

ALTRAPAROLA

Noi e l'altro

scritti di

Alessandro Baccarin, Daniele Balicco, Moritz Basilico,
Guido Battisti, Diego Battistini, Francesco Biagi,
Massimo Cappitti, Andrea Cengia, René Char,
Roberto Finelli, Gian Andrea Franchi, Rino Genovese,
Christoph Friedrich Heinle, Luca Lenzini, Matilde Manara,
Andrea Luigi Mazzola, Carlo Perazzo, Mario Pezzella,
Erminia Raiteri, Ruggero Savinio, Alessandro Simoncini,
Wallace Stevens, Antonio Tricomi, Alberto Zino

15,00 EURO

ISSN 2612-3932

ISBN 978-88-3381-286-1



9 788833 812861

ALTRAPAROLA

Noi e l'altro

5

ALTRAPAROLA

NOI E L'ALTRO

 Edizioni **Efestò**

ALTRAPAROLA

NOI E L'ALTRO



ALTRAPAROLA — Rivista semestrale

Noi e l'altro

n. 5 · Giugno 2021



COPYRIGHT 2021, EDIZIONI EFESTO ©

Il progetto editoriale di «Altraparola» e tutti gli articoli contenuti sono distribuiti con licenza *Creative Commons Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 3.0 Unported (CC BY-NC-ND 3.0)*, pertanto si può liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire la rivista e i singoli articoli, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell'opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.



Libreria Efestò - Via Corrado Segre, 11 (Roma)

06.5593548 - info@edizioniefesto.it

www.edizioniefesto.it

La redazione:

Mario Pezzella (direttore), *Francesco Biagi*, *Massimo Cappitti*, *Gianfranco Ferraro*, *Luca Lenzini*, *Pier Paolo Poggio*, *Alberto Zino*.

Segreteria di redazione: *Francesco Biagi*.

Per contattare la redazione è possibile scrivere a
altraparolaredazione@gmail.com.

In copertina: Ruggero Savinio, *La ninfa Eco*.

ISSN 2612-3932

ISBN 978-88-3381-286-1

Agosto 2021

Indice

Editoriale	5
Alessandro Simoncini, <i>Sul «divenire negro del mondo». Nanorazzismo, ragione negra ed etica del passante nel pensiero di Achille Mbembe</i>	9
Daniele Balicco, <i>Edward Said, tra orientalismo e inconscio sociale</i>	23
Carlo Perazzo, <i>Dall'identità alla noità: immagini di un arcipelago antirazzista</i>	29
Gian Andrea Franchi, <i>A partire da corpi migranti...</i>	39
Rino Genovese, <i>Antisemitismo di ritorno</i>	63
Roberto Finelli, <i>«Il Nome del Padre: da primo(-rdiale) finisce coll'arrivare sempre per ultimo»</i>	67
Mario Pezzella, <i>Sacrificio a un dio oscuro. Céline da Voyage au bout de la nuit a Bagatelle per un massacro</i>	79
Massimo Cappitti, <i>Rivolta o incatenamento</i>	95
Alberto Zino, <i>L'altro, liberamente, l'inevitabile</i>	99

FATTI IN VERSI

Rubrica di letteratura

Poesie di Christoph Friedrich Heinle (trad. di Moritz Basilico), Antonio Tricomi, Erminia Raiteri, Wallace Stevens (trad. di Matilde Manara), René Char (trad. di Mario Pezzella)	109
Antonio Tricomi, <i>Le bozze di quel racconto</i>	133
Luca Lenzini, <i>Mattanza e forma. Su Rossana Rossanda narratrice</i>	137

NOTE SPARSE

Rubrica di musica

Andrea Luigi Mazzola, *Finis musicae. Qualche appunto su Adorno e la dodecaфония* 147

FIGURA

Rubrica di arti visive

Diego Battistini, *Il valore del tempo: La nave sepolta di Simon Stone* 159

Ruggero Savinio, *Diagnostica per immagini* 163

SITUAZIONI

Rubrica di filosofia politica

Andrea Cengia, *Note e riflessioni a partire da Potere e pregiudizio* 167

Francesco Biagi, *Guy Debord e la questione ecologica. Recensione a Ecologia e psicogeografia, antologia di testi a cura di G. Marelli* 175

Francesco Biagi, *Claude Lefort in Italia. Una riflessione a partire da tre volumi sull'autore francese* 179

Alessandro Baccarin, Guido Battisti, *Incanto/disincanto/reincanto: fuga dall'uno e arte del molteplice* 187

Gli autori 195

Editoriale

Mentre eravamo alle prese con la pandemia e il lockdown, è continuata la strage dei migranti nel Mediterraneo e si è estesa l'indifferenza generale verso ciò che accade nei campi di detenzione in Libia. Nel frattempo il razzismo come stato d'animo non è affatto diminuito, come testimoniano numerosi casi di cronaca, che, questo sì, sono retrocessi dalla prima pagina dei giornali alla cronaca interna. Ci è sembrato importante fare qualche riflessione non occasionale su un fenomeno che probabilmente tornerà ad essere al centro della demagogia populista e neofascista, appena passata l'emergenza sanitaria e nel cuore di quella che sarà con ogni probabilità la prossima emergenza sociale ed economica.

In realtà il razzismo è un fenomeno centrale e di lunga durata del capitalismo, al punto che ci si può chiedere se i due termini (capitalismo e razzismo) siano in fondo separabili, o non siano piuttosto i due poli di una diade indissolubile. In fondo, come ci ricordano alcune pagine celebri del *Capitale* di Marx, l'accumulazione primitiva del capitale in Europa si fonda non secondariamente sul genocidio delle popolazioni indigene e sul colonialismo: in realtà la nostra storia attuale, ma anche il suo inconscio collettivo, è indelebilmente segnato dall'accumulazione primitiva che ha dato origine allo sviluppo dell'industria moderna. Questa origine rimossa di violenza e di sangue, riscoperta da Marx nel *Capitale*, è il trauma impensato che tende a insistere nella catena mimetica della violenza, e nel suo continuo, progressivo incremento: «La colonia garantiva alle manifatture che sorgevano il mercato di smercio di un'accumulazione che trovava incentivo nel monopolio del mercato. Il tesoro procurato fuori dell'Europa tramite il saccheggio, l'asservimento, la rapina e l'assassinio rifluiva nella madrepatria convertendosi in capitale... [il sistema coloniale] divenne 'il dio straniero' che fu posto sull'altare vicino ai vecchi idoli dell'Europa e che un certo giorno, dando un colpo improvviso, li fece precipitare tutti assieme e proclamò che il plusvalore è il fine supremo

ed esclusivo dell'umanità». Così gli algoritmi dell'alta e desolata astrazione del capitale non possono fare a meno del sangue e della violenza dell'accumulazione. Così era, così è, se come è ovvio gran parte del problema dell'immigrazione dipende da saccheggi, asservimenti, rapine e assassini, che *ora come allora*, in Libia come in Medio Oriente, le potenze occidentali praticano con disinvoltata ipocrisia.

Se questo è vero, la colonizzazione non è però solo un fenomeno economico e politico, è anche una vera e propria distruzione di identità personali e culturali e la creazione di una dipendenza gerarchica tra colono e colonizzato che è in fondo indissociabile dal razzismo. L'ordine simbolico del capitale ha per fondamento il trauma storico che ha accompagnato il suo sorgere e la sua formazione; ciò non spiega solo alcune contraddizioni della sua economia e del suo sistema giuridico, ma anche l'insopportabile odio e deformazione delle anime, che ci investono e subiamo, senza neanche conoscerli.

La colonizzazione comporta la radicale reificazione dell'altro. Il colono non è solo il proprietario di beni materiali e di armi micidiali: diviene un modello identitario. È colui che *fa*, e *agisce* producendo storia: è il *Signore* capace di progetto e trascendimento, dinanzi a cui il colonizzato non è che il *Servo*, reso schiavo e strumento dell'operare altrui: «Il colono fa la storia. La sua vita è un'epopea, un'odissea. Lui è l'inizio assoluto» (F. Fanon). L'identità del colono è propriamente *umana* e l'umano si confonde col suo essere e agire; il colonizzato appartiene invece al mondo del *dato* e della natura immediata, e come tale deve essere negato, superato, o – nel migliore dei casi – educato, perché acceda a una forma di vita paragonabile a quella dell'uomo.

Questa forma patologica di relazione sociale è stata descritta in forma perfetta in *Cuore di tenebra* di Conrad, e il suo protagonista Kurtz è una vera e propria incarnazione dello spirito coloniale. Se in generale la conquista della terra «non è una bella cosa», ciò che può riscattarla, dice il narrante Marlow, è solo un'«idea»: il nostro potere di fare il «bene» – dice Kurtz – è oramai praticamente illimitato, abbiamo il dovere di diffondere i nostri diritti e la nostra quasi divina umanità a chi ancora ne è privo. Certo, questa nobile intenzione trascina con sé acque limacciose: insieme ai missionari e agli eroi, giungono nel Congo i cercatori di avorio e gli stermini del re Leopoldo II. Ma l'arricchimento è solo uno strumento, per Kurtz, non il suo fine: bisogna servirsi dell'avidità umana, così che il diritto e la ragione possano trionfare: perché allora l'Altro non capisce, resiste, si ostina nella sua identità? Di fronte alla purezza e all'altezza dell'ideale, quale diritto ha di non accoglierci come liberatori?

Tale resistenza è davvero intollerabile. Ed ecco che allora la forza dell'ideale si capovolge in volontà di sterminio. Chi combatte per l'avorio, in fondo, potrebbe limitarsi a uccidere chi vuole impedirgli la rapina; ma chi lotta per l'ideale cancellerà dalla terra tutti coloro che non vogliono riconoscere un bene così incontrovertibile. Alla sua nobile e umanitaria relazione, Kurtz aggiunge, tardivamente deluso, una frase manoscritta: «Sterminare tutti i bruti!».

Quando Marlow parla della sua ambigua ammirazione per Kurtz, della sua «grandezza», fa appunto riferimento a questa illimitata forza dell'ideale, che impercettibil-

mente si tramuta in orrore; in Kurtz c'è un demone che sfugge di mano al suo artefice, l'inversione tragica e caricaturale dello spirito in forza violenta e demonica. Da questo punto di vista, Kurtz è un profeta e un anticipatore: «Elettrizzava grandi adunanze. Aveva fede, capite, aveva fede. Sarebbe stato un magnifico capo per un partito estremista. 'Quale partito?', domandai. 'Qualsiasi partito', rispose l'altro. 'Era un... un... estremista'». E il significante vuoto, la "voce" dell'ideologia coloniale non è, scrive Conrad, che «la vibrazione morente di un illimitato cicaleccio, sciocco, atroce, sordido, selvaggio o semplicemente meschino, senza il minimo senso».

Una parte dei saggi raccolti in questo numero considerano dunque il nesso tra capitalismo, colonizzazione e razzismo, considerato come un nucleo strutturale ed osceno della nostra cultura di superficie.

Una seconda parte dei saggi si occupa invece di quella manifestazione estrema del razzismo e della costruzione negativa dell'immagine dell'*altro*, che è stato ed è l'antisemitismo, che come ha sostenuto H. Arendt, è concepibile nel suo estremo orrore novecentesco solo se lo consideriamo come il trapianto nel cuore stesso dell'Europa del "metodo" coloniale, l'emergere nelle nostre case e nelle nostre strade del cuore di tenebra dell'Occidente. Per quali meccanismi psicologici e politici avvenga questo, perché la creazione di un nemico interno ed esterno sia così consustanziale all'essere del capitale, e quali devastanti conseguenze ciò produca nell'animo delle vittime e degli stessi persecutori, è oggetto di alcuni saggi raccolti in questo numero. Qui limitiamoci a dire che una memoria non retorica del trauma della Shoah è pur sempre indispensabile.

Il trauma storico riattiva l'impotenza e la violenza originarie, distrugge ogni soggettivazione, abolisce la griglia stessa della cultura, a cui l'individuo si aggrappava come schermo contro le tenebre dell'esistenza. Gli effetti di questa precarizzazione dell'ordine simbolico sono talmente forti, che l'effetto disorientante può manifestarsi anche a distanza di molti anni, quando lo choc iniziale sembra assorbito o dimenticato (così è accaduto nelle biografie di Celan o di P. Levi).

Se il trauma storico non è ri-preso dalla memoria tenderà a ripresentarsi nel reale in forma allucinatoria o come aggressività distruttiva. La ripetizione investe soprattutto il rapporto vittima-carnefice, che estremizza in modo intollerabile quello colonizzato-colono. L'antisemitismo, del resto, interviene distruttivamente su un ordine simbolico già "scavato" internamente dalle proprie contraddizioni, e le crepe che si dilatano di colpo sono in realtà da lungo tempo presenti.

Il crollo di un ordine simbolico ha sempre qualcosa di implosivo, una miccia interna: è la sua contraddizione intima, divenuta scissione tra parti incompatibili, che lo predispone all'*invasione* della barbarie. Prendere consapevolezza e avere memoria di questa distruttività interiore è altrettanto importante che comprendere le forze esterne che hanno determinato il disfacimento. L'antisemitismo e il razzismo si ripresentano immancabilmente quando l'individuo si trova esposto a un disorientamento primordiale, senza altro ricorso che la sua singolarità provvisoria. La pulsione di morte e il suo godimento letale, invece di venire a patti con le forme del riconoscimento, del desiderio

umanizzato, dell'essere in comune si affermano allora come negazione assoluta e cioè come *guerra* di tutti contro tutti, come nella mitica condizione originaria descritta da Hobbes e – sebbene in tutt'altri termini – da Freud in *Totem e tabù*, al quale è dedicato un saggio di questo numero.

Il razzismo è la spia di una crisi della presenza in cui ci troviamo ad essere, come in sospenso, e temiamo che la pandemia non abbia per nulla modificato lo stato d'animo profondo di questa situazione. Riconoscerla può consentire lo scarto minimo, l'*écart minimal*, che può consentirci di trascenderne – sia pur di poco – la fatalità.

Sul «divenire negro del mondo».
Nanorazzismo, ragione negra ed etica del passante
nel pensiero di Achille Mbembe

Alessandro Simoncini

Divenire negro del mondo e frontierizzazione del pianeta

Secondo Achille Mbembe viviamo nel tempo del «divenire *negro* del mondo» e della «frontierizzazione del pianeta». Il primo concetto sintetizza il fatto che la globalizzazione neoliberale produce l'effetto di estendere progressivamente la «condizione negra a chi negro non è»¹. Mentre la potenza del capitale si manifesta come quel «processo efferato di divoramento» che si rivela capace di «distruggere senza ritorno la vita degli esseri e delle specie», quote crescenti del genere umano diventano infatti superflue per il regime di accumulazione capitalista². Così i lavoratori tendono a divenire «nomadi del lavoro»³. In ogni momento un numero sempre più elevato di individui rischia di precipitare nella «negritudine» e nella paura paralizzante che questo possa accadere: «la grande paura che il trattamento somministrato un tempo ai *negri* sia ormai ciò a cui siamo tutti potenzialmente esposti»⁴. Del resto, la «produzione di Negri» ha accompagnato l'intero corso della civiltà capitalistica. Tra le pulsioni originarie del capitalismo c'è infatti «quella che induce a fabbricare razze e specie (all'occorrenza Negri)»⁵. La razza non è dunque una semplice «aggiunta del capitalismo» – che per esistere deve fabbricare «razze che allo stesso tempo sono classi» –, ma è

¹ J. Mascot, *Frontiere e politiche dell'inimicizia. Intervista a Achille Mbembe*, in «Il Manifesto», 3 dicembre 2019.

² A. Mbembe, *Nanorazzismo. Il corpo notturno della democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2016, p. 11.

³ A. Mbembe, *Critica della ragione negra*, Ibis, Como, 2016, p. 18.

⁴ J. Mascot, *Frontiere e politiche dell'inimicizia*, cit.

⁵ A. Mbembe, *Nanorazzismo*, cit., p. 157.

«qualcosa di inscritto nel suo codice genetico»⁶. Nella piantagione e nella colonia «il diritto sovrano di uccidere non era soggetto a nessuna regolamentazione» e regnava lo stato di eccezione⁷. La produzione di Negri consisteva quindi di fatto nella «fabbricazione di un legame sociale di subordinazione o di un *corpo da sfruttare* (*corps d'extraction*)»: un corpo «completamente esposto alla volontà del padrone» ridotto a merce da «vendere, comprare e possedere»⁸. Nell'età del capitalismo postcoloniale e digitale, in cui pure gli esseri umani e le risorse naturali sono sempre più sottoposti a una forte «pressione che mira all'aumento del profitto», i padroni tendono invece a «sbarazzarsi dei loro schiavi» e questi a riconfigurarsi come liberi «schiavi senza padrone»⁹.

Se nel capitalismo di ieri «il dramma del soggetto era di essere sfruttato dal capitale – scrive Mbembe – oggi la tragedia per la moltitudine è di non poter essere sfruttata completamente, di essere relegata in un'«umanità superflua»»¹⁰. La parte «quasi eccedente dell'umanità» aumenta e così, nella crisi che stiamo vivendo, si moltiplica il rischio virtuale di diventare «Negri di fondo»: una «categoria subordinata dell'umanità, un *genere umano* subalterno» che si estende potenzialmente ben oltre il «Negro di superficie» (la persona di origine africana segnata dal colore della sua pelle)¹¹. Il Negro di fondo è, per Mbembe, il soggetto che «non serve affatto al capitale»¹². Quando quest'ultimo si fa algoritmico e tende a sostituire «l'uomo in carne ed ossa» con «un nuovo uomo-flusso digitale infiltrato ovunque da organi sintetici e da protesi artificiali» – sostiene Mbembe sulla scia degli studi di Saskia Sassen –, il Negro di fondo è destinato ad essere sempre più segregato o espulso¹³. Egli è lo scarto del capitalismo neoliberale finanziarizzato in cui il costo del lavoro cola a picco e il rapporto di capitale – insieme al profitto – passa sempre di più «attraverso il credito e il debito»¹⁴. Il Negro di fondo è l'incarnazione ideal-tipica degli «uomini di troppo» di oggi, quelli che non possiedono né competenze in grado di attestarne l'occupabilità, né «attivi, tito-

⁶ A. Fernández-Savater, *La resistenza viscerale. Intervista a Achille Mbembe*, in «Comune.info», 14 agosto 2016, online.

⁷ A. Mbembe, *Necropolitica*, Verona, Ombre corte, 2016, p. 31. Sul punto cfr. R. Beneduce, *Rovine postcoloniali e poteri di morte*, in *Ibid.*, pp. 67-107; G. Cesarale, *A sinistra. Il pensiero critico dopo il 1989*, Laterza, Roma-Bari, pp. 180-185; D. Contadini, *Traiettorie filosofiche*, in A. Mbembe, *Emergere dalla lunga notte. Studio sull'Africa decolonizzata*, Meltemi, Roma, 2018, pp. 20-27.

⁸ A. Mbembe, *Nanorazzismo*, cit., p. 158. Per una critica del concetto di «*corps d'extraction*» in Mbembe, cfr. O. Irrera, *El devenir-negro del neoliberalismo. El cuerpo de extracción y la aleturgia negra en la era de la planetarización biopolítica neoliberal*, in «Soft power», 2, 2020, pp. 139-158.

⁹ A. Mbembe, *Nanorazzismo*, cit., p. 160.

¹⁰ Id., *Critica della ragione negra*, cit., p. 18.

¹¹ Id., *Nanorazzismo*, cit., p. 158.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibid.*, pp. 158-159. S. Sassen, *Espulsioni. Brutalità e complessità nell'economia globale*, Il Mulino, Bologna, 2014.

¹⁴ A. Mbembe, *Brutalisme*, La Découverte, Paris, 2020, p. 142.

li o averi necessari a garantirgli solvibilità»¹⁵. «È l'Altro di questa nuova umanità informatica», costantemente spinta a concepirsi come performativa imprenditrice di se stessa e a considerare l'auto-reificazione come «la migliore opportunità di capitalizzazione dell'io»¹⁶. In questo contesto il Negro di fondo è il negativo dell'umano nel tempo in cui il capitalismo diventa «carne e mondo»: tende cioè a farsi «assoluto», fagocitando l'interiorità¹⁷.

Il secondo concetto – quello di «frontierizzazione del pianeta» – coglie il modo in cui i regimi di governo della mobilità migratoria diffusi ai quattro angoli del globo accompagnano il «divenire negro del mondo». Lo fanno tracciando una linea di divisione netta tra «chi ha diritto a questo mondo, ad abitarlo, a circolarvi incondizionatamente e chi invece non può ambire a un simile diritto»¹⁸. Con buona pace dell'astrazione universalistica dei diritti umani, che continua a legittimare formalmente il governo sulle vite di chi migra, processi di frontierizzazione sempre più tecnologicamente avanzati marcano ovunque il confine materiale tra i corpi che contano e quelli che non contano: corpi che vengono intesi perlopiù come «una minaccia, un pericolo, tanto da necessitare di essere confinati in zone ben delimitate»¹⁹. Per Mbembe la frontiera è un «dispositivo ontologico» che funziona in modo anonimo e impersonale: è il «luogo zero della non-relazione e del diniego dell'idea stessa di un'umanità comune»²⁰. In questo senso la frontiera può essere considerata «il nome proprio della violenza organizzata che sta alla base del capitalismo contemporaneo e dell'ordine del

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Id., *Nanorazzismo*, cit., p. 159. Sulla «nuova fungibilità» degli uomini nel capitalismo neoliberale e nel «divenire negro del mondo», cfr. Id., *Critica della ragion negra*, cit., pp. 16-22.

¹⁷ Mbembe sembra qui fare proprio il concetto di «capitalismo assoluto» di Etienne Balibar, di cui cita il testo *Sulla condizione dei migranti nel capitalismo assoluto* (in «Tysm», 28 Aprile 2019, online). Scrive infatti: «non esistono più sfere dell'esistenza contemporanea che non siano oggetto di una penetrazione da parte del capitale. Che si tratti di affetti, di emozioni e sentimenti, di competenze linguistiche, di manifestazioni del desiderio o del pensiero, in una parola della vita *tout court*, niente sembra ormai sfuggire alla presa del capitale. Essendo tutto stato catturato dal capitale, questo si è fatto carne e mondo. È diventato un fatto allucinatorio di dimensione planetaria, produttore su larga scala di soggetti deliranti, presi da mille difficoltà, che conducono una vita sconvolta. Il capitale è diventato la nostra infrastruttura comune, il nostro sistema nervoso, la mandibola trascendentale che traccia la mappa del nostro mondo e i suoi limiti psico-fisici e che, al contempo, continua schiacciare a tante vite». A. Mbembe, *Pour un droit universel à l'hospitalité*, in «A.O.C.», 16 ottobre 2018, online. Cfr. anche Id., *Brutalisme*, cit., pp. 64-66. Di Balibar cfr. soprattutto *Con Marx dopo il marxismo: La questione del capitalismo assoluto*, in C. Giorgi (a cura di), *Rileggere il capitale*, Manifestolibri, Roma, 2018, pp. 9-22 e *Capitalisme absolu: puissance, instabilité, violence*, in Id., *Histoire interminable. D'un siècle l'autre*, La Découverte, Paris, 2020, pp. 272-277.

¹⁸ J. Mascot, *Frontiere e politiche dell'inimicizia*, cit.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ A. Mbembe, *Brutalisme*, cit., pp. 67-68.

nostro mondo in generale»²¹. Per dirla con Etienne Balibar, la violenza della frontierizzazione va intesa come parte integrante della «violenza ultra-oggettiva» della globalizzazione capitalistica²². Attraverso il dispositivo della frontiera, infatti, lo Stato neoliberale – riconfigurato in funzione dei processi di globalizzazione – amministra una parte di quella violenza che fin dall'inizio lo costituisce e che ora «non è più obbligato a rimuovere»²³. Ormai incapace di regolare i flussi di capitale che lo attraversano materialmente e immaterialmente, dei quali è oggettivamente dinamico alleato, lo Stato governa la mobilità migratoria con una violenza istituzionale che fa sembrare normale il fatto di separare i bambini dai genitori (magari chiudendoli in gabbia) o i tanti naufragi in mare di cui la spettacolarizzazione mediatico-umanitaria del dolore ci tiene al corrente²⁴.

La violenza delle frontiere accompagna come un basso continuo la guerra contro i migranti che contribuisce a rendere possibile. Ultima di una «lunga storia di cacce all'uomo» che ha storicamente preso a bersaglio schiavi cimarroni, pelli-rosse, pelli-nere, ebrei, apolidi, poveri e *sans-papiers*, la frontierizzazione è – per Mbembe – il processo attraverso cui «le potenze di questo mondo» conducono una «guerra contro nemici di cui prima sono stati distrutti gli *habitat* esistenziali e le condizioni di sopravvivenza»²⁵. La guerra ai migranti è la guerra alla libertà di movimento di chi,

²¹ *Ibid.*, p. 67.

²² *Ibidem*. La violenza «ultra-oggettiva» del capitalismo contemporaneo incorpora, per Balibar, due linee di sviluppo ormai interdipendenti: «l'estensione della cosiddetta distruzione "creatrice" all'intero ambiente planetario, dunque alle condizioni materiali (tanto naturali che culturali) della vita umana», e «il compimento di quella che Marx aveva chiamato "sussunzione reale" del lavoro al capitale, nella forma di un'incorporazione del consumo, della salute, dell'educazione, della vita affettiva, e più in generale delle funzioni di "formazione" e di "individuazione" dell'essere umano, entro il circuito di accumulazione del capitale finanziario». La violenza ultra-oggettiva si manifesta in forme di sovra-sfruttamento che, nel contesto di una «accumulazione originaria continuata», lavorano incessantemente alla produzione di «uomini di scarto», ossia di «esseri umani prodotti dalla società per essere selezionati, impiegati come strumenti a basso costo, e, dopo l'uso, rigettati nelle condizioni di una miseria fisiologica che può all'occorrenza dare man forte a una guerra endemica, o anche a un genocidio». In questo senso – conclude Balibar – Il capitalismo contemporaneo «fabbrica una sovrappopolazione e se ne sbarazza, o si sbarazza della sua "eccedenza"» (E. Balibar, *Violenza, politica, civiltà*, in «Jura gentium», *Violenza e civiltà. Riflessioni a partire da Étienne Balibar*, XII, 2015, pp. 11-35). Come si vede, i punti di contatto con la riflessione di Mbembe sono molteplici. Di Balibar cfr. anche *Violence et civilté*, Paris, Galilée, 2010, su cui P. Macherey, *Présentation de l'ouvrage d'Etienne Balibar «Violence et civilté»*, in «La philosophie au sens large», 21 maggio 2010, online.

²³ A. Mbembe, *Brutalisme*, cit., p. 148.

²⁴ N. De Genova, *The border spectacle of migrant «victimisation»*, in «Open Democracy», 20 maggio 2015, online; Id., *Spectacles of Migrant 'illegality': The Scene of Exclusion, the Obscene of Inclusion*, in «Ethnic and Racial Studies», 7, 2013. Sempre utile è poi L. Boltanski, *Lo spettacolo del dolore*, Raffaello Cortina, Milano, 2000.

²⁵ A. Mbembe, *Brutalisme*, cit., p. 68. Sulle «caccie all'uomo» nella storia, cfr. G. Chamayou, *Les*

pur cercando di vendere la propria forza-lavoro, molto difficilmente trova dei compratori in chiaro. Così, questa guerra ridefinisce le «frontiere dell'umano»²⁶. È infatti «una guerra molecolare che ha luogo tutti i giorni» e il suo obiettivo strategico sono quei «corpi abietti che non rientrano nel piano dei calcoli sofisticati»²⁷. Come si sa, in Europa la cattura di quei corpi viene generalmente subappaltata a terzi tramite politiche di esternalizzazione che seguono le vie di fuga e i percorsi sinuosi dei migranti, rendendo la frontiera «mobile, ambulante, itinerante»²⁸. È ormai il corpo stesso dell'africano, «di ciascun Africano preso individualmente e di tutti gli Africani intesi come classe razziale – scrive Mbembe –, a costituire la frontiera d'Europa»²⁹. La violenza della frontiera segue i corpi abietti dei migranti, che tendono così a divenire «corpi-frontiera» dallo scarso o nullo valore di mercato: «corpi di razza», ossia di una «classe razziale sottomessa a un calcolo intensivo di nuovo genere»³⁰. Oggetto di una «produzione di massa» che riattiva gli immaginari tipici dell'accumulazione originaria, spesso quei corpi finiscono sepolti nel deserto o eliminati in mare. E quando non finiscono nei «mondi di scarto» vengono inclusi nella subalternità, marciano i confini interni delle società di approdo e diventano bersagli privilegiati di un virulento «nanorazzismo».

Il nanorazzismo come piega pulsionale del razzismo strutturale

In un'intervista rilasciata a ridosso degli eventi che hanno portato all'omicidio di George Floyd, Mbembe spiega che cosa intende con «nanorazzismo». In un mondo post-coloniale dove i migranti sono ormai una componente strutturale dei territori metropolitani – dove proliferano il *profiling* razziale e la brutalità della polizia, dove si moltiplicano le morti e le incarcerazioni di persone razzializzate, dove le discrimina-

chasse à l'homme, La Fabrique, Paris, 2010.

²⁶ Sul punto cfr. E. Derobertis, *Democrazia e razzismo. Alle frontiere dell'umano*, in «From the European South», 4, 2019, pp. 85-90.

²⁷ A. Mbembe, *Brutalisme*, cit., p. 70; J. Mascot, *Frontiere e politiche dell'inimicizia*, cit. Di guerra contro i migranti parlano, con punti di vista anche molto diversi tra loro, S. Mezzadra, *Autonomia delle migrazioni. Lineamenti di un approccio teorico*, in Id., *Un mondo da guadagnare. Per una teoria politica del presente*, Meltemi, Roma, 2020, p. 101; R.K. Salinari, *La guerra ai migranti e le Ong umanitarie*, in «Il manifesto», 3 aprile 2018; M. Ambrosini, *Quell'umanità perduta nella «guerra» ai migranti*, in «La Voce.info», 19-3-2019, online.

²⁸ A. Mbembe, *Brutalisme*, cit., p. 158. Mbembe definisce le politiche di esternalizzazione come «leggi contro l'ospitalità» attraverso cui l'Unione europea non solo «decide di non essere responsabile né della vita dei candidati migranti, né di corpi sofferenti che essa del resto non cessa di produrre», ma consolida anche un «immaginario geo-razziale» (*Ibid.*, pp. 158-159).

²⁹ Id., *Les Africains doivent se purger du désir d'Europe*, in «Le Monde», 11 febbraio 2019.

³⁰ Id., *Brutalisme*, cit., pp. 146 e 144.

zioni ordinarie nei loro confronti vengono progressivamente normalizzate –, il nanorazzismo è parte integrante della «struttura stessa dei rapporti sociali»³¹. Su questo «razzismo del quotidiano» Mbembe si sofferma in *Politiques de l'inimicité* (*Nanorazzismo* nella traduzione italiana) con una riflessione di grande utilità per i tempi a venire, quando prevedibilmente la pandemia cederà di nuovo spazio alla spettacolarizzazione della questione migratoria. In questo libro il nanorazzismo viene descritto come la manifestazione microfisica di un razzismo strutturale che domina le nostre società postdemocratiche: «società dell'inimicizia» dall'«alito pesante» che hanno imboccato da tempo l'«uscita dalla democrazia»³². In queste società «il desiderio di avere un nemico, il desiderio di apartheid e la fantasia di sterminio» diventano strutture psicologiche diffuse: «passioni» che marchiano a fuoco «il tono dominante dei sentimenti del nostro tempo»³³. Per Mbembe – che scrive queste pagine nel momento in cui gli attentati e gli sgozzamenti jihadisti rispondono ai droni della *War on Terrorism* e all'islamofobia diffusa in occidente – la *stimmung* dominante nelle società dell'inimicizia sembra consacrare la vittoria postuma di Carl Schmitt. Se infatti intendiamo con lui l'essenza del politico come il discrimine tra amico e nemico, allora la nostra epoca deve essere definita come un'«epoca eminentemente politica»³⁴.

Nel «mondo di Schmitt diventato il nostro» – scrive Mbembe – il concetto di nemico non è affatto metaforico, ma allude a un'inimicizia concreta: il nemico in carne ed ossa (pericoloso e potenzialmente ubiquo) non è semplicemente un concorrente o un avversario privato, ma colui del quale è possibile provocare o accettare la morte fisica «perché nega, in modo esistenziale, il nostro essere»³⁵. Si diffonde così su scala globale una temperie di inimicizia che rimanda a un antagonismo estremo, sostenuto dalla continua fabbricazione di «spaventapasseri destinati a far paura»³⁶. Emerge così uno «stato di insicurezza» – paradigmaticamente incarnato da quanto Mbembe chiama «fobia dell'immondezzaio» – che legittima la costituzione di uno «Stato di sicurezza» la cui icona plastica è il campo di detenzione per migranti irregolari, «elemen-

³¹ A. Kouaou, *Faire converger la lutte contre le racisme avec celle pour la survie de l'humanité*, in «Radio-Canada», 11 giugno 2020, online.

³² A. Mbembe, *Nanorazzismo*, cit., pp. 57, 46.

³³ *Ibid.*, p. 57. Sostenendo tesi complementari a quelle di Mbembe, Mario Pezzella parla in proposito dell'emergenza di uno «stato d'animo fascista». M. Pezzella, *Il fascismo come «stato d'animo»: Mario e il mago di Thomas Mann*, in «Altraparola», 2, 2019, pp. 115-136 e Id., *Il fascismo da stato d'animo a regime: «Vincere» di Marco Bellocchio*, in «Le parole e le cose», 2 luglio 2020, online.

³⁴ A. Mbembe, *Nanorazzismo*, cit., p. 59.

³⁵ Il riferimento di Mbembe è ovviamente a C. Schmitt, *Il concetto di «politico»*, in Id., *Le categorie del «politico»*, Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 87-208, cit. in A. Mbembe, *Nanorazzismo*, cit., p. 59. Sul punto cfr. C. Coquio, *L'épreuve du monde et l'unité du monde. Achille Mbembe, entre Carl Schmitt et Frantz Fanon*, in «Raison publique», 1, 2017, pp. 247-265.

