



Fogli Campostrini

Vol. 3 - Anno 2012 - Numero 3

ISSN: 2240-7863

Verona, 29/05/2012

Fratello, amico o nemico?

L'immagine dell'altro da diverse prospettive

A cura di:

Daide Assael

Contributi di:

Davide Assael Introduzione	Pag. 3
Davide Assael L'abbraccio impossibile fra Giacobbe ed Esaù	Pag. 8
Francesco Remotti La ricerca dell'intimità	Pag. 17
Lorenzo Bernini L'estasi dell'alterità. La teoria del riconoscimento di Judith Butler	Pag. 39
Vincenzo Vitiello De amicitia. Derrida critico di Schmitt	Pag. 51

INTRODUZIONE

Davide Assael

Il 17 ottobre 2011 si è svolta presso il Centro di Ricerca del Fenomeno Religioso, promosso dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, una giornata studi sul tema della fratellanza, con l'obiettivo di verificare il tema di una fratellanza universale, dunque la possibilità di dar vita a modalità relazionali che pongano al centro la dignità dell'individuo, al di là di appartenenze etniche, culturali, o religiose. Un tema, a nostro avviso, che ha in sé un valore filosofico e che assume oggi un ulteriore significato, in quanto viviamo un tempo storico che richiede un coordinamento delle differenze su scala globale, tenendo conto che un modello universalistico di fratellanza porta con sé il rischio di rimuovere specificità culturali che sembrerebbero doversi, piuttosto, coordinare. La giornata ha, quindi, assunto un tono comparatistico, presentando modelli di relazione che, da un punto di vista formale, possono intendersi come diverse posizioni all'interno dell'arco dialettico sopra presentato, che vede da un lato prospettive a matrice universalista, dall'altro l'affermazione di specificità culturali che rappresentano l'identità e la memoria di una popolazione o di un nucleo sociale.

La giornata si è articolata secondo quattro relazioni, ognuna delle quali approfondita dall'intervento di due discussants, che hanno avuto il compito di problematizzare ulteriormente le questioni poste. Il primo modello proposto è stato estratto, da Davide Assael, dalla tradizione biblica ed in particolare dall'etica ebraica, attraverso l'indagine della relazione Giacobbe-Esaù, uno dei grandi archetipi dell'immaginario occidentale. Una relazione ossimorica, in quanto Giacobbe, che rappresenta il compimento dell'ideale universalistico inaugurato da Abramo, conclude il proprio percorso soltanto nel rispetto delle istanze di proprietà rivendicate da Esaù. Un paradigma che vuole, quindi, tenere insieme un modello universalistico di convivenza con il rispetto dei limiti altrui, avviando quella dialettica infinita, che è tipica della cultura israelita. Partendo dall'etica ebraica è stato estratto un modello che potrebbe, così, definirsi "Universalismo con limite", o accogliendo una precisazione che Vincenzo Pace trae da Michael Walzer, "Universalismo concreto". Va da sé che per la sua natura contraddittoria questa espressione non può

essere definita teoricamente, indica piuttosto un orizzonte etico cui bisogna costantemente approssimarsi.

Ad un simile modello si è opposta la relazione di Francesco Remotti, che, attraverso analisi antropologiche per i cui contenuti rinviamo all'interno di questo Numero de "I Fogli Campostrini", ha indicato una modalità relazionale incentrata sul concetto di "intimità", il quale, contrapponendosi ad ogni visione universalistica con cui sembra piuttosto realizzarsi una *reductio ad unum*, fonda la relazione sul rapporto con la singolarità, arrivando al paradosso di riscontrarne la massima concretizzazione in un fenomeno di cannibalismo rituale della tribù dei Tupinamba, dove colui che viene mangiato è indispensabile al compimento identitario di colui che mangia. Se le prospettive universalistiche annullano l'Altro, qui si assiste alla sua massima valutazione. Sottolineato il carattere paradossale dell'immagine, non può eludersi lo schema relazionale a cui rinvia: se è tale, il rapporto con l'Altro agisce per livelli di intimità fra singoli.

La dialettica Universalismo/particolarismo richiamata dalle prime due relazioni può essere ulteriormente radicalizzata eliminando quel limite, da cui potrebbero innescarsi meccanismi d'esclusione, che ancora resisteva nel modello ebraico. Sembra essere il punto su cui hanno insistito le ultime due relazioni della giornata, l'una di Olivia Guaraldo, espressione del pensiero femminile italiano, l'altra di Vincenzo Vitiello, riconosciuto come tra i maggiori filosofi del nostro Paese. Pur diverse per provenienza filosofica, le due relazioni hanno insistito sulla necessità di elaborare modelli relazionali capaci di prescindere dall'idea di limite. Guaraldo ha sviluppato la sua proposta partendo dall'*Antigone* di Sofocle, evidenziando la cura di Antigone nei confronti del cadavere di Polinice. Una cura tanto gratuita (il cadavere non dà niente in cambio) quanto universale, poiché il sentimento del lutto è trasversale a tutti gli individui. Proprio per questo motivo, può essere proposto come punto di partenza per realizzare un'etica capace di superare i limiti che ancora sussistono fra noi. Vincenzo Vitiello sembra affermare analoghe esigenze attraverso un percorso all'interno della lettura che Jacques Derrida compie di Karl Schmidt: se il filosofo francese leggeva Schmidt con l'obiettivo di superare la distinzione amico/nemico per approdare a delle politiche dell'amicizia, Vitiello si spinge fino al punto di eliminare anche l'idea stessa dell'amico, che ancora risponde ad una logica opposizionale. Ancora una volta, per i contenuti delle relazioni rinviamo all'interno del Numero; qui vogliamo solo osservare come le due relazioni, pur dai contenuti così diversi e su certi punti in contrasto, sembrano richiedere una coerente applicazione della logica universalistica che tende ad annullare il conflitto fra le differenze. Convinti che questa non sia la posizione dei relatori, sottolineiamo come sia un'interpretazione funzionale ad illuminare il tema che la Fondazione Centro Studi Campostrini ha voluto affrontare nell'organizzare questa giornata di studio: una comparazione fra diverse logiche etico-religiose. Un punto di contatto può, però, trovarsi se si pensa che la radicalizzazione di

una prospettiva universalistica porti al suo esaurimento ed alla necessità di pensare diverse basi relazionali.

I contributi dei singoli relatori sono stati approfonditi dai discussants, che hanno ulteriormente problematizzato l'analisi dei paradigmi religiosi presentati. Se Giacomo Petrarca ha messo in guardia da un'interpretazione universalistica dell'ebraismo che separa Giacobbe da Esaù, richiamando le letture cristiane della relazione dove fa problema il tema della elezione divina del fratello minore rispetto al maggiore, Vincenzo Pace ha illuminato sulla continuità fra ebraismo e Islam attraverso riferimenti a fonti testuali. Stefano Allovio, partendo dalla relazione di Remotti ha, invece, insistito sul valore fondante dell'intimità, richiamando celebri studi di Levi-Strauss. A partire dallo stesso punto, Adriano Favole ha posto il dubbio sulla dicotomia Universalismo/particolarismo, mostrando come nell'Occidente civilizzato e universalista, sotto nuove vesti, si ripropongono pratiche sociali caratteristiche delle comunità tribali. Marianna Esposito e Lorenzo Bernini hanno, invece, commentato l'Antigone proposta da Guaraldo, la prima interrogandosi sulla possibilità di fondare una comunità a partire da un sentimento della perdita in cui sembra disperdersi una potenzialità fondativa, il secondo valutando le conseguenze, anche degenerative, dell'estensione del sentimento di fratellanza, che riproporrebbe su scala più ampia le dinamiche fratricide della relazione Caino-Abele. Allo stesso modo, Giulio Gorla e Davide Grossi hanno voluto avanzare alcune osservazioni relative alla possibilità di superare la logica dicotomica dell'Occidente, che è a fondamento sì di Schmidt ma anche di Derrida. Gorla insiste sul rischio che l'eliminazione radicale dell'amico, anche nella versione "debole" proposta da Derrida, possa condurre ad un rifiuto dell'Alterità, che per essere mantenuta sembra dover conservare dei caratteri di distinzione e di trascendenza. Ed in fondo, ribadisce Grossi, l'obiezione stessa che si rivolge a Derrida, non ripropone una differenza fra me e l'Altro? Questo, agli occhi della generalizzazione filosofica, non ci dovrebbe far comprendere come l'Altro sia inestinguibile?

Contributi senz'altro preziosi, per i cui contenuti rinviamo agli audio riportati nel sito della Fondazione (www.centrostudicampostrini.it), che, però, non spostano (non era neanche il loro compito) il problema di fondo: possibile immaginare una fratellanza universale che si coordini con le differenti identità culturali? Oppure, bisogna rinunciare o all'una o alle altre. Un tema che non sembra disgiunto da un compito politico, che, nel suo piccolo, anche la Fondazione Centro Studi Campostrini vuole perseguire.

N.B.: Per motivi legati ad impegni editoriali precedenti, Olivia Guaraldo non ha potuto fornire la sua relazione. Convinti della continuità di approccio filosofico, ci è parsa questa l'occasione per dare spazio ad una riflessione di Lorenzo Bernini, sul pensiero di Judith Butler; filosofa statunitense che, soprattutto a partire dagli eventi dell'11 settembre, ha

elaborato un'originale immagine della relazione Io-Altri attraverso un confronto con le tesi di Adorno e di Levinàs.

Il presente saggio è tratto dal vol. 3 - dell'anno 2012 - numero 3 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

L'ABBRACCIO IMPOSSIBILE FRA GIACOBBE ED ESAÙ

Davide Assael

L'ideale della fratellanza è fra i centrali dell'Antico Testamento, come si può evincere dalla portata decisiva dei rapporti fra fratelli nell'economia del testo biblico. Il fratello rappresenta la prima figura dell'alterità con cui l'individuo si trova a dover stabilire vincoli di relazione, offrendo la matrice per i futuri schemi relazionali. La Torah ebraica propone una serie di coppie di fratelli, anche precedenti, sempre nell'economia del racconto, a quella su cui ha posto l'attenzione la mia ricerca; ho scelto di concentrarmi sulla relazione Giacobbe-Esaù perché momento del compimento dell'identità israelita (Giacobbe muta il suo nome in Israele in conseguenza della lotta con l'angelo), concludendo il percorso identitario dei patriarchi inaugurato dalla persona di Abramo. Se con quest'ultimo l'ebraismo si limitava ad un'azione critica rispetto alle culture precedenti, con Giacobbe si pone il problema della possibilità che possa tradursi come fondamento di un nuovo sistema sociale. Ulteriore motivo alla base della mia scelta è la specificità di questa relazione: a differenza delle precedenti, la relazione Giacobbe-Esaù è gemellare, indicando un legame costitutivo con cui l'identità ebraica si trova ciclicamente a confrontarsi. Se, volgendo lo sguardo alla sola generazione precedente, Isacco e Ismaele sono chiamati ad integrare diverse forme di civiltà, in quanto Ismaele è figlio di una principessa egizia, Giacobbe ed Esaù sono partoriti da una stessa madre, svelando significati intrinseci che si chiariranno nel momento in cui il primo farà ritorno a casa e dovrà confrontarsi con quella che il testo definisce "la rabbia di Esaù".

Toledot: Giacobbe l'ivri

La vicenda di Giacobbe ed Esaù si svolge nelle tre *parashòt* (pericopi) del Libro di *Bereshit, Toledòt, Vayetzé, Vayishlàk*, nella traduzione cristiana, da Gen. 25, 19 a Gen. 36, 43. Il testo offre così una scansione che la mia relazione tenterà di seguire.

Toledòt significa generazioni, a testimoniare l'affacciarsi di una concezione progressiva del tempo contrapposta alla visione ciclica delle grandi culture imperiali dell'Egitto (dove addirittura si riazzerava il calendario alla morte di ogni faraone) e della Mesopotamia, tra le quali si svolge la vicenda dei "figli di Israele". Il titolo della pericope, pur, come caratteristico della tradizione israelita, non avendo alcuna pretesa riassuntiva, fa comunque comprendere come il punto centrale della sua narrazione sia il superamento dei limiti a fondamento di altre tradizioni e di altre civiltà. Un percorso inaugurato dalla figura di Abramo, primo ad essere definito *'ivri*, letteralmente "colui che attraversa". Se questo è l'andamento etico della *parashà*, nello specifico il racconto presenta le figure dei due fratelli, i quali appunto rappresentano quelle generazioni che incarnano la possibilità di un'emancipazione. Il Testo (Gen. 25, 19) propone esplicitamente una genealogia che da Abramo giunge a Giacobbe, passando per il padre Isacco, dove Abramo è scritto con quella "he" introdotta nel proprio nome in conseguenza del patto stabilito con Dio¹, a testimonianza del nuovo compito etico in cui si trova impegnato. Giacobbe eredita, dunque, la propensione al superamento dei limiti che era di suo nonno e che è stata sempre assecondata da suo padre. In più punti il Testo offre questa descrizione di Giacobbe.

- Anzitutto una riflessione sul nome (Gen. 25, 26): Yaakov significa "tortuoso" e Giacobbe sarà colui che individuerà, furbescamente, strategie per superare quel limite genealogico che lo definisce come fratello minore.
- Sempre Gen. 25, 26: al momento della nascita la mano di Giacobbe "stringeva il calcagno di Esaù". Rashi dice, a testimonianza della volontà di superarlo.
- Gen. 25, 27: "[...] Giacobbe era un uomo semplice, che si tratteneva nelle tende." Rashi dice che si tratta della *yeshivà-accademia di studio* di Sem ed Éver, ossia la prima casa di studio in cui si afferma un pensiero universalistico capace di superare gli steccati (o limiti) delle diverse tradizioni.
- Gen. 25, 28: "Isacco prediligeva Esaù [...] mentre Rebecca prediligeva Giacobbe". L'amore della madre è svincolato dai limiti genealogici dell'affetto paterno. Sarà Rebecca a convincere Giacobbe a "rubare" la benedizione ad Esaù.
- Gen. 25, 29-34: Giacobbe sottrae, con l'astuzia, la primogenitura che spettava per tradizione al fratello maggiore.

¹ Gen., 17, 5.

Se Giacobbe, ereditando l'antropologia abramitica, è colui che attraversa il limite, Esaù è invece colui che il limite lo subisce, fino ad annullare ogni speranza di emancipazione. Un'antitesi evidenziata anche dallo stesso Rashi (in linea con tutta la tradizione del commento) che riconduce il nome Esaù, in ebraico *Eśav*, al verbo *'asah*, "fare", contrapponendolo allo sguardo progettuale del fratello². Una differenza fra i gemelli che prende il via dai ruoli familiari: se Giacobbe ha goduto in misura maggiore dell'amore materno, come spesso capita ai figli minori, Esaù ha dovuto sopportare il peso della primogenitura, con il carico di aspettative paterne che ne segue (cfr. Gen. 25, 28). In poche parole, ha sacrificato la propria persona al suo ruolo, annullando ogni possibilità di emancipazione individuale rispetto ai limiti, sociali, culturali e filosofici, che ordinano la vita di ciascuno di noi. Una disillusione che raggiunge il suo culmine nell'episodio della vendita della primogenitura, preludio ai più strutturali conflitti che l'identità israelita dovrà affrontare nel corso della sua storia.

- In primo luogo, il commento mette in evidenza gli elementi dello scambio: da un lato la primogenitura, dall'altra il piatto di lenticchie. Per la tradizione, queste incarnano, in quanto rotonde come una ruota, l'immagine della ciclicità a cui nessun soggetto può sottrarsi. In perfetta antitesi con l'immagine delle "generazioni" proposta dalla Torah.
- La disillusione di Esaù si palesa, però, nel modo più evidente quando, nell'accettare lo scambio proposto dal fratello, dice a se stesso: "Ecco, io vado per la morte - (Io devo morire) – perché a me questa primogenitura (a cosa mi serve questa primogenitura)?³" evidenziando, ancora una volta, un esito cui nessuno può sfuggire, fino ad annichilire il senso stesso di ogni esistenza.

Il conflitto fra i fratelli raggiunge il culmine quando Giacobbe ruba (per lo meno così avviene agli occhi di Esaù) la benedizione paterna riservata al primogenito. Già è stato messo in evidenza il ruolo della madre nell'economia della vicenda, ma anche il padre, come noto, gioca un ruolo decisivo. Il senso comune, certamente sostenuto da alcuni passi del Testo, sostiene l'inconsapevolezza di Isacco, che, però, si mostra assai dubbioso sul fatto che colui che sta benedicendo sia realmente il figlio maggiore (Gen 27, 22: "La voce è quella di Giacobbe, ma le mani sono le mani di Esaù"). Per la tradizione talmudica, Isacco, dal commento cristiano spesso schiacciato fra le figure degli altri due patriarchi, rappresenta colui che accetta l'ordine provvidenziale imposto da Adonai, Dio di Israele. Così è avvenuto nell'episodio che doveva segnare per sempre, la legatura da parte del padre, e così avviene nel proseguo della sua vita. Non stupisce, dunque, che Isacco assecondi il piano di Rebecca e conceda la benedizione a Giacobbe. Il commento

² Altre interpretazioni sostengono che il nome derivi da *'Asui*, cioè già del tutto conformato al momento della nascita. A testimonianza, aggiungiamo noi, dell'impossibilità di un'emancipazione rispetto alla condizione di partenza.

³ Gen., 25,32.

sottolinea un'inversione significativa nella formula di benedizione utilizzata da Isacco. La cosa migliore è citare direttamente Rashi:

Chi ti maledice sia maledetto e chi ti benedice sia benedetto – Balaam, invece, disse: *Chi ti benedice sia benedetto e chi ti maledice sia maledetto*. La ragione di ciò è che i giusti incontrano, all'inizio, delle sofferenze e poi, alla fine, godono della pace. Perciò, coloro che li maledicono, i loro persecutori, precedono coloro che li benedicono. Per questo Isacco antepose la maledizione di coloro che maledicono alla benedizione di coloro che benedicono. Gli empi, al contrario, godono all'inizio, della pace e poi, alla fine, incontrano delle sofferenze. Per questo Balaam antepose la benedizione alla maledizione.⁴

Un'ulteriore conferma della consapevolezza di Isacco rispetto a quanto stava accadendo. I giochi sono ormai fatti e nessuno potrà tornare indietro; quando Esaù, accortosi della frode, richiederà la legittima benedizione al padre, questi non potrà che concedergliene una di rango inferiore. In caso contrario avrebbe creato dissidi insanabili fra i figli perché ognuno avrebbe avuto legittimità di reclamare il ruolo di capofamiglia, con tutti gli oneri e onori che ne conseguono. Questo "furto", che poi si vedrà se essere stato effettivamente tale, resterà il vizio d'origine dell'identità israelita. L'usurpazione di cui Israele dovrà sempre rispondere, tenendo anche presente che la benedizione implica l'eredità della terra.

Vayetzé: le nuove sfide di Giacobbe

La *parashà* di *Vayetzé* racconta la "fuga"⁵ di Giacobbe dalla "rabbia" di Esaù, quella rabbia che si pone l'obiettivo dell'uccisione del fratello, quindi, trasfigurando, la cancellazione dell'identità israelita. Spinto verso la casa di suo zio Labano dalla paura materna di perdere entrambi i figli, Giacobbe vive il proprio esilio come la possibilità di mettere in atto il suo ideale universalistico che riconosce un fondamento comune a tutti gli uomini, al di là di qualsivoglia steccato etnico o nazionale. Durante il viaggio si ha il celebre episodio del sogno della scala, che, ci dicono i Maestri, non è simbolo, comune alla cultura egizia come

⁴ Rashi di Troyes, *Commento alla Genesi*, Marietti, Genova, 1985, p. 221.

⁵ Il termine è messo fra virgolette in quanto ampiamente improprio. La parola è la medesima utilizzata per l'uscita dall'Egitto, andando quindi a definire un passaggio di civiltà che implica un percorso formativo da svolgersi anche sul piano psicologico.

a quella babilonese, di una volontà di ergersi al livello del cielo, bensì indica una reciprocità testimoniata dall'identità delle estremità. Senza scordare il fatto che non è Giacobbe a percorrerla, ma gli angeli, che salgono e scendono; ulteriore segno di una comunicazione a doppio canale. I sogni, come noto, si proiettano al di là della volontà del soggetto: l'inconscio di Giacobbe, prima che egli stesso, aveva già compreso che il problema del percorso inaugurato sarebbe stato quello della relazione con l'Altro.

