culturale. La circostanza che la parola "integrazione" sia sistematicamente diffamata, non aiuta il problema a risolversi. Non posso trattare qui un tema di questa complessità. Mi limito perciò a ricordare che solo sulla base del riconoscimento di responsabilità morali individuali si può entrare nella sfera del diritto come cittadini ed è questa l'u-

nica fonte di legittimazione dell'ampliamento dei benefici politici. Ha scritto infatti Michael Walzer: "I cittadini devono essere pronti ad accettare le persone come propri uguali in un mondo di obblighi condivisi e gli immigrati devono essere pronti a condividere questi obblighi"¹¹. Sono questi i termini di un nuovo patto che può stringersi fra persone diverse che le vicende della storia hanno fatto incontrare.



1. Cfr. J. HERT, *Il modernismo reazionario*, a cura di G.E. Rusconi, Il Mulino, Bologna 1988, pag. 111.
2. C. SCHMITT, *Il nomos della terra*, trad. it. di E. Castrucci, Adelphi, Milano 1991, pag. 54.
3. *Idem*, pag. 19.
4. G. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. di G. Marini, Laterza, Bari 1987, pag. 139.
5. *Idem*, pag. 168.
6. Cfr. P. FLORES D'ARCAIS, *Etica senza fede*, Einaudi 1992. Nel capitolo intitolato il "conformismo della differenza" l'autore si intrattiene sul motivo della commistione tra fondamentalismi e rivendicazionismo differenzialista. Il filo reazionario degli argomenti e delle parole d'ordine di questi movimenti viene pazientemente dipanato. È indicativo questo passo: "Sulla base di questo santo *qui pro quo*, il diritto alla differenza viene presentato come equivalente al dovere delle nazioni occidentali di trasformarsi in società pluri-etniche... rinunciando al progetto (che fu dei democratici radicali, e mai perseguito sul serio dai poteri costituiti) di integrare individualmente ogni immigrato". (Vedere pagg. 182-183).

7. S. WEIL, *Sulla Germania totalitaria*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1990, pag. 278.
8. I. KANT, *Che cos'è l'illuminismo* in "La pace, la ragione e la storia", trad. it. di M. Albertini, Il Mulino, Bologna 1985, pag. 35.
9. I. KANT, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in "La pace, la ragione e la storia", trad. it. di M. Albertini, Il Mulino, Bologna 1985, pag. 23.
10. H. ARENDT, *Vita Activa*, trad. it. Bompiani, Milano 1992, pag. 7.
11. M. WALZER, *Sfere di Giustizia*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1987, pag. 61. È da segnalare ciò che Walzer afferma a proposito del rapporto fra vicinati e circoli intesi come diversi livelli di articolazione del rapporto fra stranieri e residenti. (Cfr. pagg. 52-53).



L'“ALTRO” INVISIBILE

L'Anonimo e Narciso

Elisabetta Pizzichetti

1. *L'Invisibile*

Il mondo è la dimensione immediata dell'evidenza, della visibilità e della tangibilità. Come diceva Husserl: “Ci si mostra a tutta prima come evidenza di fatto, prima fra tutte e come apodittica, l'evidenza dell'esistenza del mondo”¹, o, con le parole di Merleau-Ponty, il mondo è “...questa possibilità di essere evidente in silenzio, di essere sottinteso”².

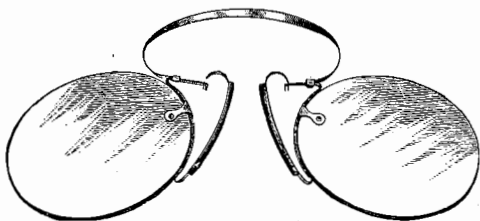
Ma, con la stessa evidenza e immediatezza, questa dimensione visibile si sdoppia, si accompagna con il suo contrario. Il “questo” si fa altro, ciò che aderisce ai nostri occhi e alle nostre mani lo fa allontanandosi: la sicurezza si fa paura e angoscia, l'abitudine e la scontatezza della nostra vita sensibile esistono solo perché giacciono su un doppiofondo di mistero e di profondità.

L'oscurità è prima di tutto un sentimento, non un problema della conoscenza. È una percezione con la quale si fanno i conti da subito e che è altrettanto sottintesa quanto la percezione delle cose: “...l'invisibile della visione, l'inconscio della coscienza (...) è l'altra faccia o il rovescio (o l'altra dimensionalità) dell'Essere sensibile...”³. Dimensionalità significa che l'essere ulteriore e inesauribile del mondo non è semplicemente una negatività, ciò che non c'è. Non un vuoto da riempire, né un rumore di fondo da cui distrarsi, ma qualcosa che per noi esiste come fatto e come idea.

L'opera di recupero di questa ragione altra da parte della fenomenologia ha cambiato definitivamente la prospettiva razionale e unilaterale del pensiero. Forse tale verità non ci sorprende più, ora, ma è pur vero che “l'intelletto dimentica, la fantasia mai”⁴. La storia del

pensiero e la nostra storia personale si fondano tanto sulla razionalità e sulla presenza positiva della realtà che sulla sua irrazionalità e assenza, e la priorità dell'una sull'altra non è che l'abitudine a un atteggiamento. L'esperienza dello scarto, in quanto esperienza, non è privazione pura, ma ci informa di un'esistenza altra e parallela, fatta degli interregni e dei ritagli di quella che normalmente definiamo "reale". Merleau-Ponty chiamava questo insieme di anfratti "l'Invisibile" e così facendo — cioè dandogli un nome — ha reso significativa l'eventualità di trattarlo come un insieme di fenomeni. Il compito filosofico, per lui, divenne quello di "descrivere questa esperienza del non-essere qualificato" ⁵.

Il mondo è lo sfondo di un affanno. Su questo Orizzonte costruiamo i nostri orizzonti parziali, disegniamo e racchiudiamo in contorni ciò che è in sé privo di disegno e di contorno. Eppure, così facendo, continuiamo a sentire la presenza di ciò che tralasciamo, perché un contrasto può darsi solo tra due cose ugualmente esistenti e dunque nessuna sensazione in assenza dell'evento o come dice Sini: "Nessuna parola ove la cosa manca" ⁶. Anche quello che non c'è, c'è. Se oltre alla dimensione della presenza frontale c'è quella di una presenza marginale, più che affannarci solo a riempire di figure lo spazio dell'esistenza dovremmo forse metterci dalla parte dello sfondo in cui le conteniamo: "Quando la filosofia trova sotto il dubbio un 'sapere' preliminare, attorno alle cose e al mondo, ... un orizzonte che ingloba tanto le nostre negazioni quanto le nostre affermazioni... è certo che essa deve definire daccapo questo nuovo qualcosa" ⁷.



2. *L'Anonimo*

Se il mondo è davanti a noi, dietro di noi, nei nostri atti, nei pensieri che ne formuliamo e nelle parole con cui lo denominiamo, al tempo stesso l'abitudine di viverlo e di appropriarci dei suoi oggetti non esclude il sentimento di un suo esser là che ci prescinde⁸. Il mondo appartiene ad ognuno di noi, ma, intimamente, non appartiene a nessuno, se non a se stesso. Non può essere veramente denominato, perché, invisibile e indicibile, nega la sua identità; non c'è battesimo da parte nostra che possa imporgli nome. È anonimo. Possiamo assistere solo a un suo metodico silenzio, a un suo esser là che non passa come noi: "Quando ritrovo il mondo attuale, così com'è, sotto le mie mani, sotto i miei occhi, contro il mio corpo, io ritrovo molto più che un oggetto: un Essere di cui la mia visione fa parte, una visibilità più vecchia delle mie operazioni e dei miei atti"⁹.

Tale essere preliminare del mondo — l'essere più vecchio di noi — è ciò che lo rende indicibile e insieme da dire, e la percezione di una premessa che ci supera, dunque, retrospettivamente — oltre che in prospettiva — fa sì che tale autonomia ostinata rappresenti per noi non solo un che di inesprimibile, ma una non-appartenenza che si rivolge in appartenenza passiva: non è il mondo che ci appartiene, ma siamo noi ad appartenere ad esso. Oltre alla negazione di un'identità sua, il mondo sembra escludere una nostra stessa identità.

Merleau-Ponty chiamava questo sentimento "spersonalizzazione" o "generalità", facendo riverberare la datità del mondo nella sua inumanità nelle esperienze più comuni: per es. nella presenza visiva di ciò che non vediamo — che è là senza la necessità dei nostri occhi e che si impone da sé, al di là di noi — o nella trascendenza di ciò che pure vediamo, ma la cui esistenza percettiva sembra trovare il suo riferimento solo in se stessa: "La mia percezione, anche vista dall'interno, esprime una situazione data... dovrei dire che *si* percepisce in me e non che io percepisco. Ogni sensazione comporta un germe di sogno o di spersonalizzazione"¹⁰.

La lontananza ci mina da ogni lato: all'indietro — verso un'origine di cui non facciamo parte —, in avanti — in un percorso che ci separa da una fine di cui possiamo sentire solo l'atmosfera —, nell'attualità della nostra collocazione, dal momento che occupare un certo

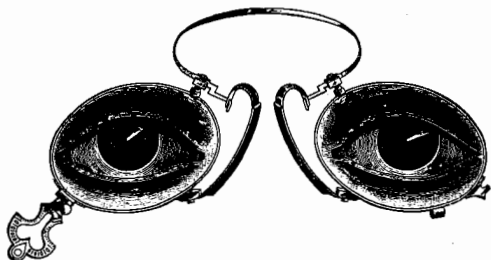
posto ci rende ad esso assenti.

L'incessante fuga ai margini, che ci fa sentire la nostra stessa storia estranea, determinata da qualcosa che noi non siamo, esclude il concetto chiaro di un io: "Io, veramente, è nessuno, è l'anonimo" ¹¹. O, come scrive Gargani: "La mente è il rapporto tra un padre e un figlio..." ¹², una relazione di cui il termine medio che noi siamo rimane sempre a lato, e se vogliamo parlare di noi stessi non ci è possibile, "... che come tali non esistiamo..." ¹³.

Noi siamo duplici e non identici. In fuga sul posto. Incarniamo la duplicità, ne siamo l'evento, perché insieme *presi* e *distratti* dalla nostra situazione — dalla quale non possiamo uscire e dalla quale siamo sempre fuori —, perché possiamo parlare di noi senza sapere chi siamo, perché noi stessi siamo il limite che non riusciamo a concepire. Ci rendiamo conto di essere il luogo unico in cui si agganciano la realtà e la possibilità, la soglia, il passaggio, attraverso cui queste due parole hanno un senso.

Lo scarto è allora ciò per cui la nostra esperienza può dirsi tale. Le nostre domande sono, paradossalmente, la risposta di ciò che siamo. E il bisogno che abbiamo di realtà muta nel duplice bisogno, nostro nei confronti del mondo e del mondo verso di noi per acquisire un senso: l'uomo — diceva Merleau-Ponty a riguardo — "...co-nasce a un certo contesto d'esistenza o si sincronizza con esso" ¹⁴.

L'Anonimo è il Destino di cui scrive Rilke, è l'assenza di tempo, per noi inconcepibile, la perfezione di cui solo l'Angelo — nel suo essere a metà strada tra umano e divino, tra visibile e invisibile — è custode e testimone. Ma possiamo considerarci noi stessi angeli, nel senso di questa acrobazia, se ciò che ci rende umani è proprio questo chiaroscuro: annunciarlo e insieme esserne l'apparizione. La realtà, la verità, non è che il punto di incontro tra ciò che c'era e ciò che con noi viene ad essere come significato e come valore: "Anche la parola 'parola' (o la parola 'spirito') presuppone la cosa. Presuppone *che* gli uomini parlino, muovendo la bocca e facendo risuonare l'aria. Sicché ogni cosa è immediatamente un significato ...e ogni significato è immediatamente una cosa" ¹⁵.



3. *L'indifferenza o l'anti-Narciso*

L'ambiguità della contingenza può farci naufragare in un sentimento di inconsistenza (il mondo ci travalica) o spingerci — tramite questa insicurezza — verso una ragione arrogante (noi siamo i padroni del mondo). Questi non sono che due estremi. L'assurdità può avere invece un senso solo rimanendo ubiqui, mantenendo la doppiezza della nostra posizione.

Finora abbiamo parlato della verità come significato. È evidente quindi che si presuppone sempre la percezione di una comunità verso cui si è rivolti con le nostre parole e le nostre domande, e si presuppone, più in fondo, il peso di una possibile risposta. Ogni significato conta e vale solo al plurale. Non si è mai da soli. Non siamo soli quando parliamo, né quando scriviamo, né quando pensiamo, anche se queste cose le facciamo chiusi in una stanza e per quanto crediamo che la nostra mente possa essere un fatto privato.

Ogni nostro pensiero non può dirsi mai del tutto nostro, anzi “più pensiamo e più diventiamo tutti gli altri”¹⁶. Lo stesso credere o non credere in qualcosa è riferito sempre non solo alla cosa, ma anche a chi, per quanto generico possa essere, come noi crede o non crede ed esiste come possibilità di idee che non abbiamo.