³⁶ A. Mbembe, *Nanorazzismo*, cit., p. 61.

to strutturante della condizione planetaria» che da eccezione si fa regola³⁷. Lo Stato di sicurezza si alimenta del resto dello stato di insicurezza, fomentandolo costantemente proprio «mentre pretende di esserne la risposta»³⁸. Le moltitudini sono quindi spinte a percepirsi come facili prede di «minacce interne» che le affliggono nel quadro di una guerra permanente. Formulano così una «domanda di *surplus* immaginario necessario alla vita quotidiana», la cui produzione – un tempo appannaggio delle «religioni della salvezza» – viene sempre più spesso delegata «al capitale e a ogni genere di tecnologie»³⁹. Nel tempo in cui trionfa la ragione algoritmica, i «regimi psichici» restano perciò intrisi di «ragionamenti di tipo mitologico-religioso»: gli oggetti, le macchine e il capitalismo stesso – benjaminianamente inteso come religione – si presentano infatti «sotto la forma di una religione animista»⁴⁰. La pubblica decisione – «uno dei tratti essenziali della democrazia» (scrive Mbembe citando gli studi di Eric Sadin) – cede il passo a credenze e credulità amplificate dall'incedere della digitalizzazione, o se si vuole dalla generalizzazione della «vita elettronica e del suo doppio: la vita roboticamente adattata»⁴¹. Oltre a rimettere in discussione lo statuto della soggettività moderna forgiata dall'umanesimo occidentale, questi processi contribuiscono a ridefinire i lineamenti fondamentali della vita affettiva delle masse. Con Freud e oltre Freud, Mbembe osserva che l'interconnessione digitale ci ha fatto uscire dall'«epoca delle masse» per entrare in quella delle «orde virtuali»⁴².

Diversamente dalla massa freudiana l'orda digitale si aggrega come uno sciame intorno a capi sempre più parziali e transitori, simili a «feticci dispotici»: capi da «consumare» in forme post-moderne di ritualità collettiva⁴³. Come la massa freudiana, tuttavia, l'orda virtuale continua ad essere eccitata «da stimoli eccessivi»; continua a richiedere «ai propri eroi la forza o addirittura la brutalità»; continua ad aderire ad appartenenze di razza, «stirpe, cultura, religione», una volta declinate quelle di clas-

³⁷ *Ibid.*, pp. 73-74. Per «fobia dell'immondezzaio» Mbembe intende la grande paura che «i Negri, gli Arabi, i musulmani» prendano il posto degli autoctoni e trasformino «la nazione in un immenso immondezzaio, l'immondezzaio di Maometto».

³⁸ *Ibid.*, p. 66.

³⁹ *Ibid.*, p. 67.

⁴⁰ *Ibidem*. Anche se non lo cita, Mbembe sembra qui riferirsi a W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, Il Melangolo, Genova, 2002.

⁴¹ A. Mbembe, *Nanorazzismo*, cit., p. 67. E. Sadin, *L'Humanité augmentée. L'administration numérique du monde*, Paris, L'Échappée, 2013; Id., *Critica della ragione artificiale*, Luiss, Roma, 2019.

⁴² A. Mbembe, *Nanorazzismo*, cit., p. 69. Sulla «nuova psicologia delle masse» nel capitalismo algoritmico e sulla centralità della «passione narcisistica» al suo interno, cfr. anche Id., *Brutalisme*, cit., pp. 85-95.

⁴³ M. Gatto, *Relazione al seminario Fascismo e forma-merce*, Facebook, Collettivo Settima lettera, 6 maggio 2021, online. Sulla riconfigurazione delle masse contemporanee in sciame digitali, cfr. anche B.-C. Han, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Nottetempo, Roma, 2015.

se⁴⁴. Questo spiega non soltanto il montare della marea razzista, ma anche il fatto che – scrive Mbembe – «essa resterà nostro appannaggio per il prossimo futuro»⁴⁵. Infatti, «nell'ora della decerebrazione meccanica», il razzismo si è fatto «cultura, respiro» e si è infiltrato con la sua maligna banalità «nei pori e nelle vene della società»⁴⁶. In America e in Sudafrica, in Brasile e nei Caraibi, in Europa e un po' ovunque nel mondo, il nanorazzismo si è imposto come quella «forma narcotica del pregiudizio di colore» che, nella sua perversione, si rivela adeguata ad attraversare l'interregno ritmato dalla crisi del capitalismo neoliberale⁴⁷. Come una narcoterapia molecularmente distribuita nelle società dell'inimicizia, il nanorazzismo «sfrenato» dei nostri tempi si manifesta «nei gesti in apparenza neutri di ogni giorno»: nelle battute, nelle insinuazioni, nei lapsus, nelle piccole cattiverie, nell'«oscura voglia» di stigmatizzare, umiliare e «infangare chi non si considera dei nostri»⁴⁸.

Si costituisce così un popolo trasversale che «pensa solo ai nostri»: un popolo che dell'A/altro – con la maiuscola o con la minuscola – non «vuole più sentir parlare»⁴⁹. Parallelamente, si diffonde il mito infondato della proprietà della terra: l'idea che, come ha sottolineato Donatella di Cesare, «il luogo del territorio statale su cui poggio i piedi sia mio»; che il territorio nazionale, cioè, sia proprietà privata ed esclusiva «dei cittadini che vi risiedono»⁵⁰. Una volta naturalizzato questo mito, non serve più gridare: «lasciamo morire in mare quei negroni»⁵¹. Per predicare i respingimenti e plaudire ai rimpatri basta affermare: «ognuno a casa propria»⁵². L'altro diviene indesiderabile. Va accerchiato nel quotidiano, ferito e spinto a non avere «altra scelta che non sia quella dell'auto-deportazione»⁵³. Tutto ciò – scrive Mbembe citando Debord – viene facilmente assimilato dalla società spettacolare del neoliberalismo, che vive del resto di un generalizzato appello al godimento osceno. Un nanorazzismo «ilare e scapigliato, integralmente idiota», entra così a far parte dei «dispositivi pulsionali» del nostro tempo⁵⁴. Si molecularizza attraverso le dinamiche del consumo contemporaneo e viene praticato – anche inconsapevolmente – dai più.

⁴⁴ S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, in Id., *Opere*, vol. IX, Bollati Boringhieri, Torino, 1989, p. 269, cit. in A. Mbembe, *Nanorazzismo*, cit., p. 69.

⁴⁵ A. Mbembe, *Nanorazzismo*, cit., p. 70.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 73.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 71.

⁴⁸ *Ibidem*. Sulle *Strassenszenen* italiane del nostro tempo, cfr. L. Lenzini, *Scene di strada*, in «Altraparola», 3, 2020, pp. 93-100.

⁴⁹ A. Mbembe, *Nanorazzismo*, cit., p. 71.

⁵⁰ D. Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2017, pp. 70-71.

⁵¹ *Ibid.*, p. 222.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ A. Mbembe, *Nanorazzismo*, cit., p. 72.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 76-77.

Potrebbe quindi sembrare che il nanorazzismo di cui parla Mbembe finisca per sovrapporsi al razzismo dal basso dei proletari bianchi rancorosi «il cui incubo peggiore è di risvegliarsi un giorno nei panni del Negro o con la pelle scura dell'Arabo [...], proprio qui a casa loro»⁵⁵. Non è solo così. Mbembe sottolinea infatti come il nanorazzismo sia innanzitutto il «complemento obbligato» del razzismo dall'alto⁵⁶: di un «razzismo idraulico», cioè, fatto di «micro e macrodispositivi giuridico-burocratici»⁵⁷. Attraverso il funzionamento di questi dispositivi lo Stato non pratica soltanto «l'allontanamento dal territorio e le scariche elettriche alle frontiere – quando non si accontenta semplicemente dei naufragi in alto mare» –, ma produce clandestini, allestisce centri di identificazione e detenzione, gestisce campi di transito, amministra discriminazione e segregazione⁵⁸. Le dinamiche del razzismo idraulico sono malcelate da continui appelli all'universalismo laico e repubblicano, attraverso cui lo Stato invoca ideologicamente «quella cosa in via di putrefazione a cielo aperto che non glielo fa più diventare duro ma che – a dispetto del buonsenso – si continua a chiamare “i diritti dell'uomo e del cittadino”»⁵⁹. La tesi di Mbembe è convincente: il nanorazzismo che eccita e narcotizza il popolo-pubblico delle nostre società postdemocratiche in crisi è il corollario psico-politico di un razzismo strutturale, un dispositivo collaudato che per tutto il corso della modernità ha fornito al capitalismo i «*sussidi razziali*» necessari allo sfruttamento delle risorse planetarie⁶⁰.

Il razzismo strutturale continua a battere il ritmo della vita sociale contemporanea. È il protagonista delle politiche di governo della mobilità migratoria che da una parte amministrano l'esclusione dei migranti sui confini armati della globalizzazione e, dall'altra, gestiscono la loro inclusione differenziale nei territori dove si rivelano indispensabili al regime di accumulazione. In questo senso, il razzismo strutturale definisce gli assetti dell'intera società. Riguarda quindi tutti. È il «corpo notturno» delle demo-

⁵⁵ *Ibid.*, p. 72.

⁵⁶ Qui le tesi di Mbembe sembrano convergere con quelle Jacques Rancière. Già diversi anni fa, il filosofo francese osservava infatti che il razzismo contemporaneo è «prima di tutto una logica statale e non una passione popolare». Le passioni razziste vengono infatti alimentate da un «razzismo freddo» prodotto dagli Stati. Impotenti nei confronti degli «effetti distruttori della libera circolazione dei capitali sulle comunità di cui devono occuparsi», questi ripiegano «su ciò che resta in loro potere»: la circolazione delle persone. Dichiarando di volere governare questa circolazione, e promettendo «la sicurezza delle popolazioni nazionali minacciate dai migranti», gli Stati producono così quel «sentimento di insicurezza» che poi legittima la loro stessa azione. In questo modo alimentano la produzione di soggettività razziste. J. Rancière, *Une passion d'en-haut*, in «Lignes», 1, 2011, pp. 119-123.

⁵⁷ A. Mbembe, *Nanorazzismo*, cit., p. 73. Per un'analisi del razzismo istituzionale italiano come sadismo legislativo e burocratico-amministrativo, cfr. L. Ferrajoli, *Manifesto per l'uguaglianza*, Laterza, Roma-Bari, 2019, pp. 218-246.

⁵⁸ A. Mbembe, *Nanorazzismo*, cit., p. 73.

⁵⁹ *Ibidem.*

⁶⁰ A. Mbembe, *Critica della ragione negra*, cit., p. 289.

crazie neoliberali. Del razzismo strutturale il nanorazzismo è la piega pulsionale: il corollario che incide nel corpo sociale una «relazione senza desiderio»⁶¹. Al suo prisma l'Altro diventa ormai solo un peso schiacciante di cui liberarsi al più presto. Razzismo strutturale e nanorazzismo costituiscono così un'«ecosistema» asfissiante che «minaccia la nostra comune capacità di respirare e di respirare insieme»⁶².

Contro la «ragione negra»: politica della riparazione ed etica del passante

Nell'epidemia di nanorazzismo che affligge le nostre società riaffiora brutalmente in superficie un inconscio politico-culturale di matrice coloniale. «Razza e razzismo – scrive Mbembe – fanno parte dei processi fondamentali dell'inconscio»⁶³. Si riferiscono cioè a quei «vicoli ciechi del desiderio umano (appetiti, sentimenti, passioni, paure)» che vengono mobilitati dal nanorazzismo e si rivelano cruciali nella partita politica dei processi di razzializzazione della società⁶⁴. Il nanorazzismo è perciò il lato osceno delle post-democrazie. Razza, nazione, popolo, etnia, identità religiosa e culturale sono le sue armi: armi che provengono genealogicamente dall'archivio coloniale e che oggi funzionano come una «forza pulsionale» capace di fornire «disperato sostegno alla struttura di un io che viene meno»⁶⁵. All'io frantumato dal neoliberalismo e travolto dalla sua crisi, il nanorazzismo fornisce infatti provvidenzialmente un mondo ripopolato di esseri «da frantumare»⁶⁶. L'io si aggrappa così al perturbante razziale della colonialità, che riemerge in forme nuove e ridefinisce necropoliticamente il regime psichico collettivo post-coloniale, riconfigurando al contempo i processi di gerarchizzazione della cittadinanza in modo funzionale alla crisi del capitalismo⁶⁷. In questo senso il nanorazzismo è solo l'ultima manifestazione della «ragione negra», una locuzione con cui Mbembe si riferisce a quel dispositivo di potere-sapere che – intimamente connesso alla nascita e allo sviluppo del modo di produzione capitalista – ha avuto la funzione di «codificare le condizioni dell'apparire e del manifestarsi di un *soggetto di razza* che si chiamerà Negro»⁶⁸.

⁶¹ Id., *Nanorazzismo*, cit., pp. 37 e 44-49.

⁶² Id., *Le racisme n'est pas un accident, c'est un écosystème*, intervista in «Quartier générale», 25 giugno 2020, online.

⁶³ Id., *Critica della ragione negra*, cit., p. 68.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 69.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Su tutto ciò nel contesto europeo, cfr. l'importante contributo di M. Mellino, *Governare la crisi dei rifugiati. Sovranismo, neoliberalismo, razzismo e accoglienza in Europa*, Derive approdi, Roma, 2019, che riprende in modo originale il concetto di «necropolitica».

⁶⁸ A. Mbembe, *Critica della ragione negra*, cit., p. 276. Sono chiare qui le assonanze con il progetto sviluppato da Edward Said in *Orientalism*, Routledge & Kegan Paul, London, 1978.

Producendo il Negro come negativo simbolico del soggetto bianco, normale e razionale – oltre che come materialissimo *corps d'extraction* da spremere, tenere a distanza e di cui agevolmente «sbarazzarsi una volta che non serve più» –, la ragion negra ha fornito i sussidi razziali di cui il capitale aveva bisogno per affermare la legittimità della propria pulsione estrattiva e stringere la propria presa sul mondo facendola apparire normale⁶⁹. In un contesto ben diverso da quello coloniale – un contesto che «non ci corrisponde più anche se il suo doppio, il razzismo istituzionale, resta la nostra Bestia» –, il capitalismo neoliberale mira per Mbembe a mantenere salda quella presa attraverso l'applicazione di dispositivi biopolitici finalizzati al controllo dei territori e delle popolazioni⁷⁰. Questi dispositivi tendono a universalizzare la condizione di soggezione storicamente toccata ai Negri, tradendo così un'«eredità coloniale-razziale»⁷¹. Della biopolitica neoliberale, il nanorazzismo è il rovescio necropolitico. Per il suo tramite, infatti, la ragione negra continua a fornire sussidi razziali al capitale e a razzializzare le popolazioni che restano sotto il suo comando. Come ha sostenuto Miguel Mellino, la ragione negra è il «Reale» lacaniano della ragione capitalista. È l'«ombra interna» che, come un corpo notturno, la accompagna «in modo fantasmale e criminale» lungo il suo cammino diurno⁷². La ragione negra è la sragione costitutiva della razionalità moderna: quella che gli permette di gerarchizzare l'umanità nell'età dell'uguaglianza formale.

Contro la ragione negra, facendo leva sull'eredità del pensiero radicale nero (soprattutto su Fanon) e sulla rivisitazione di alcune tradizioni culturali africane, Mbembe propone una nuova «politica dell'umano» centrata sul concetto di «riparazione»⁷³. Solo una politica della riparazione sarà infatti capace, per lui, di restituire umanità a «tutti coloro che nel corso della storia hanno subito un processo di astrazione e di cosificazione»⁷⁴. E solo da una simile politica potrà prendere avvio la costruzione di un mondo «in-comune» in grado di restituire centralità alla relazione con l'Altro, di curare le «riserve di vita» presenti sulla terra e di garantire la reciproca espressione delle «differenze»: ciò che in modo solo apparentemente paradossale «dobbiamo mettere in comune»⁷⁵. È certamente la strada giusta. E per di più, evitando condivisibilmente di affidare la soluzione dei problemi alla sola razionalità comunicativa (magari aggiornata nelle forme del dialogo multiculturale), Mbembe afferma esplicitamente che il baricentro di questa proposta politica sono le lotte dei «nuovi dannati della terra a cui viene rifiutato il diritto di ave-

⁶⁹ A. Mbembe, *Critica della ragione negra*, cit., p. 80.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 276.

⁷¹ M. Mellino, *Razza, dispositivo per il dominio*, cit. Sulla continuità della logica razziale nella vicenda del capitalismo, con riferimento a Mbembe, cfr. anche M. Agier, *Le maléfice de la race et le corps de l'indésirable*, in «Communications», 1, 2016, pp. 175-188.

⁷² M. Mellino, *Razza, dispositivo per il dominio*, in «Il Manifesto», 21 gennaio 2020.

⁷³ A. Mbembe, *Critica della ragione negra*, cit., p. 287.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 293.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 287.

re dei diritti»: lotte la cui configurazione dipenderà dallo spazio geografico in cui i «Negri» vivono e «dalla natura della formazione razziale in cui sono chiamati a esistere»⁷⁶. Tuttavia nel suo discorso concetti politici come «riparazione», «giustizia universale», «coscienza comune del mondo», sembrano talvolta sfumare nel regno della pura etica⁷⁷. Nelle pagine conclusive di *Critica della ragione negra*, infatti, la proposta politica di Mbembe si dissolve in quella di un'«etica della restituzione e della riparazione»: un'etica che implica «il riconoscimento di ciò che si potrebbe chiamare la parte altrui»⁷⁸. Dalla buona futura riuscita di questa etica Mbembe fa dipendere la possibilità di costruire una «comunità universale» intesa come «cura dell'Aperto», in opposizione a tutte le manifestazioni della sindrome identitaria⁷⁹.

Anche *Politiques de l'inimitié* termina con la suggestiva proposta di un'«etica del passante». Elaborata in un linguaggio letterario vertiginoso e in dialogo con l'immagine poetica del «Tutto-mondo» di Édouard Glissant, la proposta di Mbembe prende le mosse dal fatto che il ventunesimo secolo ha portato definitivamente allo scoperto «l'estrema fragilità di tutti e del Tutto»⁸⁰. Eppure – scrive Mbembe – la «doppia legge del sangue e del suolo» continua a fare di un evento accidentale come il luogo di nascita il marchio che segna irrevocabilmente «chi siamo, come siamo percepiti e per chi ci prendono gli altri»⁸¹. Su queste basi la ragione negra continua a precludere a tanti «il diritto di esistere», di circolare liberamente e di «essere dove alla fine la vita ci conduce»⁸². Contro tutto ciò – sostiene Mbembe – occorre «imparare a far proprio il

⁷⁶ *Ibid.*, p. 286.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 284. Quando ad esempio parla di Black Lives Matter, più che soffermarsi sulla soggettivazione politica del movimento Mbembe sottolinea che esso ha dato vita alla manifestazione di un «lutto collettivo» di portata ecumenica. Con un atteggiamento che ricorda il Kant del *Conflitto delle facoltà* (in cui l'entusiasmo popolare riscosso dalla Rivoluzione francese veniva interpretato come qualcosa che poteva essere causato «solo da una disposizione morale insita nel genere umano»), Mbembe dice quindi di sperare che con BLM si sia mosso «un passo in più sul cammino di una nuova coscienza planetaria»: una coscienza capace di combattere il razzismo e di «riparare» la nostra comune capacità di «respirare insieme».

⁷⁸ *Ibid.*, p. 294. La diade concettuale restituzione-riparazione trova sviluppi in un recente libro di Mbembe, dove – in rapporto alla crisi ecologica, al capitalismo algoritmico e alla questione migratoria – essa diventa l'archittrave di una «politica del vivente» che ha per obiettivo la «restaurazione della vita» umana, animale, vegetale, minerale e digitale. «Riparare il tessuto e il viso del mondo», a partire dal riconoscimento dei torti subiti dal continente africano, è il compito da adempiere per sottrarre l'insieme del vivente alla «combustione del mondo»: una locuzione con cui Mbembe non si riferisce solo al fenomeno del surriscaldamento globale, ma alla complessità dei processi con cui il capitale sta colpendo la Terra stessa e «la capacità degli esseri umani di fare storia con le altre specie» (A. Mbembe, *Brutalisme*, cit., pp. 231-32 e 20).

⁷⁹ A. Mbembe, *Critica della ragione negra*, cit., p. 294.

⁸⁰ Id., *Nanorazzismo*, cit., p. 165.

⁸¹ *Ibid.*, p. 167.

⁸² *Ibidem*.

nostro ruolo di passanti», che coincide in fin dei conti con «la condizione della nostra umanità»⁸³. Non si tratta però di reiterare l'elogio del nomadismo o della fuga, ma di incentrare un'etica sulla figura «di un uomo che ha cercato di percorrere un sentiero ripido»: un uomo che «se n'è andato via, ha lasciato il proprio paese, ha vissuto altrove, all'estero, in luoghi dove si è fatto una vera e propria dimora, vincolando così il proprio destino a quello di chi lo ha accolto e ha riconosciuto nel suo volto il proprio: quello di un'umanità a venire»⁸⁴.

Se la condizione dell'uomo è quella di chi non appartiene a nessun luogo specifico – proprio perché l'uomo «è un composto di altri esseri viventi e di altre specie, e per questo appartiene a tutti i luoghi insieme» –, allora occorre «imparare a passare da un luogo all'altro» e intessere con tutti questi luoghi «un duplice rapporto di solidarietà e di distacco»⁸⁵. È questa convivenza di presenza e distanza – questa prossimità distante – a caratterizzare l'etica del passante. Passante è colui che impara a «diventare-uomo-nel-mondo» senza appropriarsene: che impara cioè a co-abitare in base alla regola della condivisione del mondo, la cui prima condizione di possibilità è il diritto di tutti alla libera circolazione e alla residenza. Il passante si mette per sempre alle spalle «l'accidente della nascita, della nazionalità e della cittadinanza»⁸⁶. Sta cioè all'altezza di quella che Glissant chiamava la «relazione mondiale»⁸⁷. Quella del passante è un'«identità-relazione», ma non per questo è meno radicata. Tuttavia la sua radice «non uccide più quello che trova intorno a sé», ma corre «a incontrare altre radici con le quali condivide il succo della terra»⁸⁸. L'etica del passante può costituirsi solamente accettando il tramonto della centralità dell'occidente o di qualsiasi altra identità che voglia farsi egemone. Può nascere, cioè, soltanto attingendo ai faldoni degli archivi del Tutto-mondo e considerando la Terra esclusivamente come «ciò che ci è comune»⁸⁹. In questo senso la lingua dell'etica del passante – conclude Mbembe – sarà la lingua della Terra. E della Terra, comune e inappropriabile, questa lingua saprà far saltare le blindature⁹⁰. Scavando «come un trapano», saprà «farsi proiettile» per cercare di «salvare la vita dal disastro che incombe»⁹¹.

La grande capacità evocativa delle parole di Mbembe – parole preziose e necessarie – sembra dunque progressivamente allontanarsi dal terreno del politico, scivolando in quello dell'etica e della poetica. Tuttavia, perché l'umanità possa riassettare le proprie

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 168.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 169.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Cfr. É. Glissant, *Poetica del diverso*, Meltemi, Roma, 1998.

⁸⁸ P. Chamoiseau, É. Glissant, *Quando cadono i muri*, Nottetempo, Roma, 2008, p. 26.

⁸⁹ A. Mbembe, *Nanorazzismo*, cit., p. 170.

⁹⁰ Sul concetto di «inappropriabile» in Mbembe, cfr. P. Missiroli, *Politica del respiro*, in «Effimera», 24 giugno 2020, online.

⁹¹ A. Mbembe, *Nanorazzismo*, cit., p. 171.

politiche intorno alla nuova centralità della figura del passante occorre pensare e praticare una politica dei governati che torni a porre in modo efficace il problema del potere e quello dei rapporti di forza. L'auspicio quindi è che lo sguardo tagliente di Mbembe, così importante per indagare radicalmente il lato osceno delle nostre post-democrazie, possa in futuro concentrarsi maggiormente sulle potenzialità politiche dei processi di resistenza collettiva del nostro tempo. Non sono pochi infatti i movimenti sociali che si battono un po' ovunque per una nuova umanità comune «contro le diverse articolazioni geografiche della ragione (negra) neoliberale»⁹². Opponendosi con debole forza alla struttura materiale che ne supporta le forme rinnovate, quei movimenti sono alla ricerca delle forme organizzative transnazionali adeguate alle sfide del Tutto-mondo. All'an-estetizzazione della politica perseguita dal nanorazzismo, provano a rispondere con la politicizzazione dell'antirazzismo. La lente di Mbembe, che ovviamente lo vede, saprebbe ingrandire nel modo più opportuno questo non trascurabile dettaglio.

⁹² M. Mellino, *Razza, dispositivo per il dominio*, cit.

Edward Said, tra orientalismo e inconscio sociale

Daniele Balicco

Nei Quaderni del carcere Gramsci afferma: «L'inizio dell'elaborazione critica è la coscienza di quello che è realmente, cioè un "conosci te stesso" come prodotto del processo storico finora svoltosi che ha lasciato in te stesso un'infinità di tracce accolte senza beneficio d'inventario». Inspiegabilmente, l'unica traduzione in inglese dell'opera si ferma qui, laddove il testo italiano di Gramsci conclude aggiungendo: «Occorre fare inizialmente un tale inventario». Gran parte del mio coinvolgimento personale in questo libro deriva dalla consapevolezza di essere un «orientale», in quanto nato e cresciuto in due colonie britanniche del Vicino Oriente. I miei studi, dapprima in queste colonie (Palestina ed Egitto), poi negli Stati Uniti, sono stati occidentali in tutto e per tutto, eppure tale precoce e radicata consapevolezza è persistita. Da molti punti di vista, questa ricerca sull'orientalismo rappresenta uno sforzo per redigere l'inventario delle tracce depositate in me orientale, dalla cultura il cui predominio è stato un elemento così importante nella vita di tanti orientali¹.

Edward Said è morto a New York il 24 settembre del 2003. Era nato sessantasette anni prima a Gerusalemme, il 1 novembre del 1935. Con un nome inglese e un cognome arabo, formatosi al Cairo, in una scuola coloniale britannica, professore di letteratura comparata negli Stati Uniti e, nello stesso tempo, attivista politico palestinese, Said è stato un uomo che per tutta la vita ha saputo far lavorare insieme, e pure scontrare, i mondi scissi della sua identità.

Se si ripercorre anche rapidamente la sua bibliografia, quello che forse più colpisce, ancora oggi, è proprio vedere come questa sovrapposizione di mondi, di lingue e di conflitti politici – che ha dato un colore unico alla sua vita – si trasformi in un movimento di ricerca vivace e spregiudicato, capace di sfidare di continuo sovranità disciplinari, altrove accuratamente protette.

La sua è sicuramente stata una delle più interessanti incarnazioni, nel Secondo Novecento, della figura storica dell'intellettuale pubblico gramsciano, capace di mediare,

¹ E.W. Said, *Orientalism*, Pantheon Book, New York, 1978 (tr. it. *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente* [1991], Feltrinelli, Milano, 1999, p. 34).

nella sua scrittura e nel suo pensiero, ricerca specialistica e discorso comune condiviso. Del resto, pochi altri intellettuali sono stati capaci di lasciare, come Said, una traccia quasi così forte e quasi indelebile nel dibattito pubblico internazionale contemporaneo. Si pensi anche solo all'importanza di un testo, sicuramente controverso, ma ormai classico, come *Orientalismo*². O al volume su *La questione palestinese*³, probabilmente il suo vero capolavoro saggistico. Ma anche lavori come *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere*⁴, *Cultura e imperialismo*⁵, *La pace possibile*⁶, *Musica ai limiti*⁷ sono studi che hanno largamente oltrepassato i recinti solitamente impermeabili della ricerca accademica soprattutto statunitense, entrando con forza nella discussione contemporanea.

Per l'orizzonte volutamente pubblico del suo lavoro, il modo migliore per provare a ricostruire un profilo generale dell'itinerario intellettuale di Said è quello di adottare un punto di osservazione che provi a tenere insieme i diversi piani del suo discorso, senza separarli e senza tuttavia farli implodere in un tutto indistinto: il punto di osservazione privilegiato è la politica. Perché a differenza della maggior parte degli intellettuali *radical* appartenenti alla *teoria* internazionale, Said è stato un vero e proprio militante: deputato del consiglio nazionale palestinese per quattordici anni, consulente dell'ONU, oppositore di Yasser Arafat agli accordi di Oslo, il suo impegno è stato, fino alla morte, continuo, rigoroso e severo. Due esempi, fra molti. Nel 1979 un editore di Beirut propone di pubblicare in edizione araba *La questione palestinese*, chiedendo però di togliere, o di modificare radicalmente, le parti critiche su Siria e Arabia Saudita. Said si rifiuta. Il libro, tradotto perfino in ebraico, a tutt'oggi non è stato ancora pubblicato in arabo. Nel settembre 1993 la Casa Bianca lo convoca per presiedere agli Accordi di Oslo; declinerà l'invito, rispondendo che preferisce non partecipare alla celebrazione di un funerale. Come si capisce anche solo da questi due casi, per Said la politica non è stata un'opzione teorica, ma una vera e propria forma di vita, uno stile di pensiero, una necessaria scelta di parte. Per capire il senso della sua attività critica bisogna sempre tener presente che è l'urgenza delle questioni che bloccano il presente a ri-orientare, nei suoi scritti, la ricerca teorica, a darle direzione e ordine. Letteratura, filosofia, storia, antropologia, musica gli *servono* perché *forzano* l'orizzonte chiuso del presente, aprendo possibilità reali, altrimenti invisibili; e speranza.

² *Ibidem*.

³ E.W. Said, *The Question of Palestine* [1979], Vintage Book, New York, 1992 (tr. it. *La questione palestinese. La tragedia di essere vittime delle vittime*, Gamberetti, Roma, 1995).

⁴ Id., *Representations of the Intellectual*, Vintage Book, New York 1994 (tr. it. *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere*, Feltrinelli, Milano, 1995).

⁵ E.W. Said, *Culture and Imperialism*, Vintage Book, New York, 1994 (tr. it. *Cultura e imperialismo*, Gamberetti Editore, Roma, 1998).

⁶ E.W. Said, *From Oslo to Iraq and the the Road Map*, Vintage, New York, 2004 (tr. it. *La pace possibile*, Il Saggiatore, Milano, 2005).

⁷ Id., *Music at the Limits*, Bloomsbury, London, 2008 (tr. it. *Musica ai limiti*, Feltrinelli, Milano, 2010).

Da questa combinazione di politica ed estetica deriva la qualità specifica dei suoi scritti. Per un verso, infatti, lo stile di Said è quello di un saggista severo, d'attacco, come si addice ad ogni vero intellettuale politico. Nello stesso tempo, però, il suo sguardo è quello di un osservatore estetico delle forme di vita, attento a preservare, nell'astrazione, i dettagli circostanziati del vissuto. Amerà sempre quella "tradizione materialistica italiana" che da Lucrezio arriva fino a Vico e Gramsci e che ai suoi occhi è capace di correggere l'astrazione aerea tedesca in un pensiero incarnato, terrestre, mondano, secolare. Per la stessa ragione, non lo persuaderà la lezione decostruttiva francese, né il marxismo di Althusser. Di certo non si fiderà mai della "svolta" testuale di Hayden White, né potrà facilmente sopportare lo scetticismo teorico di scuola anglosassone: «solo menti libere ed incontaminate da ogni esperienza diretta degli sconvolgimenti determinati da guerre, pulizie etniche, migrazioni forzate e dolorosi spostamenti possono elaborare teorie simili»⁸.

Ma se si tiene presente che gli anni del successo di queste teorie sono gli anni del suo coinvolgimento diretto nell'OLP, diventa chiaro il senso politico della sua ostilità teorica: la sua idea di lavoro intellettuale è precisamente gramsciana, lo considera niente meno che una forma di dirigenza politica. Più in generale, lo immagina come un atto di sfida contro ogni forma di sopraffazione politica e di ingiustizia sociale. E in più saggi ammonisce: bisogna lavorare ad un nuovo umanesimo universalista ed inclusivo, l'unico in grado di insegnare alle nuove generazioni il desiderio per modi di vivere e di conoscere non coercitivi, né tirannici. Non diversamente immagina la risoluzione del conflitto fra Israele e Palestina. Sarà, infatti, per tutta la vita sostenitore dell'autonomia dei Territori occupati come premessa di una politica aperta, inclusiva, universalizzante. Fino ad immaginare, a partire dal 1999, la costruzione di un unico stato bi-nazionale. Perché nulla è più lontano dal suo pensiero di un'indipendenza vissuta come spazio dove arroccare un'identità violentata.

I suoi libri più importanti, *Orientalismo*, *La questione palestinese* e *Cultura e imperialismo*, nascono dalla combinazione di autori eterogenei, come Foucault, Gramsci e Fanon. Con questa cassetta degli attrezzi, Said delinea una genealogia della costruzione culturale dell'Oriente come proiezione simbolica di una dominazione coloniale; all'interno della quale ricolloca il sionismo e l'occupazione militare israeliana. Ma questi lavori di ampio respiro teorico nascono insieme ad una miriade di altri articoli politici e giornalistici, scritti che testimoniano il suo coinvolgimento diretto nella politica palestinese, dalla partecipazione ai lavori del consiglio nazionale, all'estensione nel 1988 della *Dichiarazione d'Indipendenza*, fino alle sue dimissioni e alla critica durissima all'ultima stagione del potere di Arafat.

Nella sua attività di critico letterario e musicale, di polemista, di storico delle idee convive invece la lezione dell'umanesimo di Vico con il *close reading* anglosassone; la

⁸ E.W. Said, *Reflections on Exile and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge MA, 2000 (tr. it. *Nel segno dell'esilio. Riflessioni, letture e altri saggi*, Feltrinelli, Milano, 2008, p. 18).

tradizione della forma saggio novecentesca, Lukàcs e Adorno su tutti, con la passione per le forme della musica classica occidentale e, in particolare, per la ricerca musicale di alcuni pianisti, come Gould, Pollini, Barenboim, Brendel, per Said veri e propri modelli di lavoro intellettuale. In particolare, per Gould l'ammirazione sconfinerà quasi nella mania. Del pianista canadese Said ammira non solo la tecnica strabiliante e l'audacia intellettuale; ma soprattutto il suo stile appassionato ma antisentimentale, razionale e gioioso, proprio come il Bach di cui fu interprete rivoluzionario e di cui portò alle estreme conseguenze *la tecnica del contrappunto*. Per Said, quest'ultima è la forma musicale che innalza il pensiero fino alla possibilità di liberare, dalla violenza che la incatena, la possibile coabitazione armonica dell'eterogeneo.