Durante il viaggio verso la casa dello zio, Giacobbe incontra Rachele, di cui si innamora a prima vista. Ancora legato a quella categoria della speranza che lo aveva contrapposto al fratello, Giacobbe reagisce alla vista della ragazza con uno slancio che sembra non ammettere limiti davanti a sé (Gen. 29, 10). Il tema del limite sembra proporsi come il centrale della pericope, in quanto asse attorno al quale si risolvono i rapporti con Labano. La storia è nota: Giacobbe manifesta l'intenzione di sposare Rachele, la cui mano gli è concessa dal padre in cambio di un periodo di sette anni di lavoro. Il patto, così come altri successivamente, sarà disatteso. Prima di sposare la sua amata, a Giacobbe verrà imposta la sorella maggiore Leà, come prescritto dall'ordine genealogico (Gen. 29, 26). Ed oltre loro, sempre per dinamiche interne ai vissuti familiari, dovrà prendere in moglie anche le rispettive serve. Ciò nonostante, Labano non riconoscerà mai a Giacobbe il diritto all'uguaglianza, costringendolo sempre ad una più o meno velata forma di schiavitù. E, nel momento in cui i due stabiliranno un patto definitivo che convinca Giacobbe a restare nella terra che aveva fatto così tanto crescere, il patriarca verrà accusato di rubare ricchezze al paese che lo ospita, riportando l'ideale di una convivenza egualitaria al punto di partenza. È in questo modo che Giacobbe matura la definitiva consapevolezza che per sviluppare il progetto universalistico ereditato dal nonno ha bisogno di un luogo dove edificarlo e questo luogo non può che essere la sua legittima casa; con quale diritto alterare le tradizioni di altri?

L'Eterno disse a Giacobbe: «Fai ritorno alla terra dei tuoi padri e al tuo luogo di nascita, e Io sarò con te».⁶

Comincia qui ad emergere lo sviluppo che le vicende relative a Giacobbe impongono all'ideale di vita ebraico, che si mostra incompleto perché inadeguato ad affrontare le sfide che sta affrontando il figlio di Isacco. E si comprende come si siano qui inserite interpretazioni psicanalitiche che leggono il cammino di Giacobbe come un percorso d'uscita dalla dimensione narcisista, forse alimentata dal troppo amore materno. Giacobbe fuggirà di nascosto con la sua famiglia e Labano, naturalmente, lo inseguirà. Quando lo

⁶ Gen. 31, 3

raggiungerà, verrà posto fra i due un *limite* così da distinguere le loro persone e le loro terre. Non è forse una rinuncia all'identità dell'*'ivri'* con cui ha inizio il cammino di Abramo? Il nuovo limite, dice il Testo, è sotto la vigilanza di Adonai (Gen. 31, 48-50); ha quindi una connotazione morale piuttosto che etnica. Si è definitivamente usciti dallo schema amico/nemico.

Vayshlāk: il compimento identitario

Il progetto di Giacobbe doveva ora affrontare un nuovo nemico, probabilmente il più temuto perché mosso da quella "rabbia" che vuole l'annientamento: il fratello Esaù⁷. Non a caso rivisto dalla tradizione nella romanità e nel cristianesimo, ossia in quelle visioni che non hanno ammesso nel proprio progetto la permanenza della specificità israelita. E va ribadito che, come invece era il caso di Ismaele, non si tratta di una categoria esterna all'ebraismo in quanto, per il particolare vincolo che lo lega al fratello, giunge a rappresentare tutte le più intime paure che qualsiasi progetto identitario porta con sé o che, per natura, è in perenne lotta con i limiti costitutivi di tutte le tradizioni.

Posseduto da questa paura, Giacobbe si incammina con la sua carovana verso la terra del padre; in una notte in cui le circostanze lo avevano separato dagli altri, lotta con l'angelo di Esaù, ossia con quella paura contro la quale rischia di infrangersi il progetto. Lo scontro lo vedrà vittorioso e, finalmente, si meriterà il nome di Israele. La lotta lo lascerà claudicante perché ferito al nervo sciatico. Un'immagine che esemplifica al meglio la sua nuova identità: ogni intento universalistico è sempre imperfetto perché mai potrà liberarsi, partendo proprio da quelli, dei limiti costitutivi dell'esistenza umana. Mai potrà aversi una società senza ritualità, un'uguaglianza che annulli tutte le differenze, un amore senza ostacoli. Il limite si ripresenterà sempre, diverso è, però, attribuirgli un'accezione morale, in continuità con uno sfondo etico che sembra eccedere ogni tradizione particolare. Con questa nuova consapevolezza, Giacobbe si accosta al fratello Esaù, il quale, come noto, gli si scaglia contro con l'intenzione di ucciderlo. Pericolo scongiurato perché riconosce il sincero pentimento del fratello. Ma Giacobbe-Israele deve resistere ad un altro rischio: l'assimilazione. Lo fa rifiutando l'aiuto superfluo propostogli da Esaù, ribadendo così una distanza che non vuole sia colmata. In entrambi i casi il patriarca deve proteggere il limite che definisce la sua identità, anche, se necessario, con la guerra, come ci fa capire il

⁷ Dalla discendenza di Esaù nascerà Amalék, la tribù che si prefigge l'annientamento del popolo ebraico.

commento⁸. Un limite che rimarrà sempre tale e che, ad un certo punto, implicherà l'addio di Esaù, che, per cercare lo spazio toglie dal fratello, si trasferirà con la famiglia sul monte Seir e da lì ricovererà il proprio rancore per Israele. È importante comprendere che dal punto di vista di Giacobbe, la sua non può considerarsi un'azione di conquista perché la terra è ciò che gli spetta legittimamente. Anzitutto perché acquistata; un secondo motivo ce lo svela ancora Rashi riferendosi ad uno dei passi da noi presi in considerazione:

Io conosco un *midrash* aggadico che interpreta il testo secondo il suo senso letterale. Giacobbe aveva il diritto di tenere suo fratello per il calcagno, per cercare di trattenerlo. Egli infatti era stato concepito per primo ed Esaù per secondo. Se infatti noi prendiamo un tubo dall'imboccatura stretta e vi mettiamo dentro due pietre, una dopo l'altra, quella introdotta per prima uscirà poi per seconda, mentre quella introdotta per seconda ne uscirà per prima. È così che Esaù, concepito per secondo, uscì per primo, mentre Giacobbe, concepito per primo, uscì per secondo. Ed è per questo che Giacobbe voleva trattenerlo Esaù, per essere lui il primo a venire alla luce, così come era stato il primo ad essere concepito. Fu quindi lui ad «aprire il seno materno» e perciò ricevette il diritto alla primogenitura.⁹

Un commento che non vogliamo in nessun modo riferire alle contingenze politiche, ma che aiuta a comprendere ulteriormente la relazione fra i fratelli. Se Giacobbe immagina come propria e legittima casa la terra paterna, Esaù rappresenta ancor di più i fantasmi che si agitano dentro di noi che minano alla base la possibilità del proprio progetto identitario infondendo incertezze e timori. Ci si può chiedere, a questo punto, quale sia il significato dell'Altro nella tradizione ebraica. Si potrebbe rispondere che l'Altro è qui semplicemente un "fatto", qualcosa che si crea a partire dal proprio percorso culturale e che può rappresentare a volte una minaccia da cui ci si deve difendere (qui siamo in polemica con una certa retorica levinassiana), dall'altra un individuo riconosciuto come simile, con cui, proprio in virtù di questo riconoscimento, realizzare relazioni. Astraendo ancora di più (gesto sempre pericoloso quando ci si riferisce al testo biblico), dal contesto ebraico può essere estratto uno schema relazionale che potrebbe definirsi come un *universalismo con limite*. Un ossimoro che tenta di tenere assieme uguaglianza e differenza, diritti comuni e specificità culturali; in termini filosofici, unità e molteplicità. Una posizione che non rinuncia alla comune radice adamitica degli individui, ma che comprende che una visione universalistica non può coincidere con un'ingenua visione irenica che non tenga conto dei limiti costitutivi della nostra esistenza.

⁸ Sia il Maimonide che Rashi ci dicono che il modo in cui Giacobbe-Israele dispone la sua carovana, con i prediletti Rebecca e Giuseppe al fondo, indica lo schierarsi per una battaglia.

⁹ Rashi di Troyes, *Commento alla Genesi*, Marietti, Genova, 1985, p. 205.

Considerazioni filosofiche

Lo schema relazionale ebraico, che noi abbiamo definito come un "universalismo con limite" incorre nelle critiche caratteristiche di chi sostiene la necessità di un confine che concretizzi la propria intenzionalità etica. Se è infatti vero che la vicenda di Giacobbe insegna l'impossibilità di sviluppare un nuovo sistema sociale senza un limite che ne circoscriva le potenzialità di edificazione, si aprono le domande tipiche della tradizione filosofica occidentale, che radicalizza ulteriormente la portata universalistica introdotta dall'ebraismo. Anzitutto, chi o cosa legittima una differenza fra il limite di Adonai e quello su cui si fondano le tradizioni etniche o nazionali? Perché questo limite dovrebbe essere recepito in maniera diversa da coloro che, ad esempio, lo subiscono, venendo relegati ai margini del progetto senza veder riconosciute le proprie inclinazioni o le proprie esigenze sociali? Seconda domanda: una volta ammessa la legittimità del limite, chi stabilisce il punto in cui deve essere posto? Un problema che coinvolge tutto il pensiero ebraico impegnato in interminabili discussioni halakhiche¹⁰ su ogni aspetto della vita, tanto che, seguendole si prova a volte la sensazione che porta l'ebreo e kantiano Salomone Maimon ad esprimere un giudizio tagliente sugli anni passati da lui ed altri giovani della sua generazione a studiare il *Talmud*¹¹. Critiche che l'ebraismo accoglie fino ad un certo punto, proprio perché vive come una missione l'ancoraggio all'intenzionalità etica originaria, che ha spinto i patriarchi prima e Mosé dopo al tentativo di sviluppare una società non più fondata su meri principi gerarchici. Critiche che, però, l'ebraismo non può ignorare nel momento in cui si pone su un terreno di discussione con altri percorsi identitari.

¹⁰ La halakhà è il piano normativo ebraico.

¹¹ "L'ebreo, egli dice, non può mangiare, né bere, né dormire con la moglie, né soddisfare qualunque bisogno del corpo, senza osservare un numero infinito di prescrizioni. Coi libri sulla macellazione (rituale) si potrebbe riempire una biblioteca numerosa come quella d'Alessandria. E che cosa devo dire dell'infinito numero di libri che trattano di leggi non più applicabili, come per es. delle leggi dei sacrifici, delle purificazioni e così via? La penna mi cade dalle mani al pensare che io e molti pari miei abbiamo passato i nostri anni migliori in uno studio simile che mortifica lo spirito: abbiamo passato le notti a cercare di mettere un senso dove non c'era senso alcuno, a trovare con sottigliezza delle contraddizioni dove non ce n'erano, e toglierle dove realmente sussistevano, a correre appresso a delle ombre attraverso a delle lunghe catene di raziocinii ed a costruire dei castelli in aria." Tratto da, Guido Borsellini, *Appunti sulla questione ebraica. Da Nello Rosselli a Piero Martinetti*, Franco Angeli, Milano, 2009, pp. 26-27.

Il presente saggio è tratto dal vol.3 - dell'anno 2012 - numero 3 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

LA RICERCA DELL'INTIMITÀ

Francesco Remotti

1. "Tu non sei qui altro che attore"

Si possono annettere molteplici significati e riconoscere diverse implicazioni nella definizione, risalente ad Aristotele, dell'uomo come *zoon politikon*. Uno dei significati più generali, a prescindere dalle implicazioni più strettamente inerenti la filosofia aristotelica (la *polis* come luogo di realizzazione della più autentica umanità, per esempio), coincide ovviamente con la natura sociale dell'essere umano, con il riconoscere cioè che le relazioni sociali non sono un livello a cui l'essere umano accede in maniera secondaria, bensì costituiscono la struttura stessa della sua condizione. L'implicazione che ora vorremmo sviluppare a partire da questo principio è per così dire l'imprescindibilità del carattere *pubblico* ed *esterno* che le relazioni sociali inevitabilmente comportano. Potremmo a questo proposito ricordare Karl Marx e Friedrich Engels e il loro insistere sul concetto di esteriorità della coscienza: «la coscienza è [...] fin dall'inizio un prodotto sociale» – essi affermano nell'*Ideologia tedesca* – talché non si può proporre l'idea di una coscienza pura, determinata da leggi interne (1969: 20 segg.). Uno degli antropologi del Novecento che maggiormente ha sottolineato questo carattere di dipendenza da ciò che è pubblico è Clifford Geertz. All'inizio del suo saggio su "Persona, tempo e comportamento a Bali" (del 1966), si legge in effetti:

Il pensiero umano è profondamente sociale: nelle sue origini, nelle sue funzioni, nelle sue forme, nelle sue applicazioni. Alla base il pensare è un'attività pubblica – il suo habitat naturale è il cortile di casa, la piazza del mercato e quella del municipio (Geertz 1987: 337).

Abbiamo qui privilegiato l'antropologo americano, perché proprio sviluppando questa idea del carattere pubblico ed esteriore della condizione umana e riferendosi in particolare alla società di Bali, Geertz si fa uno dei promotori più significativi e radicali, nelle scienze umane del Novecento, della metafora drammaturgica. Una metafora che – come è noto – era utilizzata nell'antichità per descrivere non solo la condizione sociale

dell'essere umano, ma anche per sottolineare il carattere imprescindibile o inevitabile della rappresentazione o della recitazione nella vita dello *zoon politikon*. Citiamo per esteso il brano classico di Epitteto (50 d.C. / 125-130 d.C.) nella traduzione di Giacomo Leopardi:

Sovvengati che tu non sei qui altro che attore [*ypokritès*] di un dramma, il quale sarà breve o lungo, secondo la volontà del poeta. E se a costui piace che tu rappresenti la persona di un mendico, studia di rappresentarla acconciamente. Il simile se ti è assegnata la persona di uno zoppo, di un magistrato, di un uomo comune. Atteso che a te si aspetta solamente di rappresentar bene quella qual si sia persona [*pròsopon*] che ti è destinata: lo eleggerla si appartiene a un altro (Epitteto 17; 2000: 107).

Tralasciamo qui il tema stoico della necessità o inevitabilità del proprio destino. Quello che ci piace sottolineare è la proposizione di una terminologia – oltre che di una visione – che persisterà fino a noi e verrà fatta propria dalle scienze umane e sociali del Novecento. L'essere umano è infatti concepito come un "attore", un *ypokritès*, cioè colui che recita, rappresenta e interpreta una parte in un dramma: l'intera vita umana è un dramma che si svolge sulla scena pubblica, e ognuno di noi è "tenuto" a recitare in maniera appropriata ("recitare bene") la sua parte. Anche questo è un punto importante, su cui torneremo: se ciò che tocca all'uomo è recitare, rappresentare la propria parte, la rappresentazione è tuttavia qualcosa che richiede impegno. Ciò che ci viene assegnata è la parte, non la sua recitazione: questa va appresa, curata, perfezionata dall'uomo stesso. La "parte" nel testo greco di Epitteto è *pròsopon*, che Leopardi traduce con "persona" e che nella traduzione di Martino Menghi viene reso con "ruolo" (Epitteto 2000: 49). Leopardi non sceglie la traduzione più riduttiva di maschera, ma puntando sul concetto di persona evoca il carattere "rappresentativo" e appunto "recitante" della persona, quello che fa sì che essa finisca per coincidere con il "ruolo" che si è tenuti a interpretare.

2. La libertà dalla recitazione

Ma la persona non indica forse qualcosa di più "intimo", qualcosa che si sottrae alla recitazione? Se la recitazione è esteriorità, non si evoca con ciò stesso, per contrasto, una realtà o una condizione, quella appunto dell'interiorità, dove non si recita, non si interpreta, dove si è semplicemente e puramente se stessi? Cristianesimo da un lato e diversi momenti del pensiero della modernità dall'altro costituiscono una risposta positiva

– marcatamente positiva – a questa domanda. In particolare, come non ricordare Agostino di Ippona con il suo monito: «Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas» (Non uscire fuori da te, ritorna in te stesso: la verità abita nell'interiorità dell'uomo) (*De vera religione*, XXXIX, 72 – Agostino 1987)? Come si vede, si assiste qui a una ipervalutazione dell'interiorità (un'interiorità dove si incontra non solo l'anima e la verità, ma anche Dio) e a una altrettanto netta svalutazione dell'esteriorità, la sfera pubblica e sociale, dove gli uomini sono costretti a recitare, e da cui è bene rifuggire.

Se all'inizio di quel periodo storico che ha voluto auto-denominarsi "modernità" Francis Bacon insegnava a diffidare in generale degli *idola* e soprattutto degli *idola theatri*, cioè delle opinioni diffuse che si vengono a generare nella società, luogo di dispute e controversie infinite e inconcludenti, e se la società stessa è concepita come una «scena» su cui sono «rappresentate» delle «favole [...] buone a costruire mondi di finzione e di teatro» (*Novum Organum*, I, 44 – Bacone 1968: 21), René Descartes lo segue in questa diffidenza verso la società-teatro, lanciando il discredito sui "costumi" che vi si formano e con cui gli uomini si vestono. La rivendicazione della ragione, del «lume naturale» (Descartes), diventa l'arma con cui questi pensatori ritengono di poter indicare la via della salvezza, il progresso, l'entrata nell'epoca moderna, nel regno dell'uomo (tutte espressioni che troviamo in Bacon). In più Descartes indica il luogo della ragione, che non può essere certo la società, bensì l'«io», concepito come interiorità naturale, dove non si recita, non ci si riveste di costumi e dove agiscono invece criteri, leggi, principi di ordine naturale e universale. Collocandosi in questo luogo sicuro e protetto, l'essere umano può sfuggire alla presa del sociale, sottrarsi alle rappresentazioni che avvengono nel gran teatro della società, «cercando di esservi spettatore piuttosto che attore in tutte le commedie che vi si rappresentano» (Descartes 1954: 77). In uno scritto giovanile possiamo trovare il compendio del pensiero di Descartes sul nesso società-teatro-maschera. Un mondo di finzione, tutto il contrario della verità:

Come gli attori, perché il rossore della vergogna non appaia loro in volto, vestono la maschera, così io sul punto di salire su questa scena mondana, di cui fin qui fui spettatore, mi avanzo mascherato (Descartes 1986 I: 8).

La società è un teatro, una scena mondana, dove gli attori non solo recitano, ma persino si mascherano per coprire il «rossore della vergogna»: insomma, una sorta di doppia finzione. C'è di che fuggire, svincolarsi dai condizionamenti sociali e cercare un luogo sicuro per il possesso della verità. In diversi suoi importanti esponenti, la modernità si configura così non soltanto come la conquista della libertà del non recitare, ma anche come la costruzione di un nuovo tipo di umanità, un tipo inedito, che si differenzia

nettamente da tutti gli altri tipi precedenti, così radicati nelle società dominate dai costumi e dalle tradizioni, dalla cultura (in senso antropologico), un'umanità più autentica, naturale, completa, integra, non finzionale, dotata finalmente dei criteri dell'universalità (Remotti 1995).

3. C'è un retroscena?

Coloro però che nelle scienze umane del Novecento aderiscono alla metafora drammaturgica sollevano dubbi circa la possibilità di sottrarsi davvero al vincolo della recitazione. Clifford Geertz – ancora lui – si assume il compito di esprimere questo punto:

L'antropologia moderna [...] è salda nella convinzione che uomini non modificati dalle usanze di luoghi particolari non esistono, non sono mai esistiti e, cosa assai importante, non potrebbero esistere per la natura stessa del caso. Non c'è, non può esserci un retroscena [*backstage*] dove si possa andare a gettare un'occhiata agli attori [...] come "persone vere", che si aggirano con i loro abiti di strada, svincolati dai loro impegni professionali, mentre esibiscono con franchezza priva di artifici i loro spontanei desideri e le loro sincere passioni. Possono cambiare la parte, lo stile di recitazione, anche il dramma in cui recitano, ma – come osservò Shakespeare stesso – stanno sempre recitando (Geertz 1987: 75-76 – trad. lievemente modificata).

Non sappiamo se qui Geertz avesse in mente Erving Goffman, il sociologo che con *The Presentation of Self in Everyday Life* del 1959 aveva programmaticamente e ampiamente utilizzato la metafora drammaturgica per descrivere gli incontri sociali nella vita quotidiana. In Goffman infatti la nozione di "retroscena" (*backstage*) è assolutamente fondamentale, mentre – come abbiamo appena visto – Geertz nega recisamente che possa esserci un "retroscena": ovvero gli esseri umani sono condannati sempre e comunque a recitare. Geertz concede la pluralità delle scene e dei drammi in cui ciascuno di noi interpreta una qualche parte, ma esclude che vi sia un luogo dell'autenticità naturale, in cui gli individui possano esprimere in maniera autentica, spontanea, naturale i loro desideri e le loro passioni.