“Invisibile” non è solo il termine della trascendenza del mondo, o quello che noi sempre siamo per noi stessi, ma è la dimensione dell'essere plurale; che, anche questa, si dà nei modi di una presenza-assenza: “...un'assenza ...ma non un'assenza qualsiasi, bensì una certa assenza, una certa *differenza* secondo delle dimensioni che ci sono immediatamente comuni, che predestinano l'altro a essere specchio

di me così come io lo sono di lui..."¹⁷. L'altro per noi è un mistero, perché dietro di lui c'è tutto un mondo che non ci appartiene — la sua vita —, ma soprattutto nei termini di questa comune predestinazione a una vita in generale, anonima; e in sé sostanzialmente indifferente. Ed è qui che io e l'altro non siamo tali separatamente, ma siamo un noi. Questo "noi" da una parte complica il paradosso, ma dall'altra ci fa riconoscere il valore che questo paradosso ha di fatto.

Dürrenmatt, nel *Minotauro. Una ballata*, ne dà un esempio¹⁸. Il minotauro di Dürrenmatt vive in un labirinto di vetro e fluttua per tutto il racconto tra il vuoto insopportabile di una solitudine moltiplicata all'infinito dal proprio riflesso, che è anche insostenibile indifferenza (il minotauro, confrontando sé e le sue immagini, giunge alla conclusione di essere una creatura fra altre creature tutte uguali), e il troppo pieno del raddoppiamento del suo mondo, provocato dall'entrata in scena degli altri personaggi. Il suo dramma è proprio questo: l'indifferenza. Questa creatura che non è umana, nè divina, ma un ibrido di queste due e di altre cose insieme, non ha la facoltà, per quanto tenti, di porre limiti definiti (o, meglio, i limiti che pone si rivelano alla fine sempre sbagliati), nè tra sé e il mondo che lo riflette e nè tra sé e gli altri di cui non sa mai se sono la sua immagine o veramente altro da sé. L'indifferenza di cui soffre il minotauro è la stessa da cui noi siamo presi. Da una parte c'è l'indifferenza del mondo nel suo essere a priori — nel suo non essere limitato in sé, ma pieno e massivo —, dall'altra c'è l'indifferenza data dalla inestricabilità di una coscienza che si domanda dove finisca l'io e dove cominci l'altro.

Questa è la dimensione di una indifferenza inquietante, subita; quella che alla lunga — da un bisogno naturale di imporre limiti e disegni alla realtà — ci blocca nelle definizioni che ne diamo: "... noi recidiamo per lo più i pensieri smettendo di ascoltarli, turandoci le orecchie, chiudendo gli occhi... per farli seccare e poi morire nelle carceri delle nostre definizioni e astrazioni"¹⁹. Ci trinceriamo dietro a visioni fisse del mondo e degli altri e, infine, queste abitudini schematiche sostituiscono la realtà al punto di nasconderla, quando invece volevamo scoprirla.

Ma c'è la dimensione di una indifferenza diversa. Non subita, questa volta, ma vissuta e assunta come comportamento. Husserl la rivendicava come atteggiamento filosofico, e non solo, dal momento

che riteneva essenziale tale atteggiamento anche come recupero di ciò che l'obiettivazione operata dalle scienze, nel suo procedere dritto, aveva perduto per strada. La riduzione fenomenologica dalla quale Husserl partiva voleva eliminare l'exasperazione di un oblio, che solo in una certa misura può essere accettato come ovvio e necessario alla conoscenza e alla percezione; e dunque con essa eliminare il concetto stesso di ovvietà, a favore di "una filosofia che intende ricominciare da capo"²⁰ e che è ancora in grado, in questo modo, di lasciarsi stupire dalle sue stesse domande. "Lasciarsi stupire" significa prima di tutto essere aderenti al tempo e allo spazio esistenzialmente propri e insieme distaccati al punto da non vedere solo ciò che ci è davanti e che si rende per questo più evidente. Una indifferenza di questo tipo avviene — in quanto comportamento — un'esperienza etica, che non si fonda sul porre limiti e differenze definite, ma su un'attenzione neutra, disposta ad ascoltare e ad osservare, a ricevere quei piccoli scarti frammentari il cui significato è altrimenti destinato a scomparire dietro ad ogni sistema.

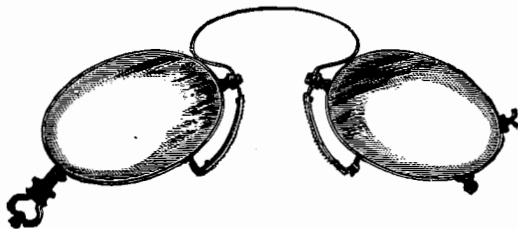
Il nostro rapporto con la realtà è paradossale perché ogni riferimento tra noi e il mondo è reciproco e circolare. Una riduzione fenomenologica definitiva, il raggiungimento di un io puro che all'inizio Husserl aveva sperato, non è possibile in questo senso. Tutto si contamina di tutto. Ma si può trarre da ciò una sospensione seconda, che si mantiene in equilibrio tra la consapevolezza del circolo e una ragione non solo unificatrice e che guarda dritto, ma disposta a farsi carico della tensione che deriva da una veduta laterale e da un senso marginale. Merleau-Ponty diceva che "essere coscienti significa, tra l'altro, essere altrove"²¹, per cui una tale indifferenza può rendere attiva quella che è una passività e mantenerci in un circolo diverso: quello che sta tra una assenza di differenze a priori — quale il mondo nella sua primordiale autonomia ci indica — e la presenza di differenze di sfondo come serie di significati indiziari. Quell'"intimo punto di riferimento" di cui parlava Husserl²² rispetto alla comune appartenenza al mondo degli individui, diviene l'occasione per la loro valorizzazione specifica. L'ingenuità ritrovata dopo una riflessione radicale, desta e, soprattutto, illimitatamente responsabile, è un esercizio costante al dubbio, nutrito — però — da un'ansia diversa da quella logica. Piuttosto è il risultato di un distacco dalla realtà che tuttavia rimane aderente

ad essa e di una attesa che sa però andare incontro al mondo e riconoscerlo. O — come propone Rovatti — “una modulazione attiva dell’inquietudine”²³. Il minotauro non morirebbe nel labirinto se solo stesse attento ad Arianna mentre gli avvolge intorno il filo che sarà la traccia per il suo assassino, anziché applicare al mondo solo le sue categorie da minotauro.

Ciò si traduce in un evitamento dello specchio nel senso di una riflessione solipsistica e narcisistica, e in una comprensione diversa dello specchio: riconoscimento vero dell’altro sullo stesso sfondo comune. La relazione che ci unisce agli altri, prima ancora che intervenga un rapporto personale e diretto e come terreno in cui entrano le radici del senso collettivo, ci può garantire lo sfondo ad una intimità che non solo esiste di fatto — perché niente, come dicevamo, può dirsi totalmente privato —, ma che, al di là di una tolleranza generica, nutra un’attenzione alle differenze di cui l’altro è pure portatore, con la sua vita e il suo stile. La comunicazione è una traduzione che ci facciamo a vicenda. Questo non è poco. Vuol dire che siamo affidati gli uni agli altri nella comprensione di noi stessi e che l’essere distratti nei confronti dell’altro finisce col farci perdere il senso della nostra stessa vita. Il rapporto di trascendenza, anziché eliminato, può essere alimentato in tale direzione e prendere l’aspetto di un rapporto di seduzione, come l’occasione per attivare le zone metafisiche e immaginative della nostra vita. La seduzione è un esercizio dell’immaginazione, un’arte dello scarto, in quanto accetta che il raggiungimento del suo oggetto sia sempre differito come programma e non solo come impossibilità intrinseca al possesso assoluto. E se questo vale per il mondo in generale, altrettanto vale per l’altro che ci è di fronte: mantenere una distanza, ma una distanza aperta e non un disprezzo, dalla quale alimentare un’intimità più autentica.

Gargani parla di “un’arte della vita” come espressione di questa indifferenza²⁴. Merleau-Ponty quando parlava della filosofia come creazione radicale intendeva la stessa cosa. In questo senso profondo la filosofia non è e non può essere una teoria, ma un’azione e una decisione personale interminabile, che nei confronti dell’altro diviene la decisione a un ascolto incessante. Niente ci assicura la riuscita di una vita autentica, questo è il terribile. Per lo più ci ritroviamo a riflettere sui nostri errori piuttosto che sulle vittorie con noi stessi. Se l’ingan-

no si accumula spesso a nostra insaputa, e per questo ci sentiamo perduti, ciò non elimina, però, la responsabilità della fiducia. Quando le cose sembra che accadano da sole e di colpo, è perché noi non stavamo ad osservarle mentre accadevano. Se con l'altro non ci capiamo è perché non l'abbiamo ascoltato, siamo stati disonesti, abbiamo finito sia la fiducia che l'intimità, mentre in realtà cercavamo il riflesso di uno specchio che ci restituisse solo la nostra immagine o la giustificazione alle nostre debolezze. L'indifferenza felice è la disposizione ad accettare il rischio delle domande e delle risposte altrui, affinché siano per noi veramente l'annuncio di un senso.



1. E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini*, tr. it. di F. Costa, Milano, Bompiani, 1960, pag. 6.
2. M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, tr. it. di A. Bonomi, Milano, Bompiani, 1969, pag. 247.
3. *Ivi*, pag. 288-89.
4. P. HANDKE, *Nei colori del giorno*, Milano, Garzanti, 1985, pag. 62.
5. M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pag. 213. V. anche pag. 262: "Fare una fenomenologia dell'altro mondo", come limite di una fenomenologia dell'immaginario e del 'nascosto'".
6. C. SINI, *Dialogo sulla natura*, "Paradosso", n. 1, 1992, pag. 15.
7. M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pag. 131.

8. "Forse noi siamo qui per dire: casa/ ponte, fontana, porta, brocca, albero da frutti, finestra,/ al più: colonna, torre... Ma per *dire*, comprendilo bene/ oh, per dirle le cose *così*, che a quel modo, esse stesse,/ nell'intimo,/ mai intendevano d'essere", R.M. RILKE, *Elegie duinesi*, tr. it. di E. e I. De Portu, Torino, Einaudi, 1992, IX, pag. 57, vv. 32-35.
9. M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pag. 146.
10. M. MERLEAU-PONTY, *La fenomenologia della percezione*, tr. it. di A. Bonomi, Milano, Il Saggiatore, 1965, pag. 292, corsivo dell'autore.
11. M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pag. 279.
12. A.G. GARGANI, *L'altra storia*, Milano, Il Saggiatore, 1991, pag. 55.
13. *Ibidem*.
14. M. MERLEAU-PONTY, *La fenomenologia della percezione*, cit., pag. 288.
15. C. SINI, *op. cit.*, pag. 15, sottolineatura dell'autore.
16. A.G. GARGANI, *op. cit.*, pag. 51.
17. M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pag. 101, corsivo mio.
18. F. DÜRRENMATT, *Minotauro. Una ballata*, in *Racconti*, tr. it. di U. Gandini, Milano, Feltrinelli, 1988.
19. A.G. GARGANI, *op. cit.*, pag. 47-48.
20. E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini, Milano, Il Saggiatore, 1965, pag. 207.
21. M. MERLEAU-PONTY, *Segni*, tr. it. di G. Alfieri, Milano, Il Saggiatore, 1967, pag. 262.
22. E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., pag. 43.
23. P.A. ROVATTI, *Trasformazioni nel corso dell'esperienza*, in *Il pensiero debole*, a c. di G. Vattimo e P.A. Rovatti, Milano, Feltrinelli, 1990, pag. 51.
24. A.G. GARGANI, *op. cit.*, pagg. 44-45.

L'ALTERITÀ E IL MÉLANGE

Benjamin, Proust e il rovescio dei codici psicologico-morali e culturali

Marco Piazza

In un passo non molto noto del *Diario moscovita* Walter Benjamin ci rivela le affinità profonde che intercorrerebbero fra le intenzioni della sua opera sul dramma barocco tedesco e quanto Proust ha sostenuto in due celebri brani della *Recherche*. Muovendo da quel passo e tentando poi di metterne alla prova il contenuto teorico attraverso l'analisi dei brani proustiani, vorrei qui tentare di delineare, sia pur molto parzialmente, due forme di disincantamento dalle convenzioni e di rovesciamento dei codici psicologico-morali e culturali in genere, quali sono in diverso modo quelle di Proust e di Benjamin. Tali forme rimandano entrambe ad un pensiero della complessità e dell'interdipendenza degli opposti che istituisce o rivela un luogo dove il linguaggio ha a che fare con l'alterità. Questo pensiero potrebbe avere per noi un significato non soltanto archeo-ermeneutico, ma anche di attualità, in un contesto culturale dove l'alterità corre sempre il pericolo di essere irrigidita e stigmatizzata. Ma incominciamo dal testo del *Diario* benjaminiano.