Se la musica può dunque diventare, nel suo pensiero, uno spazio simbolico dove immaginare la politica, non stupisce che in una delle sue ultime interviste rilasciate in vita, la sola per un giornale israeliano, l'*Ha'aretz Magazine*, Edward Said descriva il conflitto fra Israele e Palestina come una disperata ed immensa sinfonia. Costruito su uno svolgimento complicatissimo di stratificazioni storiche, di non risarcibili sofferenze individuali, di tragici errori politici, di responsabilità nazionali e internazionali, quel conflitto potrebbe essere sciolto solo da una mente grandiosa come quella di Joan Sebastian Bach. Ci vorrebbe una politica portata a quell'altezza di narrazione e di comprensione del reale; una diplomazia educata all'arte del contrappunto e per questo capace di organizzare un groviglio di conflitti senza apparente soluzione in un processo molto più ampio e dinamico, di differenziazione e di riconoscimento. Proprio come nelle *Variazioni Goldberg*. Senza annullare le differenze; senza farle reciprocamente deflagrare. Daniel Barenboim, introducendo *Musica ai limiti*, il volume che raccoglie gli scritti di critica musicale di Said, si sofferma proprio sul significato profondo che l'esperienza della musica ha avuto nella riflessione politica dell'amico:

il suo ideale sociale e politico di inclusione, di accoglienza, deriva dal suo modo di intendere la musica. Se si sottolinea una singola voce, escludendo tutte le altre, si viola il principio fondamentale del contrappunto; allo stesso modo, pensava Said, è impossibile risolvere un conflitto politico, o di qualsiasi altro genere, senza coinvolgere tutte le parti in causa nel processo che porterà alla soluzione⁹.

Per questa ragione, l'eredità vera del lavoro di Said non va cercata *solo* nell'area disciplinare che dalla lezione di *Orientalismo* ha costruito, negli ultimi trent'anni, quell'intero *corpus* di ricerche e di tecniche interpretative che oggi cade sotto il nome di studi post-coloniali. Il lascito simbolico più forte della sua attività politica ed intellettuale va cercato altrove. Probabilmente nella *West/Eastern Divan Orchestra*. La storia di questo progetto, voluto e creato da Said insieme a Daniel Barenboim, è la storia di un gruppo di ragazzi ebrei e arabi (non solo palestinesi, ma anche siriani, libanesi, egiziani, giorda-

⁹ E.W. Said, *Musica ai limiti*, cit., p. 10.

ni, iraniani) che, a partire dal 1999, si trova a vivere e a lavorare insieme, per sei settimane all'anno, sotto la guida di Barenboim e dello stesso Said. Lo scopo è quello di creare un'orchestra comune, composta tanto da giovani musicisti israeliani quanto da giovani musicisti arabi. La *West/Eastern Divan Orchestra* inizia così a suonare in giro per il mondo, facendo concerti in Europa, negli Stati Uniti, in Sud America fino ad arrivare in Israele e nella stessa Palestina: nell'estate del 2005, l'orchestra riuscirà a suonare a Tel Aviv e all'auditorium di Ramallah, ripresa in mondovisione dalla televisione franco/tedesca ARTE. E così, il progetto di uno stato unico bi-nazionale, per quanto ancora lontanissimo anche solo da una sua prima discussione pubblica, inizia ad esistere nello spazio simbolico dell'orchestra, quasi traccia sedimentata di un futuro anteriore possibile.

Dall'identità alla noità: immagini di un arcipelago antirazzista*

Carlo Perazzo

La fortezza, la tana

Il 22 Giugno del 2018 il quotidiano *Il Manifesto* pubblicava un inserto gratuito e interminabile: 56 pagine di nomi delle persone morte – documentate negli ultimi quindici anni – nel tentativo di raggiungere l'Europa attraverso il Mar Mediterraneo. 34.361 vittime, alle quali andrebbero aggiunte le circa 4.200 degli ultimi due anni. Ovviamente i numeri reali, che considerano anche le vittime non documentate, sono molto più alti. Nel titolo della ricerca si individuava una precisa responsabile: la “Fortezza Europa”¹.

Colpisce la trasversalità di questa immagine: da una parte questo appellativo viene utilizzato in senso critico da chi richiede politiche migratorie europee meno disumane; dall'altra una “fortezza ancora più fortificata” è ciò che auspicano, con tanto di bandiere e magliette a tema, molti movimenti europei di destra apertamente razzisti.

L'origine è interessante: la *Festung Europa*, nella propaganda del Terzo Reich, indicava la parte del continente che era sotto il dominio della Germania nazista di Adolf Hitler e che avrebbe dovuto resistere agli attacchi degli Alleati. Il piano prevedeva la completa fortificazione della costa nord-occidentale dell'Europa, il cosiddetto Vallo Atlantico, al fine di impedire lo sbarco delle forze avversarie. Fortificazioni, muri, sbarchi da impedire,

* Questo articolo riprende e mette in dialogo spunti che sono meglio approfonditi in: *In-comune. Nessi per un'antropologia ecologica*, Asterios, Trieste, in corso di pubblicazione. E in: *Oltre l'accoglienza: una lettura antropologica delle norme, delle politiche istituzionali e delle risposte politiche in provincia di Massa-Carrara*, tesi magistrale, Università di Siena, 2019.

¹ *List of 34.361 documented deaths of refugees and migrants due to the restrictive policies of “Fortress Europe”*, in <http://www.unitedagainstracism.org/blog/2018/06/20/press-release-unitedlist-of-34361-refugee-deaths-published-in-the-guardian/>, consultato il 31/10/2018.

morti: temi che ritornano. Immagine chiama immagine: in un racconto di Kafka intitolato *La tana*, il protagonista è uno strano animale che, nel costruire la sua “casa”, è ossessionato dall’idea che qualcun altro possa entrarvi. La paura è tale che l’animale escogita tutti i possibili sistemi di sicurezza: trasforma la tana in un labirinto e, di fatto, una casa in una prigione. Ma non basta, e il personaggio si fa dunque sentinella di guardia all’entrata. Anche questo non è sufficiente. L’animale decide allora di uscire lui stesso dalla tana, nascondendosi nei dintorni, per meglio controllare l’unico accesso alla sua “fortezza” e, paradossalmente, esponendosi così al rischio che cercava di evitare. Il filosofo Pier Aldo Rovatti, in un libricino di poche ma intense pagine intitolato *La follia, in poche parole*, ne trae la seguente conclusione: «Più impazziamo a blindare il nostro Io (tana o casa che sia) più ci esponiamo all’invasione dell’altro, ottenendo dunque l’esatto contrario. [...] La follia dell’altro, così bloccata in se stessa, ci renderà folli»².

Pare che chi governa la “Fortezza Europa” dei nostri giorni si comporti in maniera molto simile al protagonista kafkiano. Almeno dagli anni ’90 in poi il processo di fortificazione del confine europeo al fine di contrastare l’immigrazione è avanzato a ritmi costanti, fino alla recente esternalizzazione delle frontiere. Respingimenti in mare e cancellazione delle vie regolari di ingresso non bastavano, e così siamo arrivati ai campi di prigionia libici, uno sconcertante esempio del più vasto processo di subappalto della gestione delle frontiere a paesi terzi. Altra nota “immagine”: il campo.

La “follia dell’altro” è davanti a noi, dentro di noi, avvolta in un velo di quotidianità raccapricciante: l’Altro siamo noi di fronte ad uno specchio onesto. L’assenza di scandalo, la normalizzazione e l’assuefazione sono sintomi della follia stessa: di fronte alla negazione dell’altro-straniero ecco riemergere l’altro-noi, il volto in ombra dell’Europa stessa, quello rimosso e non elaborato, che si pone in perfetta continuità col colonialismo e con i totalitarismi, con la caccia alle streghe e con le *enclosures*. Quel volto nascosto sotto gli stendardi della civiltà, dei “Diritti Umani” e del progresso. Siamo noi che ammettiamo, finanziamo e organizziamo con criterio ed efficienza la morte dell’altro, come se fosse un principio inevitabile e necessario. Siamo noi a ignorare continuamente questo crudissimo dato di fatto, tra distanza, rimozione e rabbiosa legittimazione. Non abbiamo capito davvero quanto banale possa essere il male.

Le condizioni di possibilità

Nel 1951 Albert Camus poneva una questione che ancora oggi rimbalza senza risposta nell’inconscio collettivo della “civiltà occidentale”³: «Ogni azione sfocia nell’o-

² P.A. Rovatti, *La follia, in poche parole*, Bompiani, Milano, 2000, pp. 39-40.

³ Per quanto solo con un certo grado di semplificazione si possa dare una definizione di “Occi-

micidio, diretto o indiretto, [e quindi] non possiamo agire prima di sapere se, e perché, dobbiamo dare la morte»⁴. Mentre l'Occidente sanciva – creando un enorme rimosso – che gli stermini della Seconda guerra mondiale e dell'Olocausto si dovevano ad un ritorno della barbarie e del selvaggio istinto animale nella culla della civiltà, alcuni critici del tempo offrivano un'immagine ben diversa e ben più onesta: “noi” in quanto “assassini”. Adorno, Horkheimer e la Scuola di Francoforte, Hannah Arendt, mostravano chiaramente come la barbarie del '900 non fosse un inciampo, una regressione o un vuoto all'interno del progresso, ma il punto di caduta preciso di un mo(n)do ben specifico. D'altronde il nesso tra Illuminismo, razionalismo, colonialismo e capitalismo aveva già mostrato, fuori dai confini occidentali, la sua capacità distruttiva. La voce di Georges Snyders, filosofo ebreo sopravvissuto ad Auschwitz, aggiungeva una domanda ancora più paralizzante: «Auschwitz rappresenta forse un'eccezione nella storia del mondo? [...] Si tratta piuttosto del punto culminante di una lunga catena di massacri, di guerre, di tratta di Neri, di secoli di schiavismo, di colonialismo – in fin dei conti di sfruttamento di uomini da parte di altri uomini?»⁵.

Il razzismo del '900 fu certamente mostruoso, ma non nuovo. Averlo reso “mostruoso” in quanto inconcepibile, inspiegabile e folle, fa parte della follia stessa. Viene in mente Foucault quando dice che è molto più saggio e utile non perdere tempo a chiedersi, superficialmente, “come sia stato possibile”, quanto piuttosto andare a cercare le condizioni di possibilità di un certo avvenimento.

L'etnopsichiatra Piero Coppo ricostruisce un quadro piuttosto eloquente a riguardo:

La teoria dell'evoluzione giustificava esplicitamente l'organizzazione del dominio da parte della “razza eletta” e il meccanismo selettivo per eccellenza, la guerra. Hitler “era parlato” da ciò che

dente”, rimandiamo al quadro che ne disegna la filosofa ed antropologa Stefania Consigliere: «Una prima definizione di Occidente potrebbe indicarlo come l'asse storico-culturale che percorre e lega l'ebraismo, la Grecia classica, il cristianesimo e la modernità scientifica, coloniale e capitalista. [...] Esso dispone tuttavia di una certa coerenza tassonomica conferitagli da un insieme di elementi che hanno un'aria di famiglia e si ritrovano oggi in modo ubiquo, sedimentati e variamente combinati, quasi sempre attivi: il monismo ontologico (che si declina anche in monoteismo); l'essenzialismo; l'esigenza di universalità; il prestigio della dimostrazione; il risalto dei termini individuali atomici anziché della relazione tra di essi; il risalto tutto tondo dell'individuo rispetto allo sfondo; la superiorità accordata alla vista; la propensione a privilegiare la razionalità deduttiva e la ragione strumentale; l'integralità del bene; il tempo lineare; la progressione evolutiva dei processi; l'aspirazione palingenetica; la percezione degli esseri secondo una gerarchia di valore; il nesso scarsità-valore; l'enfasi sull'attività cognitiva e sulla sua regolatività rispetto a ogni funzione psichica; la verità come rappresentazione fedele dello stato delle cose nel mondo», in *Antropo-logiche*, Colibrì, Paderno Dugnano (Mi), 2014, p. 42.

⁴ A. Camus, *L'uomo in rivolta* (1951), Bompiani, Milano, 1994, p. 6.

⁵ P. Coppo, *Passaggi. Elementi di critica dell'antropologia occidentale*, Colibrì, Paderno Dugnano (Mi), 1998, p. 93.

molti in Europa sentivano, pensavano, facevano e lasciavano accadere [...]. Non era un'improvvisa follia, ma la seria, metodica, esplicita applicazione dei principi del dominio, dell'organizzazione, dell'evoluzione, della gerarchia già operanti altrove, ma importati in Europa⁶.

La storia è ben raccontata, gli elementi sono a disposizione, l'operazione non è intellettualmente difficile. Eppure c'è qualcosa di più profondo che ci impedisce di elaborare collettivamente e consapevolmente la dimensione dell'assassinio. Forse ha a che fare con quel filo che arriva ai giorni nostri e che non si è mai reciso del tutto. Oggi come allora, la morte dell'altro non è frutto di un'improvvisa follia, ma di una cosmogonia radicata, di dinamiche che diremmo tanto materiali quanto epistemologiche, di una particolare concezione del sé, dell'identità, della "natura" umana e del suo posto nella relazione col mondo.

Un passo indietro: razzismo epistemologico

Lo storico George Fredrickson nel suo *Breve storia del razzismo*⁷ definisce quest'ultimo a partire dal nesso tra "differenza e potere": la differenza insormontabile di un "Altro" rispetto a un "noi" legittima un trattamento che, se applicato ai componenti del "noi", riterremmo insopportabile. Ma il razzismo tra umani radica in qualcosa di molto più ampio. Potrebbe essere utile applicare la definizione in una prospettiva che diremmo antispecista: l'"Altro" è, prima di tutto, qualsiasi "alterità". La "differenza" è qui una "radicale partizione" e il "potere" è, in realtà, polarizzato in forma di "dominio".

Si tratta di ripartire dai presupposti del nostro mo(n)do, della nostra onto-epistemologia. Il quadro, con qualche semplificazione, può essere tracciato così: il pensiero occidentale si è caratterizzato, a partire almeno da 2.500 anni fa, per un approccio prevalentemente partitivo: soggetto/oggetto, natura/cultura, umano/ambiente, essere/non-essere. Uno dei perni centrali di questa partizione è l'istituzione di ciò che ancora oggi chiamiamo "natura".

L'idea di "natura" – lungi dall'essere "naturale" – costituì nella *polis* greca l'ambito fondamentale per dare spiegazioni fisiche vincenti. I filosofi batteglavano: chi era più convincente aveva più allievi e quindi più prestigio e denaro. «Il modo di spiegare le cose dei naturalisti era superiore – o almeno così essi credevano – proprio perché restava esclusivamente in termini di natura. La loro spiegazione eliminava in teoria l'arbitrario, il premeditato, l'arcano in favore di ciò che era in linea di principio regolare e osservabile»⁸. L'ambito divenne progressivamente autoreferenzia-

⁶ *Ibidem*.

⁷ G. Fredrickson, *Breve storia del razzismo. Dall'antisemitismo allo schiavismo dalla Shoa al Ku Klux Klan*, Donzelli, Roma, 2002.

⁸ Una precisazione è fondamentale: 2500 anni fa, nella Grecia antica, così come per molti secoli

le ed escludente, fino a pretendere di includere *tutta la realtà possibile*. La “natura” in quanto alterità diventava così l’oggetto-mondo *del* quale poter dire la “verità”. La distinzione parmenidea tra essere e non-essere rappresenta forse l’emblema più chiaro di questa operazione: l’essere è unico, compatto, uguale a se stesso, non soggetto al divenire; ciò che è mutevole appartiene al regno dell’opinione, della non-verità. Attraverso la spiegazione razionale, la logica formale ed il principio di non-contraddizione si afferma, in definitiva, una forma di monismo: c’è un unico essere e un’unica verità su di esso.

Questa traccia non si perde nel tempo, anzi, si radicalizza con la scienza moderna: vi è un’unica natura e un unico metodo (corretto) per conoscerla, la scienza. Questa natura viene letta sotto la lente del riduzionismo: comprendiamo il mondo quantificandolo, frammentandolo in piccoli pezzi, ciascuno dei quali dotato di caratteristiche sue proprie. Il problema centrale di questo approccio è che si fonda sulla separazione. La relazionalità non è nel cuore del reale: gli enti possono intrattenere delle relazioni, ma la loro essenza non è relazionale.

Questi presupposti sono alla base di una particolare idea di “identità”. Come sottolinea Stefania Consigliere, in questo modo si

fonda la concezione atomistica dell’identità, in cui l’esistenza dipende dall’identità, e questa dipende esclusivamente dalle proprietà intrinseche dell’ente: ciascuna cosa è ciò che è in virtù delle sue qualità, indipendentemente dalle relazioni⁹.

La “natura” è spiegata in termini di natura, l’identità è definita nei termini del proprio: il campo della discussione (e la possibilità di deduzione) sono ben circoscritti – perciò controllabili – e “decisi in anticipo”.

È la stessa espressione che Horkheimer e Adorno usano nella *Dialettica dell’illuminismo*: questo è il più totalitario dei sistemi proprio perché in esso “il processo è deciso in anticipo”. Il ragionamento (la lettura del mondo e dell’umano) funziona molto bene se si tiene arbitrariamente fuori ciò che lo può far saltare. C’è un escluso, o meglio, ci sono molti esclusi: l’indefinibile, il non-oggettivabile, il continuo, il non-quantificabile, il contraddittorio, per certi versi quel “noi” che non si limita ad essere la somma di tanti “io”. È una forma di razzismo epistemologico: io sono io solo se pretendo di non essere anche altro; la natura è “quella cosa lì” se pretendo di poterne circoscrivere e sigillare i componenti. L’unica ragione ammessa è quella strumentale.

Questa lettura del mondo regge nella misura in cui separa ed esclude l’alterità. La storia ci mostra, però, come l’impalcatura scricchioli: “l’io non è padrone nemmeno in casa propria”, si dice con la nascita della psicoanalisi, mentre oggi l’ecologia radicale ci

successivi, vi era una compresenza di modi e quindi di mondi diversi. Probabilmente ciò è vero anche oggi, benché la coazione all’Uno sia sempre più forte e pervasiva.

⁹ S. Consigliere, *La piega logicista*, in *Rizomi greci*, Colibrì, Paderno Dugnano (MI), 2014, p. 84.

mostra come nulla “in natura” sia realmente circoscrivibile: il corpo umano contiene migliaia di “specie” diverse; l’Altro è in ogni “cosa”.

Assassini

«Questo è il tempo degli Assassini»¹⁰, scrive Rimbaud alla fine del 1800. Sembra un invito a considerare onestamente il peso mortifero di buona parte della storia occidentale. Ai bambini di dieci anni nelle nostre scuole parliamo di “scoperta dell’America” quando raccontiamo il più grande genocidio della storia. Non riconosciamo nei volti dei migranti, che oggi respingiamo come illegittimi ladri, i segni della devastazione coloniale e postcoloniale. Accettiamo le scuse più banali riducendoci a distinzioni di forma inquietanti: il migrante economico no; quello di guerra sì, ma solo se... Non ci tocca minimamente che lo Stato democratico riconosca l’essere giuridico prima dell’essere umano, che i “diritti umani” valgano solo se vidimati burocraticamente. Non ci rendiamo nemmeno più conto che gli oggetti di consumo che tengono in piedi le nostre quotidianità sono intrisi di violenza, sfruttamento e morte. Se allarghiamo questa riflessione ad un’ottica antispecista la distruzione animale e vegetale in corso è annichilente. E se un dubbio sulla violenza in atto sorge, l’unica alternativa alla paralisi sembra essere il *there is no alternative* di thatcheriana memoria. Separazione e assuefazione sono concetti fondamentali per accogliere la provocazione del nostro coinvolgimento omicida. Viene alla mente un’altra storia.

Quella degli Assassini era una setta ismailita di cui scrive Marco Polo. I membri, cresciuti in una fortezza piena di godimenti di ogni genere, erano capaci dei peggiori assassinii pur di continuare a vivere nel loro “paradiso”. È un legame circolare tra consumo, assassinio e paradiso a far sì che il meccanismo non si fermi.

La fortezza si è espansa, l’assassinio è delegato, la dissociazione infinitamente maggiore, ma non trovo immagine più efficace per raccontare questo pezzo del nostro mo(n)do. Nel frattempo i cadaveri si posano sul fondo dei “nostri” mari e gli sfruttati si accalcano sui fili spinati delle frontiere, mentre una piattaforma interattiva su internet chiamata *how many slaves work for you?* ti permette di quantificare l’“impronta schiavistica” del tuo stile di vita. Chi siamo veramente?

Specchio, specchio delle mie brame

Quando lavoravo nei progetti istituzionali di accoglienza per migranti, una delle cose più interessanti era vedere come il contatto con l’alterità mostrasse prima di ogni

¹⁰ A. Rimbaud, *Una stagione in inferno – Illuminazioni* (1886), Mondadori, Milano, 1990, p. 135.

altra cosa il nostro modo di essere. L'“Altro”, i suoi modi e le sue priorità, rimanevano per mesi un mistero; i nostri invece, con tutti i tic e le rigidità del caso, venivano subito a galla. Il primo “altro” a emergere era il nostro lato in ombra. Abdelmalek Sayad scriveva negli anni '90:

Abitualmente si parla di “funzione specchio” dell'immigrazione, cioè dell'occasione privilegiata che essa costituisce per rendere palese ciò che è latente nella costituzione e nel funzionamento di un ordine sociale, per smascherare ciò che è mascherato, per rivelare ciò che si ha interesse a ignorare e lasciare in uno stato di “innocenza” o ignoranza sociale, per portare alla luce o ingrandire (ecco l'effetto specchio) ciò che abitualmente è nascosto nell'inconscio sociale ed è perciò votato a rimanere nell'ombra, allo stato di segreto o non pensato sociale¹¹.

I migranti che bussano alle porte della “fortezza Europa” proiettano sul nostro specchio collettivo almeno tre storie rimosse che rappresentano le ragioni materiali del razzismo: la tratta degli schiavi; l'imperialismo e il colonialismo (passato e presente); l'odierna e taciuta “inclusione differenziale”, ovvero quel governo istituzionale delle migrazioni che crea clandestinità al fine di produrre manodopera altamente sfruttabile, sempre essenziale al capitalismo. Ad accomunare queste tre storie mortifere è la violenza, perennemente occultata, necessaria a tutte le ondate di accumulazione e creazione di capitale.

Affinché violenza e dominio siano legittimati e sopportati, l'Altro dev'essere di volta in volta collocato in quella posizione di “differenza insormontabile”. Se lo sterminio degli indigeni d'America e la tratta degli schiavi furono accompagnati dall'idea che essi fossero non-umani (si pensi alle grandi diatribe sul possesso o meno dell'anima), per quel che avvenne successivamente le parole di Hannah Arendt nel suo *Il razzismo prima del razzismo* sono di una chiarezza disarmante:

L'imperialismo avrebbe richiesto l'invenzione del razzismo come unica possibile “spiegazione” e giustificazione delle proprie azioni, anche se nel mondo civile non fosse mai esistito alcun pensiero razziale. Essendo però esistito, il pensiero razziale si è rivelato un potente alleato del razzismo. [...] serviva a occultare la forza distruttiva della nuova dottrina [...]¹².

Ragione strumentale: la “costruzione dell'altro” è sempre stata in qualche modo funzionale a ciò che dell'altro si voleva fare. Oggi il razzismo di Stato¹³ non discute dell'anima dei migranti, ma del suo equivalente statale, il riconoscimento giuridico-burocratico, che legittima o meno l'annientamento di migliaia di persone. Come in una sorta di ne-

¹¹ A. Sayad, *La doppia pena del migrante. Riflessioni sul “pensiero di stato”*, “aut aut”, 275, 1996, p. 10.

¹² H. Arendt, *Il razzismo prima del razzismo*, Castelvechi, Roma, 2018, pp. 75-76.

¹³ Per un approfondimento sul tema si veda: P. Basso (a cura di), *Razzismo di stato. Stati Uniti, Europa, Italia*, Franco Angeli, Milano, 2010.

vrosi collettiva, l'Europa si ritrova a ripetere gli stessi gesti che da secoli ne svelano il suo lato in ombra. La sostanza è la stessa, e nemmeno la forma cambia molto. L'impalcatura retorica ci permette di non vedere la crudezza di fatti altrimenti indigeribili. Allora, per i "buoni", le politiche razziste sono solo quelle dei fascio-leghisti e non l'intero governo istituzionale delle migrazioni; mentre i "fascio-leghisti" nel frattempo raccontano tutte le "ragioni" per cui il buonismo, nel "regime della scarsità", non è più sostenibile. Mentre i primi non vedono, i secondi indicano il punto che gli fa più comodo.

Un posto per Pan

Oggi la scienza non ha solo dimostrato l'inconsistenza di qualsiasi teoria razziale, ma, andando ben oltre, pone in discussione persino l'idea di specie e svela tutta l'inadeguatezza di un'identità immaginata come chiusa e autonoma. Dagli studi di neuroscienze a quelli di filogenetica, appare sempre più evidente che l'alterità è *in noi*, ci costituisce ed è necessaria alla vita. Non che in precedenza siano mancate cosmologie che lo sostenessero.

Pan veniva spesso considerato il dio incarnante tutto ciò che non era (o non era più) umano: la bestialità, la natura, la sessualità selvaggia; l'alterità più radicale. Se disturbato, o escluso, era in grado di emettere un urlo terrorizzante, che spaventava persino lui stesso: il panico. Eppure gli ateniesi riuscirono a sconfiggere i persiani a Maratona solo dopo averlo accolto tra le divinità onorate.

Quando de Martino indaga la "presenza" dell'umano si appunta: «Il singolo è il mai solo che rischia di essere assolutamente solo, il sempre comunicante che rischia di essere l'assolutamente incomunicabile»¹⁴. Il rischio è la chiusura, la fissità, la rottura di una relazionalità essenziale. L'alterità porta inevitabilmente con sé il terrore di *Pan*, la paura della perdita e della dissolvenza. Ma strutturare la nostra identità in termini di un'individualità chiusa fa sì che il rischio si concretizzi, esattamente come nel racconto di Kafka. *Pan* va accolto. Oggi costituiamo una società che, da una parte, si barrica in fortezze omicide, da un'altra distrugge ogni forma di vita "altra" in un ecicidio che mina la stessa possibilità della vita sulla Terra; e parallelamente, come individui, viviamo nel nostro intimo un'epidemia di panico sempre più diffusa. In tutti questi casi l'alterità è qualcosa con cui non sappiamo più relazionarci al di là del nesso di "radicale partizione" e "dominio". Il razzismo è una postura che va ben al di là di ciò che comunemente intendiamo: è multidimensionale, è materiale ed epistemologico, sociale e psicologico.

Il movimento di fuoriuscita difficilmente può essere dei singoli. Il mo(n)do capitalista che abbiamo costruito, seppur nelle sue diverse declinazioni, si muove sulla par-

¹⁴ E. De Martino, *Scritti filosofici*, Il Mulino - Istituto Italiano per gli Studi Storici di Napoli, Bologna, 2005, p. 3.

tizione, premessa necessaria ad ogni quantificazione e capitalizzazione. Ha bisogno di quel binomio di “differenza e dominio” proprio del razzismo. E si muove sulla menzogna, sul racconto malefico di una “naturalità” della separazione e del dominio: “è sempre stato così”, si dice. Eppure ci sono segni, contorni, di possibilità diverse. C'è una pluralità di racconti che dai miti antichi alle scienze contemporanee ci parla di un modo non-razzista di essere e di abitare la Terra. Continuamente nascosti, attaccati, quasi sempre sconfitti, questi racconti non hanno tuttavia mai smesso di essere ereditati e di trasformarsi in pratiche. Ci dicono che nel nostro profondo più intimo non troviamo noi stessi, ma tutta l'alterità che siamo, lo sfondo comune. Per non perderci nel panico che l'apertura comporta dobbiamo riconoscere e negoziare con *Pan*. Il mondo fuori non fa che offrirci continuamente l'occasione per iniziare a lavorare su questa nostra imprescindibile “noità”.

A partire da corpi migranti...

Gian Andrea Franchi

L'impegno politico con i migranti è prima di tutto un rapporto di corpi. Un corpo chiede, un corpo risponde.

Un corpo chiede con la sua mera *esposizione*, prima che con le parole. Chi risponde agisce, a sua volta, prima e più con il corpo che con le parole.

Il corpo è per se stesso significante. Il suo significare nasce dalla sua vulnerabilità. La vulnerabilità mostra che ogni corpo mi riguarda: è parte di me ed io parte di lui.

In tal senso, la condizione infantile, in cui la vulnerabilità è massima, permane come un deposito intimo e fondamentale in ogni essere umano¹.

I corpi dei migranti sono corpi di dolore (Achille Mbembe). Il dolore interpella. Qui è il punto di partenza di un impegno che precede il pensiero: la risposta a questa chiamata.

«O corpo, fai di me un uomo che interpella!» gridava Frantz Fanon.

È quello che fanno i migranti.

Per arrivare dalla Bosnia a questo piazzale alberato davanti alla stazione di Trieste, dove tutti i giorni da circa un anno un gruppo di persone si raccoglie per accoglierli, hanno camminato per settimane in mezzo a boscaglie su terreni impervi, hanno attraversato fiumi, nascondendosi dall'inseguimento di polizie armate di tecnologia: droni, visori a raggi infrarossi, rivelatori di calore – e di cani: abbiamo toccato i segni dei loro morsi su questi corpi.

¹ «C'è dalla prima infanzia alla tomba, in fondo al cuore di ogni essere umano, qualcosa che, malgrado tutta l'esperienza di crimini commessi, sofferti e osservati, si aspetta invincibilmente che gli si faccia del bene e non del male», Simone Weil, *L'Enracinement*, Gallimard, Paris, 1949, p. 13; «Questa parte profonda, infantile, del cuore [...] Grido silenzioso che risuona soltanto nel segreto del cuore», S. Weil, *Écrits de Londres*, Gallimard, Paris, 1957, p. 13 (trad. mia).

E c'è anche Frontex, la polizia dell'Unione Europea.

Bisogna curare, nutrire, calzare, vestire: 'cura dell'altro' in tutta la gamma dei significati. La cura è sempre un dialogo profondo, l'intreccio di un reciproco riconoscimento.

Un riconoscimento, però, che, in questo caso, parte dalla disparità radicale fra noi che abbiamo il potere di dare o di non dare e loro che non hanno nessun potere.

Come può avvenire allora un riconoscimento, se il riconoscimento implica reciprocità?

Questa reciprocità è data: storicamente. Fra noi e loro c'è un rapporto profondo.

Noi ci riconosciamo in loro perché i loro corpi feriti e umiliati, le loro esistenze precarie, vulnerabili, esposte, ci mostrano il rovescio, il rimosso, il cuore oscuro dei nostri privilegi.

Quando chi fa parte di un sistema d'oppressione si riconosce come tale e si ribella alla sua condizione, alleandosi con l'oppresso, allora nasce un rapporto politico, che va a toccare con mano le origini della nostra "superiorità" e della loro "inferiorità"².

Oggi il razzismo è tornato visibilmente al centro della politica come un *fondamentale dispositivo di governo*. In varia misura lo è sempre stato, più o meno apertamente: l'Europa moderna è nata con il colonialismo.

Lo è anche all'interno della stessa Europa, ben visibile nelle migrazioni interne: una volta spagnoli e italiani, oggi albanesi, rumeni, bulgari, ucraini. Ne incontriamo in piazza della stazione, insieme ai profughi del Medioriente.

Oggi, però, il razzismo si esibisce con l'impudenza del luogo comune come operatore culturale all'interno di un'involuzione non contingente, autoritaria e poliziesca, della politica europea, conseguenza di un neoliberismo scatenato, privo di ostacoli, nella sua rincorsa del valore di scambio come unico valore, nell'accentuazione vertiginosa delle disuguaglianze e della distruzione ambientale³.

Da Franz Fanon ad Abdelmalek Sayad ad Achille Mbembe – loro stessi migran-

² «Un elemento fondamentale del suo [di Fanon] repertorio credo sia l'invito, l'incitazione a uscire da sé stessi. Si tratta di una risorsa fondamentale in una fase in cui il concetto d'identità sta perdendo tutto il suo potere di sovversione per diventare una specie di oppio per le masse. L'uscita da sé per Fanon costituisce un'impresa rischiosa, ovviamente, e necessaria. Ma la sfida essenziale per lui non consiste nel ritornare a sé. Fanon, piuttosto, suggerisce che sia necessario allontanarsi e mettersi in cammino in modo tale che lungo la strada si producano incontri imprevisi con altri e con altre, a loro volta fuoriusciti da sé». Intervista ad Achille Mbembe, il Manifesto, 3 dicembre 2019.

³ «La risposta dell'UE al movimento di migliaia di migranti in fuga da Siria, Afghanistan, Libia e altre zone è stata la costruzione discorsiva della 'crisi dei rifugiati' e quindi l'istituzionalizzazione di una singolare economia politica morale di gestione: militarizzazione sia dei confini 'esterni' che dei territori 'interni', gestione umanitaria delle eccedenze; repressione/sorveglianza/deportazione/morte da una parte, accoglienza/incorporazione differenziale umanitaria, dall'altra». M. Mellino, *Governare la crisi dei rifugiati*, DeriveApprodi, Roma, 2019, p. 151.

ti, coinvolti fino in fondo in ciò di cui scrivono –, scorre un filone di pensiero che ci mostra il migrante (emigrante, immigrato, richiedente asilo o profugo) come una figura inquietante, *unheimlich* senza *Heimat*, perché la sua *Heimat* è stata da noi distrutta: *il migrante, dunque, ci rivela il nostro volto nascosto*, il nostro vero volto. Ci rivela la violenza profonda annidata nella nostra cultura, che abbiamo imposto ovunque.

Il migrante, il migrante profugo, però, *affrontando il game*⁴, *mettendosi in gioco, assume il suo spaesamento, la sua Unheimlichkeit*.

Che sia costretto a farlo, che non ne abbia consapevolezza politica, fa parte della sua condizione di profugo. Sono tutti profughi, anche chi non viene da paesi in guerra o guerriglia o semidistrutti. Tutti vengono da paesi in cui la vita è resa impossibile a causa degli effetti permanenti del colonialismo, dal neo-colonialismo, dalle innumerevoli forme di dominio e sfruttamento la cui matrice storica, ma anche attualissima, risale all'Europa, all'Occidente.

Sono in fuga verso paesi all'origine della loro fuga, responsabili della loro condizione.

Sono avanguardie del mondo che *verrà*: qualunque cosa significhi questo futuro.