Si direbbe che invece per Goffman la recitazione è discontinua: anche in Goffman vi è l'idea della pluralità delle recite o delle rappresentazioni, ma esse sono periodicamente interrotte, allorché gli attori si rifugiano nei loro retroscena. In Goffman è assolutamente fondamentale la dicotomia tra *front stage* ("ribalta") e *back stage* ("retroscena"), una

dicotomia che assume perfino una connotazione spaziale. Ogni rappresentazione avviene su una ribalta, ma ogni ribalta – e dunque ogni rappresentazione – ha per forza di cose un suo retroscena. Il retroscena è infatti il luogo dove «viene faticosamente costruita la capacità di una rappresentazione», dove si nascondono i diversi tipi di equipaggiamento per un determinato cerimoniale, dove si riparano i difetti della rappresentazione stessa.

Il *back stage* è l'opposto del *front stage*: nel retroscena «l'impressione voluta dalla rappresentazione stessa è scientemente e sistematicamente negata» (Goffman 1969: 133). Nel retroscena non si recita, in quanto ci si prepara alla rappresentazione. Non solo, ma il retroscena è anche il luogo in cui «l'attore può rilassarsi, abbandonare la sua facciata, smettere di recitare la sua parte e uscire dal suo ruolo». Il retroscena costituisce dunque per l'attore «un luogo sicuro»: esso è anche un luogo che si può descrivere in termini di «intimità» e di «rifugio» (1969: 134, 136, 149, 146).

Sono quindi fondamentalmente due le funzioni del retroscena: luogo di preparazione e di costruzione della capacità di rappresentazione e luogo-rifugio. La rappresentazione è sempre infatti di per sé un dramma, minacciata com'è da passi falsi e incidenti, che pongono sia gli attori, sia il pubblico «a disagio», rendendoli nervosi, agitati, imbarazzati (Goffman 1969: 243). Che cosa succede infatti quando la rappresentazione fallisce in tutto o in parte? Succede che «la realtà che gli attori vogliono far apparire è minacciata» e il disagio rende «ancor più danneggiata e indebolita», ovvero poco credibile, tale realtà: attori e pubblico si sentono «confusi e, letteralmente, fuori di sé» (1969: 243, 277). Come sostiene Goffman, «la vita può non essere un gioco d'azzardo, ma l'interazione» (il contesto cioè degli incontri sociali dove avviene la rappresentazione) «invece lo è» (1969: 279).

Queste sono le idee che Goffman aveva espresso sulla faccenda del retroscena nel 1959. Geertz – come abbiamo visto – elimina il retroscena, sostituendo all'alternanza ribalta / retroscena (*front stage* / *back stage*) l'idea della pluralità delle recite. Ovvero, anche nella cucina dello Shetland Hotel, nella quale – secondo la descrizione di Goffman (1969: 136-138) – proprietari e dipendenti si chiamano per nome, mangiano insieme, si scambiano chiacchiere e pettegolezzi, dove il personale femminile si riposa da seduto con le gambe sollevate, vi è – se volessimo adottare la prospettiva di Geertz – una recita. E infatti – farebbe notare Geertz – il comportamento del personale in cucina segue quelli che sono stilemi e atteggiamenti tipici della «cultura» locale (Goffman 1969: 138). Là dove c'è cultura, c'è – secondo Geertz – rappresentazione. Cambiano gli scenari, ma gli esseri umani non cessano mai di essere attori di una qualche recita, anche quando, come i lavapiatti dello Shetland Hotel, usano il secchio del carbone come bersaglio per i loro sputi (Goffman 1969: 138).

4. *Si è sempre in grado di recitare? Ai confini dell'umanità*

Chi ha ragione: Goffman, secondo cui le recite sono intervallate da momenti di non-recita, o Geertz, per il quale invece si è sempre condannati a in qualche modo recitare? Per rispondere a questa domanda, vogliamo introdurre una considerazione di approfondimento. Anziché accontentarci dell'idea geertziana della pluralità delle recite, non è forse bene chiederci se non vi siano condizioni, eventi e processi che fanno da ostacolo alla *vis* rappresentativa degli attori? Il malato nel suo letto è in grado di recitare la sua parte? La risposta può essere giustamente graduata. Un malato può avere ancora forza, lucidità e capacità di decisione per recitare in qualche modo la sua parte di malato (sforzandosi, per esempio, di esibire la propria capacità di autocontrollo e la propria dignità), ma può anche essere soverchiato dal dolore, il quale giunge a eliminare quasi del tutto le forze dell'attore: fino a spogliare l'individuo della sua *agency* sociale, della sua capacità rappresentazionale (Remotti 2002: 424-427).

Che cosa succedeva della rappresentazione sociale delle persone internate ad Auschwitz? Possiamo dire che Null Achtzehn (Zero diciotto) recitava la sua parte di prigioniero o non dobbiamo piuttosto vedere anche in questo caso una spogliazione di umanità, secondo quanto testimonia Primo Levi in *Se questo è un uomo?* Null Achtzehn era così chiamato con le ultime tre cifre del suo numero di matricola, perché «non è più un uomo» (Levi 1966: 50). È probabile che Geertz accetterebbe la seguente integrazione, ossia che non vi è soltanto una pluralità di recitazioni (di scene, di drammi, di attori): questa pluralità potrebbe anche essere considerata sotto il profilo di una gradualità, nel senso che vi sono situazioni in cui recitiamo di più e situazioni in cui recitiamo di meno, fino ad arrivare al punto in cui non si recita più affatto. Con l'aggiunta – molto geertziana – che il venir meno della recitazione coincide con il venir meno dell'umanità (Null Achtzehn non è più un uomo).

Recitare di più, recitare di meno: questo può essere un punto importante della nostra analisi, perché introduce il tema che abbiamo già visto affiorare in Goffman e verso cui vorremmo puntare, quello della "intimità". Abbiamo visto che ci vuole forza per recitare e che, per esempio, una malattia, dal dolore insopportabile, può ridurre drasticamente la gamma delle rappresentazioni in cui una persona è normalmente impegnata. Potremmo forse dire che quanto più la scena è pubblica, tanto più la rappresentazione è impegnativa, e una rappresentazione molto impegnativa assorbe

corrispondentemente molte energie. Potremmo aggiungere a questo punto – seguendo Goffman – che vi è uno *stress* da rappresentazione, perché una rappresentazione impegnativa esige cura, dedizione, capacità di controllo, assunzione di regole e modelli culturalmente elaborati, che vanno seguiti ed eseguiti. Se si recita – come già ci faceva intuire Epitteto –, non ci si comporta come viene viene, o se ci si comporta in tal modo si scende decisamente nella scala della valutazione sociale. Se si recita, e si è tenuti a recitare, vuol anche dire che ci sono coloro che giudicano la recitazione (il “pubblico” di Goffman). Nel gran teatro della società, non ci si limita a recitare in un modo o nell’altro, ma occorre recitare in modo da ottenere l’approvazione degli spettatori: e ciascuno di noi è attore e spettatore nello stesso tempo, persino spettatore e valutatore di se stesso, della propria recitazione, ed è indubbio che nella propria autovalutazione, nel giudizio complessivo che l’individuo darà di se stesso, delle proprie prestazioni, delle proprie *performances*, egli non può non tener conto dei giudizi altrui.

Forse questa visione gradualistica del recitare (recitare di più / recitare di meno) consente di proporre un ragionevole compromesso tra la posizione di Goffman e quella – tutto sommato più radicale – di Geertz. Ma l’obiettivo della mediazione è soprattutto quello di fornire qualche ulteriore strumento d’analisi, che consiste nell’accettare l’idea – che a noi sembra fondamentale – del retroscena, pur ammettendo che anche nei retroscena si continua a recitare, con altre modalità, con altri stili, con altri personaggi e anche con minore intensità e drammaticità. Così facendo, cercheremo di porre maggiormente a fuoco il concetto di intimità.

5. *I Peul: la recitazione della "pulaaku" e i suoi limiti*

Per fare questo partiamo da un esempio etnografico, quello dei Peul (o FulBe) dell’Africa occidentale, i quali – come chiarisce bene Eliana Mariano, che seguiremo nella sua preziosa ricostruzione – costituiscono il ceto nobile all’interno di una vasta società tripartita. I Peul non hanno dato luogo a una società a sé, bensì si inseriscono in società multi-etniche: se i Peul sono lo strato aristocratico, altri gruppi etnici esprimono la classe degli artigiani, e altri ancora sono gli schiavi, ovvero oggi i discendenti degli schiavi di un tempo (Mariano 2002: 32).

I Peul vivono in contesti sociali molto diversi, ma condividono ciò che costituisce il «cuore e fulcro della cultura peul», ossia la *pulaaku*, la quale esprime nello stesso tempo il

concetto ideale di umanità (Mariano 2002: 35). I Peul, per essere tali, devono mettere in scena la loro *pulaaku*: infatti, se per un verso la *pulaaku* esprime la natura dei Peul o per così dire la loro essenza, per l'altro verso la *pulaaku* deve essere rappresentata, resa oggetto di realizzazione e di recitazione (2002: 41). Secondo l'analisi di Paul Riesman, si vede bene come il verbo *pulaade* significhi «comportarsi» da Peul, «fare» il Peul, svolgere o «recitare il ruolo del Peul» (Riesman 1975: 167, 174): la *pulaaku* non è un comportamento che spontaneamente scaturisce dalla natura dei Peul; è invece «una performance da eseguire in pubblico» per dimostrare che si è veri Peul (Mariano 2002: 41). La *pulaaku* è dunque il comportamento che il Peul deve esibire quando è in pubblico, quando si trova sulla "ribalta" della società, quando cioè può essere giudicato dagli altri. Ma in che cosa consiste la *pulaaku*? Essa consiste nella «stretta osservanza di una rigida e austera etichetta che comporta una eccezionale capacità di autodominio e autocontrollo», in primo luogo sui propri impulsi e bisogni corporei, in secondo luogo sulle proprie emozioni, in terzo luogo sul dolore fisico e morale (2002: 41-43).

Sotto questo profilo, vi è una netta contrapposizione tra il Peul e lo schiavo: all'autocontrollo del primo fa contrasto il comportamento del secondo, sovrastato dai bisogni e dalle emozioni. Lo schiavo è senza pudore: mette in mostra la sua crassa corporeità così come i suoi istinti (Mariano 2002: 38). Proprio per questo è schiavo: perché non è padrone di se stesso, ma al contrario è dominato dai suoi impulsi naturali. Con il suo rigido autocontrollo, il Peul è invece padrone di se stesso: non essendo dominato dai bisogni o dalle passioni, egli è libero (2002: 43). Non solo, ma come Riesman ha avuto modo di precisare, con la sua *pulaaku* il Peul appare «un essere del tutto culturale e indipendente dalla natura» (1975: 175). Lo schiavo è un essere naturale, preda dei suoi istinti biologici; il Peul è invece un prodotto culturale, frutto di tutta una serie di freni e di divieti, di tabù e di autoimposizioni. Lo schiavo si comporta come viene viene, mentre il Peul ha un copione da recitare, un modello di comportamento da esibire sul palcoscenico sociale. Per lo schiavo sembra non esserci una divisione tra la ribalta e il retroscena; per il Peul c'è invece una netta separazione tra la scena pubblica e quella privata. Possiamo dire che lo schiavo non recita, non ha un canovaccio da recitare, visto che il suo comportamento è dettato dai suoi istinti, dai suoi bisogni, dalle sue pulsioni. Oppure, ci conviene sostenere che anche lo schiavo recita, ma – secondo la nostra ipotesi precedente – recita di meno dell'aristocratico Peul? Noi propendiamo per questa seconda alternativa: c'è un recitare da parte dello schiavo, visto che esibisce comunque un comportamento. Solo che il suo copione presenta contenuti per così dire naturali, dettati o suggeriti da ciò che prova il suo corpo. La recita dello schiavo allora in che cosa consiste? Nella scelta di lasciar trasparire il suo lato naturale, nella scelta di non esercitare un controllo sui contenuti della sua recita. Anche questo è un recitare; ma è un recitare "di meno" rispetto alla *pulaaku* del Peul.

Del resto, forse che il Peul è tenuto a recitare di continuo la sua *pulaaku*? Il pensiero peul è molto interessante e profondo sotto questo profilo. Infatti, è norma della stessa *pulaaku* che, in certe occasioni e con determinati interlocutori, si venga meno al contegno rispettoso e al rigido autocontrollo che i Peul debbono di solito tenere in pubblico. In particolare, con i parenti con cui si hanno rapporti di scherzo (*joking relationships*, secondo la terminologia inglese, o *parenté à plaisanterie*, secondo la terminologia francese), sarebbe assolutamente fuori luogo il comportamento tipico della *pulaaku*. Con questo tipo di parenti – che coincidono prevalentemente con i cugini incrociati di sesso opposto – «vige un rapporto improntato a una familiarità eccessiva e simulata, fatta di scherzi, insulti, piccoli furti rituali»: è come se con loro si rappresentasse una «programmatica violazione della *pulaaku*» (Mariano 2002: 41).

Adottando una prospettiva derivata da Geertz, potremmo dire che, così facendo, i Peul mettono in scena – rappresentano, fanno capire – il principio della pluralità delle rappresentazioni, dei drammi da recitare e degli stili di recitazione, giacché anche con i parenti di scherzo vi è evidentemente un recitare (la familiarità esagerata, simulata ecc.). È molto probabile che il mutamento di scena e di recitazione abbia poi un effetto culturale decisamente importante: quello di accrescere nei soggetti la consapevolezza del recitare. Un'unica, ininterrotta recitazione potrebbe indurre una sorta di naturalizzazione del comportamento, ovvero un automatismo che tende a celare il fatto della recita. Cambiando recitazione, si vedono invece gli attori che mutano intenzionalmente il proprio comportamento: essi recitano sempre, ma un conto è recitare il copione della *pulaaku* e un altro conto è recitare un copione che è una esplicita violazione dei contenuti della *pulaaku*.

È importante tenere conto che la stessa *pulaaku* prevede e impone questo cambio di recitazione e, per giunta, un tipo di recitazione che viola contenuti e criteri di questo codice. Del resto, con altri interlocutori, in particolare con i parenti di lato materno la *pulaaku* prevede non tanto un cambio di recitazione, bensì un passaggio dalla recitazione pubblica e formale a un comportamento che i Peul «considerano "naturale"» (Mariano 2002: 42). Paul Riesman (1975: 168-173) ed Eliana Mariano ritengono giustamente che anche questo comportamento sia di ordine «culturale». Ma vi è da chiedersi se il contesto dei parenti di lato materno non costituisca – per dirla con Goffman – una sorta di retroscena: forse anche qui un po' si recita, ma – come appunto abbiamo sopra ipotizzato – non si tratta di un *back stage* dove non si recita affatto, bensì di un contesto, fatto di familiarità e di intimità (non la familiarità ostentata con i parenti di scherzo), dove si abbassa notevolmente il livello della recitazione.

6. Peul e Balinesi: la paura del palcoscenico

La cultura peul ci offre, sotto questo profilo, una cartina di tornasole, che ci consente di verificare questa notevole disparità tra la grande e rischiosa recita in pubblico e i contesti di intimità che invece si realizzano «quando si è soli o in privato con una persona con cui si abbia un rapporto di confidenza e rilassatezza (la madre, la sorella e il fratello uterini, il fratello della madre, la moglie)» (Mariano 2002: 41; Riesman 1975: 168). La cartina di tornasole ci è data dalla *semteende*, la quale è «l'unica emozione, ovvero l'unica debolezza, che non è bandita dalla *pulaaku* e che ne è anzi una delle qualità principali» (Mariano 2002: 44).

Come si è visto, il Peul in pubblico è un uomo corazzato, che tiene sotto rigido controllo bisogni, passioni, emozioni; la *semteende*, l'unica emozione ammessa dalla *pulaaku*, è – nella definizione di Riesman (1975: 185-186) – la «paura di venir meno alla *pulaaku*». Beninteso, non sono i più deboli tra i Peul quelli che provano la *semteende*; tutti i Peul, recitando la *pulaaku*, tradiscono questa paura; anzi, la stessa *pulaaku* prevede che si provi *semteende*. Il Peul, anche quando recita, non è tutto d'un pezzo, e l'ideale peul non è una *pulaaku* senza *semteende*, un autocontrollo privo della paura che si incrina, un autocontrollo tanto spinto da diventare automatico.

Anche qui, noi vediamo bene che il recitare si accompagna alla consapevolezza del recitare e questa consapevolezza di essere sulla scena contiene inesorabilmente il timore di sbagliare, di tradire se stesso e le proprie emozioni. La *semteende* – come precisa Mariano (2002: 44) – è «una specie di ansia leggera, una tensione costante che aumenta la concentrazione» dell'attore e della sua capacità di autocontrollo. E quando si inciampa in un comportamento non controllato, la *semteende* si traduce in «un senso di vergogna sociale, che annienta l'individuo e lo blocca nell'imbarazzo».

Ci sia consentito, a questo punto, fare un breve paragone con il concetto di *lek*, presente nella cultura balinese. A proposito di Bali, Clifford Geertz parla di cerimonializzazione delle relazioni sociali, che consiste in un «tentativo di nascondere alla vista gli aspetti più carnali della condizione umana – l'individualità, la spontaneità, la mortalità, l'emotività, la vulnerabilità»: società e cultura coincidono dunque con un esplicito «recitare» (come gli stessi Balinesi dicono), il quale dà luogo a un complesso ed elaborato «spettacolo teatrale» (Geertz 1987: 383-384).

È in relazione a questa recita sociale che Geertz interpreta l'importanza della maggiore emozione, esplicitamente ammessa e provata, ossia il *lek*. Il *lek* non è vergogna, se, come noi intendiamo, la vergogna è determinata dalla consapevolezza di una colpa: il *lek* – egli sostiene (Geertz 1987: 386) – «non ha nulla a che fare con trasgressioni» e sensi di colpa; il *lek* – di gran lunga il più importante dei regolatori affettivi del comportamento dei Balinesi – dovrebbe perciò essere tradotto non con vergogna, ma piuttosto con «paura del palcoscenico».

Come si vede, è notevole la vicinanza tra il *lek* balinese con il concetto peul di *semteende*. Anche il *lek* è infatti, per così dire, una paura preventiva, non la vergogna di aver trasgredito, ma un «nervosismo diffuso», una «preoccupazione cronica» che accompagna la recitazione sociale, il timore cioè che «per mancanza di abilità o di autocontrollo» l'attore tradisca se stesso e non sia in grado di recitare appropriatamente il suo ruolo, che «l'esecuzione pubblica [...] sia abborracciata», e che proprio per questo l'individualità più nascosta si apra un varco e con «reciproco imbarazzo» gli attori penetrino «nella *privacy* altrui» (Geertz 1987: 386-387). Il *lek* dunque è la consapevolezza del dover recitare e, nello stesso tempo, la consapevolezza che la recita possa fallire.

In modo del tutto simile al *lek* balinese, la *semteende* dei Peul ci fa capire quanto profonda sia la consapevolezza del recitare e dei rischi connessi a un comportamento così formalizzato e costruito, nonché quanto grande sia lo *stress* che accompagna ogni recita. In virtù della sua stretta connessione con la rappresentazione della *pulaaku*, la *semteende* ci fa anche capire quanto essa sia pertinente soltanto al comportamento pubblico: nei contesti di intimità, a cui abbiamo accennato prima (la sfera del privato, i rapporti coniugali, i rapporti con i parenti materni), la *semteende* è del tutto fuori luogo. Non provare *semteende* nei contesti pubblici equivarrebbe avere un comportamento del tutto simile a quello degli schiavi (gente senza pudore, senza vergogna, senza autocontrollo); ma provare *semteende* anche nel privato significherebbe non saper distinguere le situazioni, non saper riconoscere le caratteristiche dell'intimità, momenti e luoghi in cui l'attore si sveste dei suoi panni pubblici, si libera della tensione e dello *stress* del palcoscenico, entrando in rapporti dove – come già si è detto – prevalgono fiducia, confidenza, rilassatezza.

Abbiamo ipotizzato che anche nei contesti di intimità vi sia un po' di recitazione; ma questa forte diminuzione del recitare e questa totale assenza di "paura" contribuiscono ulteriormente a determinare nei soggetti la consapevolezza dei loro ruoli, della loro carica recitativa, dei loro compiti rappresentativi, prendendone anche per così dire la distanza. Si recita, si sa di recitare e di dover recitare, ma nel contempo si individuano spazi e tempi dell'intimità, là dove la recita principale cessa e dove – se proprio ancora si recita – si recita in misura assai minore e con minore senso di vulnerabilità.