1. Il testo benjaminiano

Nel luglio del 1925 Benjamin conclude un contratto per la traduzione del quarto volume della *Recherche*. Immediatamente — tuttavia Benjamin aveva già letto in precedenza l'opera proustiana — il traduttore avverte una forte affinità con Proust. In quel

periodo scrive infatti Benjamin all'amico Scholem ¹:

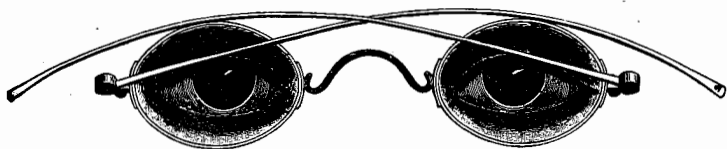
...ti ho già detto come mi sia familiare il tipo di pensiero filosofico che si esprime nei suoi [di Proust] scritti. Ho sentito uno spirito molto affine al mio, in tutte le cose che ho letto. Ora aspetto con molta impazienza di vedere se e in che misura sarà confermata questa sensazione da un più stretto contatto con la sua opera.

Durante il lavoro di traduzione — che tra il 1926 e il 1927 si estende anche al secondo e al terzo volume della *Recherche* — Benjamin ritiene di trovare un'importante conferma di quella sensazione di affinità a cui aveva accennato a Scholem agli inizi della sua fatica. Quella conferma — che pone in relazione l'opera proustiana addirittura con la *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, che Benjamin aveva scritto prima di leggere Proust — è contenuta nella seguente osservazione del *Diario moscovita* e porta la data del 18 gennaio 1927:

lessi da Proust la scena di lesbismo. Asja ² ne capì il selvaggio nichilismo, come Proust in certo modo si spinga nel salottino bene ordinato del piccolo-borghese, quello con la scritta "sadismo", e spietatamente faccia a pezzi ogni cosa, così che non resta più nulla della concezione pulita, accomodante del vizio, ma in ogni frattura il male mostra in modo lampante la sua vera sostanza, l'«umanità», anzi la «bontà». E mentre spiegavo questo ad Asja mi divenne chiaro quanto ciò coincida con le intenzioni del mio libro sul dramma barocco. Proprio come la sera prima, mentre leggevo da solo in camera mia e mi ero imbattuto nelle straordinarie pagine sulla Caritas di Giotto, mi era stato chiaro che Proust espone in esse una concezione che in tutto e per tutto coincide con ciò che io stesso ho cercato di riassumere nel concetto di allegoria ³.

Questo testo risulterà più chiaro o meglio libererà tutta la sua portata speculativa qualora si provi

a rileggere Proust tenendo come guida alcuni suggerimenti contenuti in esso. In questo modo avremo una concreta base di confronto intertestuale per trarre qualche conclusione di tipo teorico su Proust e Benjamin. Affrontiamo allora il testo proustiano, iniziando dapprima dalla scena di Montjouvain per poi passare al passo sulla *Caritas* di Giotto.



2. *Montjouvain, ovvero l'alterità nel mélange psicologico-morale*

Proviamo a leggere la celebre “scena di lesbismo”. In essa assistiamo a una sofisticata analisi di un comportamento umano ‘deviante’, che risulta essere anche una incisiva operazione di decostruzione delle categorie correnti al tempo di Proust in fatto di morale e di introspezione psicologica. Questa operazione potrebbe ricordare, anche se solo in parte, le corrosive riflessioni nietzscheane intorno alla morale cristiana: per questo infatti Benjamin la definisce come un “selvaggio nichilismo”. Tuttavia, a ben guardare, il passo proustiano non è così facilmente assimilabile alle intenzioni che sorreggono le riflessioni nietzscheane. È infatti assente in Proust quella *vis polemica* che anima certe pagine decostruttive di Nietzsche. Inoltre il nichilismo proustiano non sembra essere ‘orientato’ verso una meta culturalmente o storicamente precisabile, non ha alcun carattere utopico (carattere invece sempre presente nel ‘materialismo messianico’ di Benjamin). Può essere che allora il ni-

chilismo della *Recherche* si meriti l'appellativo di "selvaggio" proprio per questa sua assenza di utopia, per questo suo apparente ripiegamento su se stesso ⁴.

Che Proust poi "faccia a pezzi ogni cosa" all'interno dello schema di convenzioni etico-culturali che fa da orizzonte alla scena di Montjouvain, appare dall'incisività con cui egli opera delle dislocazioni di senso fino a mostrarci l'inapplicabilità di quello schema. Benjamin dev'essere stato per forza attirato da una frase come la seguente: «Ma, di là dall'apparenza, nel cuore della signorina Vinteuil, il male, sul principio almeno, non fu certo allo stato puro [*sans mélange*]» ⁵. Qui Proust, come accadrà innumerevoli altre volte nella *Recherche*, si porta dietro le apparenze della realtà ⁶. Egli senz'altro compie questa operazione inseguendo delle essenze, delle verità atemporali il cui modello gli è stato svelato dalle *correspondances* della memoria involontaria, ma in questa sua ricerca di verità non piatte ⁷ e in questa sua operazione di rovesciamento delle convenzioni ⁸, si muove nel territorio delle relazioni; dei rapporti dialettici fra denominatori linguistici convenzionali, mostrando come soltanto un *mélange* dialettico (una situazione dove non compare un elemento "allo stato puro", ma una mescolanza di elementi, un *mélange* appunto ⁹) possa contribuire ad una migliore definizione o decifrazione della realtà e soprattutto del comportamento umano e delle sue motivazioni psicologiche. Pertanto — come si farà più chiaro fra poco — risulterà che l'alterità è co-implicata nel suo opposto e che quest'ultimo è presente fin dall'inizio nel soggetto preso in esame. Così ciò che era stato bandito dall'io al fine di rendere quest'ultimo eticamente puro, rientra prepotentemente in gioco mostrandosi originariamente mescolato con l'elemento 'puro' del codice morale dapprima istituito.

Ma torniamo ancora a Mlle Vinteuil. Osserviamo come Proust distrugga "la concezione pulita, ac-

comodante del vizio", mostrando l'effettivo *mélange* di *vertu* e di *sadisme* che opera nell'animo della figlia di Vinteuil:

I sadici della specie della signorina Vinteuil sono esseri così puramente sentimentali, così naturalmente virtuosi che il piacere sensuale sembra loro qualcosa di tristo: il privilegio dei cattivi. E, quando concedono a se stessi di abbandonarsi per un momento, cercano di entrare, e di far entrare il loro complice, nella pelle dei malvagi, così da aver avuto un momento l'illusione d'essere evasi dalla loro anima scrupolosa e tenera nel mondo inumano del piacere (I, 162-I, 174-175).

Proust si introduce nel salottino piccolo-borghese, anzi si introduce nell'animo di Mlle Vinteuil e ne esce descrivendoci che cosa accade in un essere così puramente sentimentale quando è alle prese con il piacere sensuale. Proust non ci dice che Mlle Vinteuil non è sadica e neppure ci dice che essa è virtuosa, sostituisce questo problema o lascia inappagata questa possibile domanda (convenzionale) del lettore con la descrizione di un'inapplicabilità di categorie rigide e convenzionali ad un caso (egli infatti parla di una *espèce* di sadismo, non del sadismo in generale) di apparente sadismo.

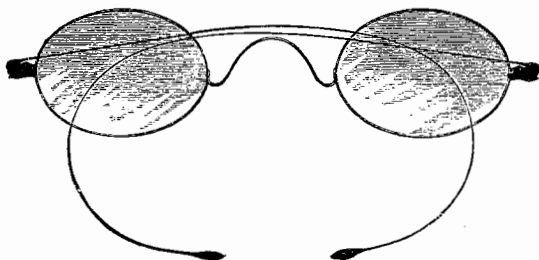
Proust ci mostra poi gli esiti cui conduce l'ignoranza della complessità, del *mélange*, descrivendo sapientemente i turbamenti di Mlle Vinteuil, il suo apparato categoriale rigido e le strategie non del tutto conscie che ella mette in atto per evadere dalla rigidità del suo schema. Nelle coscienze "così naturalmente virtuose", come quella della figlia del compositore Vinteuil, si nota una polarità che allontana, rende sempre più incomunicabili ed estranei "il mondo inumano del piacere", da una parte e "la virtù, la memoria dei morti, l'amor filiale" (*ibidem*), dall'altra. Ma il pri-

mo polo, quello del piacere, per una coscienza che ha il culto (o l'ossessione) del secondo, è qualcosa di astratto (o di perverso): non si può o non si riesce ad evadere pienamente dalla virtù per vivere pienamente un momento di piacere. Quest'ultimo infatti appare a quel tipo di coscienza come il «privilegio dei cattivi», esso ha una connotazione del tutto negativa: per l'anima virtuosa di Mlle Vinteuil «Non era il male a darle l'idea del piacere, ad apparirle attraente: era il piacere a sembrarle perverso [*malin*]» (*ibidem*). Il piacere viene così a significare, per i tipi della specie di Mlle Vinteuil, un'evasione — forse non del tutto inconscia — dallo schema moralistico della virtù in un mondo altro e perturbante che ha tuttavia anche caratteri ludici. Infatti Mlle Vinteuil immaginando «di giocare veramente ai giochi cui avrebbe giocato con una complice come lei snaturata, una figlia che avesse provato realmente quei barbari sentimenti per la memoria del padre» (I, 163 - I, 175) non abdica realmente alla sua virtù: si trasferisce nel mondo del piacere, che cerca di vivere come una dimensione ludica, dove, come nei giochi dei bambini, si rendono necessari la sospensione della propria personalità e il rivestimento di un ruolo ben definito.

L'episodio di Montjouvain è allora un caso — assolutamente comune nel suo *milieu* storico-culturale — di contravvenzione ad una legge rigida e mostra una tendenza a sovvertire la polarità dell'orizzonte simbolico in cui nasce. Tuttavia la sovversione a Montjouvain non riesce: l'atto sacrilego commesso nei confronti della memoria del padre dall'amica della figlia e il turbamento che in quest'ultima si mescola alla perversione non consentono altro che un contatto fugace fra le due polarità, senza adire ad alcun vero *mélange* fra di esse. L'alterità, il polo 'altro' resta pertanto tale anche dopo che la scena si è consumata: l'alterità (il vizio) gioca il suo ruolo tenendosi apparen-

temente lontana dal suo opposto (la virtù) e senza che il suo effettivo *mélange* con quest'ultima risulti cosciente per il soggetto dove quella coimplicazione realmente agisce. Soltanto se Mlle Vinteuil fosse giunta alla consapevolezza del suo schematismo culturale «forse il male non le sarebbe parso uno stato così raro, straordinario, spaesante, ov'era di tal riposo emigrare» e avrebbe potuto «discernere in sé, come negli altri, quell'indifferenza al dolore di cui siamo causa, e che, qualsiasi altro nome gli si possa dare, è la forma terribile e permanente della crudeltà» (*ibidem*). Ma per giungere a questa consapevolezza Mlle Vinteuil avrebbe avuto bisogno dello sguardo telescopico e disincantatore di un Proust. La decostruzione proustiana delle leggi psicologico-morali convenzionali ci rivela dunque che è l'indifferenza alle sofferenze ovvero la crudeltà ad essere la vera sostanza del male, la sua "umanità", così come ci rivela l'umanità di quel piacere che Mlle Vinteuil trovava disumano e diabolico. Proust quindi ci dice che l'alterità (morale) è sempre in noi, ma per una questione di comodo e di abitudini sociali e culturali facciamo di tutto per esentarci dal fare i conti con essa.

Questo rovesciamento proustiano delle convenzioni culturali che svela un *mélange* ben più difficile da accettare e con cui convivere, ha colpito Benjamin per l'assonanza con alcuni presupposti che fanno da sfondo sia dell'opera sul dramma barocco tedesco, sia dei saggi da lui dedicati ai problemi della lingua e della traduzione. Tuttavia, prima di tentare un confronto con alcune teorie benjaminiane, vorrei prendere subito in esame anche il secondo brano della *Recherche* indicato da Benjamin come assonante con le sue riflessioni.



3. *La Caritas di Giotto, ovvero l'alterità nel mélange psicologico-estetico*

Nella *Recherche* è una sguattera incinta a ricordare a Marcel — più precisamente nella *fiction* del romanzo la paternità dell'attribuzione spetta a Swann — una delle figure simboliche rappresentate negli affreschi padovani di Giotto, ovvero la figura che rappresenta la *Caritas*. Sia la sguattera che la *Carità* giottesca non sembrano consapevoli di quanto intimamente le costituisce: l'una sembra ignara del valore e del peso della maternità, l'altra della virtù che incarna. Dice Proust:

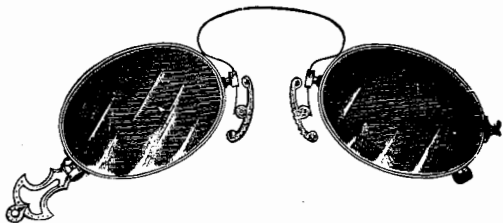
Quelle *Virtù* e quei *Vizi* di Padova dovevano avere in sé una grande realtà perché m'apparissero altrettanto vivi come la serva incinta, e lei stessa non mi sembrasse molto meno allegorica. E forse quella non-partecipazione (almeno apparente) dell'anima d'un essere alla virtù che agisce per mezzo suo, possiede, anche fuori del suo valore estetico, una realtà se non psicologica, almeno, come si suol dire, fisiognomica (I,81 - I,89).