In questo modo, il migrante assume di fatto una funzione *eversiva*, perché mette in discussione la logica dello Stato, che è una logica violenta: «o fuori o dentro». «L'idea che sia possibile scegliere con chi coabitare», è «ciò che resta dell'hitlerismo»⁵.

Quando vengono «accolti» – se vengono «accolti» –, i migranti sono in realtà «internati», in vari modi, rimessi cioè in «un dentro», nel migliore dei casi lavoratori ai livelli inferiori, fino alla semi-schiavitù se non schiavitù vera e propria. I paesi di antica tradizione coloniale, come la Francia, mostrano che non può esistere integrazione, nemmeno in limitati casi individuali. «La migrazione è un atto esistenzial-politico di rottura irreparabile»⁶.

Ricordo il grande scrittore afgano, Tariq Rahimi, conosciuto in occasione di un premio letterario, ora cittadino francese, vincitore del premio Goncourt nel 2008 – nelle condizioni dunque della massima integrazione –, la cui letteratura è tutta un canto doloroso sulla condizione migrante. «Come ogni esiliato sono un uomo d'altrove [...] sono sempre altrove [...] io sono là dove non sono [...] Altrove, non riesco a definirlo [...] Non è né là dove sono, né là da donde vengo, né là dove vado [...] Altrove è il vero senso dell'esilio»⁷.

⁴ *Game* è il termine corrente con cui i migranti chiamano il loro cammino nella Rotta, dall'evidente il significato di mettere in gioco tutto, anche la vita.

⁵ Saskia Sassen, *Espulsioni*, Il Mulino, Bologna, 2014, pp. 254.

⁶ D. Di Cesare, *Stranieri residenti*, Bollati Boringhieri, Torino, 2020, p. 136.

⁷ A. Rahimi, *Grammatica di un esilio*, Bottega Errante, Pordenone-Udine, 2018, pp. 84-85 e 159-160. Sulla condizione del migrante cfr. il testo fondamentale di: A. Sayad, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, a cura di S. Palidda, Raffaello Cortina, Milano, 2002.

Per quel che riguarda noi, abitanti “legittimi” dell’Occidente, «lo straniero mette in questione chi immagina di essere saldo nell’identico della sua proprietà. Se raccolta, almeno in parte, la sfida rivela un mondo in cui nessuno può più sentirsi a casa»⁸.

È quello che chi s’impegna politicamente con i migranti deve dimostrare: *nessuno è più a casa*, perché non esiste una casa, una *Heimat*, un luogo *comune* in cui tutti possano sentirsi accolti, riconosciuti.

Questo è il messaggio del corpo migrante a noi che crediamo di avere una casa, in cui rientrare la sera.

Una casa che è anche la nostra prigionia⁹.

I richiedenti asilo sono inquietanti perché *spezzano il nesso tra uomo e cittadino* (Agamben): «la criminalizzazione dei non-cittadini indesiderati è soprattutto un modo di costruire la cittadinanza». E allora ecco i campi profughi, «tratto distintivo del moderno stato-nazione»¹⁰.

Si potrebbe dire che il mondo contemporaneo è caratterizzato da ciò che il grande antropologo Ernesto De Martino chiamava la *crisi della presenza*. La presenza “tradizionale”, precapitalistica, legata a una socialità ormai distrutta – ma che comunque, in qualche luogo, può diventare anche una *resistenza costruttiva* e far nascere nuove forme di collettività, ad esempio lo zapatismo, o almeno tentare – è ben esemplificata dal testo demartiniano intitolato *Il campanile di Marcellinara*.

Vi si racconta che una volta De Martino, smarritosi con la sua équipe in una delle sue peregrinazioni di studio in Calabria, propose a un vecchio pastore, che passava di lì, di salire con loro in auto per aiutarli a ritrovare la strada. Il vecchio, accolto malvolentieri l’invito, salì comunque sull’auto. Ma quando il campanile del suo paese scomparve all’orizzonte, fu preso da un’ansia terribile, per cui dovettero riportarlo indietro: «si precipitò fuori dall’auto senza neppure attendere che fosse completamente ferma, scomparendo selvaggiamente, senza salutarci, ormai fuori dalla tragica avventura che lo aveva strappato dallo spazio esistenziale del campanile di Marcellinara»¹¹.

Al posto della “presenza” tradizionale nel villaggio, nella comunità, subentra l’imposizione del riconoscimento identificativo dello Stato, basato sul controllo: «non esiste spazio per l’essere umano in sé e per sé al di fuori del suo status legale e politico». Ma il riconoscimento di diritti è un riconoscimento astratto: «Le relazioni fra cittadino e istituzioni possono essere l’ambito in cui l’individuo resta senza vol-

⁸ Donatella Di Cesare, cit., p. 155.

⁹ L’epidemia lo fa vedere in modo efficacissimo.

¹⁰ S. Khosravi, *Io sono confine*, Eleuthera, Milano, 2010, pp. 194, 127.

¹¹ E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino, 2002, p. 481.

to senza per questo rimanere senza diritti»¹². Anzi: il prezzo da pagare per avere dei diritti è proprio il diventare una “persona” giuridica, perdere il proprio volto, la propria singolarità¹³.

La nostra azione, invece, è intesa a dare un volto, uno sguardo, ai migranti; è protesa ad affermare «l'essere umano in sé e per sé al di fuori del suo status legale e politico», nella consapevolezza che «il corpo trabocca dalla legge»¹⁴.

Su questo traboccare si fonda un “diritto” che straccia in realtà qualunque riconoscimento statale o di potere, perché lo eccede.

Questo “diritto” non è nient'altro che ciò che è di volta in volta necessario alla piena manifestazione del corpo umano (e non solo umano, ma qui si apre un più ampio discorso).

I ‘diritti umani’ delle leggi internazionali e nazionali, invece, esistono soltanto nella misura in cui vengono riconosciuti da un potere: scendono dall'alto al basso.

Inoltre, storicamente, sono i *diritti del maschio bianco occidentale* che, (im)posti come universali, vengono *gradualmente e selettivamente* estesi, in maniera formale, ad altri gruppi umani, a seconda degli interessi e delle circostanze. Sono in realtà una forma di conquista.

Sono i diritti del soggetto individuale definito dall'economia di mercato, in cui la principale forma di libertà deriva dalla proprietà (che, oggi, è essenzialmente proprietà di denaro, il quale dà libertà di possedere qualunque cosa, compresi gli altri esseri umani: il denaro è la principale e più invasiva forma di potere effettivo).

L'estensione formale dei diritti umani da parte delle potenze occidentali, titolari effettive di tali diritti, a paesi che ne sono ritenuti originariamente privi, è stata la giustificazione culturale di un pervasivo sistema di potere, funzionale a sfruttamento, estrazione e controllo. Nel secondo millennio l'esportazione della “democrazia” ha assunto carattere di una distruzione permanente, come si vede bene, per quel che ci riguarda direttamente, nei paesi del cosiddetto Medioriente (Afganistan, Pakistan, Iran, Iraq, Siria, Libia, Yemen, Nord Africa...).

Per fare un rapido balzo storico, basta leggere quello che è considerato il massimo teorico della democrazia, J.J. Rousseau, e vedere come escluda la donna dalla politica rinchiudendola in casa, per capire la matrice dei “diritti umani”¹⁵. Questo riferimen-

¹² S. Khosravi, *Io sono confine*, cit., pp. 127, 194 e 202.

¹³ Uno strumento concettuale che può esser utile per distinguere la potenza identificante dello Stato o comunque di un potere e la soggettività che ad essi si sottrae, che io chiamo singolarità, può essere la distinzione di Paul Ricoeur fra *identité* (idem) e *ipseité*. Cfr.: *Temps et récit*, Volumi I, II, III, Gallimard, Paris, 1983-84-85.

¹⁴ U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano, 1983, p. 211.

¹⁵ Nella Rivoluzione francese ci furono anche, ovviamente, correnti radicali che misero le premesse di futuri fondamentali sviluppi, basta ricordare Babeuf. Voglio ricordare, inoltre, Olympe de Gouges, frequentatrice del circolo di Condorcet, che pubblicò nel 1791 la *Déclaration des droits de*

to aprirebbe un altro capitolo sulla matrice originaria delle disuguaglianze sociali e del concetto di diritti umani, andando più alla radice...

Così come la dice lunga sui diritti umani la rivolta degli schiavi di Haiti (1791-1804), che portò a una repubblica governata dagli ex-schiavi cui questi diritti erano stati negati dalla nuova Francia rivoluzionaria.

Si tratta quindi di cogliere un'altra specie di "diritti", totalmente diversa, che non deve essere confusa con quella corrente¹⁶.

Ben altro dai diritti umani riconosciuti formalmente dall'ONU e da molti Stati¹⁷, dunque, sono i diritti di cui ogni corpo vivente è manifestazione. Equivalgono all'esigenza imprescindibile di voler vivere pienamente, con tutte le possibilità contenute, appunto, nei corpi umani (e nei corpi di tutti i viventi, con le loro specifiche diversità). Spinozianamente, il corpo umano è *potentia*. Potenza relazionale perché il corpo è un centro, un incrocio di relazioni. I diritti riguardano, appunto, relazioni.

Questi diritti sono da esigere a tutti i costi. Lo stato attuale del mondo – anzi, della vita terrestre – mostra, attraverso la distruzione di sempre più ampie possibilità di vita, che sono diritti della vita in quanto *insieme* costitutivo, le cui forme, da quelle più semplici a quelle più complesse, come *l'homo sapiens*, sono intimamente connesse. *Questi diritti* nascono dal carattere *relazionale e collettivo* del fenomeno della vita. Vorrei dire che sono *diritti ontologici*¹⁸.

Più precisamente: c'è *diritto*, in questo significato, quando il bisogno di vivere e il de-

la femme et de la citoyenne, in cui dava una curvatura universalista non androcentrica alla nozione di "diritti". Fu sostenitrice del divorzio e del diritto di unioni extramatrimoniali. Quest'apertura la condusse alla ghigliottina nel novembre del 1793, come peraltro Babeuf.

¹⁶ Sarebbe opportuno trovare un'altra parola per evitare confusione, ma le parole non si inventano a piacimento, sono frutto di lunghe storie. Ancora Simone Weil ha cercato di elaborare un concetto alternativo a "diritti": il concetto di obbligo (*obligation*). Il contesto del pensiero weiliano è peculiare, tuttavia credo che possa dare stimoli molto importanti anche a chi non accoglie una dimensione trascendente. «L'oggetto dell'obbligo [...] è sempre l'essere umano in quanto tale. C'è obbligo nei confronti di un essere umano per il solo fatto che è un essere umano, senza l'intervento di nessun'altra condizione» (S. Weil, *L'enracinement*, cit., p. 10, trad. mia). L'obbligo comporta un atteggiamento nei confronti di ciascun essere umano che Weil chiama "rispetto": «l'obbligo si compie soltanto se il rispetto è effettivamente espresso» (p. 11) e può esserlo solo attraverso ciò che chiama "bisogni terrestri". Queste considerazioni rimandano pienamente all'esperienza con i migranti. Uno di loro, un ragazzo pakistano, mi diceva una volta che andava in cerca di un luogo dove potesse essere rispettato. Weil ci offre un'altra pregnante riflessione quando parla di "bisogni vitali dell'essere umano" che hanno "un ruolo analogo al nutrimento", analogia efficacissima e concreta che noi possiamo verificare direttamente. Weil era una persona che si metteva in gioco con il suo corpo, per cui scriveva di ciò che viveva, come, ad esempio, il bellissimo saggio sulla *Condition ouvrière* (Gallimard, Paris, 1951).

¹⁷ Peraltro oggi, in tutto il mondo e anche in Europa, spesso in rapporto alla questione delle migrazioni, è in atto un restringimento del campo di applicazione dei diritti umani.

¹⁸ Preferisco questo aggettivo, di sapore filosofico, a "biologico", che rimanda a una specifica visione scientifica della vita.

siderio di vivere – inseparabili, perché senza l'esaudimento del bisogno non può esserci desiderio – vengono sfruttati, impediti o repressi.

Dall'incontro con i corpi migranti, direi che si possono distinguere due fasce di diritti, che chiamerei la fascia del bisogno e la fascia del desiderio.

Questa articolazione in due fasce o due livelli, che stanno fra di loro come le radici e la chioma di un albero, non sorge da un'astratta esigenza classificatoria. Nasce direttamente dal rapporto con i migranti, che in un primo momento deve affrontare la fascia del bisogno: curare ferite, sfamare, vestire e poi *allargarsi* a quell'altro che cresce sulla soddisfazione primaria, e alla parola¹⁹.

Sulla base del primo contatto e del primo incontro, attraverso il bisogno, senza la cui soddisfazione il corpo non sopravvive, appare allora una prima fascia, *relativa alla protezione e all'accudimento* – alla *sopravvivenza*, quando il corpo, come avviene nell'infante, è ancora racchiuso nell'immediatezza del *proprio* bisogno, cui tutto il resto è meramente funzionale.

Una seconda fascia scaturisce da un ulteriore contatto e da un più articolato incontro, in cui si manifestano, anche attraverso il desiderio, l'immaginario, la parola.

Da ciò deriva quello che Hannah Arendt chiamava *il diritto di apparizione in uno spazio pubblico*, cioè il diritto intrinseco di fare politica: *il corpo è intrinsecamente politico*.

Dalla negazione di questo diritto del corpo, sorge *il diritto di allearsi* con altri corpi, come scrive Butler, per resistere e agire contro questa negazione (che peraltro coinvolge la stragrande maggioranza degli esseri umani).

Da ciò sorgono, quindi, il diritto di *resistenza* e di *ribellione* e anche il *diritto di fuga*, *anch'esso forma di resistenza*.

Bisogna ribadire che questi diritti del corpo contrastano totalmente con i dispositivi politici, sociali ed economici che oggi governano ogni angolo del mondo²⁰.

I diritti del corpo sono diritti radicali: toccano le radici della vita e dell'esistenza²¹.

¹⁹ Questo dato ci mostra qualcosa della condizione corporea. Corpo di bisogno, corpo di desiderio? C'è uno scarto evidentemente fra queste due dimensioni del corpo, reso evidente dalla distruzione dell'ambiente. Si può parlare di corpo ambiente e corpo sociale? Il desiderio è un'evoluzione-trasformazione culturale del bisogno. Il bisogno isola? Il mio bisogno non è il tuo bisogno, se ho fame e siamo in due per un solo cibo nasce conflitto, ma in natura la regolazione è meta-individuale: nella catena alimentare c'è un equilibrio fra la massa dei viventi in una determinata specie basata sul *limite* della soddisfazione dei bisogni. La cultura, soprattutto la cultura moderna, ha rotto il limite.

²⁰ Mellino afferma che i migranti profughi «sono titolari di un diritto assoluto di protezione, ma vengono anche posti, dalla sua [dello Stato] logica emergenziale, coercitiva e paternalistica, in una condizione di stretta sorveglianza e dipendenza dall'inizio alla fine del percorso» (M. Mellino, *Governare la crisi dei rifugiati*, cit., p. 170). Secondo me, sono titolari, come ho detto, di un diritto che lo Stato non può riconoscere, di qui il carattere sovversivo della figura del migrante profugo.

²¹ «Il diritto di avere dei diritti inteso non come legge naturale o come patto metafisico, ma come persistenza del corpo contro quelle forze che tentano di debilitarlo o sradicarlo» (J. Butler, *L'alle-*

Ho imparato, in questi veloci drammatici anni, che occuparmi dei “bisogni”, di ciò che dapprima mi appariva come “assistenziale” – atteggiamento complice del potere, perché non sfiora nemmeno le cause della sofferenza, ma, cercando di alleviarla, le conferma – rimanda, tuttavia, a un nucleo profondo della condizione umana, perché parte dal corpo nella sua concreta singolarità, che è, insieme, vera universalità. A patto, però, di saperlo cogliere e, per così dire, ‘estrarlo’, appunto, dalla ganga della cultura assistenziale, come scrive Mellino, «dall’etica della compassione e della sofferenza».

Questo nucleo – la relazione fra corpi – deve essere anche alla base della dimensione politica, se viene intesa non come attività parziale, in un significato diffuso, ma come *il nome stesso della convivenza*.

Possiamo chiamare *cura* la relazione fra corpi, nel significato più ampio e intenso della parola²².

Il primo riferimento per definire *la cura* è l’infanzia. Nell’in-fanzia, la condizione di chi è ancora senza parola, che senza cura non può sopravvivere né vivere, si coglie a pieno la radice relazionale della condizione corporea – «sono rimasto senza parole!», si dice dei momenti intensi della vita.

Sappiamo che l’infanzia è *la fase essenziale per capire qualcosa del divenire umano*. Questa considerazione, ormai culturalmente diffusa, sembra finora poco considerata dal pensiero e dalle pratiche politiche²³.

Più in generale, ritengo che l’infanzia, come l’adolescenza, non siano fasi dell’esistenza destinate a risolversi, ma aspetti permanenti e fondamentali delle nostre emozioni, della nostra relazione con gli altri, rimossi nell’età cosiddetta adulta²⁴.

L’infanzia ci mostra che la cura dell’altro è conseguenza diretta e necessaria del carattere relazionale della soggettività. La cura è un comportamento necessario perché un essere umano si formi, ma un essere umano non finisce mai di formarsi – o piuttosto non dovrebbe mai finire di formarsi: in realtà viene *normalmente* imprigionato in un certo stadio socialmente imposto. La cura, quindi, dovrebbe essere il comportamento *intrinseco* alla vita sociale.

anza dei corpi, Nottetempo, Roma, 2017, p. 135).

²² La cura è stata lanciata politicamente dal femminismo nei primi anni 70, almeno in Italia. Avendo dedicato un certo tempo della mia vita a ragionare su Heidegger e in particolare su *Sein und Zeit*, che considero la sua opera più importante, mi è ritornata anche a proposito dei migranti, l’importante elaborazione heideggeriana del concetto di cura, «Sorge: l’essere-nel-mondo è essenzialmente cura [...] e l’essere con l’altrui ‘con-esserci’, incontrato nel mondo, come prendersi cura» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, testo a fronte, Mondadori, Milano, 2006, pp. 549-551).

²³ «Tanto per Hobbes quanto per Marx l’umano è già da sempre un adulto [...] la dipendenza appare del tutto espunta dall’immagine di quest’uomo originario» (J. Butler, *la Forza della nonviolenza*, Nottetempo, Roma, 2017, pp. 56-57). Bisogna aggiungere anche un adulto maschile.

²⁴ L’etimologia ci aiuta: adulto significa “cresciuto”, mentre sappiamo che non si finisce mai di crescere.

L'estensione sociale della cura per l'altro si chiama *politica*, se vogliamo intendere la *polis* come la situazione collettiva in cui ciascuno, curandosi di sé, si cura dell'altro. Lo esprime molto bene Judith Butler: «Il corpo è costituito da prospettive che non può abitare; è qualcun altro a vedere il mio volto e a sentire la mia voce, in modi che mi sono preclusi. In questo senso – corporeo – noi siamo sempre altrove, e al tempo stesso qui, e questo spossessamento evidenzia la socialità alla quale apparteniamo»²⁵. Il possesso individualistico di se stessi è *impossibile*, ma le conseguenze generali di questo tentativo illusorio sono micidiali.

Il corpo, il corpo culturale, è una prospettiva su se stessi attraverso l'altro. In un certo senso, l'altro è più intimo a me di ciò che chiamo “me stesso” perché mi esperisce come io non posso esperirmi, ma la sua esperienza di me mi è essenziale. Nell'infanzia questa prospettiva si costruisce attraverso la cura.

Noi siamo, così, sempre *consegnati* agli altri: ciò determina anche quello che posso chiamare la nostra continuazione quando non ci saremo più. Questo è molto importante per dare un senso alla nostra vita e, insieme, anche alla nostra morte²⁶.

A proposito di prospettiva, mi ha colpito un'osservazione di Achille Mbembe sullo sguardo, «ciò che costituisce la razza è prima di tutto un certo potere dello sguardo»²⁷. Lo sguardo è fondamentale nell'infanzia per la costituzione della soggettività, lo sguardo materno, lo sguardo di chi si prende cura dell'infante. Esiste anche uno sguardo sociale, che ha un padrone: lo Stato, in quanto datore e controllore dell'identità, non solo in termini burocratici²⁸.

Lo constatiamo ogni giorno, occupandoci dei profughi, che sono ridotti letteralmente ad ombre. L'importanza di guardarli negli occhi; e di toccarli, come è necessario per le prime cure: restituire a loro il loro corpo, umiliato. L'umiliazione del corpo è la forma più forte e profonda di potere, da cui nascono le forme più essenziali e permanenti di potere, l'androcentrismo, il razzismo, il classismo.

Nessuno guardava, pur vedendolo benissimo, quel ragazzo, seduto sul marciapiede vicino alla questura di Trieste, nella primavera dell'anno scorso, con indosso soltanto la camicia dell'ospedale e i piedi in plastiche azzurre.

Era stato, sì, ricoverato d'urgenza: un morto per strada, in pieno centro, è brutto a vedersi!

La questura gli aveva fatto firmare, sì, come vuole la legge, una domanda d'asilo.

“Espletata la pratica”, era stato abbandonato in strada, reso invisibile appunto come una pratica chiusa in un cassetto, fino a quando qualcuno, emerso dall'indifferente scorrere dei ‘passanti’, lo aveva guardato, non solo visto.

²⁵ J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, cit., p. 155.

²⁶ Si veda ultima parte del testo.

²⁷ A. Mbembe, *Critica della ragion negra*, Ibis, Como, 2016, p. 187.

²⁸ I padroni sono diversi, in realtà, ad esempio, pensiamo ai *social*...

Anche il morto, però, è entrato nella nostra vita.

Non ero mai entrato in un obitorio. Nel settembre del 2019 sono entrato, insieme a Lorenna, nella piccola, squallida, rugginosa camera mortuaria dell'ospedale di Bihac, Bosnia.

Aperto il massiccio sportellone di ferro, appaiono due irte chiome nere, sfuggenti al lenzuolo verde che ricopre i corpi.

I corpi di due migranti. Uno sconosciuto, ma sappiamo che si tratta di un giovane accoltellato nel miserabile campo di Vucijak, costruito su una discarica: accadono, ogni tanto, risse tra uomini di etnie storicamente ostili, come afgani e pakistani, fomentate dalle condizioni dei campi.

Conosciamo bene l'altro: Ali, tunisino, dai piedi neri per la necrosi. Ali delirante nel container del campo Bira, immenso capannone semibuio popolato da corpi vaganti, da lunghe file all'ora dei pasti.

Ali, nel suo container dal tanfo insostenibile, delirava, in arabo, francese, tedesco, anche italiano. Aveva mezzi piedi neri come l'inchiostro. Necrosi secca. Ne cadevano frammenti. Rifiutava tenacemente di farsi curare, temendo l'amputazione. Non poteva restare senza piedi. Voleva tornare in Germania, dove gli era rimasto un figlioletto.

L'ultima volta che l'avevamo visto vivo, stava in un letto dell'ospedale, reparto psichiatrico, legato mani e piedi per impedirgli di andarsene.

Non sono riusciti a fermarlo. Ritornato, dopo varie vicende, al Bira, è scappato, non si sa come. È stato raccolto esanime in un bosco della Bosnia.

Ali migrante assoluto.

Per concludere questo rapido excursus di storie, fra le tante incontrate, nel tentativo di accennare al cuore della nostra esperienza: un gesto di ribellione, che ha una valenza politica generale – ma, del resto, tale era stato anche quello di Ali.

Il 7 dicembre 2017, un "richiedente asilo", esasperato, si è disteso con la sua coperta in mezzo al traffico stradale di una città del Friuli. Invece di nascondere il suo corpo negli anfratti urbani, come spesso i profughi facevano, questo giovane uomo l'ha gettato dentro il meccanismo urbano, bloccando il prevedibile flusso della quotidianità.

Ha fatto quello che dovremmo fare tutti noi, impegnati politicamente con i richiedenti asilo.

Ha contra-posto il corpo, il nudo corpo vivente, alla prigionia di norme che governano la costruzione dell'identità sociale: eccomi! io sono qui, vivo, in mezzo a voi che non volete vedermi.

Più vivo di voi, di noi: bisogna aggiungere!

La condizione di pro-fugo, infatti, nella sua sospensione traumatica fra passato e futuro, non manifesta solo una "doppia assenza", come scrive Sayad – dal luogo d'origine e nel luogo d'arrivo – può anche manifestare un'eccedenza rispetto a entrambi.

Il possibile terreno politico d'intesa fra il profugo e il cittadino con carta d'identità che s'impegna con lui, sta proprio in questa eccedenza, non certo in un'integrazione

che peraltro non c'è e non potrà esserci in una società in cui, fra l'altro, la disuguaglianza a tutti i livelli è in continuo aumento (ma che non potrebbe esserci comunque rispetto a una società che si definisca attraverso la "nazione").

Il corpo dei migranti comunicava, come quello degli infanti, attraverso i bisogni elementari, attraverso il dolore primario. In questo caso, però, si tratta di un dolore inflitto consapevolmente, di un'umiliazione che cercava di annullare la dignità e la vita: il rapporto con *questo* dolore era politico.

I bisogni, il dolore, richiedevano un'azione per esaudirli, in alcuni casi immediata. E questo non era, non poteva e non doveva essere assistenza che sarebbe stato ribadire – domani e sempre – quei bisogni. Questo era – e radicalmente – azione politica.

Il fatto evidente, consegnatomi dall'esperienza con i migranti, per cui il loro corpo comunicava prima e più di ogni parola – resa inoltre ancora più difficile anche da un'altra barriera o confine da superare, quello linguistico – mi ha spinto a ri-considerare la condizione infantile come dimensione permanente dell'umano: un corpo inerme, dipendente, proiettato verso il possibile.

La parola "infanzia" indica un corpo umano ancora privo di parola, che si esprime con la sua *esposizione* in un modo che va ben oltre a quello che potrebbe o saprebbe dire. Si esprime direttamente con il suo *bisogno* radicale degli altri, senza di cui non può vivere, prima che con il desiderio.

Lo stesso vale per il profugo.

L'esaudimento accogliente del bisogno consente il passaggio al desiderio, che è sempre desiderio dell'altro, di se stesso nell'altro, con l'altro – potenza relazionale. Perché l'esaudimento del bisogno consenta l'emergere del desiderio e della relazione deve essere accogliente. Questo è la base dell'azione politica.

Mi sembra evidente che questa riflessione non voglia infantilizzare il migrante. Tutt'altro: vuol dare, certo, all'infanzia un posto più importante di quello che le è stato riconosciuto. Inoltre, vuole, in questo caso, riconoscere al corpo una potenza comunicativa autonoma, diversa dal linguaggio, molto più forte e talora anche meno ambigua, ma più difficile da accogliere e sopportare per chi è insediato nel linguaggio e nella rappresentazione, che sono anche un sistema di controllo e una barriera difensiva. Più difficile perché significa fare i conti anche con il proprio corpo.

Il corpo può dire quello che il linguaggio non riesce, si vergogna di dire, teme, non sa o non può dire – non vuole dire.

Nulla di nuovo, certamente. Anzi, i limiti del linguaggio sono un luogo comune. *Diverso, però, è farne esperienza politica. Ma è quello che viene richiesto dalla fase storica che stiamo attraversando.*

Ciò non significa separare corpo e linguaggio o ridurre l'importanza della dimensione intellettuale. Al contrario. Significa riconoscere un valore politico ai bisogni elementari, che abbiamo in comune con ogni vivente – quindi un'espansione necessaria dell'agire politico – e alle emozioni, all'affettività. Capire il nesso forte tra bisogno, emozione e pensiero.

Il corpo è relazione, quindi *intrinsecamente* comunicativo, espressivo, manifestativo. Il corpo parla. Il linguaggio nasce dal corpo, ma il corpo è più vasto. Fa parte di un sistema di relazioni molto più complesso e sfuggente di quelle linguistiche, anche di quelle sociali.

La lingua che usiamo, inoltre, è codificata da un potere, quindi è anche dispositivo di *controllo* sul corpo e di produzione di soggettività. La civiltà moderna ha fortemente separato e contrapposto corpo e linguaggio: uno sviluppo denso di conseguenze. Ecco perché è importante partire dal corpo bisognoso. Peraltro, anche le classiche lotte operaie e, in genere, dei subalterni, partivano dai bisogni più connessi con le basi del vivere, come l'aumento salariale, la riduzione delle ore di lavoro, alcuni diritti di base, per poi crescere e articolarsi in desiderio e progetto di cambiamento.

È sui bisogni vitali, senza di cui non si può vivere, che opera principalmente il controllo del potere: tende a mantenere i subalterni al livello dei bisogni, impedendo loro di accedere al proprio desiderio, anche e soprattutto quando consumisticamente moltiplica i bisogni, *fingendoli desiderio*. Il desiderio autentico non si nutre di oggetti, di merci, ma è l'attore dell'essenziale sintesi temporale fra passato, presente e futuro.

Il corpo nelle nostre società non esiste al di fuori dei potenti dispositivi che lo gestiscono. Il dispositivo sanitario, prima di tutto, ma pensiamo allo sport, alla moda... pensiamo a come una pubblicità estremamente invasiva spinge con forza a tutta una serie di comportamenti sociali imitativi. L'intero onnipresente apparato elettronico è un modo di gestire e controllare il corpo. Il nostro corpo e le nostre emozioni, i nostri desideri, ci sfuggono, in questo labirinto d'imposizioni e controlli.

Il migrante che arriva a noi dal *game*, con il suo corpo sfinito, è in fuga anche dai dispositivi di potere corporeo²⁹: il suo corpo è realmente un corpo che lotta contro i dispositivi di potere che lo perseguono. Il suo corpo di profugo ci rimanda, in qualche misura, anche al nostro corpo... Non ha importanza che sia stato cacciato, che non sia una "libera scelta" la sua: il suo corpo è nudo perché è uscito da un insieme di dispositivi e non è entrato e non entrerà mai – non potrà entrare – pienamente in un altro, come scrive Rahimi.

Questo ci dice con forza il gesto del giovane che si era steso in mezzo alla strada.

Oggi, inoltre, i bisogni vitali più elementari, perfino il respirare, pagano un sempre più pesante tributo di vita a un sistema di potere invasivo come un virus. Sappiamo che la vita intera è minacciata, la terra in cui affondano le nostre radici.

L'infanzia può dare anche un altro insegnamento. Ci mostra l'importanza del rito, direi "dell'arte", come movimento dell'essere insieme.

La ricerca e la riflessione antropologica ci dicono che il rito è stato il dispositivo culturale principale per far fronte all'incomprensibile, all'angosciante, al "tutt'altro", alla "crisi della presenza", per riprendere De Martino.

²⁹ Anche se usa accanitamente il cellulare per mantenere un contatto con la famiglia, per mantenere e stabilire rapporti essenziale nel game, per gestire le rotte...

Il rito si coglie bene in forma nativa – credo – in quei giochi d'infanzia il cui scopo è per il bambino la richiesta all'altro della rassicurazione di esserci, come il giocare a nascondersi per essere trovati³⁰.

Ho vivo l'esempio di un gioco inscenato da un bambino di tre anni che si faceva rinchiudere in uno scatolone per poi risorgere instancabilmente al riconoscimento: entrare da solo nel buio per uscire ridente alla luce degli altri. Mi sembra che in ciò appaia, colta gioiosamente, la dimensione fondamentale della condizione umana: il carattere intrinsecamente relazionale del corpo-soggetto e la costante possibilità della scomparsa, della caduta nel buio – la sua *precarietà*. Il bambino, nella sua ancora incerta e inerme esistenza, lo avverte con intensità. Il gioco dello scatolone, come altri basati sullo sparire e riapparire, è – si può dire – un rito elementare, spontaneo, in questa fase *basilare* della vita. E dimostra il bisogno di rito.

Il rito è un'azione sul tempo che, con la *ripetizione*, in questo caso, di un gesto assolutamente fondamentale – il venire alla luce, l'apparire, l'*esporsi* – reclama il riconoscimento *necessario* dall'*altro*. Reagisce al rischio della perdita di forma, di cui la morte, sottesa alla vita, è l'avvento definitivo e necessario. È una specie di danza della vita.

L'infanzia ci mostra, anche, che di fronte all'imprevisto e all'imprevedibile non ci sono soltanto le valenze emotive dell'incertezza, della confusione, della paura. Può anche sorgere una valenza positiva: lo stupore.

Penso che lo stupore possa essere la base emozionale positiva per l'accoglienza dell'imprevisto, dell'imprevedibile, dell'ignoto. Anche per l'orrore storico.

Per me lo è stato, nella mia stupita incertezza sul che fare di fronte all'arrivo di questi nuovi migranti, diversi da quelli che già conoscevo negli anni Novanta³¹.

Aldo Gargani, commentando Primo Levi, così scrive a proposito dello stupore di fronte al: «mistero che non è l'enigma di una cosa particolare, ma il destino in generale dell'essere dell'uomo nel mondo. Questa limitazione instaura lo *stato dello stupore* come un "aperto", un regime dell'interrogazione nel quale non possiamo entrare e dal quale non possiamo uscire. [...] nella tensione verso ciò che è nascosto la nostra volontà abdica di fronte a una realtà che deve patire, sopportare, e inaugura un pensiero che non è solo un prodotto, un artefatto della ragione, ma anche un *pensiero-affetto*, soprattutto un ascoltare, un rispondere e poi anche un *pensiero raccontato*»³².

³⁰ In questa dimensione può rientrare anche il gioco freudiano del rocchetto, in *Al di là del principio del piacere*.

³¹ Queste nuove migrazioni delle rotte mediterranea e balcanica sono essenzialmente di profughi, si che si tratti del Medioriente, dove la cosa è evidentissima, ma anche per la rotta mediterranea, frequentata più da persone in fuga dall'Africa, dove le condizioni sono ormai – e sempre più saranno – in diversi paesi di piena invivibilità.

³² G. Varchetta, *Un andare pensando. Primo Levi e la 'zona grigia'*, Mimesis, Milano, 2019, p. 35, nota.

Nella mia attività con i migranti è stato per me fondamentale questo “regime dell’interrogazione” coordinato dallo stupore, di fronte all’inconsueto, all’inquietante di queste presenze che mi interrogavano, insieme, sul mondo in cui vivo e sul mio intimo.

Un “pensiero-affetto” o piuttosto un affetto-pensiero rimanda a una visione ampia della politica in cui le passioni – unione “dell’intimo” e “del pubblico” – possano essere “una risorsa sociale” – ha scritto Elena Pulcini – cioè una risorsa politica.