7. *L'avventura degli scambi matrimoniali*

Abbiamo insistito molto sulla metafora drammaturgica, perché essa ci consente di avvicinarci al tema dell'intimità come luogo dove non si prova *semteende* (direbbero i Peul) o dove non si avverte il *lek* (direbbero i Balinesi), ovvero dove la paura del palcoscenico e lo *stress* della recitazione non si fanno sentire. Anche Goffman, il grande teorizzatore della vita sociale, specialmente nei suoi risvolti quotidiani, come «rappresentazione teatrale», era ben consapevole che si tratta di una «prospettiva» teorica e che come tale va considerata (Goffman 1969: 9). In antropologia, dove la metafora drammaturgica ha avuto un certo successo (si pensi a Victor Turner, oltre che a Clifford Geertz), il concetto con cui prevalentemente è stata intesa la vita sociale è stato però quello di "scambio". Prendendo spunto dall'*Essai sur le don* di Marcel Mauss del 1924, Claude Lévi-Strauss per esempio ha proposto di considerare gran parte della vita sociale come articolata in tre livelli principali di scambio: lo scambio di beni e di servizi (a cui provvede l'economia), lo scambio di messaggi (a cui provvedono i fenomeni di tipo linguistico) e lo scambio delle donne (a cui provvedono i sistemi di parentela e di matrimonio) (Lévi-Strauss 1966: 100).

Dire scambio significa per Lévi-Strauss dire regole, modalità, forme mediante cui lo scambio viene organizzato, e in effetti lo strutturalismo di Lévi-Strauss può essere concepito in buona parte come lo studio delle strutture mediante cui gli scambi – specialmente in campo matrimoniale – prendono forma. *Les Structures élémentaires de la parenté* del 1949 – la grande opera con cui lo strutturalismo si è affacciato in antropologia – è infatti una disamina delle tre modalità fondamentali che regolano gli scambi matrimoniali entro la cerchia dei parenti, cioè i matrimoni tra cugini incrociati, così diffusi nelle società studiate dagli antropologi. Una precisazione tecnica è indispensabile a questo punto per lettori non avvezzi al linguaggio dell'antropologia della parentela, ovvero la distinzione tra cugini incrociati e cugini paralleli. Dal punto di vista di Ego, i cugini incrociati sono a) figli del fratello della madre (cugini incrociati matrilaterali), b) figli della sorella del padre (cugini incrociati patrilaterali), oppure c) figli del fratello della madre e, nello stesso tempo, figli della sorella del padre (cugini incrociati doppi o bilaterali). Sempre dal punto di vista di Ego, i cugini paralleli sono invece a) i figli del fratello del padre e b) i figli della sorella della madre.

Che cosa mette in luce Lévi-Strauss? Egli dimostra che il matrimonio di Ego con la cugina incrociata bilaterale (figlia, nello stesso tempo, del fratello della madre e della sorella del padre di Ego) è la messa in forma di uno scambio ristretto e diretto, tale per cui il gruppo A offre una donna al gruppo B e nel contempo B cede una donna ad A. Mette poi in luce che il matrimonio di Ego con la cugina incrociata matrilaterale (figlia dello zio materno) è la realizzazione di una formula assai diversa (scambio generalizzato a ciclo lungo), tale per cui il gruppo A dona costantemente donne al gruppo B, il gruppo B al gruppo C, il gruppo C al gruppo N e infine il gruppo N al gruppo A. Infine, il matrimonio di Ego con la cugina incrociata patrilaterale (figlia della sorella del padre) è la realizzazione di una formula di scambio a ciclo breve, tale per cui se a una generazione il gruppo A ha dato una donna al gruppo B, nella generazione successiva B darà una donna ad A.

Ovviamente non ci addentreremo nelle questioni più tecniche di questo tipo di matrimoni. Ciò che ci interessa è seguire invece l'analisi di Lévi-Strauss circa le implicazioni sociali di queste diverse formule di scambio. Se la prima formula (scambio ristretto) tende a dividere la società in due metà (A e B) e così facendo garantisce che a ogni cessione di donna da parte di una metà vi sia un'analoga cessione da parte della metà opposta, la formula dello scambio generalizzato a ciclo lungo è certamente la più arrischiata. Essa è infatti «una *struttura aperta*», dato che il ciclo dello scambio non si chiude con la restituzione ad A da parte di B, bensì presumibilmente da parte di N a cui A non ha dato nulla: in questo modo, lo scambio risulta differito e «la compensazione non si realizza a profitto degli stessi individui che portano il peso del sacrificio» (Lévi-Strauss 1969: 575, 579).

Al contrario, la formula del ciclo breve è «la realizzazione più semplice e più grossolanamente concreta del principio di reciprocità» (Lévi-Strauss 1969: 579). Questa concretezza proviene dal fatto che essa è «una *struttura chiusa*», visto che il ciclo dello scambio si conclude da una generazione all'altra: se A dà una donna a B, prenderà una donna da B nella generazione successiva (1969: 575). Come sostiene Lévi-Strauss, questo scambio matrimoniale è un po' come «un'economia fondata sullo scambio in contanti», la quale «si oppone alle economie che praticano operazioni a termine»: è pur sempre scambio, ma uno scambio che è quasi assimilabile al «baratto» (1969: 580). È per questa sua intrinseca povertà sociale che la formula dello scambio a ciclo breve non è così diffusa nel mondo: i cicli a cui dà luogo «spezzettano e snaturano l'unità del gruppo» (1969: 582).

Lo scambio generalizzato a ciclo lungo stabilisce invece «un vasto giro di reciprocità» che coinvolge potenzialmente tutti i gruppi facenti parte di una società. Proprio per questo, esso «rappresenta la più lucida e feconda tra le forme semplici della

reciprocità» ed è questo il motivo che spiega la sua ampia diffusione (Lévi-Strauss 1969: 583). Ma esso è anche «una avventura ed un rischio»: «è una speculazione a termine che rasenta ad ogni istante il fallimento, se vengono a mancare il consenso unanime e l'osservanza collettiva delle regole». Lo scambio a ciclo breve si adatta – aggiunge Lévi-Strauss (1969: 585) – a certe società che si dimostrano povere sul piano dell'organizzazione sociale, ma proprio in virtù delle sue limitate potenzialità offre una ben maggiore «sicurezza» (1969: 583).

8. La seduzione della sicurezza contro i rischi dell'avventura

E qui Lévi-Strauss offre una constatazione oltre modo significativa: i gruppi umani, i quali non hanno avuto esitazione «a lanciarsi in quella grande avventura sociologica che è il sistema dello scambio generalizzato», sono pur sempre «rimasti assillati» dalla formula dello scambio a ciclo breve, come potenzialità a cui fare ricorso. Alla ricchezza di esiti del ciclo lungo corrisponde infatti la sua rischiosità, mentre alla modestia di prospettive del ciclo breve corrisponde un valore nient'affatto trascurabile, la sua sicurezza (Lévi-Strauss 1969: 584). Nessuna delle società che hanno optato per il ciclo lungo è stata mai capace di «liberarsi completamente dall'inquietudine che nasce dai rischi del sistema»; nessuna – ribadisce ancora Lévi-Strauss (1969: 585) – ha potuto quindi del tutto fare a meno di quell'«ancora di sicurezza» offerta – se non altro a livello simbolico – dal ciclo breve. Lanciarsi nei cicli lunghi della reciprocità è dunque un'avventura piena di insidie e di pericoli, e le società non sono in grado di rinunciare del tutto a quelle soluzioni o a quegli espedienti – anche se soltanto abbozzati o evocati – la cui sicurezza è data dal restringersi o raccorciarsi dei cicli di reciprocità. Quanto meno lo scambio è esteso, tanto più è sicuro, anche se il prezzo della sicurezza è dato dalla povertà del coinvolgimento sociale.

Sotto questo profilo, un accostamento suggerito da Lévi-Strauss risulta particolarmente significativo per la problematica che stiamo trattando, ovvero la ricerca dell'intimità. Lo scambio a ciclo breve (matrimonio con la figlia della sorella del padre) sta allo scambio a ciclo lungo (matrimonio con la figlia del fratello della madre), «come a sua volta l'incesto sta all'insieme dei sistemi di reciprocità» (Lévi-Strauss 1969: 586). Aggiunge Lévi-Strauss: «per parlare il linguaggio dei matematici, l'incesto è il "limite" della reciprocità, e cioè è il punto in cui essa si annulla». Lévi-Strauss non dice che il matrimonio a ciclo breve è incesto, ma è un po' come se lo fosse, perché la brevità del ciclo è una diminuzione di reciprocità, oltre che un guadagno di sicurezza: esso non è la

stessa cosa di un «incesto biologico», e tuttavia rappresenta «l'irresistibile tentazione di un "incesto sociale"».

Persino il matrimonio in generale – e non soltanto il matrimonio con la figlia della sorella del padre (ciclo breve) – riveste per Lévi-Strauss un carattere che lo avvicina all'incesto. Seguiamo il suo pensiero in queste considerazioni assai ardite. Ogni matrimonio, in qualsivoglia società, ubbidisce alla regola della proibizione dell'incesto: questa regola è ciò che attiva l'esogamia, lo sposarsi "fuori", ovvero è la regola che mette in moto lo scambio, il fondamento della vita sociale. E dunque, come può Lévi-Strauss avvicinare il matrimonio in quanto tale all'incesto? Ogni matrimonio – egli afferma (Lévi-Strauss 1969: 626) – è «il punto d'arrivo di un movimento che, appena raggiunto questo punto, deve capovolgersi per svilupparsi in una nuova direzione». Il movimento a cui allude Lévi-Strauss è ovviamente lo scambio, uno scambio che risponde alle regole della reciprocità; il matrimonio, a sua volta, è il risultato di questo scambio, l'esito terminale di questo movimento. Occorre però che questo punto di arrivo non sia anche un punto d'arresto. Cosa succederebbe infatti se con la realizzazione di un matrimonio il movimento si arrestasse, se «una moglie venisse ricevuta senza che una figlia o una sorella fossero date?». Il matrimonio, reso possibile dallo scambio, e anzi frutto e prodotto dello scambio, *può* trasformarsi in un punto d'arresto.

Per comprendere bene questo punto, forse è opportuno fare intervenire il concetto di intimità, che Lévi-Strauss non utilizza esplicitamente e che tuttavia traspare da questo inquietante avvicinamento di ogni matrimonio all'incesto. Lévi-Strauss, assai freddo – come sappiamo – nelle sue analisi strutturali, non esita a evocare l'amore nelle sue riflessioni generali sul matrimonio. Egli cita un inno matrimoniale hindu:

Chi ha dato la fidanzata? [...] E a chi dunque l'ha data? È l'amore che l'ha data; è all'amore che essa è stata data. L'amore ha dato; l'amore ha ricevuto. L'amore ha riempito l'oceano. Con amore io l'accetto. Amore! Che ella ti appartenga (Banerjee 1896: 91 – cit. in Lévi-Strauss 1969: 627).

I due tipi di amore di cui si parla nell'inno vengono fatti coincidere da Lévi-Strauss con l'amore parentale (quello dei genitori per i figli) e con l'amore coniugale. Nel matrimonio – egli afferma – avviene una sostituzione: l'amore coniugale prende il posto dell'amore parentale. Questi due tipi di amore non solo si sostituiscono, ma anche si incrociano, almeno per un istante. E «in quell'istante ogni matrimonio rasenta l'incesto; anzi, è un incesto, almeno sociale, se è vero che l'incesto, inteso nel senso più ampio, sta nel fatto di ottenere da sé e per sé invece di ottenere da altri e per altri» (Lévi-Strauss 1969: 627).

Potremmo commentare in questo modo il pensiero un po' involuto di Lévi-Strauss. Il matrimonio, punto d'arrivo dello scambio tra famiglie e tra gruppi, è anche il punto in cui lo scambio si arresta almeno per un po'. L'«avventura angosciosa» dello scambio (Lévi-Strauss 1969: 626), questo dare fuori e questo ricevere da fuori, con l'«inquietudine» che i suoi rischi comportano (1969: 585), viene tacitata e superata nell'intimità che il matrimonio garantisce. Che cos'è questa sorta di elogio induista dell'amore da parte di Lévi-Strauss, se non il riconoscimento di un'intimità raggiunta, fatta di sicurezza e di protezione? Che cos'è questo amore, se non il fatto di poter ottenere «da sé e per sé», ovvero in una situazione in cui le regole della reciprocità tendono a scomparire e quasi ad annullarsi?

9. La famiglia come punto di sosta

In un saggio del 1956 – riveduto diverse volte e poi ripubblicato negli anni Ottanta (Lévi-Strauss 1984: cap. III) – l'autore affronta il tema della famiglia, praticamente assente ne *Les Structures élémentaires de la parenté*, dove invece si parla di matrimoni. Qualunque forma possa assumere la famiglia (Lévi-Strauss 1984; Remotti 2008), possiamo probabilmente sostenere che essa è l'organizzazione dell'intimità resa possibile dal matrimonio. Sotto questo profilo, c'è un'inevitabile tensione – per non dire conflitto – tra la famiglia e la società: i nuclei famigliari (lo ripetiamo: comunque essi si configurino) svolgono una funzione in qualche modo protettiva rispetto alle esigenze e alle richieste di scambio che percorrono costantemente la società. L'intimità famigliare tende a lasciar fuori da sé lo scambio sociale. L'amore coniugale – reso possibile dal sacrificio dell'amore parentale di altre famiglie – propende a combinarsi con un amore parentale esclusivo: l'incesto sociale – non necessariamente quello biologico – è una potenzialità insita nella famiglia, più ancora che nel matrimonio.

Di fronte a questo rischio – non dello scambio, ma del rifiuto dello scambio – la società si premunisce cercando di non riconoscere alla famiglia una realtà esclusiva (Lévi-Strauss 1984: 70). Con molta chiarezza, Lévi-Strauss prende le distanze da tutte quelle teorie che considerano la famiglia quale «elemento base della società»: come egli afferma, «la società non può esistere che opponendosi alla famiglia» (1984: 73), riducendo in vari modi lo spazio di intimità esclusiva che i suoi protagonisti sono portati a ritagliarsi «al riparo» delle richieste pressanti dello scambio sociale. Vale la pena riportare

alcuni brani che si trovano nelle pagine conclusive del saggio di Lévi-Strauss sulla famiglia:

nei confronti della famiglia la prima cura della società non è quella di tenerla in onore e di perpetuarla; anzi, tutto sta a indicare che la società diffida della famiglia, e le contesta il diritto di esistere come entità autonoma. Essa non permette alle famiglie ristrette [famiglie coniugali] di durare più di un periodo definito, più corto o più lungo secondo i casi, ma alla condizione imperativa che i loro elementi, cioè gli individui che le compongono, siano ininterrottamente spostati, dati o presi in prestito, ceduti o resi, in modo che, con i frammenti delle famiglie demolite, altre se ne possano costruire che a loro volta si ridurranno in frammenti (Lévi-Strauss 1984: 74).

Il rapporto tra famiglia e società – dice ancora Lévi-Strauss – non è dunque un rapporto statico, simile a quello che può esistere tra i mattoni e la casa; è invece un rapporto dinamico, fatto di conflitti, tensioni, opposizioni che si compongono in equilibri sempre molto precari. Ma, nonostante le diffidenze e le opposizioni da parte delle società, le famiglie esistono, pur nelle diverse forme e dimensioni che possono assumere. E dunque qual è la loro funzione? Proviamo a leggere il brano finale del saggio di Lévi-Strauss, tenendo presente il movimento che percorre in ogni senso e in maniera incessante la società:

la vita di famiglia non risponde ad altro bisogno che a quello di rallentare la marcia agli incroci e di riposarvi un poco: ma la consegna è di proseguire la marcia, e la società non consiste solo di famiglie così come il viaggio non si riduce alle tappe che ne sospendono momentaneamente il corso. Delle famiglie nella società, come delle soste nel viaggio, si può dire che ad un tempo la condizionano e la negano (Lévi-Strauss 1984: 75).

10. Il miraggio dell'intimità

Lo scambio, proprio come la recitazione, di cui abbiamo parlato nei primi paragrafi, è stressante. Anche lo scambio – generatore di angoscia e di inquietudini – richiede che vi siano luoghi e momenti di sosta, di riparo, di riposo, di rilassamento. In questo testo abbiamo convenuto chiamare "intimità" questi spazi e questi tempi messi a disposizione degli individui per sottrarsi alle continue richieste di scambi da un lato e di recitazioni

dall'altro. L'intimità è dunque una necessità ineludibile e fondamentale, funzionale a ciò che invece avviene sul piano sociale e pubblico, ovvero nell'esteriorità.

Tuttavia, nell'interpretazione di Lévi-Strauss questa intimità non ha soltanto un carattere funzionale: essa riveste un significato più profondo, una sorta di aspirazione che getta una luce inquietante sullo stesso vivere sociale. È infatti significativo lo slittamento che abbiamo visto compiere nel pensiero di Lévi-Strauss a proposito della nozione di matrimonio: prima il matrimonio a ciclo breve, poi il matrimonio *tout court* sono apparsi come assimilabili all'incesto, capaci quanto meno di evocare un incesto sociale, ovvero – potremmo dire – un'intimità, la quale prende forma sottraendosi allo scambio che dà luogo alla società.

Che l'intimità – quell'ottenere da sé e per sé, ovvero quel vivere presso di sé – sia un'aspirazione presente in molte società e appaia persino generalizzabile sotto il profilo antropologico, risulta del tutto chiaro proprio nelle ultime pagine de *Les Structures élémentaires de la parenté*. L'ultimo capoverso inizia con l'evocazione, da parte di Lévi-Strauss, del «clima ardente e patetico» in cui sarebbero affiorati insieme il pensiero simbolico e la vita sociale. In altri punti del suo volume, Lévi-Strauss si era rifatto ad altri autori, antenati dell'antropologia, per descrivere quel clima. Vale la pena citarli anche da parte nostra.

Edward Burnett Tylor aveva sostenuto che più volte nel corso della storia le tribù selvagge hanno necessariamente avuto ben chiara nella loro mente «la semplice e pratica alternativa tra sposarsi fuori (*marrying-out*) o essere fatti fuori (*killed-out*)» (Tylor 1889: 267; cit. in Lévi-Strauss 1969: 88). L'uscire dall'intimità del proprio gruppo si è configurata come una necessità ineludibile: il *marrying-out*, lo scambio matrimoniale, appare come una soluzione a cui non ci si può sottrarre. Occorre infatti trasformare l'altro da "nemico" che si può uccidere e che ci può uccidere in "alleato", con cui scambiare figlie e sorelle. È con timore e con apprensione che si pratica la soluzione esterna, questo inoltrarsi nell'alterità per renderla amica o per diminuirne comunque il carattere minaccioso. E qui possiamo citare un altro autore, da cui Lévi-Strauss ricava direttamente la nozione di scambio:

Per un tempo considerevole, e in un considerevole numero di società, gli uomini si sono avvicinati gli uni agli altri in un curioso stato d'animo: paura e ostilità esagerate, e generosità altrettanto esagerate, che però sono folli soltanto ai nostri occhi. In tutte le società che ci hanno immediatamente preceduto e ancora ci circondano, ed anche in numerosi usi della nostra moralità popolare, non c'è via di mezzo: fidarsi interamente o diffidare interamente, deporre le proprie armi e rinunciare alla propria magia, o dare tutto: dall'ospitalità fugace fino alle donne e ai beni (Mauss 1965: 289-290; cit in Lévi-Strauss 1969: 618-619).

Lévi-Strauss ovviamente rifiuta di Marcel Mauss l'impostazione arcaicizzante, del tutto simile a quella di Tylor. Valorizza invece – come già nel testo di Tylor – la drammatizzazione che in fondo contraddistingue l'entrata in qualunque relazione sociale: l'abbandonare il proprio rifugio e il doversi per forza fidare; si tratta in fin dei conti di una sfida, di una rischiosa scommessa. La fiducia, anche se mischiata ad apprensione e persino a calcolo, è alla base dello scambio. Ma lo scambio, della cui positività tutta la ricerca di Lévi-Strauss vuole essere una dimostrazione – a tal punto da affermare che «lo scambio [...] ha, di per se stesso, un valore sociale», a prescindere da ciò che viene scambiato (Lévi-Strauss 1969: 615) –, contiene un risvolto negativo: la paura di perdere, il timore mai del tutto superato che la fiducia venga tradita.