L'impenetrabilità fisiognomica (anzi, molto di più, il dire-altro fisiognomico rispetto ad uno *status* interiore) di questo genere molto particolare di partecipazione — cioè una partecipazione che in apparenza non risulta tale — equivalente ad una presa del simbolo non come tale, ma come qualcosa di "reale",

come il rovescio (appunto fisiognomico) dell'idea. L'attenzione della sguattera al suo ventre non è pertanto un'attenzione cosciente (quest'ultima determinerebbe probabilmente un accordo delle espressioni facciali con lo *status* profondo del soggetto), ma legata soltanto all'impaccio fisico che l'ingrossamento le comporta, così come «il pensiero degli agonizzanti è volto verso il lato effettivo, doloroso» (I, 81 - I, 88) che la morte presenta loro e che costituisce quasi il rovescio fisiognomico della morte stessa. Anche l'ultimo esempio che Proust porta immediatamente dopo quelli già citati e cioè quello «delle incarnazioni veramente sante della carità attiva» che possiedono un'aria «indifferente e brusca di chirurgo frettoloso» (I, 81 - I, 89), mostra che una virtù, ovvero la bontà vera, è partecipata dall'animo di un essere che sembra indifferente a quella virtù. Sembra quasi che la *facies* fisiognomica, aliena allo *status* profondo del soggetto, sia una difesa psicologica che inconsciamente l'io sviluppa per proteggere un nucleo profondo altrimenti indifeso e facilmente attaccabile. L'aspetto fisiognomico, in totale opposizione allo *status* interiore e profondo a cui si accompagna, deve pertanto essere rovesciato come un guanto¹⁰ per rivelare il suo nesso con l'opposto, con il suo totalmente 'altro' con cui in realtà si trova in un rapporto di coimplicazione. La realtà rappresentata come allegoria di un'altra realtà di cui è allegoria, è apparentemente il totalmente altro da quella realtà e tuttavia queste due alterità rivelano una coimplicazione effettiva, assolutamente reale. Esse, si potrebbe dire, sono degli opposti a livello linguistico-simbolico, ma non a livello reale-effettivo e profondo. Lo smascheramento proustiano solleva qui la maschera fisiognomica del soggetto e mettendo a nudo il volto 'altro' che si cela dietro a quella maschera, offre come chiave di lettura psicologico-comportamentale la coimplicazione o il *mé-*

lange dei due opposti, costituiti appunto dalla maschera e dal volto. Il volto risulta così allegorizzato da una maschera totalmente 'altra' a lui stesso.

Il brano della *Caritas* di Giotto è allora per certi aspetti una variante estetica (si occupa del simbolo e dell'allegoria) del brano che contiene la scena di sadismo a Montjouvain: entrambi rivelano la stessa dialettica del *mélange*, la stessa scoperta dell'irrealtà delle polarizzazioni, lo stesso smascheramento delle convenzioni simbolico-culturali. Vediamo ora, sempre tenendo quale riferimento di fondo il passo del *Diario* da cui abbiamo preso le mosse, come Benjamin fosse giunto ad un'idea simile attraverso un'altra via, ancor prima di imbattersi in questi brani proustiani.



4. Linguaggio e alterità in Benjamin

Lo "spirito" allegorico del barocco (da intendersi nei due sensi del genitivo), afferma Benjamin nella *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, si applica in modo "sadico" a «degradare [...] il proprio oggetto e dopo di ciò — o grazie a ciò — [a] soddisfarlo»¹¹. L'allegorista barocco è anche nello stesso tempo un sadico perché si alimenta di una polarità portata all'estremo: quella fra natura o materialità *tout court* e spirito. Questi due poli sono appunto i poli "dell'ambito satanico" in cui dimora l'allegorista. E «la coscienza è la loro sintesi ciarlatanesca, che scimmiotta quella autentica, quella della vita»¹². Aggiunge ancora Benja-

min: «sarebbe infatti come misconoscere l'allegorico voler separare quel patrimonio di immagini in cui ha luogo questo balzo nel regno della salvezza da quell'altro, cupo, che significa morte e inferno»¹³.

In questo brevissimo 'assaggio' dalla *Ursprung* cogliamo la medesima dialettica della coimplicazione delle polarità, la stessa «critica» di quella dialettica, che abbiamo già incontrato nei brani proustiani. E paradossalmente troviamo perfino un riferimento al sadismo. In un altro luogo Benjamin indica nel tiranno e nel martire «le teste di Giano [barocche] di chi è incoronato»¹⁴. La polarità spirito-materia corrisponde nel barocco a quella virtù-piacere o bontà-crudeltà dei brani proustiani e il sadismo, come possibile rapporto che s'instaura in quella dialettica di estremi, figura, ad esempio, sia nel tiranno (e non anche — come masochismo — nella possibile inclinazione all'autodistruzione del martire?) che in Mlle Vinteuil.

Tuttavia il rovesciamento delle convenzioni o meglio la critica della cultura operata da Benjamin unitamente alla sua proposta di una dialettica di estremi qual'è la *Dialektik im Stillstande* (ovvero la "dialettica in quiete" così poco compresa da Adorno¹⁵), sono legati ad alcune premesse che non trovano un riscontro puntuale in Proust. Queste premesse e alcuni degli esiti che da quelle derivano, sono infatti collegati all'orizzonte teologico e alla riflessione sulla lingua che fanno da sfondo a tutto il pensiero benjaminiano.

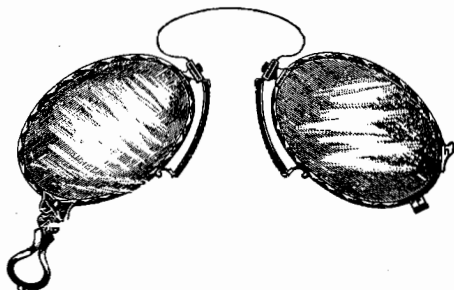
Sia la *Ursprung* che il saggio su *Il compito del traduttore*, ad esempio, sono fondati su una metafisica della lingua che ha come idea cardine quella di una *reine Sprache*, di una lingua pura originaria che direbbe il naturale in modo effettivo. *Physis e logos* nella *reine Sprache* coinciderebbero. Il naturale, ovvero ciò che rimane velato dalle maschere del *logos*, è l'alterità di cui possiamo fare esperienza quotidianamente. Questa alterità, nel momento in cui è nominata dal

linguaggio, si configura ancora come alterità irraggiungibile nella figura dell'opposto dialettico "natura". Quest'ultima risulta essere così l'alterità linguistica di "logos" e tale polarità irrigidita chiede di essere dissolta creando un cortocircuito fra i due opposti. L'allegoria moderna, come il tentativo offerto dalla memoria involontaria proustiana, diventano allora, secondo Benjamin, possibili strumenti per tentare di chiudere (almeno un po') la forbice che si è aperta in origine fra natura e lingua. Una lingua attenta agli aspetti fisiologici delle diverse esperienze umane potrebbe cioè realizzare un *mélange* fecondo di naturale e spirituale e tentare un passo verso una quasi impossibile o utopica archiviazione di questa coppia categoriale che fin dalle origini della cultura occidentale ha sempre teso ad irrigidirsi in una polarità. La *reine Sprache*, l'origine inattuabile che ogni esperienza poetica in qualche misura tenta di duplicare, è anche il luogo del sacro. Sacra e salvifica sarebbe infatti la restituzione della coincidenza fra natura e lingua, fra materia e spirito, restituzione essa stessa dai caratteri messianici e teologici. L'esperienza linguistica offerta dalla poesia tuttavia non va intesa come esperienza del sacro o di *mimesis* diretta del sacro. Fra la sfera inattuabile o indicibile del sacro e la sfera del poetico c'è lo stesso rapporto che esiste, secondo Benjamin, fra l'originale poetico e la sua traduzione¹⁶. La traduzione è altro rispetto all'originale e al tempo stesso ne è una metafora. La traduzione esperisce infatti l'instabilità costitutiva dell'originale. Ogni traduzione si rivela come un atto arbitrario di fissazione rispetto ad un'erranza dell'originale.

Se noi estendiamo il modello offerto da Benjamin rispetto alla dimensione linguistica (ma naturalmente quello di Benjamin è molto di più che un discorso di linguistica, è un discorso sotteraneamente ontologico-metafisico), all'orizzonte storico-culturale

in generale, o meglio se applichiamo quelle premesse teoriche all'ambito concreto della storia, scopriamo che quest'ultima si configura come una storia costituita interamente e intimamente di linguaggio. La storia è allora soprattutto il luogo dove si affrontano coppie linguistiche irriducibili, attraverso duelli senza fine. In ognuno di tali duelli l'alterità pura, ovvero il totalmente 'altro' incrocia la sua spada con il suo opposto tentando un duplice suicidio-omicidio. Ma, come nei film di cartoni animati, i due opposti si ricostituiscono ben presto sotto spoglie di poco mutate. Nella *Ursprung*, un saggio sul dramma barocco che è un saggio-allegoria del ruolo che può rivestire alla fine della modernità proprio il tema dell'allegoria (e per allegoria si deve intendere ciò che stringe l'altro e il suo opposto in una dialettica che 'fa brillare' gli estremi), tutto ciò risulta chiaro, se messo in rapporto con l'idea di "critica" esposta in altri saggi da Benjamin. «La critica riflessiva non lascia immutato il suo oggetto, non lo riproduce, ma scopre in esso il suo contenuto di verità, il suo problema, velato dagli elementi contingenti della rappresentazione»¹⁷. La critica riflessiva benjaminiana è dunque svelante, va oltre il contingente nel suo procedere "trans-formante"¹⁸. Ma questo procedere della critica, come Benjamin afferma nel suo saggio sulle *Affinità elettive*, non si fonda sulla svalutazione del concetto di apparenza: infatti se l'«apparenza non esaurisce l'[...] essenza»¹⁹ di un'opera d'arte, ad esempio, tuttavia «l'involucro [le] è in definitiva essenziale»²⁰. «La critica non deve sollevare il velo, quanto piuttosto — attraverso l'essatta conoscenza di esso come velo — sollevarsi, solo così, alla vera intuizione del bello»²¹. In ambito estetico Benjamin tocca qui lo stesso tema affrontato da Proust nel brano sulla *Caritas* di Giotto, ovvero il rapporto-*mélange* fra maschera e volto, fra apparenza e realtà. Nella *Ursprung* benjaminiana, l'apparenza che

è soggetta al tramonto è quella degli emblemi del barocco. Ma se l'allegoria barocca nasconde un riferimento alla modernità, quest'ultima, (come il "nichilismo" proustiano?), mirerebbe o tenderebbe a mirare all'oltrepassamento di quella scissione fra nudità del cosmo e soggettività che il romanticismo non era riuscito a sanare.



5. *Abissalità e alterità*

Abbiamo visto che Benjamin lotta con una fornice dialettica che nel corso della storia tende sempre a riaprirsi. Sia pur sotto diverse forme la divaricazione che ogni volta ricompare è pur sempre una divaricazione tra un elemento linguistico (un codice morale o culturale in generale) e uno mai del tutto riducibile al linguaggio (un elemento 'altro', naturale o psicologico profondo). Si tratta di una lotta fra un codice inattuabile e uno dato, tra un elemento che si disloca continuamente e un altro che soffre il proprio irrigidimento. Così avviene anche in Proust: c'è un codice convenzionale e una realtà che, al di là delle apparenze, è irriducibile a quelle convenzioni, anzi le mette in crisi. Tuttavia in Proust non c'è una *reine Sprache*, anzi è proprio la delusione rispetto a certe aspettative contenute nei nomi (soprattutto quelli propri²²) a consentire un *approchement* rispetto alla verità. Eppure la realtà attinta nella sua verità, approfondita al di là delle apparenze, possiede anche per

Proust un grado di dislocazione, una differenza di piani (sia in senso orizzontale che in senso verticale). Infatti compito del traduttore — tale sarebbe l'artista per Proust: un traduttore di quel libro che è già scritto dentro di noi e che si tratta soltanto di decifrare — è di scandagliare la *profondeur* del reale²³. Ci si deve portare dietro la realtà, bisogna invertire il senso di lettura della nostra vita²⁴, bisogna passare quest'ultima contropelo. In questa operazione, che si connette inestricabilmente all'analisi dei cortocircuiti temporali della memoria involontaria, si scende nelle profondità dell'io e nelle profondità della realtà²⁵. In verità l'erranza della realtà è contenuta in un passaggio da un registro convenzionale ad un registro che riesce, seppur in qualche maniera certo ancora approssimativamente, a dire quella complessità di cui dicevamo sopra, che nomina, fra l'altro, quel compromesso con l'alterità che costituisce ogni nostra esperienza²⁶. Che la parola poetica o artistica non sia tuttavia parola definitiva ce lo dicono le affermazioni proustiane di tipo prospettivistico²⁷ oppure la venerazione per il modello musicale, la cui gamma di combinazioni sembra infinita. Nello spostamento verso il profondo, lo sguardo del traduttore-artista tenta la decifrazione di segni e di corrispondenze che talora possono sfuggire persino per sempre²⁸.