Le emozioni e le passioni – la paura, l’angoscia, la speranza, lo stupore, la gioia – sono, poi, tutte, modi di patire, soffrire o godere il tempo, l’inafferrabile fondo della vita, di cui sono esperienze, da cui dipendono la precarietà e la vulnerabilità della nostra esistenza.

Parlo qui della base elementare della “politica” come rapporto d’accoglienza del futuro sulla base di passioni come lo stupore, la speranza, la gioia, capaci di accogliere il dolore come esperienza di relazione, di apertura all’altro e non di chiusura su di un se stesso individuale.

La questione del tempo è al cuore della politica. Alcuni autori parlano di paradigma della generatività, come «movimento antropologico originario che si realizza in quattro tempi: desiderare (una spinta senza la quale nulla è possibile), mettere al mondo (far nascere, dare inizio a qualcosa che non c’era), prendersi cura (senza di cui nulla può durare), lasciar andare»³³.

È un tentativo di leggere il tempo – di fare *esperienza* del tempo – come potenza generativa, invece che *distruittiva*, fonte della possibilità di *trasformare* ciò che *riceviamo* da chi viene *prima*, producendo un nuovo per chi viene *dopo*: il “passare” del tempo come “ricevere e dare”, “ereditare e promettere”. Il tempo come *qualità diacronica della relazione*.

Del tempo, invece, *normalmente* (cioè, secondo la norma, la normalità) non c’è esperienza ma solo vissuto³⁴, che appare tutto rivolto al passato, cioè al visibile, al rappresentabile: produce insicurezza da cui nasce paura e dalla paura l’odio per tutto ciò che non assomiglia al passato, che è nuovo e diverso.

Come verifichiamo ai nostri giorni nel rilancio di un razzismo ormai privo di veli.

Scrivono Shoshana Zuboff che sotto «la dittatura della ragione di mercato [...] muore il sogno e, con essa, la nostra capacità di meravigliarci e di protestare» per concludere che «è il momento giusto per riscoprire il nostro senso dello stupore»³⁵.

La ragione di mercato – ultima trasformazione radicale della razionalità cartesiana e kantiana – è il dispositivo culturale moderno fondamentale per gestire il tempo, in ma-

³³ C. Magatti, M. Giaccardi, *Generativi di tutto il mondo unitevi! Manifesto per la società dei liberi*, Feltrinelli Milano, 2014, cit. in: E. Pulcini, *Tra cura e giustizia, Le passioni come risorsa sociale*, Boringhieri, Torino, 2020, p. 169 nota.

³⁴ La lingua tedesca distingue con chiarezza vissuto, *Erlebnis*, da esperienza, *Erfahrung*.

³⁵ S. Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza*, Luiss, Roma, 2019, p. 355.

niera ormai esasperata, che rifiuta tutto ciò che è estraneo alla sua logica. Quando c'è una grave crisi sociale, come quella indotta dall'epidemia del covid19, l'economia funziona come una rete elastica che si allarga o restringe, a seconda delle circostanze, ma che è molto difficile smagliare verso un'altra visione di futuro, impossibile anzi, senza un desiderio e una volontà collettiva abbastanza coesi da potersi trasfondere in progetto.

Tornando allo stupore, è l'emozione capace di sporgersi positivamente verso il futuro. Credo che ci sia un rapporto profondo fra lo stupore e la capacità di immaginare alternative allo stato di cose presente: lo stupore predispone alla possibilità di fare esperienza. È accoglienza del tempo, cioè del passare, anche del morire quindi.

Lo stupore di fronte all'ingiustizia, ad esempio, può far sorgere il desiderio non solo di rifiutarla, ma anche di cercare e di praticare altro. C'è un rapporto fra stupore e desiderio.

Non c'è solo l'odio per l'ingiustizia del presente – emozione, peraltro, necessaria. L'odio non offre, però, la spinta per costruire: la forza emotiva, il desiderio e la volontà di cambiare e, poi, di progettare il cambiamento. Non è un'emozione *generativa*.

La costruzione del nuovo richiede un forte impegno emotivo e immaginativo che implica la produzione di un immaginario comune, per cui – credo – lo stupore fornisce una spinta di base. Lo stupore, *accogliendo* la confusione, l'incertezza di fronte a ciò che non comprendiamo, senza farsene intimorire, può trasformarli in esperienza.

L'incertezza è sempre stata considerata un disvalore. Propongo di rovesciarla in valore. Anche epistemologico. L'accoglimento dell'incertezza può essere – ed è stato per me – impulso a un'autentica conoscenza nella misura in cui dà luogo all'esperienza. Ho usato molte volte quest'ultima parola, accompagnandola spesso, pleonasticamente, con l'aggettivo “politica” o “autentica”, che si equivalgono.

Che cosa intendo allora, qui, con esperienza?

Per definire la parola, devo ricordare che il punto partenza di queste riflessioni – ciò che ai miei occhi le giustifica – è l'incontro con i migranti-profughi della Rotta balcanica, caratterizzato proprio dall'*incertezza* sulla sua valenza politica, cioè su quello che per me doveva essere *il senso* di questo incontro, difficile e complesso, nato in un'età chiamata “vecchiaia”; ma anche da un'incertezza ancora più intensa sulla mia capacità di rapportarmi al dolore, individuale e collettivo.

Allora l'espressione “esperienza autentica o politica”, meglio esperienza *sic et simpliciter*, vuol indicare il tentativo di non togliere all'esperienza quello che è il suo tratto costitutivo: il rapporto con ciò che non rientra nel già noto, nel prevedibile, nell'immaginato, che è nuovo e perciò inizialmente incomprensibile – forse in parte sempre incomprensibile – e angosciante.

Ciò che effettivamente è nuovo si manifesta come qualcosa di avvolgente, inafferrabile, in-concepito, non ancora oggettivato davanti a noi in una rappresentazione. Da ciò l'importanza dello stupore (e di un'analogia area emozionale) che non comprende ma si lascia prendere per giungere – forse – al livello dell'*intelligere, intus legere*.

Il balzo d'epoca, in cui siamo da alcuni decenni, ci manda proprio in una direzione in cui abbiamo a che fare con la dimensione dell'inglobante del non rappresentabile: con ciò che non è davanti e sotto di noi, ma che è più grande di noi. Ci viene incontro tragicamente nell'innesto di una devastazione ambientale non più *controllabile*, dell'*ambiente* vitale: della vita che ci circonda e di cui siamo parte e non padroni.

Il modo in cui sono organizzate le nostre società *ci impedisce proprio di fare esperienza*.

È ormai notissima la riflessione di Benjamin sull'incapacità di fare esperienza con cui s'inaugura, attraverso la prima ecatombe bellica mondiale, il mondo contemporaneo³⁶. L'avvento post bellico dei fascismi e la seconda guerra mondiale, l'epoca dei lager, non hanno fatto altro che allargare lo spettro del sopportabile e dell'incomunicabile. E oggi questo fenomeno è ancora più evidente – con la smisurata produzione d'immagini elettroniche, dalla televisione ai cellulari: in una sorta di accecamento dello sguardo (cui già Benjamin accennava a proposito del ritratto fotografico). Non c'è il frastuono di una "grande guerra", ma la vibrazione di una quotidianità pervasa da dispositivi di controllo e comando che s'insinuano capillarmente nell'intimità³⁷, soprattutto nei paesi "occidentali", cui vanno aggiunti paesi emergenti, fra cui domina ormai la Cina. Nei paesi rimasti invece, o aggravati, nella condizione una volta detta del "terzo mondo", la distruzione ha spesso i connotati di una guerra permanente, in senso proprio o diffuso.

«L'esperienza è radicata nella singolarità dell'esserci di ciascuno. È un occhio che guardando si guarda. È autoconoscenza e cura di sé che coglie ciò che sta sotto il mascheramento dei ruoli sociali che sembrano identificare l'individuo»³⁸. «Il mascheramento dei ruoli sociali» agisce sotto l'egida del potere d'identificazione dello Stato: è proprio ciò contro cui vanno i migranti che varcano illegalmente i confini.

Questa concezione dell'esperienza vale anche e soprattutto nelle situazioni estreme.

Primo Levi «da sempre, superato il primo impatto del ritorno da reduce della Shoah, nutre il bisogno di fare esperienza... attraverso un esercitare attenzione, capacità di sostare e una continuità meditativa»³⁹.

³⁶ «Le azioni dell'esperienza sono cadute. E si direbbe che continuino a cadere senza fondo. [...] Con la guerra cominciò a manifestarsi un processo che da allora non si è più arrestato. Non si era visto alla fine della guerra che la gente tornava dal fronte ammutolita, non più ricca ma più povera di esperienza da comunicare?» (W. Benjamin, "Considerazioni sull'opera di Nicola Leskov", in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino, 1981, p. 248).

³⁷ Si parla di algoritmi predittivi, il cui «obiettivo è comprendere che tipo di esperienza hanno avuto gli utenti circa un determinato prodotto, servizio o avvenimento, delineare la polarità delle loro opinioni e prevedere eventuali reazioni future» (Da un articolo di F. Candido sul quotidiano "Il manifesto", 30 dicembre 2020).

³⁸ A. Tagliapietra, *Esperienza. Filosofia e storia di un'idea*, Raffaello Cortina, Milano, 2017, p. 134.

³⁹ G. Varchetta, *Un andare pensando*, Mimesis, Milano, 2019, p. 25.

La parola “attenzione” mi ricorda ancora un concetto di Simone Weil. Per lei l’attenzione «consiste nel sospendere il proprio pensiero, lasciandolo disponibile, vuoto e penetrabile dall’oggetto, pur mantenendo in prossimità al proprio pensiero, ma un livello inferiore e senza contatto con esso, le diverse conoscenze acquisite che pur siamo costretti a utilizzare»⁴⁰. In questa concezione, che rimanda anche a culture orientali, è implicito un certo atteggiamento corporeo.

L’attenzione weiliana rimanda, secondo me, all’area dello stupore di cui mi sembra un modo particolarmente intenso: l’accoglimento dell’ignoto, dell’inaccettabile, nelle situazioni estreme; una sorta di stupore pensante che si apre fermamente all’ignoto⁴¹.

Milioni di tedeschi e di polacchi, ucraini e altri ancora consapevoli o meno, convivevano con i lager. In questi anni, d’intenso rapporto con i migranti, mi viene spesso in mente un passaggio del documentario di Claude Lanzmann, *Shoah* 1985, in cui (cito a memoria) un contadino polacco che aveva i suoi campi nei pressi di un lager racconta, in un’intervista, di come ci si abituava alle urla che ogni tanto si levavano dal campo, di come ci si abituava a convivere con un campo di morte.

Oggi, le decine di migliaia di morti nel Mediterraneo, mare turistico per eccellenza, non sono forse una situazione estrema, con cui noi conviviamo tranquillamente?

Oggi, il Mediterraneo è un mare di morte e le sue coste sono piene di campi di detenzione e di villaggi turistici. La mitologica isola di Lesbo ospita l’inferno del campo di Moria.

Perciò «il caso limite del Lager diventa esemplificativo dell’analisi dei meccanismi di potere nelle comunità umane»⁴².

L’impegno con i migranti mi ha spesso richiamato alla memoria i miei due viaggi in Palestina: territorio di profughi a casa loro – tutta la Palestina sotto occupazione permanente, è un vasto campo. In quest’angolo del Medioriente vibrano veramente le corde profonde della nostra situazione storica.

La problematica di Auschwitz nel dopoguerra ha oscillato fra due forme di rimozione: opposte e, insieme, complementari.

La prima forma di rimozione è la sua assolutizzazione a evento unico, quasi sacrale, cinicamente utilizzata dallo Stato di Israele, che in realtà è una colonia d’insediamento, per una politica razzista e poliziesca di portata mondiale.

Mi ha profondamente colpito a Gerusalemme vedere come il Museo dell’Olocausto, Yad Vashem, che è anche il Monumento alla Shoah, sorga in una valle dalla quale

⁴⁰ S. Weil, *Attente de Dieu*, La colombe ed., Paris, 1963, p. 76 (trad. mia).

⁴¹ E mi sembra interessante che l’economia digitale possa essere chiamata anche “economia dell’attenzione”, che vuol dire controllo e cattura della possibilità di fare esperienza. Cfr.: M. Hindman, *La trappola di Internet*, Einaudi, Torino, 2019.

⁴² M. Belpoliti citato in: G. Varchetta, *Un andare pensando*, Mimesis, Milano, 2019, p. 103, nota 5.

sono stati espulsi gli abitanti originari, le cui tracce sono state accuratamente cancellate, facendone un luogo vuoto e gradevole.

Lo Yad Vashem finisce così con il trasformare, mediante una sorta di tragico paradosso, la tragedia della Shoah nella scenografia giustificativa di un progetto politico molto simile a quello nazista da parte di coloro che si ritengono i legittimi eredi di quelle vittime.

La seconda rimozione si manifesta, presso ampi strati sociali in Europa e altrove, nella diffusione di atteggiamenti, comportamenti e luoghi comuni razzisti e nella ripresa di sottoculture nazionaliste, apparentemente fuori tempo massimo, ma in realtà complementari a una globalizzazione inarrestabile. Tutto ciò ha avuto un'evidente risonanza con le ultime migrazioni di terra e di mare.

Il tema del lager, delle sue esaltazioni e rimozioni, è perfettamente contestuale a una riflessione che parte dalla questione dei profughi. Siamo di nuovo entrati in un'era di campi: probabilmente non ne siamo mai usciti⁴³. Non a caso, proprio fra la gente oppressa di Palestina, sul muro di un povero villaggio, che ogni giorno si deve confrontare con la violenza dei coloni e dell'esercito di Israele, ho potuto cogliere la dichiarazione di quello che ritengo il comportamento politico fondamentale per il tempo storico che stiamo vivendo: *Esistere è resistere, resistere è esistere*.

I corpi dei migranti che incontriamo ogni giorno, feriti, stanchi, affamati, umiliati, ci fanno toccare con la mano (non per metafora) gli effetti di una condizione sociale, diffusa ovunque. Il suo esito inevitabile, se non voluto, è, appunto, l'umiliazione di gran parte, della maggior parte, degli esseri umani, fino a spingerli verso una vita invivibile e infine verso la morte, come un rimasuglio di cibo nella spazzatura. E ciò, nel contesto di un attacco alle basi della vita.

Per questo l'incontro quotidiano con i migranti, che arrivano tutti i giorni nella città di confine in cui abito, dopo mesi e anni di un viaggio animato dalla speranza di vivere, mi pone davanti agli occhi – e anche questa non è una metafora – il rapporto del *morire* e della *morte* con la *vita* come una concretissima domanda, personale e insieme universale.

Mi sorge allora quella che mi sembra la *domanda politica fondamentale*: è possibile capire perché abbiamo prodotto una civiltà che sembra spinta da un'indifferenza assoluta verso le conseguenze *ormai visibilmente mortali del suo procedere*?

Data la mia età, questa domanda è resa più intensa anche dall'esperienza del mio corpo che declina: mi avvio verso la mia morte in un mondo che sembra anch'esso avviarsi verso la morte, come un fumatore dai polmoni ormai intaccati che pur continua accanitamente a fumare.

⁴³ «Gaza è, secondo me, la manifestazione parossistica di queste forme di confinamento nel mondo contemporaneo: una zona d'abbandono in cui tutto, o quasi tutto, è permesso». Intervista ad Achille Mbembe citata sopra e pubblicata dal "Manifesto".

Il riferimento all'esperienza personale non può essere ritenuto insignificante come se fosse *meramente individuale*. Un dato da superare politicamente è proprio la visione individualistica dell'essere umano. Proprio la necessaria innovazione del modo di pensare l'impegno politico oggi deve accogliere l'intimo intreccio dell'esperienza soggettiva con quella storico-sociale: senza trasformazione soggettiva non può darsi trasformazione collettiva. Uno dei punti deboli della "tradizionale" concezione politica "rivoluzionaria" è stato proprio la sottovalutazione della trasformazione soggettiva: il suo rimando a un indeterminato futuro. Lo abbiamo visto con dolorosa intensità soprattutto dalla metà degli anni Settanta del Novecento in avanti.

Una duplice domanda, quindi, nasce dalla risonanza fra il mio corpo e quello dei migranti, dall'esperienza dell'incontro politico di corpi.

– Il corpo del migrante e profugo: tanti corpi, quotidianamente incontrati al termine del loro viaggio rischioso, spinti da una disperata speranza. Corpi che mettono in gioco comunque quel che resta loro di vita per andare dove ritengono di poter vivere e non soltanto sopravvivere o rischiare di morire ogni giorno. Sono i corpi dei migranti della cosiddetta Rotta Balcanica, che meglio dovrebbe chiamarsi Rotta dell'Unione europea (per la responsabilità fondamentale che la burocrazia di Bruxelles e i paesi che contano nell'Unione hanno assunto nella catena di respingimenti, violenze e anche di morte): corpi che ci parlano della *nostra* condizione umana, sociale, politica, di cui sono un segno e un segnale.

– Il mio corpo di uomo anziano, con la sua storia alle spalle.

Questo rapporto d'esperienza fra il mio corpo e il corpo dei migranti profughi, dalla loro diversa relazione con la morte, produce un terreno problematico sul morire e sulla morte, concretissimo e insieme inafferrabile, filosofico ma profondamente politico.

I migranti rischiano sempre di morire. E molti muoiono. L'anno appena trascorso è stato inaugurato su di una balza carsica a pochi chilometri da Trieste, proprio sul confine con la Slovenia, dalla morte di un giovane uomo tunisino.

Queste morti non sono accidentali. Sono morti sistemiche.

Nel caso dei Balcani, il sistema è un complesso dispositivo confinario che va dalla Turchia al Centro, Nord Europa. È il frutto avvelenato della politica europea nei confronti delle migrazioni. Per la Rotta Mediterranea, si declina ormai in termini di strage continua nell'indifferenza della stragrande maggioranza della gente.

Il sistema confinario stabilisce una graduatoria selettiva in base alla "dignità di lutto": fra chi è in grado di sopravvivere e può proseguire verso "l'accoglienza" come lavoratore di basso livello; chi rimarrà un fantasma sociale, un "clandestino", che potrà riempire le schiere del lavoro nero precario; chi verrà respinto nell'inferno da cui è fuggito o è stato inviato da una famiglia in affanno e chi scomparirà per sempre, come i più di 20.000 morti contati nel Mediterraneo dal 2014 al 2020 (ma i morti che sfuggono al conto, annientati come se non fossero mai esistiti, sono certamente molti di più...).

Basta leggere le statistiche storiche sulla distribuzione mondiale della ricchezza perché salti subito agli occhi che la differenza tra ricchi e poveri non è mai stata così grande come oggi nella storia degli esseri umani. “Ricchi e poveri” significa potenti e impotenti, cioè: *degni e non degni di vivere*.

Questo dato statistico va letto dentro la ferita ormai irreversibile inferta a quel complesso delicato equilibrio dinamico che è la vita, di cui gli esseri umani sono solo una componente, che agisce però ormai come un processo cancerogeno diffuso.

Nell’impulso *sfrenato* dell’attuale civiltà dominante, che ha divorato o distrutto ogni altra forma sociale e sta divorando e distruggendo molte forme di vita, anche la *matrice* ambientale, la vita stessa sembra avviata verso un declino inarrestabile.

In tale contesto storico, assolutamente nuovo, dobbiamo agire, vivere e morire.

Ciò cambia i parametri dell’impegno politico, che oggi è rivolto a un cambiamento molto più complesso e soprattutto più radicale di quello immaginato, elaborato e praticato finora, anche nei modi più complessi e interroganti degli anni Sessanta e Settanta del Novecento.

Un protagonista della sinistra radicale italiana degli anni Settanta sostiene che oggi la politica sia impotente «perché la volontà non è più in grado di governare la complessità (letteralmente super-umana) dei processi che la libertà umanistica pervertita in dittatura liberista, ha generato». Prosegue, dicendo: «ebbene, sì, sono disperato... la disperazione è una condizione del pensiero [...] che non coinvolge necessariamente il cuore, né il corpo sensibile e desiderante. Forse (come credo stia suggerendo il pensiero che meglio interpreta l’epoca pandemica, quello del femminismo post-umano di Donna Haraway) proprio partendo dal corpo sensibile e desiderante si può trovare una via, post-umanistica e post-politica per vivere felicemente il declino e la dissoluzione della sfera umana»⁴⁴.

Io penso che «il declino e la dissoluzione della sfera umana» – a parte il “felicamente”, cui io sostituirei il “disperata speranza” michelstaedteriana – siano legati a una questione antropologica e naturale centrale. Sulla quale vorrei proporre un tema che a me sembra indispensabile oggi per il pensiero e l’azione politica.

Dobbiamo capire che il carattere necrofilo della civiltà capitalistica dipende da un dato storico fondamentale. Questa civiltà, ha invaso violentemente il mondo intero, arrivando fino ad alterare le più riposte nicchie biologiche, *perché non è in grado di esperire ed elaborare il morire e la morte, che, anzi, ha rimosso più profondamente di qualunque altra civiltà*⁴⁵.

⁴⁴ F. Berardi Bifo, “Volontà, potenza, disperazione”, il manifesto, 29 dicembre 2020.

⁴⁵ Nel capitalismo «è l’ossessione della morte e la volontà di abolirla attraverso l’accumulazione, che diventa il motore fondamentale della razionalità dell’economia politica. [...] Tutta la nostra cultura non è che un immenso sforzo per dissociare la vita dalla morte, scongiurare l’ambivalenza della morte al solo profitto della riproduzione della vita come valore, e del tempo come equivalente

L'avanzare irresistibile del capitalismo, basata sulla rimozione della *finitezza delle forme di vita*, cioè della *morte*, ha rimosso ogni tentativo culturale, che pur c'è stato, di elaborare il morire e la morte, innescando una dinamica omicida e biocida (di cui l'epidemia ancora in atto è una delle tante manifestazioni e non la più grave)⁴⁶.

Il rifiuto di dare un senso alla morte è anche alla base del rapporto distruttivo della civiltà moderna con la matrice vitale.

C'è un testo di Georg Simmel, intitolato *Metafisica della morte*, pubblicato nel 1910, che offre degli spunti di meditazione importanti sulla morte.

Dopo aver distinto la forma del corpo organico da quella del corpo inorganico, Simmel scrive:

Il segreto della forma [del corpo organico] sta nel fatto che essa è confine, essa è la cosa stessa e, nello stesso tempo, il cessare della cosa, il territorio circoscritto in cui l'Essere e il Non-più-essere della cosa sono una cosa sola. [...] Ma il suo confine non è soltanto spaziale, bensì anche temporale. Proprio per il fatto che il vivente muore, che il morire è posto con la sua natura stessa [...] la sua vita riceve una forma nella quale il senso quantitativo e il senso qualitativo si mescolano diversamente che in quello spaziale [...] la morte è legata alla vita fin dal principio e dall'interno. [...] in ogni istante della vita noi siamo fatti in modo da dover morire e ogni istante sarebbe diverso se questa non fosse la nostra sorte che influisce in esso. Nello stesso modo in cui nell'attimo della nostra nascita noi non siamo del tutto presenti, ma c'è qualcosa che continuamente si sviluppa in noi, parimenti noi non moriamo soltanto nel nostro ultimo istante. Questo solo rende chiara l'importanza formatrice della morte. Essa non limita, cioè forma, la nostra vita soltanto nell'ora della morte, ma è un momento formale costitutivo della nostra vita, che tinge tutti i suoi contenuti⁴⁷.

“Nascere e morire”, “rinascere e rimorire” continuamente, ovvero l'iniziare e il finire, sono il tessuto temporale della vita⁴⁸.

generale. Abolire la morte è il nostro fantasma, che si ramifica in tutte le direzioni: quello della sopravvivenza e dell'eternità per le religioni, quello di verità per la scienza, quello di accumulazione e produttività per l'economia» (J. Baudrillard, “L'economia politica e la morte”, in: *Luoghi e oggetti della morte*, Savelli, Roma, 1979, pp. 43-45).

⁴⁶ «Il processo storico è stato per gran parte della nostra umanità, un progressivo assuefarsi alla morte altrui» (A. Mbembe, *Critica della ragion negra*, Ibis, Como, 2016, p. 294).

⁴⁷ G. Simmel, *Metafisica della morte*, SE, Milano, 2012, pp. 9-12.

⁴⁸ Ancora un riferimento a Heidegger che, sempre in *Sein und Zeit*, collega la cura con la morte come possibilità estrema dell'ente. Mi sembrano concettualmente più nitide le scarse riflessioni di Simmel e più utili nel contesto in cui cerco oggi di utilizzare sobriamente le mie letture di una vita, nella misura in cui vengono da esso *richiamate*. Non avrebbe senso ovviamente approfondire qui, né francamente m'interessa oggi, per quanto ribadisca l'importanza di quest'opera. Voglio però aggiungere che Heidegger ignora la nascita, il venire al mondo, che nasconde sotto il concetto di *Geworfenheit*, l'essere gettati nell'esistenza. Credo che questa rimozione abbia avuto un peso nella

Non è possibile un cambiamento politico radicale senza la capacità collettiva di accogliere il morire e la morte *in quanto finitezza intrinseca alla forma temporale*. La forma di un processo temporale è la finitezza: il fatto che esso inizia e finisce. Il problema è che l'animale culturale, così come si è formato storicamente, tende a non accettare la finitezza. Senza questa accoglienza che si deve chiamare ontologica, non è possibile la costruzione di una collettività autentica, perché è qui la radice del rapporto fra il singolo e i molti e, inoltre, il suo rapporto con l'insieme della vita.

La morte dovrebbe essere – e potenzialmente è – il compimento di ogni vita, non la sua interruzione, così come la nascita è l'inizio che apre il suo processo di formazione.

“Compimento” vuol dire, appunto, che ogni forma di vita, come è forma *temporale*, *necessita* di finire. Così come la forma spaziale, essa ha necessariamente un confine, più esattamente: un limite, oltre il quale non è più. È questo il concetto, la concepibilità della forma.

Per gli altri viventi, i viventi non umani, in qualche modo, è un compimento la morte, quando possono morire al termine del loro ciclo. La vecchiaia dovrebbe essere il processo di compimento della vita.

La morte come compimento, però, *implica* una società in cui il *singolo possa realizzarsi, completare*, appunto, la sua vita, che significa manifestare compiutamente la sua singolarità: ciò che *solo quel singolo* può fare, dire, vedere, udire e quindi comunicare agli altri. Qui sta il significato politico dell'accoglimento della morte. La cultura ha introdotto nella vita la dimensione della singolarità, cioè del valore insostituibile di ogni singola forma di vita. Forse proprio per questo ha introdotto anche la nefasta utopia dell'eternità quale compensazione immaginaria alla costante impossibilità di compimento per la stragrande maggioranza delle esistenze⁴⁹.

Il carattere *interrottivo e non conclusivo* della morte – invece della conclusione *necessaria* del racconto della vita, che è ciò che dà forma – deriva dall'incapacità o impossibilità di vivere una esistenza degna di essere vissuta. Ciò dipende dalla mancanza di una collettività in cui *viva* il ricordo di chi non c'è più, una comunità in grado di accogliere per tutti il lascito della singolarità che ha compiuto il suo ciclo vitale. La vita del singolo dovrebbe continuare in forma diversa nel suo lascito alla comunità, nel ricordo, nelle tracce e nei segni lasciati dal suo passare⁵⁰.

sua meditazione sull'essere per la morte, nelle sue vicende degli anni Trenta e anche nel seguito del suo pensiero, che trovo, in genere, meno stimolante del precedente.

⁴⁹ Scrive Mbembe che «per far nascere una nuova persona umana e dare una certa consistenza alla propria vita [il Negro] doveva autoprodursi non come ripetizione, ma come differenza insolubile e singolarità assoluta» (A. Mbembe, *Critica della ragion negra*, cit., p. 251). Ciò implica quindi la capacità di far nascere anche un nuovo tipo di collettività.

⁵⁰ Fra cui emerge la scrittura. È questa la potenza della scrittura, che si può leggere nella maniera più intensa nelle ultime lettere di condannati a morte per consapevoli scelte etico-politiche o, in forma particolarmente straziante, negli scritti sepolti sotto terra e casualmente ritrovati molto più tardi da persone svanite nelle camere a gas...

Il mandato dell'essere umano, dell'essere culturale, avrebbe potuto essere l'elaborazione della *finitezza* della vita di ogni *singolo* inteso come *centro di relazioni* e quindi *in rapporto intrinseco, costitutivo con la collettività*. L'elaborazione del valore assoluto di ciascun essere umano proprio in quanto finito, mortale sta *nell'esserci una volta sola*; portatore di un messaggio – di un dono – che *soltanto* quel singolo può dare. La finitezza del singolo è l'unica modalità di assolutezza.

L'unicità assoluta del singolo non ha nulla a che fare con l'individualità – frutto perverso della civiltà moderna: la società come concorrenza, contrapposizione, lotta –, ma *implica* la comunità, perché il senso del singolo sta nella relazione, nella comunicazione, vorrei dire nella comunione, che la disperazione religiosa cristiana ha fantasticato nella comunione fisica con il corpo di dio.

È un dato storico che la maggior parte delle civiltà – non tutte – ha siglato il suo essere “insieme” in termini di potere, in forme diverse. Nella maggior parte delle civiltà, il connettivo dell'essere-insieme è una forma di potere.

Questo dato storico ha la sua origine proprio nell'incapacità di elaborare, accogliere, dare un senso alla morte.

Il potere – qualunque potere: di un capo tribù o di uno Stato moderno – nasce a causa della rimozione angosciata della morte, da cui deriva l'incapacità di cogliere il *nesso* tra finitezza-unicità-assolutezza di ogni singolo e fondazione-di-comunità, in cui l'unicità di ciascuno *non si contrappone*, ma *esige* gli altri, perché *l'unicità di ciascuno è costituita solo dal reciproco riconoscimento*.

La finitezza del singolo è il fondamento della comunità *storica*. Chi muore lascia dietro di sé, lascia cioè al futuro, a chi viene dopo di lui, ai giovani, il suo esser passato di lì: la sua esistenza⁵¹.

La civiltà moderna di origine europea, che ha conquistato il mondo con una violenza giunta spesso al genocidio, ha inventato l'individuo di mercato, che vive di merci e denaro, che riduce la dimensione affettiva a un incerto e casuale contrappunto tra individui incomprensibili – che non si possono comprendere perché sradicati dall'autentica reciprocità che è l'unica *Heimat* – nella disturbata, precaria, molto spesso violenta, intimità familista⁵².

Lo “sviluppo” estremo di questa condizione ha portato al dominio totale dell'astrazione: l'economia delle merci e del denaro, divenuta un automatismo inarrestabile, non è altro che il frutto della rimozione dell'angoscia per la morte⁵³. Ha prodotto, cioè, la negazione radicale del rapporto singolarità-comunità in nome dell'individualismo di mercato, in cui la relazione passa attraverso l'astrazione quantitativa.

⁵¹ Con “esistenza” indico la vita dell'animale culturale.

⁵² Qui si aprirebbe il discorso sulla matrice androcentrica dell'individualismo...

⁵³ Nella modernità capitalistica la morte è delegata all'apparato sanitario. Ricordo tempi in cui questo tema veniva in qualche modo considerato, ad esempio dall'importante riflessione di Ivan Illich ne *La nemesi medica* del 1976, più volte riedito.

Il dominio dell'astrazione merci-denaro – la forma di potere più profonda e distruttiva, che nell'algoritmo, raggiunge una sorta di perfezione – produce la cieca corsa a una crescita illimitata, che è, appunto, la negazione radicale della finitezza, del limite intrinseco a ogni forma di vita. È *radicalmente* mortifero in senso letterale.

L'economia di mercato non è che la disperata rimozione della morte, che necessariamente produce morte.

Queste riflessioni, forse scontate, sono il tentativo di elaborazione discorsiva di questi anni di rapporto con chi vedo arrivare ogni sera: figure magre dai piedi malconci nelle scarpe stracciate, affamati e stanchi. Figure di verità storica, politica e filosofica.

Antisemitismo di ritorno

Rino Genovese

L'antisemitismo riaffiora, riemerge dalla latenza. Perché è una sorta di basso continuo che accompagna l'intera storia del mondo occidentale, dal medioevo a oggi; e può essere considerato un barometro circa l'aria che tira nei rapporti della nostra cultura con l'alterità in generale. Quando questi rapporti entrano in una situazione di sofferenza conclamata, rispunta un antisemitismo mai veramente scomparso. L'ebreo è l'*altro interno* per antonomasia, quello che *da sempre è qui e da sempre ci minaccia*. L'antisemitismo è un razzismo molto specifico, il suo discorso non ha bisogno neppure del termine "razza" in senso biologico per esprimersi: c'era già prima che questa nozione pseudoscientifica si affermasse, nell'Ottocento, e a maggior ragione può esserci dopo il suo declino a partire dalla seconda metà del Novecento. L'antisemitismo non è un razzismo di tipo coloniale come quello sviluppato nei confronti dei neri, dei gialli, dei rossi, le cui differenze somatiche, percepibili a colpo d'occhio, espongono a una discriminazione spesso anche soltanto implicita, tacita, inserita in una comunicazione puramente gestuale – come quando qualcuno si allontana, magari con una smorfia, vedendo salire un immigrato africano sull'autobus. No, l'antisemitismo vive di una "messa in discorso", addirittura di un atteggiamento militante che può arrivare fino al *pogrom*. Per questo è adattissimo a fungere da barometro della xenofobia e dei razzismi in generale: quando dall'implicito si passa all'esplicito, e quando riappare una strumentalizzazione politica della questione dell'alterità, il discorso antisemita riprende quota. Talvolta con un curioso spostamento della prospettiva: si consideri la teorizzazione di una "sostituzione etnica", riferita oggi agli immigrati per lo più islamici, che – per una sorta di complotto, ordito magari dal finanziere ebreo ungherese-americano Soros – si starebbero imponendo in Europa come un'etnia tendenzialmente prevalente, pronta a rimpiazzare quella occidentale tradizionale, beh, questo stesso argomento della "sostituzione" fu già usato ai tempi dell'*affaire* dallo scrittore antisemita Maurice Barrès, che affermò:

«Che Dreyfus sia un traditore, lo deduco dalla sua razza». Ci sarebbe stata una macchinazione mondiale ordita dall'alta finanza ebraica con l'obiettivo di rimpiazzare gli europei: all'epoca in modo diretto, oggi piuttosto per interposta persona con il favoreggiamento dell'immigrazione.