Per questo motivo, lo scambio si trascina inevitabilmente con sé il richiamo e la nostalgia di una "intimità", in cui si possa vivere senza scambio, senza scommesse e senza paura. In epigrafe alla Conclusione della sua opera (1969: 589) Lévi-Strauss riporta un mito andamanese, il cui contenuto è espresso dalle seguenti parole: «La vita futura sarà la ripetizione della vita terrestre, salvo che tutti resteranno giovani, la malattia e la morte saranno sconosciute, e nessuno si sposerà o sarà dato in matrimonio» (Man 1883: 94-95). Lévi-Strauss rimane colpito da questa aspirazione a non sposarsi, a non entrare in relazioni di scambio (un'aspirazione che viene posta sullo stesso piano dell'immortalità), per cui conclude il suo capolavoro sullo scambio matrimoniale rimarcando come il mito andamanese descriva «la beatitudine dell'al di là come un cielo in cui le donne non saranno più scambiate» e quindi collochi in un futuro inaccessibile «la dolcezza, in eterno negata all'uomo sociale, di un mondo in cui si potrebbe vivere *entre soi*» (1969: 636).

Con queste parole terminano *Les Structures élémentaires de la parenté*. Qui però non seguiamo la traduzione italiana che rende l'espressione francese «vivre *entre soi*» con «vivere *tra sé*». Riteniamo sia meglio lasciare l'espressione francese *entre soi*, perché evoca, come meglio non si potrebbe, quel senso di "intimità" a cui – secondo Lévi-Strauss – ogni essere umano aspira e che ci viene preclusa dall'ineludibilità dello scambio. Ma se è vero che tale intimità è irrealizzabile, reali sembrano essere invece il suo desiderio e, in qualche modo, la sua ricerca. E se questo desiderio e questa ricerca sono reali (nel senso che hanno un'incidenza culturale), forse vale la pena chiedersi quali forme essi assumano e a quali risultati essi possano condurre: non solo nei miti e come miraggio, ma anche nei riti e nelle cosiddette pratiche sociali. Di questo tenteremo però di occuparci in un prossimo scritto.

Il presente saggio è tratto dal vol.3 - dell'anno 2012 - numero 3 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

L'ESTASI DELL'ALTERITÀ

La teoria del riconoscimento di Judith Butler^{*}

Lorenzo Bernini

Judith Butler¹² è nota in Italia, come in tutto il mondo, soprattutto come pensatrice lesbofemminista, ma la sua filosofia queer si fonda in realtà su una teoria del riconoscimento che interroga radicalmente il concetto di alterità. In queste pagine ripercorrerò sinteticamente l'itinerario intellettuale della filosofa statunitense per mostrare come in esso l'uso di un metodo argomentativo che attinge dalla genealogia (Foucault) e dalla psicoanalisi (Lacan, ma non solo) si accompagni a una ripresa della filosofia del soggetto di Hegel. Scopo di questa ricostruzione sarà mettere in evidenza alcuni limiti del pensiero di Butler che mi appaiono offrire una straordinaria occasione per continuare a pensare.

1. *Dalla parodia drag all'etica della non-violenza*. Il nome di Butler ha acquistato una certa fama in seguito al successo editoriale di *Gender Trouble* (1990)¹³. Con questo libro Butler si è inserita nel dibattito dei *Women's Studies* contestando quelle teorie femministe che muovono dal presupposto dell'esistenza di una differenza essenziale tra genere maschile e femminile riconducibile alla differenza corporea tra i sessi¹⁴. A queste teorie Butler risponde riprendendo e rielaborando la psicanalisi di Jacques Lacan¹⁵ e la

* Questo articolo è una rielaborazione del mio saggio *La teoria del riconoscimento di Judith Butler: dalla parodia drag all'etica della non-violenza*, in Marcucci N. e Pinzolo L. (a cura di) *Strategie della relazione. Riconoscimento, transindividuale, alterità*, Roma, Meltemi, 2010.

¹² Butler è nata a Cleveland, Ohio, nel 1956, da una famiglia ebraica. Attualmente è Maxine Elliot Professor presso l'Università della California (Berkeley) dove insegna Retorica, Letteratura Comparata e Women's Studies.

¹³ *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, London-New York, Routledge, 1990 e 1999²; ed. it. *Scambi di genere: Identità, sesso e desiderio*, Firenze, Sansoni, 2004.

¹⁴ La riflessione di Butler sul femminismo si alimenta soprattutto del confronto con autrici quali Simone De Beauvoir, Luce Irigaray, Monique Wittig e Julia Kristeva.

¹⁵ Di centrale importanza nella riflessione di Butler sul genere è il confronto critico con la conferenza di Lacan del 1958 *Die Bedeutung des Phallus* (ed. it. *La significazione del fallo*, in *Scritti*, Torino, Einaudi, 1974 e 2002²).

genealogia di Michel Foucault¹⁶. Com'è noto, Lacan sostiene che le "posizioni" maschile e femminile non derivano direttamente dalla biologia, ma appartengono all'"ordine simbolico" e che quest'ultimo è a sua volta posto in essere dalla struttura edipica – cioè da quel divieto dell'incesto che, per Jacques Lacan come per Claude Levi-Strauss, costituisce il momento inaugurale di ogni cultura e di ogni soggettività. Butler assume in parte queste tesi strutturaliste, ma a Lacan contesta di dare per scontato che il divieto dell'incesto implichi anche la proibizione dell'omosessualità. Soprattutto, a Lacan Butler contesta di non tenere conto del fatto che l'"ordine simbolico" è in realtà un ordine sociale, che non trascende la cultura ma è a sua volta culturale¹⁷. Dal metodo genalogico di Foucault (a cui resta ancorata in tutto il suo percorso teorico) Butler apprende, infatti, che la sessualità non è una realtà immutabile comune a tutti gli esseri umani, ma un "dispositivo" di sapere-potere, un prodotto storico. Al femminismo essenzialista Butler contrappone quindi la tesi costruttivista, e altamente controintuitiva, secondo cui la differenza di genere deriva non da un'elaborazione culturale delle differenze corporee, ma da una matrice di potere che Butler, seguendo Adrienne Rich¹⁸, chiama "eterosessualità obbligatoria". Per Butler, il dominio degli uomini sulle donne (quel dominio che le femministe chiamano "patriarcato") è l'esito dell'"eteronormatività": sarebbe cioè il desiderio eterosessuale, elevato a rango di struttura normativa fondamentale, a rendere culturalmente significativa la differenza sessuale e a determinare la condanna morale di quei soggetti che a questa struttura normativa non si conformano. Pertanto, secondo Butler, il femminismo, quando non si interroga sulla costruzione culturale della soggettività femminile e quando non accoglie al centro delle proprie riflessioni e delle proprie lotte politiche le questioni dell'omosessualità, della transessualità, del transgenderismo e dell'intersessualità, finisce per sostenere surrettiziamente le stesse strutture di potere che dichiara di voler demolire. Le conclusioni a cui approda *Gender Trouble* sono note: Butler celebra la *drag queen*¹⁹ come eroina di una politica sovversiva del genere che usa le armi della *parodia*. Facendosi beffe dell'imperativo di coerenza tra sesso e genere, sfidando il copione dell'eterosessualità obbligatoria, la *drag queen* rivela

¹⁶ In *Gender Trouble* di Foucault Butler utilizza soprattutto: *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976; ed. it. *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 1978; e l'introduzione all'edizione inglese di *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century Hermafrodite*, New York, Colophon, 1980; ed. it. *Il vero sesso*, «Aperture. Punti di vista a tema», 3, 1997.

¹⁷ Per un approfondimento del complesso rapporto tra Butler e la psicoanalisi mi permetto di rimandare al mio articolo *Vulnerability of the Subject, Opacity of Desire: Judith Butler Dislocating Psychoanalysis*, in «Journal of European Psychoanalysis», n° 29, 2009.

¹⁸ Rich A., *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*, «Signs», 5, 1980; ed. it. *Eterosessualità obbligatoria ed esistenza lesbica*, «Nuova DWF», 23-24, 1985.

¹⁹ "Drag queen" è un termine inglese che designa attori e cantanti che si esibiscono in abiti femminili sfarzosi e di cattivo gusto, mettendo in scena una femminilità esagerata nelle movenze, nelle acconciature e nel trucco e al tempo stesso non nascondendo del tutto il proprio corpo maschile sotto gli abiti di scena.

infatti «che l'identità originaria in base alla quale il genere modella se stesso è un'imitazione senza origine»²⁰, e che il genere stesso altro non è se non una "performance", una recita creduta reale che è possibile variare con improvvisazioni che sfidino il copione dell'eterosessualità obbligatoria.

Dato il successo di *Gender Trouble*, il nome di Butler è rimasto a lungo legato al pensiero lesbofemminista e queer²¹. Del resto alcuni suoi testi successivi, come *Bodies that Matter* (1993)²², *The Psychic Life of Power* (1997)²³, *Excitable Speech* (1997)²⁴, *Undoing Gender* (2004)²⁵ sono in buona parte dedicati a riesaminare le tesi di questo libro e a tentare di scioglierne alcuni nodi problematici. Esiste però anche un'altra Butler, forse oggi altrettanto nota della pioniera delle *queer theories*. Si tratta della Butler che, dopo l'11 settembre 2001, si è opposta alle politiche di guerra inaugurate dall'amministrazione Bush affermandosi come una delle più autorevoli voci della sinistra americana. In *Precarious Life* (2004)²⁶ e *Frames of War* (2010)²⁷, ad esempio, Butler denuncia come nella "guerra contro il terrore" il nemico sia stato disumanizzato. Scandalose prove di questo processo di disumanizzazione sono state per lei non soltanto la sospensione dei diritti umani dei

²⁰ *Gender* cit., p. 193.

²¹ *Gender Trouble* è considerato il manifesto delle *queer theories*, ma in realtà il termine "queer", a cui Butler ricorre spesso in *Bodies that Matter* e in *Undoing gender*, non vi compare ancora. L'aggettivo inglese «queer», rivolto agli uomini omosessuali come epiteto dispregiativo, deriva dal tedesco «*quer*» (trasversale, diagonale, obliquo) ed è traducibile in italiano con «strano», «bizzarro» anche se per il suo uso semantico equivale a «checca» o «frocio». È stato utilizzato per la prima volta per designare le teorie decostruzioniste dell'identità sessuale, come quelle di Foucault o Butler, da Teresa de Lauretis in una conferenza tenuta all'Università di Santa Cruz (California) nel 1990 (*Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction*, «Differences», 3, 1991). Sul piano teorico, "queer" viene preferito a termini come "gay" o "lesbica" da chi contesta la naturalità e la fissità di queste identità, per evidenziare la comune genesi delle identità omosessuali, transessuali ed eterosessuali nei giochi di potere e di sapere del dispositivo moderno della sessualità. Nel movimento lesbico gay trans si autonominano "queer" i gruppi radicali che non si accontentano delle rivendicazioni di diritti civili espresse dalla maggior parte del movimento, e che, contestando l'immagine rassicurante delle minoranze sessuali come *lobbies* che chiedono la propria assimilazione alla società esistente, promuovono politiche antagoniste volte alla trasformazione della società. "Queer" non indica quindi propriamente un'identità, ed è anzi una categoria anti-identitaria, utilizzata per mettere in evidenza come le etichette del binarismo sessuale siano troppo povere per esprimere la varietà e la complessità delle pratiche e dei desideri sessuali.

²² *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*, London-New York, Routledge, 1993; ed. it. *Corpi che contano: I limiti discorsivi del sesso*, Milano, Feltrinelli, 1996.

²³ *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford, Stanford University Press, 1997; *La vita psichica del potere: Teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento*, Roma, Meltemi, 2005.

²⁴ *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, London-New York, Routledge, 1997; trad. it. *Parole che provocano: Per una politica del performativo*, Raffaello Cortina, Milano, 2010.

²⁵ *Undoing Gender*, London-New York, Routledge, 2004; ed. it. *La disfatta del genere*, Roma, Meltemi, 2006.

²⁶ *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, London, Verso, 2004; ed. it. *Vite precarie: Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Roma, Meltemi, 2004.

²⁷ *Frames of War*, London-New York, Verso, 2010.

sospetti terroristi detenuti a *Guantanamo bay*, ma anche il rifiuto, da parte dei media statunitensi, di esprimere cordoglio per le vittime irachene dei bombardamenti americani e per le vittime palestinesi delle rappresaglie dell'esercito israeliano. A essere esibite sulla stampa degli USA sono state soltanto immagini delle vittime americane o israeliane, «quei corpi che devono essere compianti»²⁸ al fine di giustificare la guerra. A questa disumanizzazione del nemico, Butler contrappone un'etica non-violenta fondata sulla consapevolezza della vulnerabilità che accomuna ogni essere umano. In *Precarious Life* Butler approda a questa etica attraverso il recupero delle riflessioni di Emmanuel Lévinas²⁹ sul concetto di responsabilità; in seguito, in *Giving an Account of Oneself* (2005)³⁰, Butler arricchisce le proprie riflessioni confrontandosi con la critica della violenza di Theodor Wiesengrund Adorno³¹. Lévinas sostiene che il desiderio di uccidere è il primo impulso che un essere umano avverte quando incontra la vulnerabilità dell'altro e che «l'ingiunzione etica consiste precisamente nel combattere questo primo impulso»³². La scelta morale tra la tentazione di uccidere o il desiderio di pace è quindi una decisione di cui siamo sempre responsabili, di cui cioè dobbiamo sempre rispondere all'altro. Questo vale, per Lévinas, anche quando siamo di fronte a una minaccia di morte violenta: a suo avviso infatti «l'autoconservazione non è mai una condizione sufficiente per una giustificazione etica della violenza», e quindi «uccidere in nome dell'auto-conservazione non è [mai] giustificato»³³. Butler, che è ebrea e statunitense, fa valere questo insegnamento tanto per gli ebrei dopo la Shoah, quanto per gli americani dopo l'11 settembre. Paradossalmente, per Lévinas e per Butler le situazioni in cui maggiormente siamo istituiti come soggetti responsabili non sono quelle in cui siamo accusati di aver commesso un atto violento, ma quelle in cui siamo vittime di violenza. Anche Adorno sostiene, del resto, che «il modo in

²⁸ *Precarious Life* cit., ed. it. p. 178.

²⁹ Di Lévinas Butler prende in considerazione soprattutto: *Totalité et Infini*, La Haye, Nijoff, 1961, trad. it. *Totalità e Infinito*, Milano, Jaca Book, 1980; *Étique et infini: Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Fafard, 1982, trad. it. *Etica e infinito*, Roma, Città Nuova, 1982; *Alterité et transcendance*, Saint Clément, Fata Morgana, 1995, trad. it. *Alterità e trascendenza*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1996. L'interpretazione che Butler fornisce di Lévinas, come lei stessa riconosce, è fortemente debitrice verso la riflessione di Adriana Cavarero. Sul rapporto tra le due filosofe, su cui purtroppo in questa sede non ho spazio per dilungarmi, mi permetto di rimandare a Bernini L. e Guaraldo O. (a cura di) *Differenza e relazione: L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, Verona, ombre corte, 2009.

³⁰ *Giving an Account of Oneself*, New York, Fordham University Press, 2005; ed. it. *Critica della violenza etica*, Milano, Feltrinelli, 2006.

³¹ In particolare Butler si confronta con l'Adorno di *Probleme der Moralphilosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1963. Per Adorno ogni imposizione di norme universali che non tenga conto delle realtà particolare a cui si applicano (Butler fa l'esempio dell'"esportazione della democrazia" nel mondo arabo praticata dall'amministrazione Bush) è necessariamente violenta.

³² *Precarious* cit., ed. it., p. 166.

³³ *Ivi*, p. 165.

cui rispondiamo a un'offesa può offrirci la possibilità di diventare umani»³⁴. Butler sembra voler suggerire che per diventare pienamente umani occorre riconoscere nella nostra vulnerabilità la vulnerabilità dell'altro, e scegliere il dialogo, l'interrogazione delle motivazioni dell'altro, in luogo di un'accusa che muove da un'assolutizzazione delle nostre motivazioni. Paradossalmente, ciò che caratterizza l'etica non-violenta di Butler è la sospensione del giudizio morale sull'altro: da Adorno Butler apprende infatti che il giudizio, sussumendo un particolare sotto un universale, tende sempre alla violenza. Solo lasciando l'altro libero di mostrarsi qual è, e quale sta diventando in relazione a noi³⁵, senza pretendere da lui una narrazione coerente sui propri atti, lo incontreremo davvero, e questo incontro cambierà i nostri giudizi morali.

2. *L'estasi dell'alterità, tra genealogia e psicoanalisi.* Le riflessioni pacifiste dell'ultima Butler possono sembrare molto distanti dalla tematizzazione della politica sovversiva del genere di *Gender Trouble*. Ma in realtà nella produzione di Butler è possibile, a mio avviso, reperire una profonda continuità derivante dalle ascendenze hegeliane presenti nella sua concezione della soggettività. Infatti è proprio in virtù di un recupero della teoria hegeliana del riconoscimento che Butler negli anni 1990 contesta il binarismo sessuale, ed è in virtù di una rielaborazione della stessa teoria che, in testi successivi al 2000, tematizza la possibilità di un'etica non-violenta.

Come ho accennato sopra, la concezione butleriana del genere come performance deriva soprattutto da una rielaborazione delle teorizzazioni di Lacan e di Foucault. Prima di *Gender Trouble*, in *Subjects of Desire* (1987)³⁶ che è il suo primo libro, rielaborazione della sua tesi di dottorato, Butler si era soffermata sulle influenze di Hegel sulla filosofia francese del secondo Novecento. In *Subjects of Desire* sia l'affermazione lacaniana secondo cui la soggettività è resa possibile dalla "legge del padre"³⁷, sia la tesi

³⁴ *Giving* cit., ed. it., p. 137. Il riferimento è, questa volta, a *Minima moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1951, ed. it. *Minima moralia. Meditazioni dalla vita offesa*, Torino, Einaudi, 1997.

³⁵ «L'io che narra viene ricostituito ogni volta che è convocato nella narrazione stessa. E paradossalmente, questa convocazione è un atto performativo, non narrativo, anche se funziona come fulcro della narrazione stessa. In altre parole, io sto facendo qualcosa con quell'io – rielaborandolo e posizionandolo rispetto a un pubblico, a degli interlocutori reali o fittizi.» (*Giving* cit., ed. it., p. 92).

³⁶ *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York, Columbia University Press, 1999² (prima ed. 1987); trad. it. *Soggetti di desiderio*, Roma-Bari, Laterza 2009.

³⁷ I debiti di Lacan verso Hegel e Kojève emergono ad esempio nella comunicazione che Lacan tenne al XVI Congresso internazionale di psicoanalisi di Zurigo del 1949: ed. it. *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in *Scritti* cit., vol. I, prima ed. in «Revue française de psychanalyse» 3, 1988, poi in *Écrits* cit. A proposito di questi debiti si veda anche Recalcati M., *Il parricidio lacaniano di Hegel*, in Biagi-Chai F. e Recalcati M. (a cura di), *Lacan e il rovescio della filosofia: da Platone a Deleuze*, Milano, Franco Angeli, 2006. Nello stesso volume si veda anche: Gueguen P.-G., *Il dialogo di Lacan e Foucault*. In *Subjects of Desire*,

foucaultiana secondo cui il soggetto è costitutivamente condizionato nel suo essere da dispositivi di potere, appaiono a Butler come riformulazioni della teoria della lotta per il riconoscimento tra signore e servo esposta da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* e commentata da Alexandre Kojève nelle sue celebri lezioni degli anni 1930³⁸. Secondo l'interpretazione che Butler fornisce di questa teoria, ogni essere umano viene all'esistenza non come individuo padrone di sé, ma come soggetto caratterizzato «da un coinvolgimento ex-statico con l'altro»³⁹. Ogni soggetto esiste cioè fuori di sé, perché la realtà della sua identità *dipende* dal riconoscimento degli altri soggetti. È appunto rielaborando con categorie lacaniane e foucaultiane questi assunti di Hegel, che in *Gender Trouble* Butler contesta le teorie essenzialiste della differenza sessuale e giunge a sostenere la natura performativa del genere: ogni identità è una recita che per essere efficace richiede un pubblico in grado di apprezzarla. Il copione di questa recita solo in apparenza è già deciso, mentre in realtà, come dimostrano gli spettacoli delle *drag queen*, può essere rielaborato attraverso una mediazione (pacifica o conflittuale) tra gli attori e gli spettatori.