Il traduttore proustiano d'altra parte non sembra perdersi nelle profondità che va scandagliando nella stessa misura in cui secondo Benjamin lo Hölderlin traduttore di Sofocle cadrebbe nell'abisso del linguaggio²⁹. Tuttavia l'abissalità della traduzione hölderliniana va intesa come un'abissalità tecnica, come un luogo di rimandi senza fine, una *mise en abyme*³⁰.

L'abissalità testuale benjaminiana o la profondità analogica della *Recherche* proustiana (infatti la scrittura proustiana, come ha rilevato lo stesso Benjamin nel suo saggio su Proust è un "culto dell'analogia"³¹)

sono due modi sottilissimi di fare i conti con l'alterità. È vero che questo termine non ha riscontro in entrambi e tuttavia a che cos'altro rimanda il dire allegorico, il dire simbolico o il dire analogico, se non al dire il veramente altro, all'istituire quello spazio dell'erranza che si crea allorché risulta che quella che *in primis* appare come assoluta alterità si connette invece inestricabilmente a ciò che sulle prime risulta come ovvio e opaco?

Così come la "lingua nominale"³² o *reine Sprache* originaria benjaminiana è il luogo di una coincidenza inattingibile, ma anche il luogo di una non-appropriazione reciproca fra spirito e fisicità (altrimenti avremmo un'indistinzione nullificante³³), così anche l'allegoria moderna che erra intorno a quell'origine valorizzando il ruolo dell'analogia, è l'esperienza dell'alterità, del non-identico e soprattutto della coimplicazione e della complessità. L'assolutamente altro è scoperto coimplicato nel suo (apparente) opposto. Non c'è un passaggio mediante, una mediazione in questo cortocircuito analogico-allegorico: il rovesciamento della realtà fa balenare il risvolto ben più impegnativo che la coperta delle abitudini ci teneva velato. Ecco una modalità cruciale e per nulla leggera dell'esercizio spirituale laico offerto da Proust, che ha affascinato lo spirito di quel Benjamin che tanto ha errato nei paesaggi della modernità.



1. Lettera a Scholem del 21 luglio 1925, contenuta in W. BENJAMIN, *Lettere* (scelta), trad. it., Einaudi, Torino, 1978, p. 127.
2. Si tratta di Asja Lacis, la sceneggiatrice russa a cui Benjamin fu legato per un certo periodo della sua vita.
3. W. BENJAMIN, *Diario moscovita*, trad. it., Einaudi, Torino, 1983, p. 111.
4. Si aprirebbe qui in verità lo spazio per un difficile confronto fra la dialettica che stiamo per delineare e certi aspetti del pensiero di Nietzsche. Elemento di apparente affinità è certo un uso fluido che soprattutto Benjamin fa della coppia apparenza-realtà: la coimplicazione che segue allo smascheramento critico determina un gioco di rimandi linguistico-simbolici che pare non imparagonabile con quello presente nella *Nascita della tragedia* a proposito del classico e della coppia apollineo-dionisiaco. Tuttavia, soprattutto in Proust, ma anche in Benjamin, manca il 'gesto' radicale che elimina il piano 'ontologico' della profondità o dell'abissalità. Il campo nietzschiano diventa un campo di forze nominalistico, quello di Proust e di Benjamin, per molti versi invece, è un campo dove la lingua ha di fronte un'alterità e dove la metafora o l'allegoria dicono un 'altro' (che, come vedremo, nel vocabolario di Proust sta in profondità mentre in quello di Benjamin balena nell'abissalità del testo).
5. M. PROUST *A la recherche du temps perdu*, éd. Tadié, Gallimard, La Pléiade, Paris, 1987-1989, in quattro volumi, vol. I, p. 162, trad. it., *Alla ricerca del tempo perduto*, Torino, Einaudi, 1978, in sette volumi, vol. I, p. 174. D'ora in poi le citazioni da Proust saranno contrassegnate soltanto dal numero del volume e da quello della pagina o delle pagine relative, con riferimento sia all'originale che, qualora esista, alla traduzione italiana (separate da un trattino).
6. Cfr. IV 296 - VII, 33: "...a una certa profondità [à mi-profondeur] di là dall'apparenza, in una zona un poco più retratta [dans une zone un peu plus en retrait]"; oppure la lettera all'amico F. Gregh del 4 giugno 1904: "...en quelque sorte derrière la matière..." (F. GREGH, *Mon amitié avec Marcel Proust. Souvenirs et lettres inédites*, Paris, Grasset, 1958, p. 93).
7. Cfr. IV, 477 - VII, 230.
8. Cfr. IV, 475 - VII 228: "Il lavoro compiuto dal nostro orgoglio, dalla nostra passione, dal nostro spirito imitativo, dalla nostra intelligenza astratta, dalle nostre abitudini, quel lavoro l'arte lo distruggerà, ci ricondurrà indietro, ci farà tornare agli abissi profon-

di [*la marche en sense contraire, le retour aux profondeurs*] dove quel che è esistito realmente giace ignoto”.

9. Cfr. ad esempio anche l'Esquisse XLI, 2 contenuto nel Cahier 57 del 1910, IV, 887: “Et sans doute cette beauté plus pure et sans mélange que j'avais connue à la société Guermantes était une illusion...”.

10. Benjamin a proposito della noia ha scritto nel *Passagen-Werk* che quest'ultima “è un caldo panno grigio rivestito di una fodera di seta dai più smaglianti colori”; questi ultimi possiamo vederli soltanto in sogno, poiché “chi mai potrebbe con un gesto rivoltare la fodera?”. In un altro testo lo stesso Benjamin ha definito l'oggetto di Proust “il rovescio, *le revers moins du monde que de la vie*”. Così ha commentato F. Rella quest'ultima affermazione benjaminiana, connettendola alla prima: “Questo è precisamente il rovescio di quel panno grigio, che sembrava avvolgere il mondo e la vita stessa: è la scoperta degli arabeschi sul rovescio della fodera, la scoperta dei colori del mondo, dei colori del giorno” (F. RELLA, *Arabeschi*, Feltrinelli, Milano, 1989, p. 38).

11. W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco*, trad. it., Einaudi, Torino, 1980, p. 192.

12. *Ivi*, p. 247.

13. *Ivi*, p. 249.

14. *Ivi*, p. 53.

15. Mentre la dialettica di Benjamin è appunto una “dialettica in quiete” il cui movimento si assesta nel balenare di un'immagine dialettica, la dialettica di Adorno è sempre tesa alla negazione dell'identico, a costo di far divergere sfera teorica e sfera empirica e di rischiare la perdita del contatto con quest'ultima. Adorno aveva giudicato la dialettica di Benjamin “priva di mediazioni”, come riporta H. ARENDT a pp. 126-127 de “L'omino globbo e il pescatore di perle”, contenuto in *Il futuro alle spalle*, trad. it., Il Mulino, Bologna, 1981, pp. 105-170.

16. Cfr. W. BENJAMIN, “Il compito del traduttore”, in *Angelus Novus*, trad. it., Einaudi, Torino, 1962, p. 69, dove si dice che la poesia è fondata nella lingua nominale dell'uomo, che è altro dalla lingua innominale della creazione e inoltre pp. 46-47 dove Benjamin afferma che “la traduzione è una forma propria” e “il compito del traduttore va inteso come un compito a sé e nettamente distinto da quello del poeta”.

17. M. PEZZELLA, *L'immagine dialettica*, ETS, Pisa, 1982, p. 68.

18. Cfr. W. BENJAMIN, *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco*, trad. it., Einaudi, Torino, 1982, p. 18.

19. *Ivi*, p. 247.

20. *Ivi*, p. 248.

21. *Ivi*, p. 247. F. RELLA ha indicato in "L'arte e il pensiero. Il pensiero dell'arte", contenuto in «Atque», 5, 1992, pp. 108-109, a proposito di Baudelaire, che è soltanto nel "«contigente» che trapassano, come una luce affondata e al contempo protetta nel buio della caducità, i tratti dell'eterno. La bellezza — prosegue Rella — [...] altro non è che questa duplicità, che contiene in sé la duplicità stessa dell'uomo, le innumerevoli tensioni e polarità che lo abitano e lo costituiscono come soggetto". Ritornando a Baudelaire, Rella precisa poi che nel francese è "il caduco stesso [a farsi] il ponte verso l'«altro»", in una dinamica che ricorda quella 'redentiva' benjaminiana.

22. Riguardo al passaggio dall'"Età dei Nomi" all'"Età delle parole" e al ruolo dei nomi comuni e di quelli propri nella *Recherche*, cfr. G. GENETTE, "Proust e il linguaggio indiretto", trad. it. in *Figure II*, Einaudi, Torino, 1985, pp. 157-224, nonché A. BONOMI, "Nomi, mondi, libri in Proust", in *Le immagini dei nomi*, Garzanti, Milano, 1987, pp. 167-195, così come C. BENEDETTI, *La soggettività nel racconto. Proust e Svevo*, Liguori, Napoli, 1984.

23. Cfr. IV, 458 - VII, 210.

24. Cfr. l'Esquisse XXIV, 2 del Cahier 57, IV, 821: "c'est tout simplement le travail inverse de celui qui fait en nous l'intelligence, l'amour-propre, la passion, l'habitude...".

25. Cfr. IV, 461 - VII, 213 e IV, 475 - VII, 228, dove Proust scrive rispettivamente di una profondità al di là dell'apparenza di un soggetto e di un "retour aux profondeurs" in cui consiste il vero lavoro dell'artista.

26. In realtà si potrebbe avanzare l'ipotesi che l'uso della metafora tanto caro a Proust, ma anche a Benjamin, possa istituire quel gioco di creazione di "metafore vive" che in qualche misura s'insinuano negli spazi fra esperienza e forma linguistica codificata e che vivranno poi inevitabilmente una "letteralizzazione" (nei termini di D. Davidson e di R. Rorty). Quello spazio è lo spazio di erranza

dove opera lo spirito mitopoietico che dal primo romanticismo anima la riflessione sull'esperienza di verità (cfr. a tale riguardo S. GIOVONE, *La questione romantica*, Laterza, Roma-Bari, 1992).

27. Cfr. IV, 474 - VII, 227-228.

28. Cfr. ad es. l'Esquisse XXIV, 2 del Cahier 57, IV, 823: "Je venais de perdre une idée que je ne connaîtrais jamais, une des ces creatures endormies au fond de nous sous le limbe de l'incoscient...".

29. Cfr. W. BENJAMIN, "Il compito del traduttore", trad. it. cit., p. 52: "Le traduzioni da Sofocle furono l'ultima opera di Hölderlin. In esse il senso precipita di abisso in abisso, fino a rischiare di perdersi in profondità linguistiche senza fondo".

30. Cfr. P. DE MAN, "Benjamin e la traduzione impossibile", trad. it. in «Lettera internazionale», anno 8, numero 33/34, luglio-dicembre 1992, pp. 54-58.

31. Cfr. W. BENJAMIN, "Per un ritratto di Proust", trad. it. in *Avanguardia e rivoluzione*, Einaudi, Torino, 1973, pp. 27-41, a p. 30. Inoltre cfr. IV, 450-51 - VII, 202.

32. Cfr. W. BENJAMIN, "Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo", trad. it. in *Angelus Novus*, cit., pp. 53-70, dove, secondo S. SOLMI (cfr. la sua *Introduzione* allo stesso volume *Angelus Novus*, soprattutto a pp. XXIII-XXIV), è esposta una "metafisica del Nome" che si fonda sull'idea di una lingua adamitica originaria, idea che sta alla base dello stesso saggio su "Il compito del traduttore".

33. Nella lingua nominale abbiamo una relazione che mantiene separati i due termini della dialettica: i due termini stanno di fronte l'uno all'altro conservando una differenza che il Nome non riduce, ma illustra. "Nell'apparente astrazione dei termini teologici, Benjamin pone il problema del rapporto tra spirito e physis, e della possibilità di un loro rapporto non esclusivamente condizionato dall'appropriazione" (M. PEZZELLA, *L'immagine dialettica*, cit., p. 85).

PORTE SULL'OMBRA

Lecture sul tema del mistero e dell'altro.

Franco Rella

I.

George Steiner ¹, scrittore e filosofo di origine ebraica, professore a Ginevra e Cambridge, è autore di alcuni tra i massimi testi della critica della letteratura, dell'arte e della cultura di questa seconda metà del '900. Alla base del suo gesto critico è certamente la cultura ebraica in quanto, come lui stesso afferma in una intervista, "sete incessante di conoscenza, di trascendenza e di pensiero puro. Credo che l'Ebreo sia colui che, anche sulla soglia di una camera a gas, continuerebbe a correggere un testo. Alcuni rabbini lo hanno fatto. Correggere un testo è interpretare Dio dicendoGli che si è fedeli a questo cancro del pensiero, a questa patologia dell'assoluto, che Egli ha messo dentro di noi, non si sa per quale motivo; è dirGli quanto questo ci sia costato".