A noi – che come Fondazione per la critica sociale abbiamo in corso di pubblicazione un volume intitolato *Sulla sindrome identitaria*, a cura del sottoscritto, con i contributi di C. Vincenzo, R. Foschi, A. Simone e A. De Nicola – sembra che il passaggio della xenofobia e del razzismo dalla latenza implicita alla manifestazione esplicita abbia il suo modello nell'antisemitismo. Questo esprime al massimo grado, infatti, il carattere indeterminato e arbitrario proprio di qualsiasi razzismo (per cui può essere detto una «figura della fatalità» secondo Albert Memmi), all'interno di un discorso che non può non essere esplicito sia perché tradizionalmente ideologico, sia perché, con l'accusa del complotto, spinge a uno smascheramento del “colpevole”, indicandolo apertamente come capro espiatorio. Nella comunicazione sociale, intesa in senso ampio – dalle chiacchiere con il vicino alla più sofisticata comunicazione in rete mediante i nuovi dispositivi tecnologici –, la questione identitaria di un *ego* esposto alle mille identificazioni in quanto ricevente di una pletora di messaggi, ma pronto a passare dalla parte di *alter* come emittente grazie alla moderna interattività, viene sempre più in primo piano. Insieme con l'autodefinizione identitaria è l'*influenza* su altri la posta in gioco, per quanto limitata sia la cerchia entro cui cercare un accordo e un riconoscimento.

Le ricerche condotte intorno alla “sindrome identitaria”, quindi, non mettono l'accento soltanto sull'aspetto cognitivo della xenofobia e del razzismo ma anche su quello comunicativo. Nel primo caso si ha a che fare con la questione della *formazione del pregiudizio* soprattutto in un soggetto che è quello dei totalitarismi novecenteschi (la “personalità autoritaria” di Adorno); nel secondo ci si occupa piuttosto della *fissazione e diffusione delle credenze tramite un'immagine intersoggettiva* all'interno dell'individualismo di massa contemporaneo. In altre parole, se ponendo l'accento sul momento cognitivo si tematizza l'instaurarsi del discorso razzista con i suoi tradizionali stereotipi ideologici, prendendo in esame i processi comunicativi si mette a fuoco come la costruzione di un'immagine dell'altro, nell'esplosione della comunicazione odierna, svolga una funzione di contrasto nei confronti della dispersione dell'identità che ne deriva. Xenofobia e razzismo passano dall'implicito all'esplicito, da una comunicazione anche soltanto gestuale all'aperta stigmatizzazione tramite il discorso verbale, in virtù di quella anticipazione di accordo (o rispettivamente di disaccordo) fornita dalla prestazione di un'immagine dell'altro. L'odierno fenomeno dell'“odio in rete” va collocato all'interno di questa prospettiva teorica che pone al centro la comunicazione, assumendo cioè le opinioni e i (ri)sentimenti che attribuiscono all'altro tutto il male possibile come momenti facilitatori nell'affrontare la questione identitaria propria di un sé del ricevente sempre troppo labile, e perciò pronto a passare nella posizione “forte” dell'emittente dei messaggi. Si può dire che, in casi del genere, un'intersoggettività bloccata nella costruzione dell'immagine dell'altro finisca con il ricoprire l'intera sfera

della comunicazione, non lasciando più alcuno spazio al movimento dei punti di vista tipicamente comunicativo, quindi alla possibilità di autocorrezione del pregiudizio e dell'errore. L'effetto di anticipazione, caratteristico in generale dell'immagine in quanto rafforzamento della credenza, prevale in modo massiccio, mangiandosi il dubbio che può prodursi nel processo comunicativo. La stessa distinzione vero/falso è messa fuori causa: la notizia "falsa" diviene centrale nella sua funzione di autoconvalida delle premesse; e si sa, del resto, come la diceria, la diffusione della menzogna, siano state storicamente importanti nel propagarsi dell'antisemitismo.

L'intera costellazione qui delineata può essere osservata in termini psicologici attraverso la lente del concetto di *personalità narcisistica*, con tutto quanto sia da comprendere sotto la voce "disturbi narcisistici della personalità". Il narcisismo individuale trasferito sul capo, come ben sapeva Freud, era già in causa nella psicologia delle masse al tempo dei totalitarismi. Ma nelle mille identificazioni, e nelle relative identificazioni proiettive, di una comunicazione sociale non più strettamente unidirezionale (si pensi ai monologhi del capo, spesso radiofonici, nei regimi totalitari), come quella esplosa con i nuovi media, la libido narcisistica non ottiene agevolmente il proprio tornaconto: il "Sé grandioso", come lo chiama Heinz Kohut, è sottoposto a una minacciosa frammentazione dei propri oggetti libidici. Di conseguenza l'attribuzione da *ego* verso *alter* – qualsiasi caratteristica venga attribuita a questo *alter* – diventa nella comunicazione il volano di un'autoattribuzione in grado di consolidare un *ego* permanentemente debole, per così dire raddoppiandolo in un *sé*, indipendentemente dall'intervento di un Super-io interno o da un ideale dell'Io esterno come quello del capo. Nei populismi contemporanei, che vivono anche di una personalizzazione della leadership, il leader resta comunque una contraffazione del capo carismatico, che all'occorrenza si può lasciar cadere e sostituire. Si passa così da una personalità impostata gerarchicamente, ossessiva, basata su una proiezione unilineare di tipo paranoico, a una personalità con diversi centri e una pluralità di identificazioni proiettive secondo un'immagine dell'altro a geometria variabile, per la quale la giudeofobia può trasformarsi in islamofobia o convivere con essa, mentre l'immigrato in quanto nuovo *altro interno* può essere chiunque, di volta in volta il rom, l'africano, il cinese.

«Il Nome del Padre: da primo(-rdiale) finisce coll'arrivare sempre per ultimo»

Roberto Finelli

Leggenda o inizio reale della storia?

Rileggere *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, il testo di cui si celebra quest'anno il centenario, insieme agli altri tre grandi saggi freudiani di psicologia sociale, quali *Totem e Tabù* (1912-13), *Il disagio della civiltà* (1929), *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* (1934-38), non può non significare rilevare il motivo di fondo del "nome del padre" che li attraversa tutti e in qualche modo li unifica. E sollecitarci alla domanda se la continuità della costellazione edipica, come motivo dominante della teoria della cultura e della società, non rischi di compromettere la teoria psicoanalitica di Freud, nel suo transito dalla psicologia individuale alla psicologia collettiva, curvandola da psicologia scientifica della storia in una filosofia della storia, gravata da troppo facili e semplicistiche presupposizioni, oltretutto dal loro troppo lineare e persistente operare.

A tutti è ben noto quale accadimento reale Freud abbia posto in *Totem e Tabù* a fondamento della storia umana e del passaggio da *natura* a *cultura*. La condizione della vita associata, ancora in una condizione di natura, sarebbe stata quella di un'orda primordiale in cui un maschio padre, prepotente e geloso, aveva il monopolio di tutte le femmine, escludendo dal loro possesso, tutti i figli maschi. Con la conseguenza che, come scrive Freud in quel testo:

Un certo giorno i fratelli scacciati si riunirono, abbattono il padre e lo divorarono, ponendo fine così all'orda paterna. [...] Ciò che prima egli aveva impedito con la sua esistenza, i figli se lo proibirono ora spontaneamente nella situazione psichica dell'obbedienza posteriore, che conosciamo così bene attraverso la psicoanalisi. Revocarono il loro atto dichiarando proibita l'uccisione del sostituto paterno, il totem, e rinunciarono ai suoi frutti, interdicendosi le donne

che erano diventate disponibili¹.

La sostanza di *Totem e Tabù* sta, com'è evidente, nella dislocazione del complesso di Edipo, che viene sottratto da parte di Freud a una dimensione solo fantasmatica – di fantasia del desiderio nell'evoluzione della sessualità infantile – e trasferito invece in una dimensione di realtà, quale appunto evento primitivo e fondativo della storia umana, che pone la *regola delle regole*, ossia il divieto dell'incesto e che in tal modo è principio della più elementare organizzazione sociale, della più originaria restrizione morale e, con il recupero del culto del padre ucciso, dell'istituzione della religione.

In questo tradursi del complesso di Edipo dall'*intimo della psiche* alla *storia*, da atteggiamento di una costellazione desiderante nell'interiorità del bambino ad evento pubblico, consumato nella realtà di una prassi collettiva, non è chi non veda ovviamente un paradossale rovesciamento compiuto da Freud rispetto al canone epistemologico con cui aveva inaugurato ed aperto la scoperta della psicoanalisi: ossia l'abbandono della teoria della seduzione come scena reale, come esperienze di approcci ed assalti sessuali subite passivamente in genere da un bambino da parte di un adulto, a fronte invece di un processo fantasmatico e di una scena rappresentativa di sessualità che non proviene da un agito esterno al soggetto in questione.

Ma è proprio tale inversione di canone epistemologico, quanto *a ciò che è questione di verità per la psicoanalisi* – tale andare cioè non più dal *reale al fantasmatico* bensì dal *fantasmatico al reale* – che suscita profonde perplessità, a mio avviso, nei riguardi del trascorrere teorico di Freud dalla psicologia individuale alla psicologia storica: insomma induce a guardare con critico sospetto un programma di fondazione della storia basato sul “nome del padre”.

Certo, è ben vero che da molte parti veniamo sollecitati, da più tempo, ad essere indulgenti verso la narrazione freudiana e ad intenderla appunto solo come una narrazione, per la quale il mito dell'orda primordiale e del primo parricidio sarebbe il frutto solo dell'immaginazione di Freud, una costruzione fantastica *ad hoc*, concepita solo per dedurne categorie e configurazioni utili e necessarie a interpretare la realtà del presente, quale appunto il formarsi moderno di una massa attraverso lo stringersi di legami libidici con un comune ideale dell'Io. Eppure tale indicazione a chiudere un occhio sulla verosimiglianza o meno della scena primordiale narrata da Freud appare essere del tutto irrispettosa, quando per nulla adeguata, riguardo al vero spirito e al grande lavoro che sta dietro ai testi freudiani di psicologia della storia. Inadeguata, perché rimuove quell'aspirazione costante di Freud, che ha connotato tutta la sua vita, a veder riconosciuta la sua opera come iscrivibile nella verità e nella dignità della scienza, dove per scienza s'intende in primo luogo il modello scientifico-matematico delle scienze della natura². E irrispettosa perché lascia cadere la grande quantità di letture etno-antropo-

¹ S. Freud, *Totem e Tabù*, in *Opere*, vol. 7, Bollati Boringhieri, Torino, 1979, pp. 145-147.

² Sull'«autofraintendimento» scientifico di Freud e la sua pretesa, per una istanza ancora for-

logiche, sociologiche e storiche, compiute sempre da Freud, secondo la sua consuetudine rigorosa di studio, prima della stesura di quei testi, in particolare di quella di *Totem e Tabù*. Al cui contenuto Freud non avrebbe mai tollerato che si attribuisse la connotazione generica e fantasiosa di mito, perché, come si diceva, l'intenzionalità strutturante l'intera sua opera è stata appunto quella di far uscire la psicoanalisi dal mito e legittimarla nel riconoscimento della scienza.

Ma è proprio rimanendo sul piano delle scienze etnoantropologiche e della biologia evoluzionistica di Darwin, esplicitamente richiamato da Freud come ispiratore della scena originaria, che l'ipotesi freudiana di passaggio da natura a cultura a mezzo della pietra di volta del nome del padre si mostra, io credo, assai manchevole e poco sostenibile.

Oranghi, scimpanzè e gorilla

In primo luogo va notato che in *Totem e Tabù* la fonte del potere in un primordiale gruppo umano, che, per quanto primordiale è comunque già una originaria *societas*, viene collocata da Freud nella sola *forza fisica* di un patriarca, senza la causalità di alcun fattore sacrale, mitico-culturale, religioso. Per cui, conseguentemente, è la *gelosia* di un padre onnipotente, interessato unicamente al possesso delle proprie donne, che appare l'*unico affetto determinante le condotte umane*. Ma oltre questo riduzionismo emozionale così semplificatorio, ciò che deve essere sottolineato nell'ipotesi freudiana della presunta origine della storia da un maschio dominante geloso è la forzatura che a me sembra le pagine di *Totem e Tabù* abbiano imposto sul testo di Darwin, al fine di riuscire ad accreditare la tesi patriarcalista con l'autorità del massimo scienziato e naturalista inglese³.

In the *Descent of men* il grande biologo mostra infatti di condividere come tesi di fondo sulle relazioni sessuali tra le popolazioni primitive quella dei matrimoni comuni o dei rapporti promiscui. Rifacendosi alla definizione di matrimonio comune avanzata da Sir J. Lubbock in *The origin of civilization* (1870), ovvero che tutti gli uomini e le donne di una tribù si comportano l'uno nei riguardi dell'altra come se fossero marito e moglie, Darwin scriveva che un certo modo di classificare i legami «ci porta a concludere che il matrimonio comune e gli altri vincoli molto deboli [quanto alla non presenza ancora di forme matrimoniali ristrette] siano stati la forma di unione originariamente universale»⁴. Rifacendosi ai lavori di altri antropologi come il *Primitive mar-*

temente positivista, di ricondurre a scienza la psicoanalisi, la cui natura appare invece essere ben lontana dal modello naturalistico di scienza, ha scritto pagine di rilievo J. Habermas in *Erkenntnis und Interesse* (1968).

³ Cfr. su questo tema l'ottimo saggio di S. Berni, *Darwin, Freud e l'origine della società: tra antropologia e diritto*, in «Dialektik», anno 17, 2015.

⁴ C. Darwin, *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, tr. it. di M. Migliucci e P. Fiorentini, New-

riage di John McLennan (1865), a un opuscolo sul sistema classificatorio delle relazioni di L.H. Morgan⁵ e a citazioni indirette di Bachofen, il naturalista inglese a proposito di una originaria proprietà comune, per così dire, delle donne, poteva scrivere al riguardo quanto segue:

La promiscuità di molti selvaggi è sorprendente, ma bisognerebbe avere un maggior numero di prove prima di concludere che i loro rapporti debbano considerarsi completamente promiscui. Nonostante ciò, tutti quelli che hanno studiato a lungo questo argomento e le cui conclusioni sono molto più attendibili delle mie, sono convinti che il matrimonio comune (tale espressione ha varie sfumature di significato) fu originariamente l'unica forma di accoppiamento, incluso quello fra fratelli e sorelle⁶.

Certo l'argomento è complesso e assai vasto, come nota lo stesso Darwin, ma a favore della tesi del matrimonio comune egli aggiunge vi sia una prospettiva antropologica che assume il punto di vista olistico dell'interesse della tribù e della sua riproduzione su quello dei suoi singoli componenti: «La prova indiretta della tesi a prevalenza iniziale dei matrimoni comuni, è convincente e si basa principalmente sui termini dei rapporti esistenti fra i membri della stessa tribù, che implicano, un rapporto con la tribù e non con uno dei genitori»⁷.

Nel suo testo quindi Darwin aderiva esplicitamente alla tesi che «il matrimonio comune è stata la prima forma di unione prevalente»⁸ e che «il rapporto comune era l'uso originario e quindi profondamente rispettato dalla tribù»⁹. Tanto che proprio per confermare quanto un costume di comunanza delle donne e di promiscuità sessuale abbia caratterizzato le primitive società umane Darwin introduceva in quelle pagine l'argomento di una generale attitudine ad una permanenza di coppia assai più presente nel mondo animale, laddove di relazioni e di accoppiamenti promiscui si poteva parlare secondo il grande biologo solo con la comparsa del mondo umano. «Dall'analogia con gli animali, e particolarmente con quelli più vicini all'uomo e dalla forza con cui il sentimento della gelosia si manifesta in tutto il regno animale, non riesco a convincermi che anticamente abbia prevalso un rapporto assolutamente promiscuo prima che l'uomo raggiungesse il suo posto attuale nella scala zoologica». Di lì Darwin passava, nella stessa pagina, a citare diverse tipologie di accoppiamento permanente nel mondo dei quadrupedi, che fossero oranghi o scimpanzé o gorilla, gli uni, tendenzialmen-

ton Compton, Roma, 2018, p. 437.

⁵ Citato da Darwin nella nota 81, p. 437 del suo testo e contenuto in *Proc. American Academy of Sciences*, vol. VII, febbr. 1868, p. 475.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibid.*, p. 438.

⁹ *Ibidem*.

te solitari, che vivono con la femmina solo una parte dell'anno, i secondi che sono monogami, si accoppiano per tutto l'anno con la stessa compagna e spesso sono socievoli e vivono in branchi numerosi, i terzi che sono poligami ed in essi ogni famiglia fa vita a sé. Per cui, aggiungeva, «possiamo concludere che il rapporto promiscuo alla stato di natura è molto improbabile».

E solo a quel punto egli formulava l'ipotesi, che l'uomo primitivo, in analogia o in continuità con il mondo animale, potesse aver vissuto secondo due modalità: o quello di vivere in piccole comunità (*small communities*), dove aveva, monogamo o poligamo che fosse, da preservare le sue donne dalle insidie degli altri uomini; oppure, come nel caso del gorilla, vivere poligamo e solitario, cacciando via dal gruppo i figli e i maschi più giovani.

Perciò, guardando indietro nel corso del tempo, e tenendo conto delle abitudini sociali dell'uomo di oggi, l'ipotesi più probabile è che egli vivesse originariamente in piccole comunità, ognuno con una sola moglie, o con molte, se molto potente, gelosamente custodite dagli altri uomini. Oppure egli può essere stato un animale socievole ed aver vissuto con più di una moglie come il gorilla; tutti gli indigeni sono concordi nel dire che 'in ogni banda si può vedere un solo maschio adulto; quando i maschi giovani crescono, nascono delle dispute per la supremazia e i più forti uccidono e cacciano via gli altri fino a rimanere i capi incontrastati della comunità'¹⁰ (Darwin, pp. 437-439).

Ora nell'utilizzazione che in *Totem e Tabù*, e di lì in tutte le altre opere di psicologia collettiva, Freud ha fatto di quest'ultimo passo, sembra evidente che egli abbia lasciato cadere del tutto la prima via, indicata da Darwin, della presenza di un possibile ambito originario, per quanto ristretto, di socializzazione, e abbia di conseguenza assolutizzato il paragone con il gorilla. Ma ancor più vale sottolineare che nel testo freudiano non v'è riferimento alcuno alla tesi più generale sostenuta da Darwin riguardo al matrimonio comune come primitiva forma di socialità prevalente tra gli umani. Due omissioni che aprono molti dubbi, almeno a mio parere, sul romanzo storico di Freud sulla presunta origine della civiltà umana da un'orda primordiale sotto il dominio illimitato di un maschio alfa.

Ma la forzatura che Freud compie in tutte le sue opere storiche nel fare dell'Edipo e del nome del padre il principio originario della socializzazione umana, che in quan-

¹⁰ *Ibid.*, p. 439. Darwin qui cita un articolo di Th. Savage e J. Wyman, *Notice of The External Characters and Habits Troglodytes Gorilla. A New Species of Orang from The Gaboon River*, in «Boston Journal of Natural History», Vol. V. December, 1847, pp. 417-442 (ora all'indirizzo www.biodiversitylibrary.org). In questo saggio era assente il tema della gelosia ma si parlava della lotta per le femmine, sostenendo tra l'altro che, data la maggiore intelligenza degli scimpanzé rispetto ai gorilla, l'ipotesi di una discendenza degli umani era assai più verosimile che derivasse dai primi che non dai secondi. Cfr. S. Berni, *Darwin, Freud e l'origine della società: Tra antropologia e diritto*, cit., n. 20.

to origine fondativa continuerebbe ad operare anche nelle società massificate dell'oggi, si fa tanto più evidente, io credo, quando si confronti la sua etno-antropologia psicoanalitica con l'elaborazione ormai già classica dell'antropologia e delle scienze dell'uomo del '900.

All'interno delle società primitive il divieto dell'incesto, insieme a una distribuzione equilibrata delle donne (quale il bene per eccellenza), vengono infatti considerati, dopo gli studi, ormai classici, di Marcell Mauss sull'economia del dono e i saggi di antropologia strutturale di C. Levi-Strauss, come spiegabili solo sulla base di una *dimensione olistica di socialità*, in cui ben lungi dalla gelosia o dal dominio di un primate/patriarca, ciò che regge la vita e detta le regole della cultura è la riproduzione dell'esistenza del gruppo originario, posto che un individuo autonomo e affidato ai suoi istinti in quel contesto non avrebbe potuto sopravvivere. Nella tradizione olistica della sociologia francese inaugurata da E. Durkheim, proseguita da M. Mauss e radicalizzata in versione strutturalista da C. Levi-Strauss¹¹, la proibizione dell'incesto rientra infatti nel quadro più generale di una economia fondata sul dono e la reciprocità, di cui lo scambio costituirebbe il fenomeno sociale totale, che abbraccia il cibo, i manufatti, e la categoria dei beni più preziosi rappresentata appunto dalle donne. Queste costituiscono la moneta, il *denaro* delle società primitive, in quanto mezzo di scambio e di circolazione esogamica tra i diversi clan, perché non sono solo oggetto di desiderio sessuale ma perché svolgono funzioni essenziali nella divisione del lavoro e nella riproduzione dei membri del gruppo sociale. Dove, com'è evidente, si apre una prospettiva lontanissima da quella freudiana, perché l'origine della società e della cultura umana, come insieme di regole che assicurano l'esistenza di un gruppo, non è limitata ad una economia fondata solo su pulsioni libidiche, anzi fondata sull'unico fattore emozionale della gelosia, perché rimanda ad una economia polifattoriale, volta a soddisfare bisogni ed esigenze, materiali e valoriali, più ampi ed articolati della vita umana.

Insomma, in conclusione a queste brevissime e schematiche considerazioni, non ci si può trattenere dal rilevare quanto la teoria della psicologia delle masse di Sigmund Freud, nel suo rimando all'evento originario già trattato in *Totem e Tabù*, soffra di una intrinseca difficoltà, per non dire aporia, nell'avere scambiato, come a me sembra, ciò che è primo nella psiche individuale, l'Edipo e la costellazione libidico-emozionale attorno al Nome del Padre, con ciò che, secondo la ricostruzione di Freud sarebbe stato il primordiale nella storia dell'umanità. Questo scambio tra ciò che è *primo* nella mente individuale – primo nel senso che ne è il fondamento e la struttura in permanenza – con ciò che è stato il primitivo, il *primordiale*, nella storia, pone infatti più problemi di quanti non ne risolva. Giacché assegna a ciò che sta all'inizio della storia e che, come tale, essendo nel tempo, non può che essere superato dal divenire della storia e dalla diversità delle sue tipologie di organizzazione sociale, la caratteristica del *senza tempo* del-

¹¹ Delle *Strutture elementari della parentela* di C. Levi-Strauss (ed. it, a cura di A.M. Cirese, Feltrinelli, Milano, 1978), cfr. al riguardo in particolare i capitoli II-V (pp. 51-138).

la formazione inconscia dell'Edipo. Pretende cioè di applicare al tempo della storia l'eternità del "senza tempo" ed infatti pretende di spiegare i fenomeni di massa del mondo contemporaneo, verosimilmente del primo Novecento, a partire dalla potenza sessuale e dalla monocrazia escludente di un padre-padrone.

Ma se, pensando la storia e la psicologia collettiva la psicoanalisi di Freud non può che pensarla alla luce del mondo non storico dell'eterno, ossia delle costellazioni psichiche sempre al sottofondo operanti o pronte ad operare, essa, com'è evidente, cade nella massima contraddizione con sé medesima, perché cade nelle strutture archetipiche e senza tempo della psicologia analitica di Jung, dove appunto il primo è anche il primordiale e il primordiale è anche il primo.

Tutto ciò ovviamente può anche non destare perplessità teoretica e filosofica a chi ama trapassare con facilità dallo *storico* allo *strutturale*, dal sociale all'individuale, dall'essere dell'eterno all'accadere nel tempo. Ma per chi frequenta ancora una filosofia dei distinti l'interpretare i fenomeni sociali alla luce del Nome del Padre sembra, di fondo, con tutto il rispetto per la genialità immensa del maestro viennese, un atto d'imperialismo scientifico, per il quale la psicoanalisi pretende di annettersi e di ridurre a sé un campo dell'esperire umano che non è propriamente il suo e che va letto e discusso con ben altre categorie.

Il Nome del Padre non va al mercato

Ma pure bisogna essere accorti e moderati e prudenti in tale genere di critica. Perché è ben vero che la fenomenologia della psiche collettiva come viene esposta da Freud nel saggio del '21 presenta delle considerazioni di profondo interesse che contribuiscono in larga misura a interpretare configurazioni /istituzioni della società moderna, come il cesarismo, l'idolatria del *Führer*, il culto della personalità, la formazione di totalitarismi e populismi. Vale a dire che le analisi freudiane dei legami libidici e d'innamoramento che corrono tra massa e capo, con il rilievo che viene dato al costituirsi del super-Io come oggetto d'amore proiettato sulla figura del duce, rappresentano delle pagine comunque esemplari e di profonda originalità riguardo al modo in cui una moltitudine si socializza e si unifica nella figura, resa sovraumana, di un *Uno*.

Com'è ben noto, nell'ambito della cultura moderna ci sono stati diversi percorsi sia di storia della filosofia che di storia del pensiero politico volti a disegnare il modo in cui un *Uno* diventa sovradeterminato e onnipotente rispetto alla moltitudine dei *mol-ti uno*. Sono tutti modi, in particolare quelli del *Leviatano* di Hobbes e della riflessione di Hegel sulla nascita del cesarismo nell'antica Roma repubblicana, costruiti su un modello di sottrazione del potere dei molti e di sovraccumulazione del medesimo da parte di un solo Uno. Sia attraverso l'istituzione di un contratto da società di natura a società civile in Hobbes, sia attraverso il decadere da cittadini a proprietari privati che lasciano il simbolo del loro essere in comune alla persona dell'autocrate imperiale in Hegel.

Ma appunto nella ricostruzione geniale di Freud la delega al *Führer* non si realizza attraverso problematici patti o attraverso sottrazione di qualcosa ai molti bensì attraverso un'opera profonda di identificazione e di valorizzazione che proietta nel capo la medesima valorizzazione feroce e manichea che ciascuno dei molti compie inconsciamente quanto ad assolutezza e identità escludente del proprio Super-io. Per dire cioè che Freud, attraverso la messa a tema del dispositivo che all'interno del Sé costruisce la macchina teologica e diabolica dell'Ideale dell'Io, è riuscito a mettere in campo legami assai più profondi di socializzazione delle masse attorno ad una figura carismatica, dato che sono legami che hanno le loro radici nei processi affettivi dell'interiorità.

Eppure c'è qualcosa di altro che residua, e in modo inquietante, nella teoria freudiana della massificazione attraverso il Nome del Padre. Ed è ovviamente il confronto, che non si può evitare, con le teorie moderne della massificazione che non fanno uso per nulla del Nome del Padre, anzi lo rifiutano del tutto come categoria interpretativa. Un confronto che si impone e che sollecita a trovare, invece della reciproca estraneità, una mediazione feconda tra le due impostazioni, a meno di non voler rendere utilizzabile la saggistica storica di Freud per la sola analisi dei fascismi, e in tal caso perderebbe ogni interesse per noi, o a meno, ipotesi per noi ancora più insostenibile, di voler identificare *tout court* la modernità con il fascismo.

La modernità nasce sul piano della vita sociale, com'è ben noto, quando la *società civile* si separa dallo *Stato politico* e il tempo storico si organizza secondo la compresenza di questo strutturale dualismo. La distinzione della sfera della società civile da quella delle istituzioni e del potere politico vede l'istituzione del mercato e della struttura economica come il luogo sociale in cui per eccellenza è assente il Nome del Padre, ossia il piano delle relazioni di natura personale. Il mercato economico moderno è cioè per definizione il luogo in cui nessuno dipende da nessuno attraverso relazioni personali perché ognuno dipende da tutti, in una rete di relazioni universali, fino all'estensione mondiale della globalizzazione. *L'impersonalità del mercato è la fondazione originaria della libertà moderna*, giacché essere attori liberi di scelta di lavoro, di consumo e di vita, implica avere il nesso sociale *fuori* di noi e non dentro di noi, presupposto alla nostra nascita, come avviene in ogni società premoderna. Solo l'esteriorità del nesso sociale garantisce la libertà moderna, ed infatti il nesso sociale per antonomasia è rappresentato e simboleggiato dal denaro: ovvero una tipologia di socialità che può essere portata in tasca ed essere allontanata da sé ogni qualvolta se ne abbia voglia.

È solo Hegel che, malgrado le chiacchiere leggendarie che si fanno sul suo statalismo filoprussiano, ha ben compreso e concettualizzato per primo il dualismo delle sfere, tra "economico" e "politico", che caratterizza il moderno e quanto l'ambito economico nella sua totalità sia sinonimo di spersonalizzazione e di assenza di rapporti autoritari intersoggettivi, cioè di assenza del Nome del Padre¹². Da questo punto di vi-

¹² Il testo classico di riferimento di Hegel in tal senso sono ovviamente le *Grundlinien der Philosophie des Rechts* del 1821.

sta è facile dire, io credo, che Kant ed Hegel siano i due *eroi eponimi* della modernità: Kant per aver teorizzato per primo l'identità del soggetto come sintesi di facoltà eterogenee ed Hegel per aver teorizzato per primo l'identità della società moderna come fondata sulla compresenza strutturale di ambiti distinti di socializzazione. Per cui se non si passa attraverso lo studio di Kant e di Hegel, rigorosamente da frequentare insieme, si rischia, io credo, di comprendere ben poco del mondo in cui viviamo.

Ma nello stesso tempo se rimaniamo nell'orizzonte di una socializzazione moderna a mezzo dell'istituto del mercato mi sembra che non facciamo passi significativi per giungere a quella mediazione con la psicologia sociale di Freud che invece stiamo cercando, per non privarci comunque della fecondità della sua visione. Perché se rimaniamo nell'orizzonte della merce, della spersonalizzazione del legame sociale, della reificazione del denaro, dell'alienazione nel consumo, rimaniamo in un *trasumanare del soggetto umano in cosa*, in un *farsi oggetto del soggetto* che connota tutta la sociologia moderna da Simmel alla Scuola di Francoforte e che a me sembra muovere da una presupposizione originaria e piena di soggettività, obbligata poi al rovesciamento di sé nel corso della modernità: la quale, proprio perché presupposizione e valorizzazione di soggettività, mi sembra entrare assai poco in dialogo e in sintonia con l'impostazione generale della psicoanalisi di Freud. Tanto da potersi leggere, io credo, parlando assai *en gros*, tutta la vicenda della teoria critica francofortese come basata sulla narrazione di una soggettività originariamente sintonica con la natura e sé medesima e destinata poi a rovesciarsi e ad alienarsi tanto nell'astrazione degli universali concettuali quanto nell'astrazione delle merci e nel godimento del loro consumo, sottoposta e sedotta com'è dall'industria culturale e dal totalitarismo della pubblicità.

Un soggetto tuttofare

Ma oltre la *teoria della massa attraverso alienazione*, e la mitologia di un soggetto che si fa cosa, c'è un'altra teoria della massificazione che appare assai utile qui richiamare e che non ha bisogno di facili antropocentrismi e di presupposizioni indebite di soggettività. È quanto si può estrarre dall'immane corpo teorico di Marx, a patto che lo si affranchi dalla cornice metafisica del materialismo storico e dalla filosofia della storia costruita sul presupposto e sulla potenza dell'*homo faber*. Questo Marx, per noi più prezioso, e che potremmo chiamare il *Marx dell'astrazione* contro il *Marx della contraddizione*, ci ha dato tutti i materiali per giungere a concepire *Das Kapital* come un soggetto non antropomorfo, costituito da ricchezza non concreta ma monetario-astratta, la cui natura solo quantitativa ha una destinazione inevitabile e inarrestabile di accumulazione.

Certo bisogna mettere Marx contro se stesso per estrarne simili tesi, e bisogna farlo in un modo radicalmente diverso da quanto ha fatto L. Althusser e la sua scuola che, da sempre rifiutando la tradizione hegeliana, ha rigettato *ab imis* l'ipotesi di un principio unitario di totalizzazione sociale e ha preferito parlare di una diversificazione delle pra-

tiche sociali che non si riesce a vedere come si tenga insieme nella sua molteplicità. Laddove mettere Marx contro se stesso significa, nella mia ipotesi interpretativa, lasciar cadere il Marx della contraddizione e della lotta di classe, il Marx del materialismo storico e della celebrazione dell'agire dell'homo faber, per mettere in evidenza tutti quei luoghi della sua opera (direi soprattutto mettendo insieme lettura dei *Grundrisse* e di *Das Kapital*) da cui si estrae la messa a tema di un vettore di tendenziale universalizzazione della sua istanza quantitativo-accumulativa, che progressivamente tende a inglobare nella sua logica l'intero mondo del vivente, umano e naturale. Tutti quei luoghi cioè in cui Marx giunge a intravedere, lo ripeto: malgrado la sua passione politica e la sua identificazione come padre del proletariato rivoluzionario, il capitale come il *vero soggetto della modernità*, identificandolo secondo un'analogia fortissima con il *Geist*, lo Spirito di Hegel, strutturato, com'è noto, secondo il *circolo del presupposto-posto*: ovvero *quale soggetto che vive togliendo tutti i presupposti esteriori alla sua logica, presupposti come forme di vita, sociale, culturale, filosofica antecedenti il suo presente, e interiorizzandoli alla luce della sua logica, li riproduce come nuova superficie del suo apparire*¹³.

Vale a dire che il Marx, che qui a noi maggiormente preme mettere in campo, è quello che ha potuto intravedere la struttura della scienza sociale moderna, e con essa la struttura del *Capitale*, secondo il nesso hegeliano di *Wesen und Schein*, di *essenza ed apparenza*: cioè come il *sistema di un dispositivo impersonale* costruito sull'estrazione incessante di plusvalore da parte di umani ridotti alla condizione monoculturale di portatori solo di forza-lavoro e *contemporaneamente* nella dissimulazione di questa sua asimmetria di classe attraverso la superficie della libertà di mercato, di scelta e consumo delle merci, degli istituti della democrazia fatta di cittadini tra loro liberi ed eguali.

La tesi che qui avanziamo è che dunque il Marx dell'astrazione ci abbia dato le chiavi per interpretare la modernità, ben al di là della distinzione hegeliana tra società economica (*bürgerliche Gesellschaft*) e Stato politico (*politische Staat*), come dualismo tra *essere ed apparire*, secondo il quale le relazioni asimmetriche e di dominio tra le classi e i gruppi sociali che animano l'interiorità non visibile della vita sociale compaiono alla superficie, *secondo una dialettica di opposizione e non di contraddizione*, come specchi di una configurazione appunto opposta, dove la disegualianza prende la forma dell'eguaglianza e dove lo sfruttamento e il comando appaiono come contratti e scambi di equivalenti.