Ciò che caratterizza il recupero butleriano della teoria del riconoscimento è, fin dall'inizio, una particolare attenzione alla possibilità che il soggetto ha di intervenire sulle norme stesse che rendono possibile il riconoscimento e quindi la sua stessa esistenza ex-statica. In Butler la dipendenza del soggettivo dal sociale non implica la passività del soggetto rispetto alla normatività della società di cui fa parte, ma al contrario comporta la possibilità, per il soggetto, di intervenire sulle stesse norme che hanno permesso il suo emergere da una rete di relazioni. Questo vale tanto per la possibilità di "dislocare" le norme dell'identità sessuale in un mondo sociale dominato dall'eterosessualità obbligatoria, quanto per la facoltà di scegliere una condotta non-violenta in una società politica in cui le relazioni internazionali sono dominate da logiche di guerra.

In *The Psychic Life of Power* (1997) Butler definisce il soggetto come un'«escrescenza della logica»⁴⁰: come colui/colei che è in grado di superare i propri limiti, di intervenire

a Lacan è dedicato un paragrafo del cap. 4: *Lacan: The Opacity of Desire*. Qui Butler analizza come Lacan abbia trasposto alcuni temi della *Fenomenologia* hegeliana in una cornice psicoanalitica strutturalista, e sottolinea come, compiendo questa operazione, abbia messo ulteriormente in evidenza l'irrazionalità della coscienza umana e la sua subordinazione a un desiderio inconscio che essa non può dominare.

³⁸ Kojève A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, ed. it. *Introduzione alla lettura di Hegel*, Milano, Adelphi, 1996. Si tratta delle lezioni tenute da Kojève all'*École Pratique des Hautes Études* negli anni 1933-1939.

³⁹ *Subjects* cit., p. 49, traduzione mia.

⁴⁰ «Se il soggetto non è *né* pienamente determinato dal potere, *né* pienamente capace di determinare il potere (ma risponde significativamente e parzialmente a entrambi gli stati), il soggetto supera la logica della non-contraddizione, è un'escrescenza della logica, per così dire.» (*The Psychic* cit., p. 22). Secondo Butler, aver evidenziato questa eccedenza del soggetto rispetto al potere è il grande merito di Foucault, e ciò che

sulle proprie matrici trascendendo il principio di non-contraddizione. In questo libro, che si apre appunto con un'analisi della figura hegeliana della signoria-servitù, Butler sistematizza il suo tentativo di coniugare la genealogia del potere foucaultiana con l'interpretazione psicoanalitica della genesi della soggettività. Qui Butler ripete non solo che il soggetto emerge dalla relazione con l'altro, ma anche che il soggetto è plasmato dal *potere* dell'altro. Il soggetto riconosciuto è quindi sempre anche soggetto assoggettato, ma questo non lo rende incapace di agire. Tra soggetto e potere esiste un rapporto dialettico: il soggetto non è sovrano sul potere che esercita, perché è a sua volta determinato da quel potere. Però il soggetto non è *totalmente* determinato dal potere che subisce, perché è libero. Come insegna Foucault, infatti, non si dà libertà senza potere, né si dà potere senza libertà. E quindi neppure si dà riconoscimento senza potere, perché in una data società il riconoscimento è reso possibile da norme sociali che preesistono al soggetto.

Per Butler, quindi, neppure rispetto alle norme del proprio riconoscimento il soggetto è condannato alla passività: il soggetto può infatti intervenire su tali norme sfidando perfino le regole della logica. Senza questa possibilità di agire retroattivamente, a livello psichico, sul proprio passato, la psicoanalisi non avrebbe, del resto, ragion d'essere. Butler torna sulla psicoanalisi in *Giving an Account of Oneself* confrontandosi con autori come Donald W. Winnicott, Jean Laplanche, Christopher Bollas⁴¹ che più di altri hanno insistito sul ruolo del *transfert* e del *controtransfert* nella pratica clinica. E ancora torna sulla psicoanalisi in *Undoing Gender*, confrontandosi con Jessica Benjamin⁴², autrice che

segna la sua "superiorità" teorica su Lacan: «Foucault [...] propone la resistenza come effetto del potere stesso cui appare opporsi. Questa insistenza sulla duplice possibilità di essere sia *costituiti* dalla legge che *un effetto della resistenza* alla legge segna l'allontanamento dalla struttura lacaniana, in quanto laddove Lacan restringe la nozione di potere sociale al dominio del simbolico e delega la resistenza all'immaginario, Foucault riformula il simbolico quale relazioni di potere e intende la resistenza come uno degli effetti del potere. La concezione di Foucault dà vita a uno spostamento dal discorso sulla legge, inteso come giuridico (e che presuppone un soggetto subordinato al potere), a un discorso sul potere quale campo di relazioni generative, regolatrici e oppositive. Il simbolico, per Foucault, produce la possibilità delle sue stesse sovversioni e queste sovversioni sono effetti impreveduti delle interpellazioni simboliche.» (Ivi, p. 93).

⁴¹ Di questi autori Butler prende in esame: Winnicott D.W., *Holding an Interpretation: Fragment of an Analysis*, London, Hogart Press, 1986, ed. it. *Sostenere e interpretare: Frammenti di un'analisi*, Roma, Magi, 2007; Laplanche J., *Le primat de l'autre in psychanalyse*, Paris, Flammarion, 1997, ed. it. *Il primato dell'altro in psicoanalisi*, Bari-Roma, La Biblioteca, 2000; Id. *Entre séduction et inspiration: l'homme*, Paris, PUF, 1999, ed. it. *Tra seduzione e ispirazione: l'uomo*, Bari-Roma, La Biblioteca, 2002; Bollas Ch., *The Shadow of the Object: Psychoanalysis of the Unthought Known*, New York, Columbia University Press, 1987, ed. it. *L'ombra dell'oggetto: Psicoanalisi del conosciuto non pensato*, Roma, Borla, 2001.

⁴² Di Benjamin Butler prende in esame: *Bonds of Love*, New York, Random House, 1988, ed. it. *Legami d'amore: I rapporti di potere nelle relazioni amorose*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1991; *Like Subjects, Love Objects: Essays on Recognition and Sexual Difference*, New Haven, Yale University press, 1995, ed. it. *Soggetti d'amore: Genere, identificazione, sviluppo erotico*, Milano, Raffaello Cortina, 1996; *The Shadow of*

opera una rilettura della psicoanalisi alla luce della teoria hegeliana del riconoscimento, a cui Butler attribuisce i meriti di aver tentato di elaborare «un tipo di psicoanalisi non-eterosessista»⁴³ e di «aver dato avvio alla più importante discussione su genere e sessualità oggi a nostra disposizione, all'incrocio tra filosofia e psicoanalisi»⁴⁴. La psicoanalisi, riletta attraverso questi autori, appare all'ultima Butler come quella tecnologia del sé che insiste non solo sulla natura relazionale dell'ego e sulle valenze trasformative della narrazione, ma anche sulla mancanza di autotrasparenza del soggetto. Nella pratica psicoanalitica narrare non significa, infatti, svelare la verità del proprio sé, ma significa edificare performativamente la propria identità in virtù del riconoscimento dell'analista con cui si è istituito un legame transferale. Ogni essere umano viene al mondo senza averlo scelto, e non può quindi rendere conto della propria origine. Tantomeno può rendere conto del momento in cui è emerso come soggetto cosciente dalle relazioni primarie con chi si è preso cura di lui, o di lei, appena nato/a. Questa opacità del soggetto a se stesso⁴⁵, questa sua incapacità di dare conto totalmente di sé, potrebbe apparire come lo scacco della responsabilità (se non ho scelto di essere quello che sono, potrei pensare di non essere pienamente responsabile delle mie azioni), ma per Butler è al contrario la condizione di possibilità per il cambiamento. Come insegna Lévinas, infatti, la responsabilità non è relativa a un atto compiuto, ma deriva dall'essere «soggetti all'appello inatteso dell'altro»⁴⁶: quindi, paradossalmente, in presenza di un altro io divento responsabile addirittura di quel passato di cui non so dare conto. In presenza di un altro io divento responsabile non solo e non tanto di ciò che nel passato ho fatto, quanto di ciò che nel passato ho subito. Proprio perché sono stato forgiato da relazioni di cui non sono padrone, che hanno strutturato la mia personalità già da prima che io fossi pienamente soggetto, ho la possibilità di ritematizzare queste relazioni, di rielaborarle emotivamente e di divenire un soggetto diverso. Ma questa ritematizzazione e questa trasformazione sono possibili soltanto in una relazione transferale, con l'analista o comunque con un altro che, con la sua presenza benevola, si faccia pubblico testimone di cambiamenti che non potrei fare in

the Other: Intersubjectivity and Gender in Psychoanalysis, New York, Routledge, 1998, ed. it. *L'ombra dell'altro: Intersoggettività e genere in psicoanalisi*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006.

⁴³ *Undoing* cit., ed. it., p. 168.

⁴⁴ Ivi, p. 183.

⁴⁵ «Entriamo in un ambiente comunicativo come neonati bambini che vengono sollecitati e interpellati, e che a loro volta apprendono alcuni modi di interpellare e sollecitare. Il procedere per errori e approssimazioni di questa forma relazionale emerge allora come un'opacità che si annida in ogni tentativo di dar conto di sé.» (*Giving* cit., ed. it., p. 88). «Il mio sforzo di sintetizzarmi fallisce, e fallisce necessariamente, dal momento che l'io che viene introdotto come voce narrante all'inizio della mia storia non può rendere conto di come è divenuto un io in grado di narrare se stesso o questa storia in particolare.» (Ivi, p. 91).

⁴⁶ «Lévinas separa l'assunzione di responsabilità dalla possibilità di agire, e sostiene che la responsabilità emerge sempre come conseguenza dell'essere soggetti all'appello inatteso dell'altro. È questo in parte ciò che intende dire quando, destando scandalo, afferma che la persecuzione crea una responsabilità nel *perseguitato*.» (Ivi, pp. 117).

solitudine. Solo all'interno di nuove relazioni di riconoscimento posso infatti ridislocare le mie matrici psicologiche, ad esempio assumendo la responsabilità della violenza che altri hanno compiuto su di me scegliendo di non riprodurla a mia volta su altri. Queste riflessioni conducono ad esempio Butler, cittadina ebrea americana, a sostenere che sarebbe stato possibile rispondere alla tragedia dell'11 settembre 2001 non con l'odio *reattivo* verso quelli che appaiono come i nemici dell'Occidente, non con uno sfoggio della presunta potenza degli USA, ma elaborando attivamente il lutto della vulnerabilità statunitense, e interrogando se stessi e gli altri sulle motivazioni che possono aver condotto i propri "nemici" a un gesto tanto terribile.

3. *Paradossi e aporie di una teoria foucaultiana del riconoscimento.* uando utilizza un approccio psicoanalitico per indagare la struttura del soggetto o per riflettere sull'attualità, quindi, Butler si richiama a una psicoanalisi che assomiglia molto a una teoria del riconoscimento. Com'è noto, prima della *Fenomenologia dello spirito*, negli anni del suo insegnamento a Jena, Hegel elaborò la teoria del riconoscimento a partire dalla celebrazione dell'amore inteso come eterosessualità riproduttiva⁴⁷, e in seguito, nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, difese il diritto di ogni stato sovrano di muovere guerra agli altri stati. Eppure proprio Hegel ha fornito l'impalcatura teorica per mezzo della quale la più nota filosofa *queer* contemporanea ha edificato tanto il suo pensiero sul genere quanto la sua etica pacifista. Non so se si tratti di potenza della dialettica o piuttosto di ironia della sorte... So, invece, che all'uso che Butler fa della teoria del riconoscimento è possibile muovere un'obiezione.

A mio avviso Butler, anche nei suoi ultimi testi, resta legata all'eredità di Foucault, e quindi a un'idea di filosofia come pratica di pensiero al tempo stesso descrittiva e decostruttiva che non le consente di dichiarare fino in fondo lo statuto *normativo* della sua teoria del riconoscimento⁴⁸. Da un lato Butler sembra volersi limitare a narrare una presunta genesi della soggettività attraverso un sincretismo di metodo genealogico (Foucault), psicoanalisi (Lacan, Winnicott ecc.) e teoria del riconoscimento (Hegel), ma da un altro lato attraverso la descrizione della vulnerabilità umana propone un'etica pacifista radicale. Butler mi sembra, quindi, operare un salto logico dal piano descrittivo al piano normativo: come può il *fatto* della fragilità dell'essere umano, della sua esposizione alla violenza dell'altro, fondare il *valore* dell'etica della responsabilità e della non-violenza?

⁴⁷ In particolare nel *System der Sittlichkeit*, testo redatto tra il 1802 e il 1803, che costituiva la prima parte di un corso sul diritto naturale.

⁴⁸ «Una buona pensatrice illuminista scuoterebbe semplicemente la testa e direbbe che nel momento in cui ci si oppone alla normalizzazione lo si fa in nome di un'altra norma. Ma quella pensatrice dovrebbe anche prendere in considerazione la relazione tra normalizzazione e normatività. [...] La norma produce il legame solo attraverso una strategia di esclusione. Occorre riflettere su questo problema, sulla natura duplice della norma.» (*Undoing* cit., ed. it., p. 239).

Dalla consapevolezza della vulnerabilità mia e dell'altro potrei anche trarre l'indicazione che, qualora, attraverso un oculato calcolo di forze, io possa prevedere di farla franca, mi converrà esercitare impunemente violenza sull'altro, e trarre da questa violenza un riconoscimento della mia potenza. Non potrebbe essere considerata anche questa un'azione *responsabile*, che risponde cioè alla presenza dell'altro? Come Butler sa bene, in senso descrittivo il misconoscimento è una possibilità iscritta in ogni relazione di riconoscimento. In una relazione di riconoscimento-misconoscimento che cosa dovrebbe allora convincermi che l'etica della non-violenza è una risorsa di senso più ricca dell'esercizio della violenza? Una risposta potrebbe essere depositata in un sentimento di gratitudine derivabile dal fatto stesso di essere in vita: costitutivamente esposto alla violenza dell'altro, il neonato è diventato adulto perché qualcuno se ne è preso cura, perché qualcuno ha permesso l'emergere della sua soggettività. Ma perché un bambino diventato adulto solo per il fatto di essere stato (sufficientemente) curato ed amato dovrebbe prendersi cura degli altri ed essere capace di amore? Perché dovrebbe agire seguendo un ideale di gratitudine? Non potrebbe invece sviluppare una personalità egoista, viziata e prepotente?

È come se Butler sostenesse che ogni essere umano dipende dal riconoscimento dell'altro ed è vulnerabile al misconoscimento dell'altro (constatazione di un fatto), e che *quindi* ogni essere umano deve rispondere alla propria condizione facendosi carico della vulnerabilità propria e altrui, scegliendo di riconoscere l'altro piuttosto che misconoscerlo (prescrizione di una norma). Ma Butler non indica sotto quale condizione normativa dal fatto della vulnerabilità dell'umano sia possibile far discendere il dovere del riconoscimento: Butler non rivela il principio normativo non negoziabile implicito nella sua etica non-violenta (Lévinas, invece, lo dichiara apertamente: per lui si tratta del comandamento "Non uccidere!" pronunciato dall'Altro in senso assoluto, cioè da Dio⁴⁹). L'argomentazione di Butler manca, insomma, della premessa maggiore: la sua validità dipende da una condizione normativa che la filosofa non esplicita, e che forse avrebbe potuto esplicitare se si fosse soffermata maggiormente sulle riflessioni di Adorno sull'idea di umanità. Dalla vulnerabilità dell'umano discende il valore del riconoscimento se e solo se al sentimento di appartenenza all'umano si associa il dovere morale della giustizia. L'aporia di Butler dovrebbe pertanto essere corretta come segue: se e solo se un essere umano vuole far salvo il senso di giustizia implicito nel suo sentimento di appartenenza al genere umano, allora dal fatto della dipendenza e vulnerabilità che caratterizzano la condizione umana ella/egli trarrà la conseguenza normativa del dovere del riconoscimento. Per poter completare la sua argomentazione etica, Butler dovrebbe assumere uno stile argomentativo più "analitico" e al tempo stesso dovrebbe addentrarsi

⁴⁹ Un'interessante riflessione su questo comandamento, che muove proprio dall'interpretazione lévinasiana, è sviluppata nel saggio di Adriana Cavarero *Archeologia dell'omicidio*, contenuto in Cavarero A. e Scola A., *Non uccidere*, Bologna, il Mulino, 2011.

in una riflessione ontologica, "meta-storica" e "meta-culturale" (come lo statuto del simbolico in Lacan), sulla soggettività, che investa il problema fondamentale (fattuale e normativo assieme) del rapporto tra umanità e giustizia. Ma il suo modo di filosofare, che resta fedele al metodo della genealogia foucaultiana e legato alla filosofia della decostruzione, per il momento sembra averle impedito l'accesso a queste possibilità del pensiero.

Il presente saggio è tratto dal vol. 3 - dell'anno 2012 - numero 3 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

De Amicitia

Derrida critico di Schmitt

Vincenzo Vitiello

1

È in *Politiques de l'amitié*⁵⁰, ancor più che in *Spectres de Marx*⁵¹, che l'orientamento politico, direi: la 'destinazione' politica, della filosofia di Derrida, anche delle analisi teoriche più astratte ed apparentemente lontane da ciò che si è soliti indicare col termine 'politica' – un singolare che a Derrida non piaceva, come già il titolo del libro rileva –, ha trovato la sua più convinta espressione. La politica, infatti, non è stata per il filosofo francese un tema di riflessione accanto ad altri; è stata anzitutto fonte di 'responsabilità'. Lo attesta il confronto con Schmitt, che di questo libro costituisce la struttura portante, la cui motivazione originaria è nella dichiarata 'esigenza' di comprendere perché «questo giurista ipertradizionalista della destra cattolica» ha suscitato tanta simpatia «in certi circoli del pensiero politico di sinistra». Derrida si sente chiamato a 'rispondere' dell'amicizia degli 'amici di sinistra' di Carl Schmitt, perciò non riduce il fenomeno: «questi 'amici di sinistra' non corrispondono ad una formazione fortuita o psicologica, nata da una qualche confusione interpretativa». Al contrario: «Si tratta qui di un immenso sintomo storico-politico, di cui dobbiamo ancora pensare la legge» (*PA*, p. 162; it. 166). Il confronto col giurista tedesco è un atto di responsabilità teorico-politica: è serrato ma non 'polemico', al limite anche generoso, se, nel 'destruire' la teoria del politico, sorvola sulla difesa che Schmitt, polemizzando con Kelsen, fece dei concetti di "sostanza" e di "persona"⁵², collocandosi così alle spalle non dico di Nietzsche e di Hegel ma di Galilei. Ma andiamo *zu der Sache selbst*, alla 'cosa' che Derrida pone in questione: la celeberrima, e sin troppo celebrata, definizione schmittiana del 'politico'. Definizione 'formale',

⁵⁰ J. Derrida, *Politiques de l'amitié* (= *PA*), Paris, Galilée, 1994; trad. it. di G. Chiurazzi, Milano, Cortina, 1995.

⁵¹ J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993; trad. it. di G. Chiurazzi, Milano, Cortina, 1994.

⁵² Cfr. C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità* (= *TP*), in Id., *Le categorie del 'politico'*, trad. it. di P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1972, pp. 57-58 e 65. Sul rapporto C. Schmitt/H. Kelsen rinvio al mio *Ripensare il cristianesimo. De Europa*, Torino, Ananke, 2008, pp. 209-228.