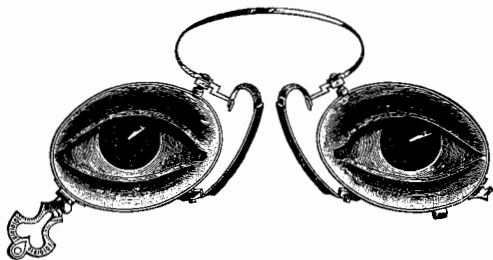
Questa filologia, amore per la parola, che procede nel testo e oltre il testo, ha generato libri su Tolstoj e Dostoevskij, sulla morte della tragedia, sul linguaggio e il silenzio, su Heidegger, su Babele. Ha generato la grande riflessione sul tragico delle *Antigoni*, immediatamente precedente a *Vere presenze*. La grande tragedia greca affronta i problemi radicali dell'uomo, tanto che, come dice Steiner, se d'improvviso venissero meno i libri spariti, e ci rimanesse soltanto il dialogo tra Creonte e Antigone, cuore dell'*Antigone* appunto, noi potremmo ricostruire, attraverso l'analisi dei problemi — attraverso le polarità non negoziabili costitutive dell'essere umano che occupano questo dialogo — gli elementi essenziali della cultura dell'Occidente.

La tragedia mette sempre a capo il problema del sapere: che cosa l'uomo sa, e che cosa rimane davanti a lui come mistero. È riflettendo

su questo grande tema tragico, che assistiamo, all'inizio dell'Ottocento, a quell'immensa rivoluzione del pensiero che dà origine alla modernità: la riflessione di Hegel, di Hölderlin, di Schelling, e, qualche decennio dopo, di Nietzsche. La riflessione che si prolunga fino ai nostri giorni.

Ma dopo le *Antigoni* la riflessione di Steiner sembra radicalizzarsi fino a mettere in discussione anche se stessa. Affronterò la questione con una citazione dello stesso Steiner, tratta dalla premessa all'edizione francese di *Vere presenze*:

Baudelaire, nelle *Notes nouvelles sur Edgar Poe*, presentando, o parafrasando, un passaggio del *Poetic Principle* di Poe, passaggio che è esso stesso un'eco diretta del *Fedone* di Platone, scrive: 'È questo mirabile, questo immortale istinto del bello che ci fa considerare la terra e i suoi spettacoli come una traccia, una corrispondenza del Cielo. La sete insaziabile di tutto ciò che è oltre, e che la vita rivela, è la prova più vivida della nostra immortalità. È con la poesia e attraverso la poesia, con e attraverso la musica che l'anima intravede gli splendori al di là della tomba. E quando una poesia squisita ci porta le lacrime sull'orlo degli occhi, queste lacrime non sono prova di un eccesso di godimento, ma piuttosto la testimonianza di una melanconia irritata, di una postulazione dei nervi, di una natura esiliata nell'imperfetto e che vorrebbe cogliere immediatamente, su questa terra stessa, un paradiso rivelato.



Siamo in grado noi oggi anche solo di leggere questo passo si chiede Steiner?

Facili le letture prefabbricate. Facili anche quelle letture che rovesciano le priorità ontologiche e fanno del testo un pretesto così che "è ormai la nostra lettura che accorda — bella condiscendenza! — una ragione di essere al testo". Ma noi, di fatto, non siamo in grado

di leggere quel testo, perché esso ci mette di faccia a quel mistero che abita nella nostra stessa vita, il mistero abissale che è nel quotidiano e che, come aveva visto Baudelaire, ci guarda dal riflesso di una vetrina, all'angolo di una strada. Questo mistero fa paura. "Per scongiurarlo la nostra epoca ha creduto di trovare una contromossa: basta che la critica umili lo testo, che il commento lo riduca a pretesto".

In una sorta di furore, come quello che aveva mosso Platone nella *Repubblica* contro i poeti, Steiner muove contro la critica in una lotta aspra, disperata, senza quartiere. Solo l'arte è una lettura adeguata all'arte, mentre il "mandarinismo parassitario" della critica ci allontana dal testo e dal suo mistero, per condurci in una "grigia palude", in una "galleria di queruli echi", in cui il saggio critico dialoga con il saggio critico, l'articolo parlotta con l'articolo, in una crescita infinita di una quantità qualitativamente irrilevante. Solo la critica strettamente filologica è ammessa. Non quella ermeneutica, la critica dei traditori di Hermes, il dio che doveva comunicare tra il mistero della vita e il mistero della morte, che si è ridotta, per esempio nel decostruzionismo, a negare ogni mistero, a muovere passi di danza davanti ad un'arca che si sa e si vuole vuota.

Eppure Steiner ci ha dato critiche mirabili. La sua lettura delle *Antigoni*, ci ha insegnato a leggere più e meglio dentro la tragedia. Ci ha insegnato, come leggiamo anche in *Vere presenze*, che la tragedia è ossessionata da Dio, e che "presuppone che l'uomo sia esiliato agli incroci dove il mistero della sua condizione viene messo a nudo ed esposto a intercessioni ambigue di minaccia e di grazia". Perché dunque questo furore?

Il mistero che abita in ogni opera, di fronte al quale ogni grande opera ci affaccia, è infatti affondato nel nichilismo mandarinesco, che non sa più dove sia la profondità di un testo. Questo nichilismo si muove contro la letteratura che sa che il quotidiano è abissale. E qui si nasconde la nostra ragion d'essere: il destino di un incontro improvviso, forse involontario, con l'uomo o con la donna che cambierà il nostro universo.

Dunque, da un lato l'opera, il mistero del suo senso, che apre a una visione del mondo che è sempre inizio: intollerabile, terribile, come ogni cosa che inizia; e, dall'altro lato, la glossa, che ricopre questi scogli, che emergono dal nulla per significare il mondo e il mistero

del mondo, con i suoi licheni e le sue muffe. L'opposizione è drammatica ed è resa estrema da Steiner. Vediamo il motivo della sua radicalizzazione.

La lingua è infinita. Tutto nel mondo ha termine, ma ciò che possiamo dire non ha termine alcuno. E se una volta esisteva un patto di corrispondenza tra cosmo e *Logos*, questo patto si è infranto tra il 1870 e il 1930 in "una delle poche rivoluzioni autentiche dello spirito nella storia occidentale, che definisce la modernità stessa"². La parola fiore, come dice Mallarmé, non è in nessun mazzo di fiori, è il segno di un'assenza. Ed è proprio la rottura di questo patto che impone una nuova e terribile responsabilità.

Con maggior forza di qualsiasi altra testimonianza, la letteratura e le arti ci parlano dell'ostinazione dell'impenetrabile, dell'elemento totalmente alieno in cui ci imbattiamo nel labirinto dei nostri affetti interiori. Esse narrano del Minotauro acquattato nel cuore dell'amore, delle relazioni (...). Ci parlano del peso irriducibile dell'alterità e della clausura inerente alla materia e alla fenomenicità del mondo fisico.

Dunque la letteratura e l'arte penetrano in un mondo che è diventato mistero, in cui nessun patto ci garantisce sul senso delle cose. Si affacciano sul mistero del mondo e dell'essere, ci propongono una *nuova relazione* tra Eros e Logos, che rinvia alla creazione "che non è mai totalmente accessibile". Ci rinviano, in una parola, al di là di noi stessi: a Dio, al mondo. Comunicare "questa rappresentazione a un altro essere umano è un atto morale", è un atto di responsabilità.

Di fronte a questo compito, la critica decostruzionista che celebra i suoi giochi nichilisti, o anche la critica accademica che rende opaco "il trascendere artistico", "il bagliore che traspare in superficie", è prima di tutto un atto immorale. È contro questa immoralità che si muove Steiner, pur consapevole che esiste anche una grande invenzione critica, interessata al mistero quanto vi è implicata l'opera che essa prende in esame. Benjamin nella sua lettura delle *Affinità elettive* di Goethe, ne è un esempio: quando propone alla critica il compito di disgregare la falsa totalità che l'opera è diventata, riportandola al suo inizio frammentario, alla verità che è esibita e protetta dentro il velo di parole che esprimono l'indicibile. Anche Steiner è un esempio

di questa *necessità della critica*. La sua lotta contro la glossa e il commento è di fatto un'immensa, imprescindibile glossa all'insieme di opere che chiamiamo la modernità. È l'affermazione, che può avvenire solo sui margini delle opere, che la verità ha luogo nell'opera stessa: nel mistero della sua presenza, nella vertiginosa esperienza che essa ci propone. Vertiginosa, perché in effetti il rapporto con l'altro, che l'opera ci propone è sempre un rapporto con ciò che trascende l'opera, il soggetto che l'ha scritta, del soggetto che la legge. L'opera diventa un occhio, una finestra aperta sull'oltre: realizza una delle "opposizioni non negoziabili" che campeggiano nel grande dialogo centrale dell'*Antigone*:

"Quando una voce umana si rivolge a un'altra o quando ci troviamo faccia a faccia con un testo, con l'opera d'arte figurativa o musicale — in altre parole quando ci incontriamo con l'*altro* — è una scommessa sulla trascendenza".

Ed è appunto riesplorando queste contraddizioni (maschile/femminile; umano/trascendente/ vita/morte; giovane/vecchio; individuo/potere) che si reimpara "a essere umani".

La modernità ha conosciuto la rottura, come si è detto, del patto mimetico, che garantiva la corrispondenza fra significante e significato, tra parola e mondo. Questo non è una dimissione delle nostre responsabilità. Anzi parlare, scrivere diventa un'impresa etica. Tutto si può dire, e dunque, come aveva già detto Schlegel all'alba della modernità, tutto deve essere detto:

La lingua non può essere fermata da nessuna frontiera, nemmeno, per quanto riguarda le elaborazioni concettuali e narrative, da quella della morte.

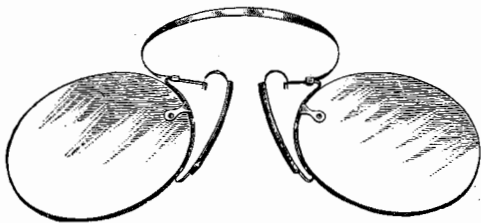
Le teorie decostruzioniste, le teorie del pensiero debole sono attive nel combattere sia il mistero, e la trascendenza che in esso si nasconde, sia la responsabilità etica del linguaggio.

La decostruzione (...) non attribuisce a nessun movimento (...) la minima esemplarità, il minimo valore di promessa (...). È, o dovrebbe essere, una negazione senza compromessi del significato (...). La decostruzione danza davanti all'Arca. È una danza giocosa, come lo è infatti il ballo dei Satiri e, allo stesso

tempo, tra i suoi praticanti più acuti (...), intriso di tristezza. Perché i danzatori sanno che l'Arca è vuota.

Ma l'Arca non è vuota: in essa è "l'impenetrabile, dell'elemento alieno in cui ci imbattiamo nel labirinto dei nostri affetti intimi". In essa c'è, grave, irriducibile "l'alterità" e "la chiusura inerenti alla materia e alla fenomenalità del mondo fisico".

Steiner propone un privilegio particolare alle arti rispetto a tutte le altre pratiche conoscitive umane in quanto i modelli legati alla scienza, o alla politica "non sono disinteressati. Sono concepiti per dominare, per possedere".



II.

Il libro di Giancarlo Gaeta ³, curatore dell'edizione Adelphiana dei *Quaderni* di Simone Weil, ci propone un saggio con una scelta antologica di testi centrati soprattutto sul tema della pace e della guerra, o, in termini weiliani, della *forza*.

Gaeta centra in modo esemplare la questione del nostro rapporto con Simone Weil:

È possibile per noi rilevare in appieno il valore straordinario dell'esperienza umana e della ricerca intellettuale di Simone Weil (...) Dico per noi, suoi contemporanei, per i quali Simone Weil non può essere semplicemente un pensatore del ventesimo secolo a cui accostarsi con la mente sgombra e spirito critico, tanto essa è implicata nelle scelte storiche del nostro secolo. Lo sappiamo ad apertura di un suo scritto, se la nostra mente possiede appena qualche capacità di avvertire l'onda lunga delle tremende questioni irrisolte, e nel frattempo aggravatesi, che da quelle pagine giunge fino a noi e ci afferra".

Si sono moltiplicati in questi ultimi anni gli scritti su Simone Weil: spiegano le sue radici ebraiche; il suo sì o il suo no al cattolicesimo; le oscillazioni della sua vita e del suo pensiero; il suo essere di sinistra e il suo misticismo. Ammiro questi scritti, ma sono remoti alla mia esperienza del suo testo. Ho scoperto tardi Simone Weil, e proprio attraverso i *Quaderni*. Non ho scritto neanche una riga su di lei, ma molte, e per me decisive, sono le cose che il suo pensiero mi ha permesso di pensare: il concetto di sradicamento che trasforma la frontiera in una soglia che ci apre all'altro; la sventura che apre contemporaneamente al dolore e alla visione di inedite possibilità per l'essere umano; la fragilità, che è segno di esistenza e della forza che possiamo opporre al potere...