Il sistema del capitale concepito secondo l'analogia con il *Geist* hegeliano è dunque

¹³ Su questo modo di leggere l'opera matura di Marx nel suo riferimento al *Geist* di Hegel mi permetto di rinviare ai miei testi, *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo. Saggio su Marx*, Bulzoni, Roma, 1986; *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004; *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano, 2014. Ma per quanto riguarda la ricostruzione della vicenda del marxismo dell'astrazione in Italia cfr. C. Corradi, *Storia dei marxismi in Italia*, manifestolibri, Roma, 2005 (nella versione della prima edizione, con particolare riferimento all'ultimo capitolo, *Marx e la realtà dell'astratto*).

un sistema istituito sulla produzione e accumulazione di ricchezza astratta, che penetra e svuota di logiche autonome il mondo del vivente e del concreto, lasciandone solo una pellicola, uno strato di superficie, affinché con esso dissimuli la sua vera identità. Così le masse di coloro che per definizione non sono e non sono stati mai soggetti, perché meri portatori di forza-lavoro, si traducono nei soggetti apparenti del libero consumo e della libertà politica, dando vita ad una massificazione che non è fascista ma strutturalmente democratica, perché chiave di volta di una società di classe che vuole apparire e celebrarsi come società senza classi.

Se si muove da questo *marxismo, non della contraddizione, ma dell'astrazione* non si può che guardare alla nostra contemporaneità, non come tempo della *postmodernità*, scandito da una estenuazione e fine della modernità, bensì, all'opposto, come tempo della *ipermodernità*, dove il "soggetto capitale" che ha attraversato e forgiato la modernità si è fatto soggetto sempre più globale e insieme fattore di socializzazione a tendenza sempre più universalizzante. Perché il soggetto capitale si fa sempre più: a) soggetto produttore di valori d'uso; b) soggetto riproduttore di rapporti sociali; c) soggetto produttore di ideologia, ossia di visioni e rappresentazioni attraverso le quali i membri della società percepiscono e distorcono il loro essere nel mondo.

Vale a dire che attraverso lo *svuotamento del concreto da parte dell'astratto*, il soggetto-capitale produce una *superficializzazione del mondo e dell'esperire*, che riconduce la genesi del sapere di massa paradossalmente nell'agire della stessa struttura economica, senza bisogno più alcuno della mediazione e della funzione tradizionale degli intellettuali. Il tempo contemporaneo dell'ipermodernità è dunque il tempo di un *autòmaton*, di un inconscio della socializzazione, che struttura e conforma la realtà alla sua logica di accumulazione sempre più illimitabile di ricchezza astratta, ma che *nello stesso tempo costruisce la maschera rappresentativa della sua dissimulazione*.

Questo significa che l'individuo strutturalmente *iper-moderno*, quanto al proprio essere, cioè quanto alle funzioni produttive e riproduttive della sua vita materiale, non può che farsi individuo *post-moderno* quanto a forme e contenuto della sua coscienza, perché il suo esperire è fatto solo di superfici, di esteriorità, per definizione frammentate ed esteriori tra di loro, che hanno rigettato categorie come sintesi, totalità, invarianze, sistema, nei residui spettrali di una metafisica sociologica e filosofica ormai presuntivamente superata.

Ma un'individualità così invasa dall'astratto capitalistico, così resa funzione dell'attività del capitale, non può che essere *astratta in sé medesima*, vale a dire, del tutto scissa e forclusa dall'accesso alla propria interiorità. L'individualità iper(post)moderna è infatti impedita nel proprio sentire, perché consegnata, per principio, all'esteriorità, alle immagini, alle informazioni, ai significati che provengono dall'esterno ed occludono i suoni del proprio interno. È una individualità costruita solo sull'*asse orizzontale* ed impedita all'accesso al proprio *asse verticale* e dunque impossibilitata a trovare il senso del proprio vivere nel sentire del proprio corpo emozionale.

Una umanità del genere soffre la sua patologia più diffusa, soprattutto negli strati

giovanili, nel soffrire d'indeterminatezza, nel non avere cioè la possibilità di trovare un radicamento profondo di senso dentro di sé.

Impossibilitata ad essere padre a sé stessa non può allora che tornare a pronunciare il nome del padre e a farsi massa populista sotto la guida di leader fantoccio capaci solo di pronunciare, secondo una delle poche cose giuste dette da E. Laclau, «significanti vuoti», cioè parole prive di un rapporto con la realtà effettiva e la sua complessità.

Ma è dunque solo qui, nella connessione più profonda con quell'inconscio sociale, quell'*autòmaton* fatto di schede impersonali ed obbligate dell'agire, che è il capitale – solo nella connessione con l'inconscio messo a tema da Marx – che riprende valore e significato il Nome del Padre del Freud di *Massenpsychologie*.

Per dire insomma, alla fine di queste brevi note, che Marx e Freud possono certamente incontrarsi, integrare e scambiarsi i loro pensieri: a patto, però, di rimanere ad operare e a trarre conoscenze, legalità e conclusioni, ciascuno nell'autonomia del proprio campo.

Sacrificio a un dio oscuro.
Céline da *Voyage au bout de la nuit*
a *Bagatelle per un massacre**

Mario Pezzella

Nelle recensioni che seguono alla pubblicazione di *Bagatelle per un massacre* nel 1937, lo stato d'animo più diffuso è l'incredulità: per Gide si tratta molto probabilmente di un macabro scherzo, una caricatura dell'antisemitismo; i recensori di destra, ovviamente favorevoli, hanno pure qualche dubbio. Bisogna davvero prendere il libro sul serio? E non finirà per nuocere alla "causa", piuttosto? Il raffinato Brasillach non riesce a nascondere un certo snobistico scetticismo.

Le reazioni non sono troppo dissimili quando esce la traduzione italiana di Guanda (1981). Il problema, sia per chi considera il libro "vomitevole" (Filippini), sia per chi lo ritiene quasi un capolavoro (P. Bellocchio), è sempre lo stesso: come è possibile che l'autore di *Viaggio al termine della notte* e di *Morte a credito*, l'anarchico e "comunista" Céline abbia potuto concepire un libello così infame (almeno per il suo contenuto manifesto)¹?

Una non troppo dissimile perplessità compare in studi critici più meditati. Si cerca di ricomporre l'unità dello scrittore Céline. Per alcuni la sua vena anarchica, estremista e nichilista, sopravvive anche in *Bagatelle*, che vengono rilette come un provocazione estrema; oppure al contrario *Bagatelle* porta a compimento il fascismo e l'ideologia regressiva latente delle opere precedenti; oppure l'"Ebreo" del pamphlet è solo una "metafora" del male, e in particolare dei mali del capitalismo e si potrebbe sostituire il termine, che so, con Profittatore o Turcomanno, e allora tutto andrebbe benissimo; o ancora – con precaria distinzione – il contenuto è sì infame, ma lo stile, quello è sovversivo e rivoluzionario; si stacca insomma totalmente il significante rivoltoso dal si-

* Per ragioni di spazio sono omesse alcune parti del saggio completo: questioni di metodo teorico e critico e i paragrafi dedicati a *Mort à Crédit* e a *Nord*.

¹ Cfr. AA.VV., *Il dossier "Bagatelle. La polemica su Céline in Francia e in Italia*, Medusa, Milano, 2019.

gnificato nazista, in un estremo esercizio di postmodernismo. Col risultato di rendere Céline un manierista dell'orrore, un pazzo di bello stile, una sorta di presidente Schreber in versione antisemita.

Ma si può davvero cercare Unità e Coerenza ideologica tra il *Voyage* e *Bagatelle*? Credo si debba immaginare tra i due la verticalità di un crollo e di una crisi della presenza, pur nella ricorrenza e nella permanenza di alcune metafore ossessive; la più importante è quella della frammentazione di Sé, del proprio corpo, dell'ordine simbolico tutto. Nel *Voyage* c'è la descrizione di un trauma storico, che corrisponde a quello individuale; in *Bagatelle*, questo stesso trauma invade in modo disgregante la scrittura e la personalità dell'autore. Il *Voyage* ci consegna la narrazione di un mondo in rovina, che è il terreno su cui il fascismo, come tentativo di risposta e soluzione regressiva, potrà prosperare; *Bagatelle* sono un contributo attivo a tale soluzione, con un cedimento completo della distanza critica tra il narratore e il contenuto oggettivo dell'opera.

Il cambiamento è così repentino da far quasi pensare a una conversione in negativo, una rivelazione demonica. Gli eventi biografici ricordati dai biografi non bastano a spiegare la radicalità antisemita dei *pamphlets*, se ancora nelle lettere del 1933 si parla di "*folie Hitler*" e Céline si preoccupa per il destino di una sua amica ebrea viennese; anche se lentamente affiora l'idea che il nazismo sia una fatalità a cui l'Europa non è più in grado di sottrarsi.

Bagatelle non è tuttavia il resoconto di una psicosi come quello del Presidente Schreber; è un modo regressivo di sfuggire al delirio e alla scomposizione del Sé, uno scongiuro sull'orlo della dissociazione: ciò che Kohut ha definito come *stato limite*, «la frammentazione, l'indebolimento, o una grave alterazione del Sé, coperti da strutture difensive più o meno efficaci»². Ma questa condizione, nel 1937, riflette una tonalità emotiva dell'inconscio del collettivo ed è per questo che desta ancora un inquieto interesse.

Glossa. Non si può spiegare interamente l'eccesso di *Bagatelle* con eventi biografici, per quanto questi possano aver giocato il ruolo di occasioni: il rifiuto dei balletti proposti da Céline al direttore dell'Opera di Parigi (ebreo a quel che pare), l'accoglienza tiepida dei critici a *Morte a credito* (ma nel definirli tutti ebrei e tutti negativi verso il libro c'è già un accento di paranoia), la delusione e la rabbia politica per il comunismo reale in URSS e per il governo Blum in Francia. Più traumatico sul piano personale il matrimonio di una donna amata da Céline con un imprenditore ebreo americano, che per lui – fantasma o verità? – è un pericoloso mafioso.

Tutto questo è sufficiente a spiegare che più o meno in un anno Céline diventi un forsennato seguace di Hitler? Nei primi due romanzi non c'è traccia di ebrei e di antisemitismo, salvo quello del padre di Ferdinand, presentato come un folle sadico e grottesco. Si trovano accenni antisemiti nella commedia *L'Eglise* e in qualche lettera, ma nulla che lasci presagire l'esortazione allo sterminio dei *pamphlets*.

² H. Kohut, *La guarigione del Sé*, Bollati Boringhieri, Torino, 1980, p. 174.

È probabile che l'impulso determinante a scrivere *Bagatelle* derivi dalla paura incontenibile per una nuova guerra mondiale. È un pericolo reale per tutti in quell'epoca, ma in Céline riattiva traumi precedenti e profondi, quelli stessi che era riuscito a descrivere nel *Voyage* e in *Mort à crédit*: è l'angoscia senza nome, che Céline dopo il trauma subito nel 1914, associa alla guerra e ha a che fare con l'immagine terrificata del corpo in frammenti³.

Nei primi due romanzi la metafora ossessiva del corpo in frammenti era inscritta in un movimento regressivo ed arcaico dell'inconscio del collettivo. Il ripresentarsi di un simile fantasma nella seconda metà degli anni Trenta è insostenibile per Céline. L'antisemitismo gli permette di proiettare, esteriorizzare e contenere gli orrori che minacciano il Sé in un nemico esterno. Céline è incrinato da una crisi della presenza, che non riesce più a sopportare con i soli mezzi della letteratura. L'angoscia profonda lo sospinge verso i miti arcaici in cui sta sprofondando l'inconscio del collettivo. Se *Il Voyage* ne era la descrizione, *Bagatelle* ne è il documento.

Il mondo in generale merita di continuare a esistere?

Questo mondo, dominato dalla triade della guerra, del colonialismo e del lavoro astratto, merita di continuare a esistere?

Nel *Voyage* e in *Mort à crédit* Céline risponde con certezza no alla seconda domanda e molto probabilmente no anche alla prima, in coerenza con il suo nichilismo metafisico.

In *Bagatelle* risponde: *No, finché ci sono gli Ebrei*, e nella *Scuola dei cadaveri* si arruola nella positività grossolana oltre che demonica della "purificazione" o della "soluzione" nazista. Nei due romanzi il male radicale era al cuore della natura e dell'essere; poi diventa l'*Ebreo*. Secondo la logica nazista dell'infamia metafisica, dell'ingiustizia sacrificale, un *particolare* (una specifica etnia) diventa avatar e incarnazione del Male universale.

Glossa. Secondo Hegel, la *riduzione* della negatività dello Spirito a statica malformazione e inchiodamento a un ente particolare costituisce un fondamento della follia. La malattia psichica nasce dalla fissazione innaturale di un particolare, intorno a cui si struttura in modo abnorme tutta la vita psichica, impedendo il fluire ad altro. Come il complesso freudiano, questo "particolare" si presenta con un contenuto traumatico e insuperabile da parte della coscienza: esso entra in contraddizione con la totalità psichica complessiva, la paralizza, la fissa. Questa fissità che domina, indigeribile e indifferibile, è la follia stessa. La follia si radica appunto *nell'incapacità di oltrepassare* quel contenuto particolare.

Come afferma De Martino, per Hegel «il soggetto patologico, è il se stesso reso prigioniero di un contenuto particolare»⁴, di un «inchiodamento» per usare il termine di Levinas: «Il se stesso ripieno della coscienza intellettiva è il soggetto come in sé conseguente... *Ma restando impigliato in una sua determinazione particolare*, esso non assegna a siffatto contenuto il suo posto

³ Pellini parla a tale proposito di una «antropologia segnata dalla tenebra». Cfr. P.L. Pellini, *La guerra al buio. Céline e la tradizione del romanzo bellico*, Quodlibet, Macerata, 2020, anche sul rapporto tra *La débacle* di Zola e *Voyage*.

⁴ E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000, p. 23.

intellettivo e la sua subordinazione che gli spetta nell'individuale sistema del mondo che è un soggetto. Il soggetto si trova, in questo modo, in contraddizione tra la sua totalità, sistematizzata nella sua coscienza, e la determinatezza particolare che non ha scorrevolezza e non è ordinata e subordinata. Il che è la follia» (Enc. §408).

Se nell'arte il contenuto di verità si mostra nell'interruzione con cui ogni elemento della forma si interrompe e rinvia simbolicamente oltre se stesso, nella follia avviene il movimento inverso, il contenuto di verità viene costantemente sottoposto all'inchiodamento in un particolare ristretto, che diventa esorbitante e amorfo.

La *riduzione* antisemita di *Bagatelle* comporta un rovesciamento di prospettiva che disintensifica la crisi della presenza che sta incrinando il mondo storico e collettivo. Essa limita l'angoscia di disgregazione perché la minimizza ad azione di un ente particolare, di un virus maligno; ma nel contempo questo particolare è elevato all'onnipotenza e all'onnipresenza, con euforia maniacale. La minaccia è da un lato universale e illimitata: ma anche ristretta ad un male razziale dominabile, eliminabile⁵.

Se è vera l'ipotesi che il *Voyage* segua la traccia di un *Candide* riscritto per i tempi moderni⁶, le tre scansioni decisive del romanzo di de-formazione del protagonista Bardamu sono la guerra, il colonialismo, il capitalismo fordista. Dopo queste tre stazioni all'inferno, deflagrano la crisi della presenza, il tracollo dell'ordine simbolico, il dominio di una pulsione di morte incontenibile.

La guerra è il trauma iniziale e si configura come una frammentazione del corpo, dell'anima, dell'esperienza e perfino degli oggetti fisici, delirio fattosi materialità e sensazione, l'esatto opposto dell'estetizzazione futurista. Come nell'inferno di Dante o nei quadri di Bosch, la dannazione si manifesta come scomposizione della vita organica, è annunciata dalla stupidità, dall'incoscienza, da un'ebbrezza immaginaria e insensata.

Bardamu si arruola per l'entusiasmo di un attimo, vedendo dal tavolino di un bar il Colonnello che passa in parata con le sue fanfare, e poi sfila per le vie piene di gente entusiasta, che grida lancia fiori, esulta. Ed ecco di nuovo lui e il Colonnello, li ritroviamo al centro di una strada, in prima linea, le pallottole dei tedeschi sibilano intorno a loro, il colonnello è indifferente al pericolo, è un eroe? si chiede Bardamu, no, è un idiota che si crede invulnerabile e privo com'è di immaginazione non riesce a immaginarsi la propria morte. Ce lo figuriamo assai simile ai generali superdecorati baffuti panciuti e infinitamente ottusi messi in caricatura da Grosz.

Poi un vortice mortale investe Bardamu, un attendente e il colonnello eroe grotte-

⁵ È pur vero, come sostenuto dagli ammiratori più fervidi di Céline, che in *Bagatelle* c'è anche altro: una teoria della letteratura e della critica, la descrizione espressionista di un ospedale in Urss, due balletti (a me per la verità paiono fuori dalle sue corde): ma una lettura oggettiva dovrà riconoscere che queste sono solo isole battute dalle onde degli insulti.

⁶ Cfr. M.C. Bellosta, *Céline, ou l'art de la contradiction: lecture de Voyage au bout de la nuit*, PUF, Paris, 1990.

sco e per la prima volta compare la metafora ossessiva e ricorrente dell'opera di Céline, la frammentazione:

«Dopo, nient'altro che fuoco e rumore. Un rumore tale, che non avrei mai creduto che ne potesse esistere uno simile. Il rumore, di colpo, ci ha riempito talmente gli occhi, le orecchie, il naso, la bocca, che ho creduto che fosse finita, che ero diventato anch'io solo fuoco e rumore. Ma no. Il fuoco è finito, il rumore mi è restato a lungo nella testa, e le braccia e le gambe tremavano, come se qualcuno le scuotesse da dietro. Le mie membra sembravano lasciarmi e poi infine sono rimaste con me»⁷.

Agli altri due va peggio: l'attendente al posto della testa non ha più che un'apertura, un'*ouverture*, da cui il sangue fuoriesce «come marmellata da un barattolo», il colonnello ha il ventre squarciato, anch'esso aperto, *ouvert*, aperture e beanze verso il nulla e la dissoluzione, il suo viso è contratto in una «sporca smorfia», una *grimace*, uno sberleffo da clown, che rende ridicolo il suo comportamento "eroico" e idiota di prima. Corpi ridotti a carni che sanguinano.

Questa scena traumatica di guerra è ritratta da Céline senza alcuna pietà, perché è un frutto del precedente entusiasmo ed ebbrezza ebete, anche se velato da un accecamento profondo: «Chi avrebbe potuto prevedere... cosa conteneva la sporca anima eroica e pigra degli uomini? Ora ero preso in questa fuga di massa, verso l'omicidio comune, verso il fuoco... Veniva dal profondo ed era arrivato»⁸.

Cosa veniva dal profondo?

ÇA, ça venait des profondeurs,

dall'Es, un moto neutro

impersonale e minaccioso dell'inconscio del collettivo

movente di un oscuro meccanismo economico e sociale e pure delle successive vicende di Bardamu, del colonialismo e della catena di montaggio: la guerra come «fuga di massa», dalla noia, dalla povertà, dall'alienazione, dal *profondo* desiderio di morte, dalla desolazione dell'esperienza, per distruggere «tutto ciò che respira, più arrabbiati dei cani e adorando la rabbia»; una sorta di «crociata apocalittica», che però neanche mantiene le sue promesse di distruzione totale del vecchio mondo, questo riprende in forme di mutata miseria e così perfino la morte delude. «Con i caschi, senza i caschi, senza cavalli, sulle moto, urlanti, in auto, fischiottanti, tiratori, complottisti, volanti, in ginocchio, scavanti, fuggiaschi, caracollanti nei sentieri, spetazzanti, schiacciati a terra, come i pazzi furiosi nelle celle d'isolamento...»⁹, corrono a distruggersi, e lo stile spezzato qui riflette insieme il moto inconsulto della massa e la frammentazione insensata, che ne caratterizza le parti.

⁷ L.F. Céline, *Voyage au bout de la nuit*, Gallimard Folio, Paris, 2019, p. 25.

⁸ *Ibid.*, p. 21.

⁹ *Ibidem*.

La guerra è devastante per il precario equilibrio psicologico di Céline. Il trauma storico trova un'amplificazione nel suo inconscio personale, fino a costituire il "mito individuale" della sua nevrosi: l'angoscia profonda del corpo in frammenti, terrore regressivo infantile, si riflette nell'orribile specchio sociale cosmico della guerra, dove il corpo è effettivamente fatto a pezzi e la disgregazione investe l'intera cultura europea.

Il moto psichico individuale corrisponde a quello dell'inconscio del collettivo.

Glossa. C'è nei primi due romanzi un *lutto per l'anarchia*, «un fondo ribelle, in cui la parte dell'utopia viene sottoposta a un continuo lavoro del lutto», Céline descrive «il fallimento della corrente utopica, che ebbe un breve slancio tra la Comune e la Grande Guerra», prima di cedere a un «immaginario interamente razzializzato»¹⁰, dopo *Bagatelle*.

L'*Union sacrée* nella guerra mondiale del 1914-1918 costringe o seduce anche le forze anarchiche e socialiste a diluirsi nella difesa della Patria e nell'unità nazionale e rappresenta il trionfo del principio di Nazione su quello di Classe. Il primo non cesserà più di vincere negli anni successivi. Una catastrofe ideologica e psichica accompagna quella bellica. Chi ha creduto nelle utopie di alterità sperimenta un trauma e una delusione assoluta, che possono spingere a un cinismo esacerbato, rassegnazione alla storia come lotta di dominio senza varchi, destino e spazio chiuso senza possibilità di evasione. Inchiodamento che può predisporre a quello del fascismo.

La seconda stazione del percorso di Bardamu è l'esperienza coloniale, descritta in termini che ricordano *Cuore di tenebra* di Conrad e conferma del disfacimento della civiltà europea. I colonizzati sono ridotti a schiavi-cose e i coloni sono prosciugati nel corpo e frammentati nell'anima: «Le scarse energie che sfuggivano al paludismo, alla sete, al sole, si consumavano in odi così mordaci, così insistenti, che molti coloni finivano per crepare sul posto, avvelenati da se stessi, come scorpioni»¹¹.

I colonizzatori hanno vinto, ma sono distrutti dalla loro stessa vittoria, dalla corruzione e dalla violenza che hanno contaminato gli sconfitti e i vincitori in un'unica olla putrida. Il colono finisce per fondare il suo dominio su una lacerazione iniziale, su un debito simbolico, che ne incrina per sempre le istituzioni e il diritto, che pone una scissione all'interno stesso della sua soggettività, oltre che in quella del colonizzato. Lo "spirito" della colonizzazione, la sua tendenza innata al genocidio, emigrerà al centro dell'Europa, causandone la rovina¹². I popoli europei hanno vinto, e hanno dominato il mondo col colonialismo, ma in una durata lunga della storia si sono autodistrutti. La loro vittoria è stata così eccessiva da suscitare un risentimento universale e rovesciarsi nel contrario.

L'aspetto che tocca più in profondità la sensibilità, diremo piuttosto la nausea, di Céline, è la contaminazione, la confusione dei corpi, l'abolizione di ogni confine tra

¹⁰ Y. Pagès, *L.F. Céline, fictions du politique*, Gallimard, Paris, 2010, pp. 21, 113, 132.

¹¹ L.F. Céline, *Voyage...*, p. 158.

¹² Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino, 2009.

l'uno e l'altro, in una fusionale malattia, in una dilagante follia. Il colonialismo appare come l'agglutinarsi in una massa opaca e corrotta, che coinvolge insieme i coloni e i colonizzati in un'unica versione grottesca della sovranità e della relazione servo-padrone.

La natura appare come una presenza incombente e opprimente, una matrice del male: lo è davvero o è una malignità proiettata dall'interno dell'oppressione coloniale sul mondo circostante?

«Si aveva appena il tempo di veder sparire gli uomini, i giorni e le cose in questa vegetazione, in questo clima, calore e zanzare. Tutto finiva – ed era disgustoso – in pezzi, in frasi, in membra, in rimpianti, in globuli, si perdevano al sole, si scioglievano nel torrente della luce e dei colori, e insieme finivano il gusto ed il tempo. Non c'era che angoscia scintillante nell'aria»¹³.

La natura non ha nulla di esoticamente o turisticamente positivo, è una matrice di inghiottimento e di scomposizione: da *bouts*, pezzi, fino a *globules*, globuli, è un crescendo nell'intensità della frammentazione, fino alla divisione delle particelle più piccole che compongono la vita, e se la natura è madre, per i coloni essa ha conservato solo l'aspetto della madre dissolutiva.

Ma essi hanno introdotto nel cosmo un principio di violenta dissoluzione e ora se lo vedono ritornare indietro come da uno specchio nella stessa tessitura della loro vita organica. La scomposizione non riguarda solo i corpi fisici, ma anche il linguaggio, perché le *frasi* si spezzano in significanti scissi l'uno dall'altro, privi di ogni forza di comunicazione e riconoscimento. Quanto ai colonizzati essi sono regrediti in uno stato d'animo di costante irrealtà, tenevano «più di ogni altra cosa ad agitarsi nella frenesia di una finzione». Questa modalità primitiva, si accompagna a quella per così dire più evoluta, che sfrutta i neri con il commercio delle armi, con cui potranno uccidersi fra di loro.

La reazione a questo stato di scissione nucleare dell'essere è l'*angoscia*, che non apre come quella heideggeriana all'apertura dei possibili, ma nasce dalla distruzione di ogni possibile

in una opacità primordiale e arcaica: i crepuscoli

«ogni volta, sono tragici, come enormi assassini del sole».

La violenza praticata e subita si specularizza,

si rovescia, si riaddensa come centro stesso dell'essere.

L'angoscia nichilista di Bardamu si replicherà più volte nell'opera di Céline, insostenibile, fino alla metamorfosi intollerabile di *Bagatelle*.

La terza stazione del viaggio di Bardamu è l'America in piena rivoluzione industriale fordista, dove il nostro finisce per lavorare in una fabbrica Ford, dopo aver sperimentato l'animazione fittizia delle strade, i fantasmi luminosi delle merci, che gli

¹³ L.F. Céline, *Voyage...*, cit., p. 186.

appaiono come un incubo subumano, e l'impossibilità di rapporti umani: nella più totale alienazione.

Ma la verità ultima del macchinario la sperimenta in fabbrica, alla catena di montaggio: un «rumore pesante e molteplice», prodotto da «torrenti di macchine», la dura testardaggine dei meccanismi, «a girare, roteare, gemere»¹⁴. I corpi sono toccati dalla permanente imminenza della frammentazione,

la produzione vibra in un tremito costante
che ti invade tutto, «*soi-même*, dalla testa ai piedi»,
«scosse» incessanti, «dall'alto verso il basso»,
continua prossimità alla vertigine e alla perdita di sé,

«noi stessi diventavamo macchine... con tutta la carne tremante, in questo enorme rumore rabbioso, che ti prendeva da dentro, ti prendeva la testa, e più in basso ti agitava le viscere e risaliva agli occhi con piccoli colpi precipitati, infiniti, instancabili»¹⁵.

Non stupisce che in questa condizione di spossessamento e desolazione dei corpi, a Bardamu torni in mente il suo trauma fondante e decisivo, la guerra. Folgore associativa, in cui emerge improvvisa la verità, la costellazione unica che annoda le sue esperienze alla negazione e al nulla: «Si cede al rumore, come si cede alla guerra. Ci si lascia andare alle macchine...», le poche idee che restano in testa vacillano, «è finita», «nessuno mi parlava. Si esisteva soltanto in una sorta di esitazione tra l'ebetudine e il delirio. Solo importava la continuità fragorosa dei mille strumenti che comandavano gli uomini». I ricordi si irrigidiscono «come ferro», «è una catastrofe questa infinita macchina d'acciaio e noi ci ruotiamo dentro con le macchine e con la terra intera»¹⁶.

Dunque non solo i corpi sono frantumati, ma anche le emozioni e la mente, una costellazione unica e infernale (in senso stretto, perché la frammentazione dei corpi ricorda le pene di Dante o di Bosch) lega il capitalismo, il colonialismo e la guerra e la seconda metà del romanzo è la deriva di un uomo che, avendo sperimentato questo, non può che procedere verso la follia: quella propria o quella del suo sosia, l'amico Robinson, ma esiste poi davvero del tutto questo suo doppio Robinson, che appare e scompare misteriosamente come un fantasma, che commette fino in fondo i delitti che Bardamu abbozza solo nella sua mente?

Comunque sia, tutto ciò porta a una irreversibile crisi della presenza, talmente profonda da essere solo allusa come un oscuro e indicibile disagio, definita vagamente come *la crisi del 4 di maggio*, che afferra Bardamu mentre lavora come medico e amministratore in un asilo per folli: «Ed ecco, tutto si mette a girare! Mi aggrappo. Tutto finisce in bile. Le persone cominciano ad avere facce strane. Mi sembrano diventate aspre come limoni e più malevole che mai»¹⁷. Poco altro viene detto, ma le notti di

¹⁴ *Ibid.*, p. 277.

¹⁵ *Ibid.*, p. 280.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibid.*, p. 524. Come ricorda P. Pellini, *La guerra al buio*, cit., p. 112, «il 4 maggio (del 1917) è il

Bardamu divengono insonni e tutta la sua esistenza si consuma alla ricerca di un precario equilibrio, come sospeso ad una corda sul vuoto, in una sorta di stordimento continuato, uno *stato-limite*. Le tre abiezioni "storiche" da lui attraversate, il trauma collettivo, lo risospingono in un trauma personale regressivo, che sarà poi l'oggetto centrale di *Morte a credito*.

La crisi della presenza che investe Bardamu come individuo è in effetti annunciata e connessa con una fantasmagoria delirante che concerne la storia, «è così che un giorno si arriva a scoppiare... quando il movimento interno raggiunge quello esterno e tutte le vostre idee si spargliano e vanno a divertirsi con le stelle»¹⁸.

Nel cielo si agitano le ombre dei caduti in guerra,
le ombre dei Comunardi,
che l'esploratore La Perouse vuole raccogliere per un ultimo assalto,
ci sono anche la canaglie, come Grappa, il colono sadico,
sono divenute angeli?

I comunardi appaiono sanguinanti, con le bocche spalancate, «come per gridare ancora»¹⁹, ma non possono, sono ammutoliti, e poi tutta questa immensa schiera di caduti in guerra si dirige verso il cielo dell'Inghilterra e per vederli bisogna, come Amleto, «uscire dal tempo»²⁰. Sono «angeli stravaganti, impresentabili». E in Inghilterra confluiscono tutti verso una grande Madre, gigantesca, «la sua testa è più alta ancora delle nuvole più alte»²¹, i suoi capelli rossi «indorano le nuvole, è tutto ciò che resta del sole»,

ed ella cerca del resto di rianimare il fuoco sotto la cenere,
«tra due foreste morte», ma non ci riesce,

«il suo tè non bollirà mai più»; l'immagine materna e l'immagine paterna del sole, scisse l'una dall'altra, impedita in ogni loro unione, sono il simbolo finale della divisione, tale da impedire ogni redenzione, e i fantasmi dell'Europa, le sue utopie rivoluzionarie e le sue fantasie di potere finiscono di scomporsi nell'imperiale Inghilterra. La costellazione apocalittica – guerra, colonialismo, capitalismo – ha finito di distruggere la cultura e la storia europea.

Glossa. Il *Voyage* compie questa critica radicale dei tre demoni del capitale (la guerra, il colonialismo, il lavoro astratto) a partire da una prospettiva di estremo nichilismo, che non ha nulla a che vedere con le utopie anarchiche o socialiste: o per meglio dire che le considera colpite da un lutto irrimediabile, perdute per sempre. Il motore della negatività è l'Essere stesso, o la Natura, inutile

giorno in cui la tredicesima compagnia del 321° reggimento della fanteria francese rifiuta di prendere posizione sulla linea del fuoco», in uno dei momenti più terribili della guerra.

¹⁸ L.F. Céline, *Voyage...*, cit., p. 385.

¹⁹ *Ibid.*, p. 452.

²⁰ *Ibid.*, p. 453.

²¹ *Ibidem*.

tracciarne i confini storici: «L'uomo non ruota più intorno ai soli di Dio o di Satana, tutto il suo universo ruota ora intorno a un male che brucia dentro di lui e che egli assimila all'Essere»²².

Nell'unico testo teorico che abbia mai scritto, l'*Omaggio a Zola*, in modo inequivocabile quanto sorprendente (considerando il successivo antisemitismo), sembra che Céline si riferisca al Freud di *Al di là del principio del piacere* e di *Considerazioni sulla guerra e sulla morte*. Siamo nel 1933, Céline sottolinea il crollo totale di ogni ordine simbolico nelle «nostre forme sociali, interamente brutali, tutte masochiste», che si reggono solo su una «menzogna permanente e sempre più massiccia, ripetuta, frenetica, "totalitaria"...». Un giudizio su Hitler: ne vedremo di peggio di lui, di «più epilettici»; il successo di quelli che Céline definisce «urlanti deliri totalitari» si deve alla desolazione di una vita alienata, che «annienta in un immenso narcisismo sado-masochistico ogni possibilità di ricerche, di esperienze e di sincerità sociale», la nostra vita «sembra intrappolata in un'incurabile psicosi guerresca», tutti i padroni, che a questa data sono marxisti, borghesi e fascisti, si mettono d'accordo in una «formula suicida», che ha al suo cuore la pulsione di morte di Freud, declinata con un sovraccarico di disperata negatività: «L'unanime sadismo attuale muove innanzitutto da un desiderio del nulla profondamente radicato nell'Uomo e soprattutto nelle masse di uomini, una specie di impazienza amorosa, più o meno irresistibile, unanime, di morire... L'Istinto di morte, l'Istinto silenzioso ha decisamente un buon posto, forse accanto all'egoismo».

Il rinvio è quasi testuale, anche se il nome di Freud non viene fatto, come del resto non viene citato espressamente nella *Montagna magica* di Thomas Mann, dove *Al di là del principio del piacere* ha un ruolo altrettanto centrale. Troviamo però riferimenti più precisi nelle lettere del 1933: Céline chiede a un'amica viennese di tradurgli oralmente *Lutto e malinconia* e più genericamente «alcuni articoli di Freud», in un'altra scrive che Freud nulla potrà fare per contrastare la «follia Hitler», che sta per dominare l'Europa; e infine il passo forse più deciso: «I lavori di Freud sono davvero molto importanti, nella misura in cui è importante l'Umano»²³.