'concettuale', e non di 'contenuto', si affretta a precisare il suo autore, ch  la distinzione amico/nemico (*Freund/Feind*) stabilisce un 'criterio', non derivabile da altri, per determinare lo spazio autonomo del 'politico'. Schmitt non si   mai interrogato sull'origine di tale 'logica opposizionale'⁵³, che a lui doveva apparire 'naturale', dal momento che la riscontrava nell'estetica – che si basa sulla separazione del bello dal brutto –, nell'etica – che si fonda sul contrasto bene-male –, nell'economia – che oppone l'utile al dannoso –, e nella logica stessa che neppure sarebbe pensabile senza la distinzione-opposizione del vero dal falso⁵⁴.   questa la *base teorica* su cui Schmitt fonda l'autonomia del 'politico' – non pi  salda, dal punto di vista della 'fondazione logica', della crociana filosofia dei distinti! La fragilit  di questa dottrina si mostra non appena Schmitt tenta di chiarire il concetto di "nemico". In senso politico, dice, nemico non   l'*inimicus*, ma l'*hostis*, non l'*echthros*, ma il *polémios*. Quindi esemplifica: «nemico   solo un insieme di uomini che combatte almeno virtualmente, cio  in base ad una possibilit  reale, e si contrappone ad un altro raggruppamento umano dello stesso genere. Nemico   solo il *nemico pubblico*» (*CP*, p. 111). Definizione di 'nemico' e definizione di Stato si co-appartengono. V'  Stato se *vi  * (poi ci soffermeremo su questo "vi  ") nemico, ma non c'  nemico, *hostis*, *polémios*, se non per lo Stato. Da qui la distinzione 'essenziale' per Schmitt tra *pólemos* e *stásis*, guerra tra Stati e guerra civile – distinzione da lui ripresa da Platone, ma attribuendole ben altra estensione semantica e storica (cfr. *CP*, p. 111-112 e *passim*). *Essenziale* perch  laddove il conflitto del *pólemos* costituisce e rafforza lo Stato, le discordie della *stásis* lo indeboliscono e lo distruggono. Quello, dunque,   positivo, 'naturale', *kat  physin*, quelle negative, innaturali, *par  physin*. Nella *Repubblica* platonica, da cui Schmitt l'attinge, questa terminologia   legittima: guerra, *pólemos*, essendo quella che i Greci combattono con i barbari, con i non-Greci, *stásis*, invece,   la guerra che il Greco combatte contro il Greco, la lotta intestina. La guerra fratricida. Ma, quale legittimit  'storica' pu  pretendere l'estensione di questa distinzione al mondo moderno? Fu 'guerra esterna', 'naturale', *kat  physin*, quella che gli Stati europei combatterono tra loro dal 1914 al 1918? Non   un problema di metodologia storica, quello che qui pongo;   un problema 'storico-politico'. Un problema ancor vivo nella coscienza europea, quando Schmitt elaborava la sua teoria del politico; un problema che aveva diviso le pi  alte intelligenze europee al momento dell'invasione tedesca del Belgio neutrale all'inizio del primo conflitto mondiale⁵⁵, e sul quale, in anni molto pi  tardi, Schmitt si soffermer , non senza esprimere forte preoccupazione per il futuro⁵⁶.

⁵³ La cui critica, come vedremo nelle pagine seguenti,   fondamento e fine di tutta l'analisi di Derrida: cfr. *PA*, spec. p. 276; it. 289-290.

⁵⁴ Cfr. C. Schmitt, *Il concetto di 'politico' (= CP)*, in *Le categorie del 'politico*, cit., p. 108

⁵⁵ Rinvio, in merito, al mio saggio "La conciencia europea frente a la primera guerra mundial: Thomas Mann y Benedetto Croce", in "Revista de Occidente", settembre 1994, n  160, pp. 37-56 (in versione italiana, modificata, cfr. V. Vitiello, *Non dividere il s  dal no. Filosofia e letteratura*, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 73-86

2

Derrida comincia con l'osservare che Schmitt muove dalla definizione del politico – e cioè della distinzione *Freund/Feind* – come presupposto dello Stato, ma poi pensa il politico – e cioè la distinzione *Freund/Feind* – a partire dallo Stato. Bisogna qui aggiungere, a commento e integrazione, che non v'è circolo tra Politico e Stato: 'circolo virtuoso', dico, del tipo di quello, per fare un alto esempio, instaurato da Kant tra libertà e legge, la prima *ratio essendi* della seconda, la seconda *ratio cognoscendi* della prima⁵⁷. La presupposizione dello Stato al Politico, nonché rinviare alla presupposizione del Politico allo Stato, nega semplicemente il carattere fondativo del Politico. Eppure l'inversione dal 'primato' del Politico al 'primato' dello Stato è necessaria per distinguere *hostis* da *inimicus*, *polémios* da *echthros* e quindi *pólemos* da *stásis*. Nella 'pura' distinzione *Freund/Feind*, infatti, non v'è nulla che permetta di distinguere il *pólemos*, come 'naturale', dalla *stásis*, come 'innaturale'. L'inadeguatezza del concetto del politico rispetto alla realtà storica – rileva a questo punto Derrida (cfr. *PA*, pp. 133-135; it. 137-139) – è quindi innanzitutto 'logica': il concetto di politico è inadeguato a se stesso, alla sua pretesa 'fondativa', se non ad esso, ma ad altro – al concetto di Stato – bisogna ricorrere per spiegare il concetto di nemico come "nemico pubblico", su cui si fonda la teoria del politico. Quindi, allargando l'orizzonte filosofico a riflessione etica, rileva: «La purezza della distinzione tra *pólemos* e *stásis* resta nella Repubblica un 'paradigma' [...]. E succede anche a Platone [...] di raccomandare, da un certo punto di vista, la cancellazione di questo limite paradigmatico – e di trattare infine i nemici esterni *come* i nemici interni» (*PA*, p. 133; it. 137).

Ma la difficoltà di tener distinti *pólemos* e *stásis* travaglia non solo *Der Begriff des Politischen*. Ne *La teoria del partigiano* Schmitt sembra essersi liberato da questa distinzione. Constata infatti che nel secolo XX la guerra tra Stati, con le sue regole e

⁵⁶ «Nel 1914 i popoli e i governi europei entrarono barcollando nella prima guerra mondiale senza una vera inimicizia. La vera inimicizia sorse solamente dalla guerra stessa, che cominciò con una guerra convenzionale interstatale propria del diritto internazionale europeo e si concluse con una guerra civile mondiale dell'inimicizia di classe rivoluzionaria. Chi potrà impedire che in maniera analoga, ma in misura infinitamente più grande, sorgano nuovi e inattesi tipi di inimicizia, il cui realizzarsi susciterà inattese forme di un nuovo partigiano?»: *Teoria del partigiano* (= *Tdp*), trad. it. di A. De Martinis, Postfazione di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2005, pp. 131-132.

⁵⁷ Cfr. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademische Textausgabe, Berlin, de Gruyter, 1968, V, p. 4, nota.

limitazioni, non c'è più: è stata sostituita dalla guerra rivoluzionaria tra partiti: guerra insieme interna e internazionale, guerra assoluta, «perché nasce dall'ostilità assoluta» (cfr. *Tdp*, pp. 70-73). Sul carattere di assolutezza di questa guerra ci soffermeremo tra breve, ora rileviamo questo, che non è del tutto perspicuo come il 'partigiano', che di questa guerra insieme interna e internazionale è l'attore, sia tanto più forte quanto più legato alla Terra. L'esempio di Stalin che «riuscì a combinare il forte potenziale della resistenza nazionale e patriottica – vale a dire la forza tellurica, essenzialmente difensiva, della lotta contro l'invasore straniero – con l'aggressività della rivoluzione comunista mondiale» (*Tdp*, p. 78) è poco probante. Non si tratta di 'combinare' elementi diversi – difesa della propria Terra e rivoluzione mondiale – in un'unica figura, ma di provare l'unità in sé dei due elementi, la loro co-appartenenza, e cioè il legame alla Terra della guerra rivoluzionaria d'aggressione. A quale Terra si fa qui riferimento? Non certo alla Terra natale. "Che" Guevara che si reca in Africa per formare, o aiutare gruppi di guerriglia armata non è più legato alla Terra delle forze armate internazionali che sotto la bandiera dell'ONU portano 'pace e democrazia' in Afganistan. Al pianeta Terra, allora? Questa la forza tellurica del partigiano? Schmitt non ignora questa obiezione, se lui stesso, dopo la retorica definizione del partigiano "ultima sentinella della terra" (*Tdp*, p. 99), parlando del "contesto politico mondiale", osserva: il partigiano cessa «di essere una figura essenzialmente difensiva, per diventare uno strumento manipolato da un'aggressività che mira alla rivoluzione mondiale. Egli viene semplicemente mandato allo sbaraglio, e defraudato di tutto ciò per cui aveva intrapreso la lotta e in cui erano radicati il carattere tellurico e la legittimità della sua irregolarità partigiana» (*Tdp*, p. 104). Ma se aggressività e "forza tellurica, essenzialmente difensiva", si dividono, anzi restano divise, come l'elogio di Stalin? Le perplessità non si fermano qui. L'elogio di Stalin seguiva quello di Lenin e di Mao Zedong (cfr. *Tdp*, pp. 77-86). Ribadito quello di Lenin in tono celebrativo, alla fine del saggio Schmitt scrive: «Lenin ha trasferito sul piano politico il fulmine concettuale della guerra, vale a dire la distinzione fra amico e nemico», ma «in quanto rivoluzionario di professione della guerra civile mondiale, andò oltre, e fece del vero nemico il nemico assoluto» (*Tdp*, p. 129). Assoluto è il nemico che va annientato per "obbligo morale". Davanti a questa conclusione Schmitt si ritrae: «La logica di valore e disvalore dispiega tutta la sua devastatrice consequenzialità e costringe a creare sempre nuove e più profonde discriminazioni e svalutazioni, fino all'annientamento di ogni vita indegna di esistere» (*Tdp*, p. 130-131). Schmitt *contra* Schmitt? La domanda è più che legittima: non scorgo, infatti, gran differenza – invero non ne scorgo alcuna – tra il concetto di nemico assoluto e il concetto di nemico pubblico dello scritto sul Politico, tra l'"obbligatorietà morale" a uccidere e la *possibilità reale dell'uccisione fisica*, la *possibilità reale della negazione ontologica* (*CP*, p. 116). Anzi, dovessi fare una distinzione, direi che nello scritto del '27 vi è una più 'asettica' considerazione della morte, più distaccata, com'è tipico della riflessione ontologica rispetto alla valutazione morale. Quindi la risposta

sarebbe: sì, qui Schmitt parla contro se stesso. "Sarebbe", perché questo condizionale? Perché a leggere la conclusione della *Teoria del partigiano* si ha l'impressione opposta. Cito: «La teoria del partigiano sfocia nel concetto del Politico, nella domanda su chi sia il vero nemico e in un nuovo nomos della terra» (*Tdp*, p. 132). Schmitt difende se stesso, la coerenza del suo itinerario di pensiero: non dice infatti che la dottrina del Politico sfocia nella teoria del partigiano, ma giusto il contrario – ed in questa luce va letto anche il riferimento al *Nomos della Terra*. E tuttavia..., e tuttavia la *Teoria del partigiano* non è... *Il concetto di 'politico'*. C'è qualcosa d'altro in quella, che è difficile prim'ancora che definire, afferrare. Ma in fondo qualcosa abbiamo colto: la differenza di *Stimmung* tra il discorso 'valutativo' dello scritto sul partigiano e il discorso freddamente 'ontologico' della dottrina del politico. Alle spalle della *Teoria del partigiano* v'è quel breve scritto su *La sapienza della cella*, che certo Schmitt non poteva aver dimenticato – e lì "il nemico è l'Altro" e "l'Altro è mio fratello"⁵⁸. Non era un cedimento 'sentimentale', dovuto alla triste condizione di vita; sono pagine, queste del carcere, molto controllate, razionali, la *pietas* che le anima è la pietà del tutto e per tutto, la pietà della storia che fu propria del cristianesimo filosofico di Hegel, non a caso esplicitamente chiamato in causa: «La negazione della negazione, dice il filosofo, non è una neutralizzazione; al contrario il vero infinito ne dipende». La formulazione del 'principio' hegeliano non è proprio corretta, ma la proposizione che la precede – «ogni annientamento non è che autoannientamento» (*ib.*) – getta un fascio di luce sul cammino percorso nella solitudine del carcere: l'intera problematica del 'politico' ne è messa in discussione.

3

Ed è questo che fa Derrida. Avendo come riferimento principale quel passo del *Concetto del politico* ove si parla della "possibilità reale dell'uccisione fisica"⁵⁹, ma tenendo insieme sott'occhio i vari momenti del pensiero schmittiano, Derrida rileva 1) che questa possibilità

⁵⁸ *La sapienza della cella*, in C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus* (= *ECS*), trad. it. di C. Mainoldi, Postfazione di F. Mercadante, Milano, Adelphi, 1987, p. 92.

⁵⁹ «I concetti di amico, nemico e lotta acquistano il loro significato reale dal fatto che si riferiscono in modo specifico alla. La guerra consegue dall'ostilità poiché questa è negazione ontologica di ogni altro essere, la guerra è solo la realizzazione estrema dell'ostilità. Essa non ha bisogno di essere qualcosa di quotidiano o di normale, e supporre di essere vista come qualcosa di ideale o di desiderabile: essa deve però restare presente come possibilità reale, perché il concetto di nemico possa mantenere il suo significato.»: *PA*, p. 147; *ib.* 151; cfr. Schmitt, *CP*, p. 116.

traspone il 'politico' su un piano ontologico diverso da quelli dell'estetica, dell'etica, dell'economia e della logica. Il politico 'definisce' *non* più *un* ambito determinato dell'esperienza accanto ad altri, *ma* lo strato dell'esistenza umana su cui poggia l'intera esperienza. Di qui l'"impurità" del 'politico' irriducibile a 'concetto', a 'logica', a 'forma' (cfr. *PA*, pp. 135-136 e ss.; it. 140 ss.). 2) Che la relazione amico/nemico è asimmetrica (cfr. *PA*, p. 144; it. 148): solo il nemico, la determinazione del nemico porta alla possibilità reale di dare la morte. Di qui la domanda: chi decide del nemico? La risposta di Schmitt nel *Concetto di politico* è: lo Stato. Ciò che fa dello Stato un'unità politica diversa da ogni altra associazione è appunto il potere di decidere chi è il nemico. Chiaramente nella più tarda *Teoria del partigiano* la risposta non può essere più la stessa. Ma quale che sia la risposta alla domanda su "chi" decide, la domanda stessa nega il carattere fondativo della relazione amico/nemico. La decisione resta 'fuori', perché da essa dipende la distinzione amico/nemico, la relazione costitutiva del politico. Lo strato più profondo dell'esistenza non è il 'politico'. È la decisione. La decisione e non "chi" decide, perché è dalla decisione che si determina il 'chi', e non viceversa. La decisione del "nemico assoluto" è altra dalla decisione del "nemico-fratello". Caino non è Caino, il fratricida, prima di uccidere il fratello. Come non è Caino a decidere della relazione di fraternità con Abele, così non è lui a decidere di essere Caino. La decisione è un evento che sorpassa i termini della relazione amico-nemico: «bisogna risalire al di qua della determinazione soggettuale (*subjectale*) o antropologica della coppia *Freund/Feind*» (*PA*, p. 274; it. 287). La decisione – scrive Derrida, e non è difficile avvertire qui un'eco levinasiana⁶⁰ – è *passiva*, e la passività dell'agire. Noi *siamo stati* (passato aoristico!) 'decisi'– *id est*: destinati – a decidere, ad agire. Pertanto la passività della decisione, la passività dell'azione e dell'agire non ci sottrae la responsabilità. Siamo noi che agiamo, e nostre sono le azioni (cfr. *PA*, pp. 87-88; it. 86-88).

Ma se il 'politico', ovvero la distinzione-opposizione amico-nemico, non è lo strato fondativo dell'esistenza, tuttavia è in esso che facciamo esperienza del senso profondo dell'esistere. Non del più profondo, però. Derrida condivide con Schmitt la tesi che solo al limite estremo dell'esistenza, là dove l'esistenza è sospesa, si "rivela il nocciolo delle cose" (*CP*, p. 118) – ma la *possibilità reale* di dare la morte, se si avvicina a questo limite, non però lo raggiunge. Il limite è oltre. La possibilità reale di uccidere presuppone la possibilità di morire. Accostando la 'polemologia' di Schmitt alla "adversité ontologique" di Heidegger (cfr. *PA*, 279; it. 292), Derrida porta il pensiero del giurista al livello più profondo, e *simul* gli muove la critica più radicale. Possiamo riassumere la critica dicendo: non l'esistenza è per il politico, ma il politico per l'esistenza ("esistenza", s'è detto, non: "esistente").

⁶⁰ «Quel che qui cerchiamo di pensare è un tale atto dell'atto: "passivo", consegnato all'altro, sospeso al battito del cuore dell'altro.»: *PA*, p. 88; it. 88.

A partire da qui Derrida si separa da Schmitt.

4

Non c'è proposizione di Schmitt che Derrida non sovverta. Aveva scritto, Schmitt, nella solitudine del carcere (*ECS*, p. 93):

Guai a chi non ha un *amico*, poiché il suo nemico si ergerà a tribunale per giudicarlo.
Guai a chi non ha un *nemico*, poiché *io* sarò il suo nemico il giorno del Giudizio.

E Derrida, come a controcanto, cita Montaigne che cita Aristotele, e Nietzsche che la citazione di Aristotele volge nel suo contrario.

“O mes amis, il n’y a nul amy”.⁶¹

“Freunde, es gibt keine Freunde!” so rief der sterbende Weise;
“Feinde, es gibt keinen Feind!” – ruf ich der lebende Tor.⁶²

Il saggio morente ed il folle vivente convergono, nella ‘lettura’ di Derrida, nel medesimo: nella negazione dell’*originarietà* della coppia amico/nemico. Convergono, in questa negazione, passato e presente: il passato dell’amicizia e il presente dell’ostilità. Cominciamo da questa. Che significa – detto ai nemici – che non c’è nemico? Quale il senso di questo singolare “nemico”, che non c’è, opposto al plurale “nemici”, che ci sono, che sono presenti, che caratterizzano la presenza del presente? I nemici – il nemico come “insieme di uomini che combatte” (*eine kämpfende Gesamtheit von Menschen*: Schmitt: *CP*, p. 111) – sono già prima d’essere determinati: sono una “possibilità reale” (*reale*

⁶¹ *PA*, p. 17; it. 9: è una citazione da Montaigne, cfr. *Essais*, I, XXVIII.

⁶² *PA*, p. 68; it. 64: è una citazione da F. Nietzsche, *Menschliches, allzu Menschliches*, Kritische Studienausgabe (= *KSA*), München/Berlin, New York, dtv/de Gruyter, 1988, 2, I, Af. 376.

Möglichkeit: ancora Schmitt, *ib.*). Possibilità non in quanto possono essere o non essere, ma in quanto possono essere questi o quelli. La guerra – scrive Derrida - «è già iniziata prima di incominciare» (*PA*, p. 106; it. 107). Ma che ne è della possibilità in quanto possibilità d'essere e di non-essere? Che ne è del 'nemico' al singolare? Semplicemente non c'è. Questo dice il folle vivente. Folle, perché sovverte la saggezza di quelli che ritengono di vivere perché combattono; la saggezza dell'opposizione amico-nemico: la saggezza del profondo che è tale per quanto si manifesta; la saggezza della 'forza' che osa esporsi nel mondo, sino a perdersi, pur di dominarlo. Folle, perché mostra la saggezza del presente solo presente, del presente che non ha passato né futuro; la saggezza che non conosce, il 'forse', il *peut-être*, la saggezza che non conosce la possibilità, *che è oltre la realtà*, comprendendo in sé essere e non-essere. I colpi di questa critica cadono su Schmitt, certamente, ma mirano ben più lontano e più in alto: raggiungono Hegel⁶³. Derrida cita Nietzsche:

Forse! – ma chi mai vorrà preoccuparsi di siffatti pericolosi "forse"! Per questo occorre aspettare l'arrivo di un nuovo genere di filosofi, tali che abbiano gusti e inclinazioni diverse e contrarie (*umgekehrten*) rispetto a quelle fino ad oggi esistite – filosofi del pericoloso "forse" in ogni senso. – E per dirla con tutta serietà: io vedo che si stanno avvicinando questi nuovi filosofi. (*JGB*, pp. 8-9; cit. in *PA*, p. 53; it. 49).