Il saggio di Gaeta e i testi antologizzati vertono soprattutto sulla questione della guerra e della pace, dell'individuo e del potere. Sono questioni inaggirabili, in quanto la loro rimozione risolve ogni pacifismo in parzialità velleitaria. Eppure Simone Weil non offre soluzioni. Anzi, quando afferma che la spada annienta sia d'elsa che di punta, sia il vincitore che il vinto, sembra aprire la via non al pensiero ma alla disperazione. Eppure qui sta la sua grandezza: qui sta la sua dimensione tragica, quella dimensione che il pensiero filosofico e il pensiero politico hanno da sempre rimosso.

Due sono le grandi questioni della tragedia classica che Simone Weil fa sue. La questione del potere, che è per il tragico una *malattia*, che da un lato inibisce il sapere, e dall'altro uniforma a sé ogni pensiero. "L'uomo abile a parlare e potente [...] diventa un cattivo cittadino" ha detto Euripide, perché, come dirà Simone Weil, costringe i vinti non solo a obbedire, ma anche a sognare il proprio sogno. L'eroe tragico accede al sapere soltanto attraverso la *sventura* che lo deregala, soltanto ponendosi altrove rispetto al potere: come Edipo, o come Penteo che, nelle *Baccanti*, non solo perde le insegne del potere, ma va verso il suo destino vestito da donna, come uno, dunque, della "stirpe più dolente"⁴.

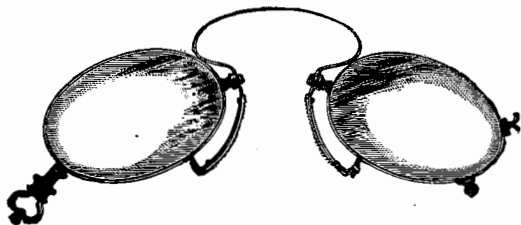
L'altra grande questione tragica è il sapere. Alla domanda "che cosa è sapienza?" il coro delle *Baccanti* risponde "sapienza non è sapienza": non c'è alcun sapere che possa dare risposta alle domande ultime dell'uomo che scaturiscono da quelle polarità non negoziabili, irriducibili, che, secondo Simone Weil, non possiamo ma dobbiamo

pensare insieme.

La guerra e la pace, l'uomo e il divino, il bene e il male. Il tragico mette in tensione queste polarità, ma ad esse non può rispondere, come non può rispondere Simone Weil, perché ognuno di questi poli delle contraddizioni che costituiscono l'uomo in quanto uomo, il mondo in quanto mondo, non esiste senza il suo contrario.

Tra i testi stupendi che Gaeta presenta in questo libro vorrei segnalare la *Lettera a Bernanos*. Bernanos aveva pubblicato nel 1938 uno dei libri lancinanti di questo secolo: *I grandi cimiteri sotto la luna* in cui parla del dilagare dell'orrore della Guerra di Spagna che si rende, proprio per le sue dimensioni, famigliare: come allo schiavo è famigliare lo scudiscio del padrone. È l'occasione perché Simone Weil racconti allo scrittore, monarchico e di destra, la sua esperienza di "sinistra" della Guerra di Spagna. Un impulso morale l'ha spinta dalla parte dei repubblicani. Ha scoperto che i "fascisti", "termine molto ampio" che comprendeva quasi tutti gli oppositori, erano considerati "una categoria di esseri umani fuori da quelli la cui vita ha un prezzo". Ha scoperto che quando questo succede "non c'è niente di più naturale per l'uomo che uccidere", come ci insegnano anche gli avvenimenti odierni nella ex-Jugoslavia. Ha scoperto di quale forza d'animo bisogna esser dotati per resistere a questo impulso che "cancella subito il fine stesso della lotta". In questo lo scrittore cattolico che si leva contro le gerarchie ecclesiastiche, le è più vicino "senza paragone dei miei compagni, scrive Simone Weil, delle milizie d'Aragona — quei compagni che tuttavia amavo".

Già qui s'intravede quella necessità di ridisegnare i diritti e i doveri dell'uomo, l'etica e la politica, il rapporto fra storia e individuo che campeggiano nei *Quaderni* e che sono davanti a noi come nostri problemi, insieme a lei, Simone Weil, la nostra contemporanea.



III.

Il gallo è un emblema solare. Ambrogio, in uno dei suoi inni, lo chiama "la sentinella del sole". È l'uccello che annuncia il giorno e il risveglio. Nel *Fedone* Socrate ricorda a Critone il debito di un gallo ad Asclepio, in quanto il gallo, con la morte del corpo di Socrate, annuncia il risveglio: la liberazione e la vita vera della sua anima.

Nel 1824 Leopardi scrive il *Cantico del gallo silvestre*⁵. Il gallo svegliando i mortali annuncia qui profeticamente la morte del tutto: di tutto l'universo di cui non rimarrà altro che "un silenzio nudo e una quiete altissima" a riempire "lo spazio immenso". Così, conclude Leopardi, "questo arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza universale, innanzi di essere dichiarato né inteso, si dileguerà e perderassi".

Leopardi afferma di aver tradotto questo canto da un antico testo cabalistico. Cesare Galimberti, nel suo straordinario commento, individua il testo talmudico da cui Leopardi ha tratto l'immagine del gallo, e richiama un testo di Scholem sulla simbologia del gallo nello *Zohar*, testo cabalistico del XIII secolo. Galimberti però si sofferma su una nota di Scholem che richiama una tradizione armena in cui il gallo celeste desta i cori degli angeli a lodare Iddio, mentre nello *Zohar* il gallo canta a mezzanotte. Questo non mette in discussione però la pista individuata da Galimberti, ma la conferma. Infatti i galli cantano a mezzanotte anche nell'operetta leopardiana *Federico Ruysch e delle sue mummie*. Ma cantano non per svegliare gli angeli a lodare Dio, ma per risvegliare i morti perché essi cantino la loro morte. Il gallo di mezzanotte canta l'ultima ora, quell'ora, che in un'altra operetta di Leopardi, *Il Copernico*, si presenta con un "rombo (...) che par come delle ali di un uccello grande" ad annunciare la morte del sole: il fatto che "il giorno non è per aver luogo più, né oggi né domani né poi".

Ma c'è un ultimo elemento che conferma questa nostra ipotesi. Il gallo è *silvestre*. Non è, come ha detto Ceronetti, un aggettivo di aulica eleganza. Silva, selva, è per tutta la tradizione di derivazione neoplatonica (attraverso la traduzione e il commento del *Timeo* di Calcidio) penetrata nel cristianesimo, nell'Islam e nella Cabala, l'abisso di una materia inerte e senza limiti. Leopardi dedica alcune pagine dello *Zibaldone* per fondare filologicamente questa immagine filosofi-

ca: dal greco, al latino, alla lingua ebraica. Il gallo silvestre è l'annuncio del regno ultimo della silva: di quell'abisso su cui si stendeva, come si legge nella *Genesi*, una coltre d'impenetrabile buio: *tenebrae erant super faciem abyssi*.

Nel 1843 Baudelaire scrive "Il Crepuscolo del mattino", pubblicata poi nei *Fiori del male*, nella sezione *Quadri parigini*. Il canto del gallo annuncia anche qui che la prima ora è di fatto l'ultima ora. Il canto si leva "come un singhiozzo interrotto da uno sbocco di sangue schiumoso".

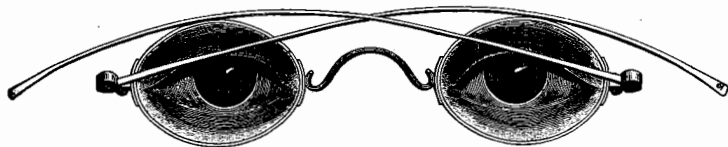
Nel 1853 Melville pubblica uno strano ed enigmatico racconto: *Chicchirichì ovvero come cantò il nobile gallo Beneventano*⁶. Il paesaggio di questo racconto è quello di "un impero diviso", dove scorre "un fiume torpido e malsano, nido d'infezioni", in un "lugubre manto di foschia": "un mondo ben triste!". Ed è in questo mondo lugubre e triste che si leva magnifico il canto del gallo, che sembra mutare in felicità la malinconia del protagonista, che si mette alla vana ricerca del "nobile straniero". Nessuno sa dare indicazioni, nessuno sa risolvere il mistero di questo canto "eroico e celestiale". Alla fine il protagonista scopre che il gallo appartiene ad un povero lavorante, Merrymusk, con moglie e figli ammalati, che si rifiuta di cedere il gallo, rifiutando ogni compenso.

Perché questo poveretto ha bisogno del gallo? Il gallo deve cantare la morte di Merrymusk, la morte dei suoi, la sua stessa morte. E così una mattina il protagonista assiste alla morte dell'uomo, poi, sottolineata dal canto terribile e stupefacente del gallo, alla morte della moglie del povero, e poi dei figli trasfigurati "in spiriti davanti ai miei occhi: là dove essi giacevano vidi degli angeli". E poi "il gallo scosse le penne sopra di loro. Il gallo cantò (...). Uscì a grandi passi dalla capanna. Lo seguì. Volò sul culmine del tetto, dispiegò le ali, fece squillare un'unica nota soprannaturale e cadde ai miei piedi. Il gallo era morto".

Per trent'anni, nel XIX secolo, tre galli hanno cantato la morte e la fine: l'ultima ora. In Proust, nella *Prigioniera*, il gallo torna a cantare invece per annunciare "l'angelo scarlatto dell'eterno mattino", quando, dopo il buio e la sensazione del nulla, il protagonista incomincia a intravedere la possibilità di trasformare l'ultima ora nella prima ora di un nuovo linguaggio e di un nuovo sapere, che scopra

all'uomo la bellezza e il senso della vita lungo l'avventura della sua vita. Cos'è intervenuto a trasformare di nuovo il canto della morte in un canto di vita?

Credo che l'opera di Proust realizzi, insieme a quella di Rilke, uno spostamento decisivo in rapporto all'altro e al mistero. L'altro non è più l'abisso in cui si sprofonda nel vuoto dell'insensatezza, ma è il grembo fecondo in cui, attraverso l'ombra, giungiamo a straordinarie e sconosciute configurazioni che disegnano un nuovo rapporto con il mondo. Il problema per Proust è quello, avanzato da Steiner, di un linguaggio che sappia farsi carico di un compito che non è più solo estetico, ma che è anche etico. Che sappia farsi carico, come ha detto Simone Weil, di un rapporto con l'altro che non sia legato alla forza e al potere. Il linguaggio è l'essere umano in quanto prolunga nel mondo la sua essenza più autentica: quella di essere una soglia in cui transitano i contrari, in cui il mondo, le figure e le cose del mondo, prendono, in questa opposizione che le scopre differenti, e dunque realmente, individualmente esistenti, la loro *misura*.



1. A proposito di G. STEINER, *Vere presenze*, tr. it. di C. Béguin, Garzanti, Milano 1992, pp. 230 [*Real Presences*, Faber & Faber, London 1989; tr. fr. di M.R. de Pauw, *Réelles présences*, Gallimard, Paris 1991].

2. "Credo che questo contratto sia stato rotto per la prima volta in senso radicale e sistematico nella cultura e nella coscienza speculativa europea, mitteleuropea e russa durante il periodo che va dagli anni 1870 agli anni 1930. *Questa rottura del patto tra parola e mondo costituisce una delle poche rivoluzioni autentiche dello spirito nella storia occidentale e definisce la modernità stessa*". (Steiner, *Vere presenze*, p. 95).

3. G. GAETA, *Simone Weil*, Enciclopedia della Pace, Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole 1992.
4. Cfr. F. RELLA,, *L'enigma delle Baccanti*, in Euripide, *Le Baccanti*, Feltrinelli, Milano 1993.
5. G. LEOPARDI, *Le operette morali*, a cura di C. Galimberti, Guida, Napoli 1988.
6. H. MELVILLE, *Billy Budd. Racconti e frammenti. Diari*, a cura di R. Bianchi,, Mursia, Milano 1992.

INDICE DEGLI AUTORI

-
- Adorno, T.W. 187, 194
Agostino 161
Albertini, M. 165
Alfieri, G. 176
Ambrogio 205
Angelino, C. 105
Arendt, H. 77, 162, 165, 194
Aristotele 99, 101, 105
Avenarius, R. 24, 25, 43
- Bachtin, M. 16-19, 21, 22, 24,
28, 29, 40, 43
Bacon, F. 102
Badiou, A. 78
Barth, K. 85-89, 94
Barthes, R. 130
Bataille, G. 130
Baudelaire, C. 195, 198, 199,
206
Béguin, C. 207
Benedetti, C. 195
Benjamin, W. 125, 131, 177,
178, 180, 183, 186-196, 200
Benveniste, E. 89, 94
Bernal, I. 144
Bernanos, G. 204
Bettini, M. 104
- Bianchi, R. 208
Bion, W.R. 46, 104
Bloch, E. 101, 103-106
Blumenberg, H. 115-120
Bonaiuti, E. 94
Bonhoeffer, D. 85
Bonola, G. 94
Bonomi, A. 175, 195
Bowlby, J. 104
- Calcidio 205
Campese, S. 104
Carchia, G. 106
Casanova, G. 130
Castrucci, E. 164
Ceronetti, G. 205
Clastres, P. 104
Costa, F. 78, 175
Costanzo, G. 144
Cristin, R. 77, 78
Czerkl, E. 94
- Dal Lago, A. 77
Dante Alighieri 135
Davidson, D. 195
De Man, P. 196
De Portu, E. 176

- De Portu, I. 176
Derrida, J. 105, 150
Desideri, F. 78
Dostoevskij, F.M. 16, 17, 29-34, 37, 38, 44, 197
Dupont, F. 104
Dürer, A. 137-141
Dürrenmatt, F. 172-176
- Elefante, F. 78
Eliade, M. 82, 94
Euripide 203, 208
- Fadini, E. 94
Faggin, G. 78
Fatica, O. 94
Fazio, E. 105
Fedorov, N.F. 14, 40
Fellini, F. 130
Ferraro, G. 130
Filippini, E. 176
Fliess, W. 124, 131
Flores d'Arcais, P. 164
Foucault, M. 61, 147
Franck, D. 78
Freud, S. 104, 107, 109, 111, 123-126, 131
- Gadamer, H.G. 148
Gaeta, G. 165, 202-204, 208
Galimberti, C. 205, 208
Gandini, U. 176
Gargani, A.G. 170, 174, 176
Gastaldi, S. 104
Genette, G. 195
Gentrop, P. 144
Ginzburg, F.G. 32
- Giotto 178, 179, 184, 186, 189
Girard, R. 94
Givone, S. 94, 196
Goethe, J.W. 200
Gregh, F. 193
- Handke, P. 175
Hegel, G.W.F. 84, 105, 148, 157, 164, 198
Heidegger, M. 15, 78, 95, 100, 105, 147
Herder, J.G. 158
Hernandez-Campos, J. 144
Hert, J. 164
Hoffmannsthal, H. von 106
Hölderlin, F. 191, 196, 198
Husserl, E. 74, 76, 78, 79, 145, 146, 167, 172, 173, 175, 176
- Ibsen, H. 103
Ivanov, V.V. 43
- Jacquin, P. 144
Jankélévitch, V. 104
Johnson, M. 105
Jung, C.G. 107, 108, 110-114, 116, 118-121
- Kant, I. 73, 76, 78, 160, 161, 165
Kaplan, L.J. 124-126, 131
Kierkegaard, S.A. 42
Kozevnikov, V.A. 14
Krafft-Ebing, R. von 123, 126
Kristeva, J. 43

- Lacan, J. 130, 148, 149
Lacis, A. 178, 193
Laing, R.D. 104
Lakoff, G. 105
Leeuw, G. van der 81, 82, 94
Leopardi, G. 205, 208
Lévinas, E. 66, 76, 77, 79, 101,
104, 105
Liberatore, U. 144
Lombroso, C. 105
Lorris, G. de 131
Lotman, J.M. 20, 43
Luhmann, N. 150, 153
- Mallarmé, S. 200
Marano, F. 94
Marco 12
Marini, G. 164
Matteo 12
Mejlach, B.S. 43
Melville, H. 206, 208
Merkulov, V.M. 29, 43, 44
Merleau-Ponty, M. 167-170,
173-176
Meung, J. de 131
Miegge, G. 94
Mirskij, D.P. 31, 44
Montale, E. 45, 47, 49, 55,
58, 63
Moore, G.E. 42, 44
- Nietzsche, F. 105, 178, 193,
198
Novalis 70, 71
- Otto, R. 92, 94
- Pasternak, B. 12, 13, 22, 28, 43
Pauw, M.R. de 207
Pessoa, F. 103, 106
Peterson, N.P. 14
Petrarca, F. 130
Pezzella, M. 195, 196
Platone 69, 78, 198, 199
Platovnaja, V.A. 31
Plotino 72, 78
Poe, E.A. 198
Ponzio, A. 43
Prete, A. 104
Proust, M. 177-195, 206, 207
- Rank, O. 104
Reina, M.E. 78
Reinke, J. 24
Rella, F. 194, 195, 208
Rey-Flaud, H. 105
Ricoeur, P. 76-79, 119, 121
Ries, J. 90, 94
Rilke, R.M. 103, 106, 170,
176, 207
Rimbaud, J.N.A. 148
Riverso, E. 94
Rorty, R. 195
Rosenzweig, F. 86-89, 94
Rovatti, P.A. 77, 174, 176
Rusconi, G.E. 164
- Sade, D.A.F. de 130
Saibene, L. 94
Salvaneschi, E. 105
Salvestroni, S. 12, 43
Sartre, J.P. 104
Schelling, F. 198
Schimtt, C. 156, 164

-
- Schlegel, F. 201
Schlick, M. 41
Scholem, G. 178, 193, 205
Secenov, I.M. 22, 23
Sini, C. 15, 43, 168, 175, 176
Smohalla 140
Socrate 205
Sofocle 191, 196
Solmi, S. 196
Sombart, W. 134
Spinoza, B. 84
Staël, M.me de 158
Steiner, G. 197-202, 207
Strada Janovic, C. 43
Tagliagambe, S. 44
Todorov, T. 105, 151
Tolstoi, P.A. 197
Uchtomskij, A.A. 22-44
Vacca, V. 94
Vattimo, G. 176
Vecchio, S. 104
Vegetti, M. 104
Verra, V. 78
Vvedenskij, N.E. 22, 23
Walzer, M. 164, 165
Weil, S. 104, 160, 165, 202-204, 207, 208
Winnicot, D.W. 104
Wittgenstein, L. 41, 44

AUT AUT

252 1992

Il senso delle parole: PIER ALDO ROVATTI, Retoriche dell'alterità. ALESSANDRO DAL LAGO, Il nemico, categoria dell'alterità; GIAMPIERO COMOLLI, Alterità cosmiche; ROSELLA PREZZO, Riserva di alterità; FABIO POLIDORI, Verso un'etica della necessità; GRAZIELLA BERTO, Estranea familiarità; RENATO CRISTIN, Molteplicità e alterità; RICCARDO DE BENEDETTI, L'innesto impossibile: l'alterità imperfetta del confronto ebraico-cristiano; EDOARDO GREBLO, L'altro io; ROCCO DE BIASI, L'"essere altrove" dell'etnografia. *Materiali:* AGNES HELLER, invito a pranzo da Kant; PAUL RICOEUR, Tra ermeneutica e semiotica.

IRIDE

9 1992

Saggi e studi: DONALD DAVIDSON, Epistemologia e verità; BARRY SMITH, Le strutture del mondo del senso comune. *Itinerari:* RICHARD RORTY, Trotsky e le orchidee selvatiche. *Materiali:* Ricoeur: narrazione, tempo, soggetto; MANUEL CRUZ, Il presente respira attraverso la storia; GIOVANNI MARI, Narrazione e futuro. A proposito di *Temps et récit* e dell'unità della storia; SERGIO MORAVIA, Il soggetto come identità e l'identità del soggetto; PIER ALDO ROVATTI, Narrazione e «fragilità». Su alcune variazioni in Paul Ricoeur; CARLO SINI, Narrazione e tradizione — Problemi della pace e del-

la guerra: UMBERTO CURI, Elogio di Epimeteo — Seminario del Comitato Scientifico di Iride su «Dimensioni della soggettività»: SERGIO GIVONE, Soggetto (L'io e l'altro); EUGENIO LECALDANO, Individuo, persona, diritti: quale base razionale per l'etica?; interventi di: PAOLO CRISTOFOLINI, DIEGO MARCONI, GIOVANNI MARI, ELENA, PULCINI, MARIO VEGETTI, FRANCO VOLPI, DANILO ZOLO; Risposte di SERGIO GIVONE e di EUGENIO LECALDANO. *Note e interventi*: FRANCISCO JARAUTA, Variazioni Barocche; ERNEST LEPORE, Reale relativismo; MARIA GRAZIA SANDRINI, A proposito di de Finetti; MARZIO VACATELLO, Lecaldano e la legge di Hume. *Libri in discussione*: MICHELE COMETA, MAURIZIO FERRARIS discutono *Elaborazione del mito* di Hans Blumenberg; PAOLO CRISTOFOLINI, SERGIO MORAVIA, MARIO VEGETTI discutono *Geometria delle passioni* di Remo Bodei; EUGENIO LECALDANO, NICOLE MUSTACCIOLI, SANDRO NANNINI discutono *Problemi dell'io* di Bernard Williams.

METAXÙ

13 1992

PAOLO ROSSI, La scienza, le analogie, l'immaginazione; SILVANO TAGLIAGAMBE, Filosofia, scienza, realtà e verità; GIULIO BARSANTI, Le immagini della natura. Scale, mappe, alberi; GINO RONCAGLIA, Buone e cattive fantasie: la riflessione sugli enti inesistenti nella logica di Bartholomaeus Keckermann.

TEORIA

12 1992

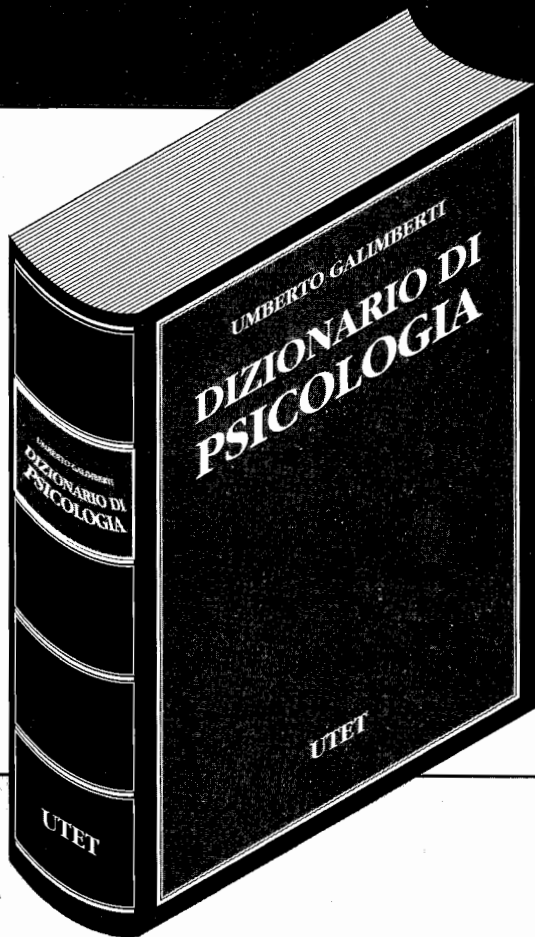
VITTORIO SAINATI, Il romanzo dell'identità. Metafisica ed ermeneutica; OSVALDO GUARIGLIA, Universalismo e particolarismo nell'etica contemporanea; ADRIANO FABRIS, L'ermeneutica e il problema della fine. A proposito di due contributi recenti; GRAZIELLA ROTTA, Recenti studi fichtiani; LUIGI SCARAVELLI, Poesia e verità. Lettere a Clotilde Marghieri (a cura di Mario Corsi).

MATERIALI PER IL PIACERE DELLA PSICOANALISI

17 1992

Atti del convegno "Strumenti dell'aver cura: la parola e il farmaco". Lucca, 9 novembre 1991: GIOVANNI GOZZETTI, Psicoterapia e psicofarmacologia in un Servizio pubblico; ADOLFO PAZZAGLI e ADRIANA RAMACCIOTTI, Il setting comprendente i farmaci nel trattamento della depressione; MARCELLO PIGNATELLI, Suggestione, persuasione, analisi, prescrizione. *Lo spazio mentale:* Presentazione del libro "Lo spazio mentale" di S. Resnik, ARNALDO BALLERINI, GIOVANNI GOZZETTI, GIUSEPPE MAFFEI. *Strutture del simbolico:* ALBERTO BORGHINI, SANDRO PICCINI, ROSSELLA BORGHINI, Segmenti seriali nella relazione simbolica di identità: spunti per una mitologia del femminile. *Letture di Lacan:* ANTONIO DI CIACCIA, Qualche nota sull'apporto di Lacan alla teoria e alla clinica psicoanalitica. *Proiezioni:* GIUSEPPE MAFFEI, La creatività nella dimensione clinica.

DIZIONARIO DI PSICOLOGIA



Il Dizionario ha come ambito tematico la psicologia propriamente detta, la psicologia del profondo, la psichiatria. Grazie alla sua struttura molto organica, alla chiarezza dell'esposizione, al frequente ricorso a citazioni testuali, l'opera è un fondamentale strumento di informazione e di orientamento generale nel vasto e complesso campo delle discipline psicologiche.

UTET
EDITORI DAL 1791