I filosofi dell'amicizia, possiamo ben dire: ma di un'amicizia affatto nuova. Di un'amicizia che non c'è. Anche qui il singolare – non in Nietzsche: *es gibt keine Feinde*, ma in Montaigne: *il n'y a nul amy*, e in Aristotele: *oudeís philós* – indica non una mancanza, ma una non-presenza. *Rectius*: indica una presenza che non si riduce al presente, avendo sempre ancora da essere, pur essendo condizione dell'essere. Una presenza oltre la presenza. Questa amicizia non cade nella definizione della virtuosa amicizia di Aristotele, perché eccede ogni simmetria e proporzione: «dà senza ritorno e riconoscenza» (*PA*, p. 248; it. 258), «senza condivisione» e «senza reciprocità» (*PA*, p. 328; it. 348). L'alessandrina memoria di Derrida ricorda l'esempio riportato da Montaigne: Eudamida di Corinto, prossimo alla morte, lascia in eredità ai suoi ricchi amici, Cariseno

⁶³ Cito per esteso il celebre passaggio, sopra alluso, della hegeliana *Phänomenologie des Geistes*: «La forza dello spirito è tanto grande quanto la sua estrinsecazione (*Äußerung*), la sua profondità tanto profonda per quanto esso nell'esporsi (*in seiner Auslegung*) osa espandersi e perdersi» (Hamburg, Meiner, 1952⁶, Vorrede, p. 15), ad esso contrapponendo il non meno noto brano di Nietzsche: «Ogni spirito profondo ha bisogno di una maschera: e più ancora, intorno a ogni spirito profondo cresce continuamente una maschera», grazie alla costantemente falsa, cioè superficiale interpretazione di ogni parola, di ogni passo, di ogni segno di vita che egli dà» (di *Jenseits von Gut und Böse* [= *JGB*], *KSA*, 5, Af. 40).

di Sicione e Areteo di Corinto, il 'dono' di provvedere alla sua vecchia madre e di maritare sua figlia con cospicua dote. I più si burlarono di questo testamento, ma, scrive Montaigne, «i suoi eredi l'accettarono con particolare piacere»⁶⁴. A commento, questo passaggio di Derrida: *l'amico che non c'è* «deve... desiderare quel che costituisce l'essenza del desiderio, l'insicurezza e il rischio del malinteso» (PA, p. 248; it. 258). Questa amicizia che non c'è mai, ma già da sempre presente, e come il Messia di cui narra una storia chassidica: povero e solo si trascina sui marciapiedi della grande città, nessuno lo riconosce; un uomo gli si avvicina: "quando tornerai?" gli chiede. Attesa senza attesa, futuro senza futuro, passato senza passato. Presenza mai presente e sempre presente, l'amico, che non c'è, è il folle, che rovescia ogni senso: «si trova *già* a posto come un ospite che avrebbe preceduto il suo ospite» (PA, p. 69; it. 65). Possiamo parlare a lungo di questa amicizia, seguendo e inseguendo Derrida, che aggiunge, precisa, chiarisce che questa amicizia non è fratellanza perché più che fratellanza, non è natura perché più che natura, e neppure è quell'"oltre" se stessa che in ogni determinazione di sé si impone. Ma da questi continui ribaltamenti di senso, da questo continuo dire disdicentesi, che disdice pur il disdire, resta fuori l'essenziale. L'essenziale dell'amicizia, vero *Gegenstoss in sich selbst*, vero contraccolpo in se stesso, sta nel rinviare, essa, l'amicizia, questa amicizia che è oltre l'amicizia, oltre la stessa amicizia che è oltre l'amicizia, sta nel rinviare a... a che? A ciò che rende possibile l'amicizia, perché non vincolato all'amicizia. «Non c'è amicizia per il Padre, per chi rende possibile l'amicizia». Qui l'interlocutore di Derrida è Kant: «L'amicizia per chi rende possibile l'amicizia sarebbe una tentazione d'orgoglio». Ma il Padre, ricordato da Kant, per Derrida non solo non è fratello: «non è un uomo» (PA, p. 292; it. 308-309). È il possibile: e tra possibilità e amicizia non c'è reciprocità: l'amicizia è per la possibilità, la possibilità non è per l'amicizia. Derrida accoglie i nuovi filosofi, che Nietzsche vedeva arrivare.

5

Höher als die Wirklichkeit steht di Möglichkeit: più in alto della realtà sta la possibilità.⁶⁵ La proposizione fondamentale del 'nuovo' filosofo ribalta Aristotele. Derrida non segue, però, la 'prima' filosofia di Heidegger, ma l'ultima sua produzione. È evidente che la possibilità dell'amicizia che non è amicizia, che il Padre kantiano, che non è fratello, né uomo, sono

⁶⁴ M. de Montaigne, *Saggi*, a cura di V. Enrico, Milano, Mondadori, 1986, I, p. 216.

⁶⁵ M: Heidegger, *Sein un Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1977¹⁴, p. 38.

in Derrida figure dell'Aperto di Heidegger. Evidente, per la distanza critica da Hegel che accomuna Derrida a Heidegger. Come l'Aperto di Heidegger così il possibile di Derrida spezzano il legame necessario instaurato da Hegel tra infinito e finito, senza peraltro cadere nella critica hegeliana, secondo la quale la stessa separazione di infinito e finito implica la loro relazione, questa sola *vero* infinito, dacché congiunge l'astratto (non vero) finito e il parimenti astratto (non vero) infinito come soggetto e predicato nella sintesi logica del giudizio e del sillogismo. Questa critica non colpisce l'Aperto di Heidegger, né il possibile di Derrida, infiniti entrambi, ma di un'infinità più ampia di quella hegeliana, 'più vera', dacché, qual libero spazio che tutto accoglie in sé, relaziona tutto quello che ospita senza nessun vincolo *onto-logico*. L'Aperto di Heidegger e il possibile di Derrida sono 'più veri' infiniti dell'infinito hegeliano, perché nulla escludono. Non a caso, parlando della possibilità dell'amicizia, Derrida si richiama alla *chôra* platonica, non afferrabile né dai sensi né dall'intelletto; non determinabile, perché condizione d'ogni determinazione; da nulla differente, perché accoglie in sé tutte le differenze: pura indifferenza che «non si confonde mai con ciò che l'occupa, con tutte le figure che vengono ad iscriversi e si fanno passare per copie di un paradigma, esempi di un esemplare insostituibile» (PA, p. 294; it. 310). Pura indifferenza – 'prima' della differenza amico/nemico, dentro/fuori, *pólemos/stásis*. Spazio puro, aperto ad ogni determinazione. Cade ora su Schmitt l'ultimo colpo, mortale, ma inferto con grande generosità: come accade agli eroi di Shakespeare che non mancano di ricevere, dopo morti, l'elogio dell'avversario: «Schmitt diventerebbe allora l'ultimo grande metafisico della politica, l'ultimo grande rappresentante della metafisica europea della politica» (PA, p. 277; it. 290). Il condizionale mantiene il distacco dell'«avversario» dall'eroe e pur dall'elogio, dal suo elogio dell'eroe⁶⁶.

Resta da compiere un passo ancora. Ma non più con Derrida, bensì da Derrida.

⁶⁶ Derrida, infatti, non manca di rilevare, subito dopo, nel tentativo schmittiano il paradossale «interstardimento reattivo a conservare, restaurare, ricostruire, salvare o raffinare certe distinzioni opposizionali classiche, proprio nel momento in cui l'attenzione rivolta ad una certa modernità (quella della "tecnica", quella della guerra che ne è indissociabile, della guerra dei partigiani e della guerra fredda, delle guerre in corso o a venire) lo spingeva a prendere atto della cancellazione delle distinzioni fondamentali. Come distinzioni metafisiche, teologico-politiche, diciamo piuttosto onto-teologiche» (loc. e pag. cit).

6

Oltre l'amicizia la possibilità dell'amicizia. Questa possibilità Derrida intende come potere, potenza. Potenza di fare, potere di donare. Potenza che non si dice, non parla di sé: ogni dire di sé, ogni definizione la limiterebbe. Il potere opera; ed opera in silenzio. Così l'amicizia, la possibilitante possibilità dell'amicizia, che – scrive Derrida – «non mantiene il silenzio, si mantiene col silenzio» (PA, p. 71; it.68). La performatività dell'amicizia porta all'origine stessa della parola, della responsabilità, delle giustizia. All'origine stessa del tempo, del dono del tempo. A questa potenza allude il Padre, che, si è detto, non è fratello né uomo – per essere: amore. Amore agapico, oblativo: «bisogna far giocare il *Vangelo* – scrive Derrida – contro la virtù aristotelica e contro l'amicizia greca per eccellenza» (PA, p. 316; it. 334); quindi, come a commento, cita Nietzsche: «Amici, non l'amore per il prossimo vi consiglio: io vi consiglio l'amore del remoto» (PA, p. 317; it. 335)⁶⁷. Come a commento – ho detto; e la cosa non deve punto stupire, dacché l'inversione nietzschiana della lettera dell'imperativo cristiano, ne esplicita lo spirito più profondo. Quello stesso che Hegel seppe esprimere ponendo oltre e sopra il cristianesimo religioso, capace sì di redimere il peccatore ma non il peccato, il suo cristianesimo filosofico, che non lasciava fuori dell'amore nessun resto, redimendo col peccatore il peccato⁶⁸, e con ciò il mondo dai redentori – e questo qualche anno prima di Nietzsche!

Il riferimento a Hegel intende mostrare il significato 'regressivo', e insieme rivelativo, della svolta dall'amicizia all'amore. L'amore toglie l'indifferenza dell'amicizia-*chôra*, dell'amicizia libero spazio aperto ad ogni accoglienza, non perché discrimini ente da ente, bene da male, amico da nemico, *polémios* da *echthrós*, dacché ama tutto parimenti, bensì perché ama ed ama soltanto. È amore e non odio. La sua indifferenza è estrema differenza. Certo, anche l'ospitalità dell'Aperto è accoglienza e non rifiuto, ma l'amore porta a evidenza piena la 'contraddizione' di questa ospitalità, che tutto accoglie e sopporta, tranne il proprio 'limite', il proprio 'differente'. La possibilità di questa amicizia-amore, in quanto possibilità possibilitante, è tutta transitiva, volta all'altro da sé, ma incapace di piegarsi su di sé. Essa è l'ultimo porto sicuro per chi non ha altra cura che il mondo, cura che viene dal mondo e si dirige al mondo. Il Padre-Amore – "né fratello né uomo", che Derrida ha ap-preso da Kant –, vive, non diversamente dal Dio trinitario di Hegel, solo nel mondo e per il mondo: astralmente lontano da quella parola che ci ricorda

⁶⁷ La citazione, non proprio esatta, è da F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, KSA, 4, p. 77: «Rathe ich euch zur Nächstenliebe? Lieber noch rathe ich euch zur Nächsten-Flucht und zur Fernstehen-Liebe!»

⁶⁸ Cfr. G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 547-548. Sul tema rinvio al mio *Ripensare il Cristianesimo. De Europa*, cit., P. II, cap. II, "il cristianesimo filosofico di Hegel", pp. 95-117; per il cit. luogo della *Fenomenologia* cfr. pp.113-115.

che siamo nel mondo ma non del mondo, è la più conseguente espressione del cristianesimo paolino.

Ne testimonia quel saggio di Derrida, *Préjugés*, che riprende nel sottotitolo, *Devant la loi*, il titolo di quel breve quanto celebre racconto di Kafka, *Vor dem Gesetz*, oggetto di un lungo commento, vero e proprio Midrash, nel penultimo capitolo di *Der Prozess*. Derrida ferma due punti, in particolare, l'uno del racconto, l'altro del Midrash. La Legge, davanti alla cui porta il contadino è trattenuto per tutta la vita, impedito ad entrare da un massiccio Guardiano, è inaccessibile proprio a quegli cui è diretta, non per altro che perché essa nulla dice: «la legge tace, e di essa non ci vien detto nulla. Niente, solo il suo nome, il suo nome comune e nient'altro»⁶⁹. Non ha 'contenuto' questa legge, e perciò non c'è nulla da sapere. La Legge – Derrida sottolinea che in tedesco è scritta con la maiuscola come un nome proprio – indica soltanto la 'normatività' della legge, l'esser-legge della legge, d'ogni e qualsiasi legge. Possiamo chiamarla *Grundnorm*, norma fondamentale, perché fondamento delle leggi, ma non legge essa medesima. Kelsen definisce la *Grundnorm* norma solo pensata, e non effettiva, ché nulla comanda, esprimendo soltanto l'effettività della norma, la sua normatività di fatto, ovvero: il fatto che comanda⁷⁰. Derrida chiarisce così il concetto: «l'eventualità dell'evento non è un evento»⁷¹. Il riferimento a Kelsen è *per contrasto*: perché il *Grund* della *Grundnorm*, ovvero: la normatività della norma, in Kelsen è un mero fatto, dietro al quale non c'è nulla, nessuna 'decisione' e tanto meno un "chi" che decida – vale a dire: c'è quando c'è, e quando c'è non rinvia ad altro –; in Derrida è, invece, 'fondamento', base e sostegno, più reale della realtà: evento *ab-solutus*, da tutto sciolto, delle leggi, della normatività delle leggi. Quello che in Kelsen è puramente contingente, in Derrida ha il carattere del trascendentale: la Legge è l'Aperto in cui tutto riposa, l'Amore che tutto accoglie e nulla respinge: è la necessità intrascendibile della possibilità che tutto rende possibile. Tanto necessaria e tanto intrascendibile da essere come la "trascendance" di Lyotard – cui il saggio derridiano è dedicato –, e prim'ancora di questa, come l'Aperto di Heidegger, "le vide"⁷². E questo *vide*, questo 'vuoto', questo spazio aperto che tutto accoglie e nulla respinge, neppure l'uscita di coloro che vogliono uscirne – questa *Leere*, o *chôra*, si espande dalla Legge al Tribunale che la Legge interpreta e applica: Derrida cita le ultime parole che nel Duomo il prete rivolge a Joseph K.: «Il tribunale non vuole niente da te. Ti

⁶⁹ «La loi se tait, et d'elle il ne nous est rien dit. Rien, son nom seulement, son nom commun e rien d'autre»: J. Derrida, "Préjugés. Devant la loi", in AA. VV., *La faculté de juger*, Paris, Minuit, 1985, pp. 87-139; per il passo citato, p. 125.

⁷⁰ Cfr. H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, trad. it. di M. G. Losano, Torino, Einaudi, 1962, § 34d..

⁷¹ «l'événementialité de l'événement n'est un événement»: "Préjugés. Devant la loi", cit., p. 131.

⁷² Cfr., per la citazione da Lyotard, *Préjugés* p. 126; circa Heidegger cfr. in particolare Id., *Die Kunst und der Raum*, trad. it. con originale a fronte, di C. Angelino, Introduzione di G. Vattimo, Genova, Il Melangolo, 1984², p. 30.

accetta quando vieni, e ti lascia andare quando te ne vai.» (*Préjugés*, p. 138). Non è questa la sede per discutere l'interpretazione derridiana del racconto kafkiano e del complesso, talora persino contraddittorio, Midrash rappresentato nel *Processo*; ci siamo riferiti ai molteplici intrecci di queste pagine al solo scopo di definire il carattere ancora *teologico-politico* dell' "amicizia" di Derrida.

L'*amitié* di Derrida non è l'*apriori* del politico come la distinzione amico/nemico di Schmitt, ma l'*apriori dell'apriori*: «l'amicizia *al principio della politica* [...] *al di là del principio del politico*» (*PA*, p. 210; it. 216) è la possibilità possibilitante la stessa decisione del 'nemico' dall'amico, la possibilità che è alle spalle della decisione e di chi decide, la possibilità non agita dal 'sovrano' – Stato o individuo che sia – ma patita, subita, e solo perciò, agita. Ma questo *apriori dell'apriori* è tanto legato a ciò che ad esso segue, alle 'politiche' (necessario plurale di un incoglibile singolare!) che in esso *ac-cadono*, da non conoscere altra opposizione, altro contrasto, che quello che in esso *av-viene*. Al *pólemos* originario che investe l'*amicizia*, innanzitutto l'*amicizia*, Derrida non volge mai lo sguardo. La 'sua' amicizia rifugge l'abisso cui è sospesa – perciò è Amore. Amore che sopporta ogni violenza e delitto che accade nello spazio della sua ospitalità, non la violenza da cui esso medesimo nasce, e di cui si alimenta. La possibilità dell'amicizia è ancora troppo legata alla *dynamis* aristotelica, alla potenza e al potere, per *saper temere* l'impotenza che le è al fondo. Nella sua Indifferenza si ritiene al riparo da ogni differenza, solo perché inconsapevole della propria impotenza. Dell'impotenza dell'Amore; dell'impotenza della volontà di potenza che pur di sottrarsi al non volere, sceglie di volere il nulla⁷³.

7

Si dirà: ma il *pólemos* originario, nel quale l'amicizia è coinvolta, non riproduce quella logica opposizionale che si è criticata in Schmitt? La domanda testimonia della difficoltà di pensare 'fuori' della logica opposizionale. Questa logica, che oppone bello a brutto, utile a dannoso, vero a falso, amico a nemico, è la logica dell'esclusione; il *pólemos* originario ne è tanto distante, da non escludere nulla: neppure... la logica opposizionale. Il *pólemos* originario è come il possibile: non però come il "possibile reale" di Schmitt – ma non dobbiamo far carico a Schmitt di un'incongruenza logica che pesa su tutta la tradizione filosofica, da Aristotele a Hegel e oltre, che ha pensato e pensa il possibile come solo

⁷³ Cfr. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, KSA, 5, p. 412.

possibile, il possibile come sfera autonoma accanto al reale e al necessario, e cioè il possibile come 'necessariamente' possibile, costretto ad essere quello che è e non altro: possibile e solo possibile. Non come questo "possibile reale e necessario", dicevamo, va pensato il *pólemos* originario, bensì come il possibile che è tale, possibile, anzitutto in rapporto a sé, e pertanto non più possibile che impossibile, dacché è *possibile, non necessario, che il possibile sia possibile*. La logica della non-esclusione per essere coerente con se medesima non deve escludere nulla, neppure l'esclusione: l'esclusione di sé⁷⁴.

Non mi sono allontanato dal tema, dal tema di fondo: la *critica della teologia politica*. L'*amitié* può ancora essere, in quanto luogo d'accoglienza, orizzonte di senso, e quindi 'fondamento', 'ragion d'essere', *Grund* delle molte, indefinite, forme del vivere politico, perché Derrida pensa l'amicizia come Amore che dona, come il Padre della tradizione 'paolina' del cristianesimo. L'*amitié* di Derrida è tutta – insisto su questo punto – pensata nell'orizzonte della teologia politica. Perciò esclude l'esclusione, e attende il Messia oltre la stessa attesa, e si volge all'*à venir*, oltre ogni futuro, a l'*à venir* della *democratie à venir*. All'*à venir* dell'*à venir*.

Ma forse... Ma *peut-être* che il Messia sia *già* venuto, sia qui, in mezzo a noi – come il male stesso che noi facciamo. Messia allora è davvero *qui tollit malum mundi*, chi 'sofferta' il male, prima ancora che quello che altri fa a noi, quello che noi facciamo agli altri e a noi stessi.

Questo Messia, entrato nella Città dalla piccola porta del battito d'occhio, *tês ripês ophthalmou*, resta estraneo ad ogni politica, ad ogni *ekklesia*, ad ogni comunità umana, sempre solo umana. Questo Messia *entro le mura stese* della Città resta *fuori* della Città: inafferrabile come Dioniso – *deinótatos antrópoisi d'epiótatos* – non dà affidamento alcuno. Altro è il suo compito: liberare la Terra dal *Nomos*, dalla violenza del *Nomos* che è sempre quello che l'uomo – eterno Pentèo – impone alla Terra; liberare il Sacro non dalle

⁷⁴ Può essere utile, a questo punto, centrare il confronto Schmitt-Derrida sul tema dello spazio. Il concetto che Schmitt ha dello spazio, per quanto storicamente variato (cfr. in proposito i capitoli XII e XIII di *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1954, trad. it. di G. Giurisatti, Postfazione di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2002), è tuttavia modellato sempre sulla geometria piana – è lo spazio orizzontale, statico o cinetico, già da sempre diviso in luoghi determinati, prima tra amico e nemico, poi tra terra e mare, poi ancora, *forse*, tra terra e "aria" (non "cielo" – cfr. *ib.* cap. finale –: il cosmo schmittiano è, comunque, piatto!). Derrida, invece, con-figura il suo spazio privilegiando la dimensione 'verticale' del profondo, che, per 'antecedere' (come *apriori dell'apriori*) l'orizzontale che accoglie in sé, è in sé stessa indivisa come la *chôra* rispetto ai suoi *tópoi*. In Derrida v'è ancora traccia dello spazio sacrale, perciò nella sua indifferenza sono comprese tutte le differenze; ma, per essere completamente piegato sullo spazio politico, sulle differenze orizzontali dei 'luoghi', a questo spazio 'verticale', profondo, manca la differenza costitutiva dell'Indifferenza, la differenza 'sacrale', senza la quale l'Indifferenza non si costituisce come tale, ossia: non è indifferente anche in relazione a sé. Manca la differenza che sottrae l'Indifferenza alla tirannia dell'*essere*.

sue umane immagini, ma dalla pretesa tutta umana di ridurre il Sacro alle sue immagini; liberare l'uomo dalla *hybris* della verità, del giusto, del bene: dalla *hybris* dell'uomo.

Certo, in tal modo si sta meno sicuri sulla Terra; ma, forse, *peut-être*, vale la pena tentare, *sempreché* si voglia evitare di accrescere la violenza per il 'nobile' scopo di eliminare la violenza.

Il presente saggio è tratto dal vol. 3 - dell'anno 2012 - numero 3 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.