Alcuni critici hanno identificato nel nichilismo metafisico che percorre i primi due romanzi la premessa ideologica che poi condurrà Céline all'antisemitismo e al nazismo. Il nichilismo può essere tale premessa, ma non è così necessitante. Un Essere radicalmente negativo domina, per fare solo un esempio, nella *Nausea* di Sartre o nella *Bête humaine*, il film di Renoir, ma il percorso del filosofo e del regista sarà diverso. In realtà si può parlare di un vero e proprio crollo psichico e di una crisi della presenza, che lacerano la mente di Céline.

Se Proust racconta l'immaginaria erranza e le mancanze del desiderio, Céline prima descrive e poi viene travolto dall'irruzione della pulsione, del Reale che devasta ogni piano simbolico.

Il contenuto oggettivo di *Bagatelle per un massacro* è un centone di luoghi comuni dell'antisemitismo fascista: protocolli di Sion, congiura ebraico-massonica che si estende dalla Russia sovietica a Hollywood, rapacità sessuale, avidità economica. Céline vi aggiunge la violenza davvero inaudita dell'esposizione, la ritmica ossessiva dell'in-

²² M.C. Bellosta, *Céline, ou l'art de la contradiction...*, cit., p. 289.

²³ La traduzione dell'*Omaggio a Zola* si trova nel *Verri*, numero 27, 1968.

sulto. Anche i primi recensori hanno avuto difficoltà, forse provato un certo disgusto, a darne conto. In genere se la cavano citando qualche passo del libro, e così farò anch'io, supponendo che non molti lo abbiano letto:

«Comunque basta guardare un po' da vicino quella bella faccia da tipico giudeo... Quegli occhi che spiano, interminabilmente falsi da impallidirci... quel sorriso incuneato... quei labbri che sporgono: la iena... E poi tutto d'un colpo quello sguardo che si lascia andare, di piombo, ottuso... sangue di negro che scorre... Quelle connessioni labio-nasali sempre frementi... flessuose, scavate, rimontanti, difensive, impresse di odio e di disgusto... per voi!... per voi, l'abietto animale della razza nemica, maledetta, da distruggere... Il loro naso, il loro "tucano" da truffatore, da traditore, da vigliacco...»²⁴.

«L'ebreo è un virus che annienterà il mondo»²⁵. Del resto ebrei sono quasi tutti, da Racine a Stendhal ai Re Borboni di Francia, con quel naso così strano, la contaminazione paranoide è generale. Céline proietta all'esterno sull'ebreo contenuti pulsionali interni che gli suscitano un'angoscia incontenibile; esteriorizzandoli li ottunde in un inchiodamento che gli evita di cadere vittima del delirio, ma anche di prendere coscienza della sua verità profonda. La *sua* metafora ossessiva, il corpo in frammenti, prende un colore perverso, il verbo che è declinato più frequentemente in *Bagatelle*, all'attivo e al passivo è *enculer*, gli Ebrei sono i sadici, gli ariani i recettori inermi, condannati all'estinzione: «Sempre là, presente, rannicchiato, l'istinto, immancabile, non ingannabile, l'istinto di Morte, in fondo agli uomini... in fondo alle razze che stanno per sparire», frase in cui si può vedere all'opera quel processo di slittamento e riduzione, di cui abbiamo detto; perché, che l'istinto di morte sia in fondo agli uomini era scritto già nel *Voyage*, ma qui viene condensato e spostato sulle razze destinate a sparire, la metafisica nichilista o se vogliamo il freudismo distorto, viene qui piegato e particolarizzato in una prospettiva razziale, con un intento difensivo.

Analogamente, in *Mort à crédit* il Padre si mostrava come sovranità inflessibile, ma folle, irrazionale e grottesca; Il Padre e la Madre grotteschi in *Bagatelle* sono proiettati-condensati sull'Ebreo, e così l'*imago* archetipica e persecutrice viene circoscritta in confini paranoidei. L'Ebreo, a differenza dell'archetipo, si può annientare, la negatività senza scampo del primo Céline lascia il posto all'infame positività utopica della soluzione finale. Céline vorrebbe accedere a una sovranità sublime (all'opposto della paternità grottesca descritta in *Mort à crédit*), ed essere beatificato da una femminilità di grazia e di danza (e per questo inserisce incongruamente nel testo di *Bagatelle* due balletti). Non ci riesce: e la colpa è di quell'*altro*, l'Ebreo, il maledetto sosia, che glielo impedisce, guasta, contamina, doppio fraterno e intollerabile, che ben merita l'assassinio rituale di Caino.

²⁴ L.F. Céline, *Bagatelle per un massacro*, Guanda, Milano, 1981, p. 249.

²⁵ *Ibid.*, p. 198.

Glossa. Secondo W. Böhleber «gli Ebrei sono dunque gli intrusi e i rivali fraterni che distruggono l'unione narcisistica realizzata con l'immagine materna collettiva... [avviene un'] aggressione arcaica per il possesso esclusivo dell'immagine materna e per la partecipazione e fusione con tale immagine. Il consumatore inutile è il rivale fraterno, l'intruso che disturba, che deve sparire o essere annientato. Da un lato l'antisemita proietta l'avidità e l'aggressività divorante-orale sull'Ebreo, da cui si sente poi minacciato, dall'altro si identifica con un'immagine materna aggressivo-orale, potente e divorante»²⁶.

L'antisemita vede nell'ebreo il rappresentante di una Legge e di un Superio castrante, ma allo stesso tempo teme una fobia da contatto con la potenza materna, naturale, arcaica, impura. Tutto in questo ambito è ambivalente, come sosteneva Jung a proposito degli archetipi materno e paterno, che hanno entrambi un aspetto distruttivo e uno generativo.

Sull'ebreo si proiettano *insieme* l'immagine della Madre divoratrice e del Padre grottesco e castrante (il padre dell'orda), mentre si vorrebbe attribuire a sé la natura generativa e benefica e il patriarcato ordinatore e fondatore di civiltà. Il cuore di questo processo è una *scissione* tra oggetto buono e oggetto cattivo, il quale viene esorcizzato ed esteriorizzato. Ma ovviamente il male è interno così come le pulsioni divoratrici e aggressive. Divengono insostenibili e in quanto tali proiettate perché c'è una disgregazione e una crisi della presenza del Sé, una debolezza costitutiva, dovuta a cause traumatiche personali e collettive insieme.

Il contatto con la Madre, lo sfiorare o il desiderare il godimento assoluto, è sì oggetto di attrazione, ma attrazione che comporta il rischio della perdita del Sé e dunque suscita allo stesso tempo un'angoscia profonda e incontenibile, da cui si fugge erigendo un ordine inflessibile e "puro"; l'attrazione del godimento e la sua negazione attraverso un ordine superegoico intollerante sono contraddittori ma pure coesistenti, in una scissione che conduce a rovina. Il conflitto resta nell'ambito dell'immaginario e non passa nel simbolico, o per meglio dire avviene entro una crisi devastante dell'ordine simbolico vigente, che lascia spazio all'incontrollabile, al "timore senza nome" della frammentazione.

A fondamento dell'ideologia antisemita e razzista in generale non c'è un principio razionale, ma un arcaico movente pulsionale: «L'impulso oscuro e non chiarito, a cui essa, fin dall'inizio, era più affine che alla ragione, prende interamente possesso di loro»²⁷. Così tutta la apparente logica consequenziale che ne discende, la sua pseudoforma razionale deduttiva, anche nel caso di grandi intellettuali come Schmitt o Céline, si applica su una premessa che appartiene al magma dell'osceno. Lo pseudo-ordine schermo e maschera, vela e svela ad un tempo la pulsione arcaica. L'astrazione del procedimento che si estende fino al regolamento dei campi di sterminio coesiste con un'ebbrezza pulsionale, benché congelata: questa scissione in atto

²⁶ W. Böhleber, "La costruzione di comunità immaginarie e l'immagine degli Ebrei. Fattori inconsci dell'antisemitismo in Germania", in AA.VV., *La psicanalisi e l'antisemitismo*, Einaudi, Torino, 1999, pp. 154-155.

²⁷ T.W. Adorno, M. Horkheimer, *La dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966, p. 185.

si può definire ideologica solo in modo paradossale. «L'antisemitismo si basa sulla cieca proiezione... Impulsi che non sono lasciati passare dal soggetto come suoi, e che tuttavia gli sono propri, vengono attribuiti all'oggetto: alla vittima potenziale... si può acconsentire all'impulso vietato se è fuori dubbio che ciò avviene per distruggerlo»²⁸.

L'angoscia per la frammentazione del corpo e del sé si può descrivere con diverse terminologie psicologiche²⁹, che però si riferiscono a un fenomeno affine. Citiamo quella di Lacan, che ne fa il fondamento dell'immaginario e del suo "stadio dello specchio", in una elaborazione contemporanea o quasi alla pubblicazione di *Bagatelle*:

«Questo corpo in frammenti (*corps morcelé*)... si mostra regolarmente nei sogni... Allora esso appare nella forma di membra disgiunte e degli organi raffigurati in esoscopia, che mettono l'ali e s'armano per le persecuzioni intestine, fissati per sempre con la pittura dal visionario Hieronymus Bosch nella loro ascesa nel secolo XV allo zenit immaginario dell'uomo moderno... Correlativamente la formazione dell'*io* si simbolizza oniricamente come un campo trincerato od uno stadio, che distribuisce tra l'arena interna e la sua cinta, periferia di macerie e di paludi, due campi opposti in lotta in cui il soggetto si ingolfa, nella ricerca dell'altero e lontano castello interiore, la cui forma (talora giustapposta nello stesso scenario) simbolizza in modo seducente l'*es*. Così pure... troviamo realizzate queste strutture da fortificazione, metafora che sorge spontaneamente come uscita dai sintomi stessi del soggetto, per designare i meccanismi di inversione, isolamento, duplicazione, annullamento, spostamento, della nevrosi ossessiva»³⁰.

Il campo trincerato e lo stadio fanno venire in mente esperienze traumatiche che Lacan, quando scrive il testo definitivo nel 1949, doveva avere ben presente, luoghi nazisti di reclusione molto concreti (come il Vélodrome in cui furono rinchiusi gli ebrei parigini in attesa della deportazione).

L'immagine del *corps morcelé* evoca una *Discordia primordiale*, che l'ordine simbolico può contenere entro certi limiti e fino a un certo punto; ma che si riattiva in modo regressivo e dissolutivo in presenza di un trauma storico violento e decisivo come l'esperienza della guerra per Céline e il timore per la sua ripetizione.

Nel passaggio dal primo pamphlet al secondo, *La scuola dei cadaveri*, si intensifica la tendenza simultanea osservata da Lacan alla frammentazione e alla costituzione di un ordine ferreo, "trincerato"; più è forte il pericolo di frammentazione, più è rigida l'erezione ossessiva di un ordine fortificato, "puro", incontaminato e inaccessibile contro di esso. Ma il trinceramento è possibile solo circoscrivendo il nemico a un essere concre-

²⁸ *Ibid.*, pp. 199, 197, 200.

²⁹ Mi riferisco in particolare a quelle di M. Klein e di H. Kohut. Ma anche Jung in *Simboli della trasformazione* considera fenomeni analoghi, che poi definirà come *inflazione dell'io*.

³⁰ J. Lacan, *Scritti*, Einaudi, Torino, 1974, p. 91.

to, distruggibile, operazione che permette di sfuggire al panico per il crollo dell'ordine simbolico.

Il pericolo di frammentazione, a parte le condizioni patologiche individuali, diventa estremo quando l'ordine simbolico, che svolge una funzione di articolazione del demonismo immaginario, viene meno per un trauma storico, lasciando i soggetti senza orientamento, in preda a quella che De Martino chiama una crisi della presenza.

Del resto la catastrofe simbolica e psichica degli anni Trenta sta all'origine di molte riflessioni di Lacan, tra cui questa: «Il sacrificio significa che, nell'oggetto dei nostri desideri, noi tentiamo di trovare la testimonianza della presenza del desiderio di quell'Altro che qui chiamo il Dio oscuro... L'offerta a dei oscuri di un oggetto di sacrificio è qualcosa a cui pochi soggetti possono non soccombere, in una mostruosa cattura»³¹. Si tratta di una predestinazione in cui Dio stesso – il dio minore di una creazione imperfetta – è coinvolto nella catena colpevole dell'essere, causa prima che riafferma di insolvenza in insolvenza il circolo senza uscita del destino mitico, assente ogni Grazia.

Si può pensare che Céline sia giunto al punto di percepire la minaccia della disgregazione del sé, il “timore innominabile”, come lo chiama Kohut: l'odio per l'Ebreo, che è anche la costruzione delle figura dell'Ebreo come Grande Altro, è il garante di un'identità sul punto di infrangersi, di una scrittura sul punto di convertirsi in delirio. L'Ebreo come Grande Altro onnipotente, incarnazione del male radicale, è anche ciò che consente al Sé minacciato di darsi figura e contenimento. Il nazista può dire a se stesso: almeno una verità certa, almeno un dio esiste, per quanto malefico: quello degli Ebrei! Se è così, non sono pazzo.

La frammentazione dello stile di Céline corrisponde a quella del soggetto, del corpo, del Sé. Benjamin notava il respiro asmatico delle frasi di Proust. Quello di Céline è un respiro continuamente mozzato dall'ansia e dalla paura della decomposizione. Nei romanzi avviene una *mimesis* della frammentazione dell'esperienza; nei *pamphlets* assistiamo invece a una identificazione fra l'io narrante e i suoi pezzi sparsi e vaganti, così che lo stile tende a ricadere nella ripetizione ossessiva del medesimo; questa tendenza, già presente in *Bagatelle*, diviene intollerabile nell'*École des cadavres*.

Secondo P. Vandromme³² questo non intaccherebbe il valore “estetico” di *Bagatelle*: se sostituissimo alla parola “ebreo” quella di “profittatore capitalista” sarebbe un capolavoro! È la teoria dell'ebreo come metafora, del significante che riscatta il significato. Ma nei *pamphlets* la sostanza del contenuto intacca anche il significante: nei romanzi più riusciti lo stile spezzato e il respiro rotto di Céline si intensificano e si modulano nella varietà dell'esperienza, nei *pamphlets* devono affidarsi alla ripetizione ossessiva del medesimo, è proprio il contenuto di verità a essere tradito, non il contenuto oggettivo.

³¹ J. Lacan, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicanalisi*, Einaudi, Torino, 2003, p. 270.

³² P. Vandromme, *Louis Ferdinand Céline*, Borla, Torino, 1964.

Se il trauma storico collettivo viene ridotto all'azione di un particolare (razza o complotto) non viene più mostrato ma contraffatto, si crea una sproporzione tra l'inconscio del collettivo nella sua situazione reale e il contenitore finito in cui lo si vuol racchiudere. Questa sproporzione è anche estetica, e riduce lo stile di Céline a una serie sincopata di ripetizioni, in cui la disgregazione avviene, ma non viene mostrata, perché nascosta dal processo di riduzione dello storico al biologico.

Resta solo la *maniera* di Céline, ridotta alla continua affermazione della difesa di sé e alla proiezione del male sull'altro. Balzac può essere monarchico e descrivere nel *Père Goriot* l'avidità anale del capitale, ma segue la legge oggettiva della forma mimetica che gli impedisce anche solo di nominare la sua ideologia e tanto meno di cercare di incarnarla in un personaggio. Céline segue una legge simile nei primi due romanzi. Nei *pamphlets* no. L'ideologia invade ed ammorba proprio il piano della forma e del significante.

Gli Ebrei «vengono quasi identificati al desiderio, in quel che ha di seduttivo, di ritorno, di illocalizzabile. Sono oggetti portatori di desiderio ed occorre eliminarli per guarire il desiderio dalla sua malattia intrinseca»³³. Imperfezione, mancanza, che impedisce la pienezza del mio godimento.

Ma anche: sono loro i portatori e detentori di quel godimento che a me manca, di cui mi privano, è il mio fantasma interiore, che viene rigettato su di loro, fantasma di godimento assoluto che è contemporaneamente ciò che minaccia di ridurmi in frantumi. Simultaneità intollerabile. Ma allora effettuo una separazione. La minaccia proviene dall'esterno, se io distruggo questo esterno, avrò finalmente il *mio* godimento, puro, incondizionato, assoluto, e tutto *buono*. Gli Ebrei sono contemporaneamente ladri del mio godimento e coloro che ne incarnano il lato pericoloso e dissolutivo. Doppia proiezione di mali razionalmente incompatibili, ma appunto questo è l'aspetto delirante.

Associando in maniera ossessiva due o più significanti che non hanno nulla di comune, in *Bagatelle* la ripetizione prende il posto della causalità e della relazione, e ribadisce come un'ovvietà il nesso indimostrabile: negro ebreo sporco sostituisce una necessità a una possibilità, perché certo tutti possono essere sporchi o non esserlo, ariani o negri che siano, «in tal modo, come soggetto, è dispensato dal dover dare spiegazioni. È esonerato dal rischio di essere soggetto. La sua enunciazione si ottura ed egli non gode più dello spazio da cui rispondere come soggetto»³⁴.

Magari lo stile resta in quanto maniera, ma non viene più utilizzato come spazio libero di enunciazione, viene inchiodato alla ripetizione, «può far fluire fiotti di parole, una più intelligente dell'altra. Leggete Céline... Realizza un possesso sfiatato della lin-

³³ D. Sibony, "Il doppio straniero, l'ebreo e l'omicidio del nome", in *La psicanalisi e l'antisemitismo*, cit., p. 69.

³⁴ *Ibidem*.

gua, di una lingua che si possiede in lui, con il suo stile emorragico e sincopato, che non produce alcun effetto di liberazione»³⁵.

Produce invece inchiodamento, e se questo – secondo Levinas – è l'essenza dell'operazione fascista, qui il significante non fa che corrispondere al significato. «Céline è assoggettato a questo flusso che egli satura», dunque il significante non apre a un eccesso, a una polivalenza di senso, come nel *Voyage* e in *Mort à crédit*, qui la sua funzione è chiudere,appare, saturare, inchiodare, ricondurre il molteplice all'Uno, movimento inverso rispetto a quello dei romanzi. Fraseggiare simile, certo, ma ora la sua intenzione è di sospingerlo verso la ripetizione, la chiusura, il ribadimento del chiodo (“sporco”, “ebreo”):

«Ed ogni volta che il suo discorso rischia di farlo deragliare, di ‘deportarlo’, di infliggergli quelle scosse grazie a cui qualcosa (ça) produce senso altrove, egli ritorna rapidamente a quel significante fisso (ebreo, negro, coglione, zenit della cosa orribile, della catastrofe, altura di scoramento e adorazione...) grazie al quale si ristabilisce, tutto compiaciuto»³⁶.

Si ristabilisce, cioè si richiude nella fissità dell'espulsione-proiezione, nella stilistica dell'insulto:

«Il fatto di dirlo vi respinge nel non luogo esasperato in cui già eravate, poiché l'insulto è un vuoto del linguaggio che si erige a non-luogo, a luogo di un *no* che vi espelle. Allora raddoppiate, ci riprovate, sperando in un'uscita, che però questo discorso è chiamato a chiudere... In questo sbuffo del discorso, un uomo cerca di darsi un corpo, di esistere, calpestando tutto ciò che percepisce come un simbolo del simbolo. Egli vi contrappone la sua lingua massiccia, compatta, in cui non si trova alcuna crepa, alcuna distanza, alcuno humour...»³⁷.

Cerca di darsi un corpo, questo appunto è il nodo centrale, spasmo che nasce dal terrore che il corpo si frantumi nell'inesistenza e con esso il Sé, e l'incontenibile terrore assume proporzioni insostenibili, perché il trauma collettivo (la guerra e tutto ciò che l'accompagna) insiste su quello personale e lo dilata. Si tratta dell'invasione dell'Io da parte di uno strato magico-arcaico riattualizzato da una devastante modernità.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibid.*, p. 70.

³⁷ *Ibidem*.

Rivolta o incatenamento

Massimo Cappitti

Nel 1934 immediatamente dopo la presa del potere da parte dei nazisti, Levinas, allora giovane studioso di filosofia, allievo di Husserl e Heidegger, vinta la ripugnanza di accostare la filosofia all'hitlerismo, che ne rappresenta la negazione per eccellenza, scrive un breve ma intenso testo dedicato proprio all'esame di questo rapporto, intitolato *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*¹. L'anno successivo viene pubblicato un altro testo, *Dell'evasione*, che chiarisce e completa il precedente. Se il nazismo, come vedremo, incatena gli uomini a sé stessi condannandoli alla loro indiscutibile identità, tuttavia nelle pieghe dell'incatenamento già si intravede la necessità e nello stesso tempo la possibilità di evadere, per sottrarsi così al dispositivo totalitario che piega al suo ordine le diverse singolarità. Levinas non si affida ad «analisi ideologiche» o a «spiegazioni sociologiche»². Non si propone di pervenire a una interpretazione esaustiva e conclusiva dell'hitlerismo ma ricerca le categorie capaci di scandagliare la realtà, al fine di evidenziare una disposizione d'animo diffusa in quel momento storico, caratterizzata dal presentimento dell'imminenza della guerra: dove le parole feroci pronunciate nel presente anticipano la futura ferocia dei fatti. Levinas non viene meno al compito del filosofo critico incalzato dall'urgenza di pensare «la radicalità dell'evento» e

¹ Il testo nell'edizione italiana di Quodlibet è corredato da un'introduzione di Giorgio Agamben e da un lungo saggio di Miguel Abensour intitolato *Il male elementale*. Inutile dire che sono profondamente debitoro a questi due interventi. Il testo è dominato dalla presenza di Heidegger, per altro mai citato: come se Levinas avesse la necessità di fare i conti con il maestro alla luce della sua adesione al nazismo.

² M. Abensour in E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata, 1996, p. 44. L'intento di Levinas è afferrare «l'hitlerismo a un livello di profondità ineguagliata, di scoprire lo strato sul quale si svilupperanno e si elaboreranno le ideologie e i discorsi più strettamente politici», *Ibidem*.

dimostrarne «l'incommensurabile gravità» che lo contraddistingue. Nel contempo, però, Levinas invita i filosofi a rifuggire ogni forma di «estetizzazione» dell'evento, che ne ridimensionerebbe la portata.

Il nazismo è l'esito del «male elementale, male attinente all'essere di ciò che è» e affonda le proprie radici nell'essere stesso³. *C'è dell'essere* «che vale e che pesa»⁴ e si rivela attraverso la sua brutalità. Eccesso di essere, dunque, e non sua mancanza e limitazione. Si evade, scrive Levinas, «dal fatto stesso che vi è un essere»⁵ non dai suoi limiti. Ciò che ai nostri occhi appare come «imprigionamento» e «segregazione» è l'essere come tale da cui uscire indipendentemente dall'approdo che ci si prefigge di raggiungere. Con magistrale finezza Levinas individua l'essenza dell'hitlerismo nel «sentimento acuto di essere incatenati»⁶ a sé senza rimedio, rinviati a un'identità oppressiva e opprimente, tanto più irrevocabile perché fondata sul primato biologico del corpo, su «un'unione il cui tragico sapore di definitivo nulla potrebbe alterare»⁷. L'hitlerismo è ostinatamente e ferocemente chiuso nella sua identità spettrale, sprezzante di ogni alterità, destinata a essere cancellata, a eclissarsi nella pervasività del medesimo:

L'hitlerismo a differenza della vergogna e della nausea non è dunque un malessere poiché quest'ultimo non conosce la dinamica propria, ovvero il rifiuto di rimanere, lo sforzo di uscire da una situazione insostenibile, il tentativo di uscire senza sapere dove si va. Allo stesso modo, esso non partecipa della sensibilità moderna, che si forma all'interno di una duplice esperienza, un'esperienza dell'essere in quanto essere inchiodati e un'esperienza della rivolta. In controtendenza rispetto a questa sensibilità esso pratica un'autoaffermazione che è sufficienza, autosufficienza. L'idea di evasione gli è inconcepibile, rivolta odiosa. Si tratta di una civiltà, o piuttosto di un'anticiviltà insediata nella brutalità del fatto di essere, nella brutalità del fatto compiuto⁸.

Il nazionalsocialismo annulla le individualità e distrugge la spontaneità, ovvero «la capacità umana di dare inizio con i propri mezzi a qualcosa di nuovo che non si può spiegare con la reazione agli avvenimenti»⁹. L'hitlerismo è nemico della pluralità e dei molteplici che abitano la storia, refrattari a raccogliersi sotto il dominio dell'uno. Ne deriva l'esercizio di un potere illimitato il cui fine è dominare gli uomini in ogni aspetto della loro vita. Tutto ciò che insidia l'ordine è il nemico con cui non è possibile transigere. Il nazismo vieta ogni via di fuga, rimuove ogni apertura che possa costi-

³ M. Abensour, *Il male elementale*, cit., p. 82.

⁴ E. Levinas, *Dell'evasione*, Cronopio, Napoli, 2008, p. 14.

⁵ M. Abensour, *Il male elementale*, cit., p. 65.

⁶ E. Levinas, *Dell'evasione*, cit., p. 14.

⁷ Id., *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, cit., p. 31. «Nell'identità dell'io l'identità dell'essere rivela la sua natura di incatenamento poiché essa appare in forma di sofferenza, *incitando all'evasione*», M. Abensour, *Il male elementale*, cit., p. 73.

⁸ M. Abensour, *Il male elementale*, cit., p. 72.

⁹ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino, 1996, p. 623.

tuirsi come premessa e promessa di nuovi mondi. Non è il frutto «di una qualche contingente anomalia della ragione umana», né «l'espressione di un malinteso ideologico accidentale»¹⁰, destinato, perciò, a spegnersi con la stessa velocità con la quale è apparso sulla scena della storia. Pertanto, non è un incidente irripetibile della storia, né l'ultimo sussulto di una società al tramonto. Con l'hitlerismo si affaccia qualcosa di «spaventosamente pericoloso»¹¹, quasi che Levinas avesse intuito il futuro sterminio, esito del risveglio dei sentimenti elementari che minacciano i principi fondamentali della civiltà europea¹².

Letto da questa prospettiva appare evidente «l'estraneità irriducibile»¹³ del fenomeno nazista al pensiero filosofico e politico dell'Occidente. Nessun regime ha condotto con consapevole ferocia un attacco all'umano di tale ampiezza, al punto che nessuno ha potuto sottrarsi alla furia omicida scatenata in nome delle potenze primordiali, che hanno offerto al popolo tedesco «un modello di identificazione ineguagliabile»¹⁴. Lontano da ogni cedimento allo «psicologismo», Levinas ricorre alle categorie della fenomenologia, ritenute più idonee alla comprensione del nazismo, e in particolare dello stato d'animo dal quale ha tratto la sua forza. Categorie che hanno permesso di delucidare l'inconcepibile e di portare a evidenza ciò che appare latente e non adeguatamente esplicitato¹⁵.

L'«asservimento» rappresenta la novità del regime nazista e si traduce in un «nuovo sentimento dell'esistenza»¹⁶. Schiacciati da sé stessi e incapaci di rompere con sé stessi, gli uomini, servi volontari plasmati a immagine del regime, si asserviscono alla parola del capo, persuasi in tal modo di obbedire alle leggi profonde della natura o della storia, di cui il *führer* detiene il senso ultimo. È fuor di dubbio che l'hitlerismo sia una concezione filosofica «rudimentale», caratterizzata dall'affastellarsi di concetti rozzi e violenti, ispirati da una visione razzista della società, espressi da una fraseologia miserabile¹⁷. Tale concezione si fonda su «una assunzione senza riserve della situazione storica e materiale considerata come una coesione inscindibile di spirito e di corpo, eredità naturale ed eredità culturale»¹⁸. Nell'esplicitazione di questo rapporto, l'intera tradi-

¹⁰ E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, cit., p. 21.

¹¹ *Ibid.*, p. 23.

¹² *Ibidem*.

¹³ M. Abensour, *Il male elementale*, cit., p. 47. Le diverse figure della civiltà europea – dello spirito di libertà –, l'ebraismo, il cristianesimo, il liberalismo e il marxismo, hanno in comune, nonostante la loro diversità il fatto di lavorare per liberare l'uomo dalla inamovibilità del fatto compiuto e dalla tirannia del tempo.

¹⁴ Sulla promessa di sincerità e di autenticità cfr. Abensour, pp. 32-33.

¹⁵ Tra queste categorie si distinguono in modo particolare la vergogna e la colpa su cui Levinas interviene in particolare nello scritto *Dell'evasione*, cfr. pp. 30-35.

¹⁶ M. Abensour, *Il male elementale*, cit., p. 47.

¹⁷ E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, cit., p. 23.

¹⁸ G. Agamben, *Introduzione*, in E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, cit., p. 7.

zione occidentale ha dovuto misurarsi con il divario che sussiste tra la libertà e il fondo opaco dell'esistenza. Si apre così uno scarto incolmabile tra mondo e uomo, chiamato quest'ultimo ad «allentare la stretta della realtà esterna che lo soffoca»¹⁹. «La valorizzazione del privilegio accordato all'esperienza del corpo biologico»²⁰ disegna un nuovo modo di essere basato sulla «coincidenza a sé», ossia sulla «glorificazione» dell'incatenamento, ovvero sull'identità «riconquistata e accettata consapevolmente» a cui l'individuo si vincola in modo definitivo. L'uomo, imprigionato dal proprio corpo, si vede rifiutare la possibilità di sfuggire a sé stesso. Incapace di trascendersi, immerso nei legami di sangue si chiude nella pedissequa ripetizione del sempre uguale.

Levinas in più occasioni sottolinea la natura ambivalente del corpo. Esso è il peso che grava sugli uomini, depotenziandone la forza vitale e, insieme, apertura creativa al mondo, luogo dei possibili.

Il corpo non è soltanto un calore unico, un'apertura al mondo sensibile, l'originalità irriducibile della sua presenza all'io; esso è anche opacità – «il meccanismo cieco del nostro corpo» – nudità, aderenza all'io, certamente, ma aderenza irrevocabile alla quale non si sfugge²¹.

Emanciparsi dall'orrore dell'essere significa prestare attenzione a non percorrere vie sbagliate che ci riportano sotto il suo dominio: non essere altrimenti, che è pur sempre una declinazione dell'essere, ma altrimenti che essere, rottura radicale della pretesa definitoria ed egemonica dell'essere. Da qui prende forza la necessità della rivolta, rivolta, come precisa Levinas, anti-ontologica. Si chiede Levinas se sia pensabile «un altro regime dell'identità», «in una non coincidenza dell'identico»²². Egli fa cenno a una identità sempre revocabile in ogni istante, dove il volto altrui ci richiama a una responsabilità indifferibile, senza scampo, in cui l'io è irreparabilmente in perdita. Tra «la svalutazione platonica del corpo» e «l'esaltazione barbarica del sentimento di identità»²³ può prendere forma un altro regime del corpo: non più inchiodato e irrelato ma esposto e vulnerabile, pronto ad accogliere la sofferenza dell'altro uomo.

¹⁹ M. Abensour, *Il male elementale*, cit., p. 55. Secondo Levinas l'ideale germanico dell'uomo appare come una promessa di sincerità e di autenticità delusa, società che ha perso «il contatto vivente dal suo vero ideale di libertà per accettarne le forme degenerate», *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, cit., p. 33.

²⁰ M. Abensour, *Il male elementale*, cit., p. 55. Il fatalismo biologico è ciò che ha permesso di sterminare gli ebrei in quanto portatori di vite indegne di essere vissute. Ebrei che, come recitava insistentemente la propaganda hitleriana, continuavano a infettare il corpo altrimenti sano della nazione tedesca.

²¹ M. Abensour, *Il male elementale*, cit., p. 60.

²² E. Levinas, *L'étrangeté à l'être*, in *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p. 97.

²³ M. Abensour, *Il male elementale*, cit., p. 87.

L'altro, liberamente, l'inevitabile

Alberto Zino

L'altro, liberamente, l'inevitabile
tre elle: un avverbio, un aggettivo, un altro.

La fine del libro

Compiere un'opera: non è portarla a termine.
La fine del libro, uno scritto, non è un compimento
compi mento,
ma non è, in fondo,
il mentire del compiuto.
L'opera ha il gusto di mentire intorno alla sua fine.
Gioco in finito.
Dentro la sua fine:
per toglierla, per lasciargliela?
In tal modo l'opera, pur avendo la necessità di lasciar
gustare
la sua apparente compiutezza – nel piacere di un punto,
di un così sia,
di un augurio di buon viaggio nel mondo delle parole –
lascia, rilascia
alla fine
la domanda.

Da che parte stiamo

L'immagine dell'altro.
L'immagine appartiene –
che parte, da quale parte,
un pezzo, qualche corpo –

all'altro.
Appartiene?
A parte, sta da parte, quale parte, da che parte viene.
Appartenere: *Ad-* e *pertinere*:
«stendersi, giungere, appartenere, riguardare, spettare».

pertinente, tenente per
la pertinenza, l'a-pertinenza.

In questi tratti definitivi, che ci vengono¹
dai tempi e dalle loro notti,
si racconta una storia,
mai contenibile appieno,
piuttosto racconto,
figure,
volto di fiaba.

Con grazia

Appartiene. A cosa, a chi? A quale altro, di grazia?
Venire al mondo nel mondo dell'Altro, essere parlati dall'Altro,
implica che l'umano stia un po' in pensiero. Altrimenti
non parleremmo di un domandare incessante.
L'essere è domanda perché si viene al mondo
in un mondo che è dell'Altro.
Mondo cui non apparteniamo *se non* perché apparteniamo all'Altro.
Nulla si sarebbe sviluppato; per questo a volte in questi anni
abbiamo insistito sulla critica radicale al concetto di "sviluppo"
-, né domandare né inconscio né pensiero.
La nostra umanità deriva da questa violenza originaria.
Altro sarebbe darsi il permesso, la strada, il viatico,

¹ Come sempre, quando si tratta di parole.

L'altro, liberamente, l'inevitabile

per volere liberamente l'inevitabile
stare nel campo dell'Altro in quanto soprattutto
infinita domanda.
Un desiderio dell'Altro, composto con grazia,
che non lo riduca a risposta,
cosa tra cose,
ma lo tenga alto in quanto domanda,
al di là della sua presenza o assenza in termini oggettivi, oggettuali.
Invece, gettato qua e là.

Solo

Se l'umano, nel momento in cui viene a mancare l'altro di riferimento, non entra nel giro della mancanza in quanto gioco, se ripudia totalmente questa esperienza, l'esito è la pretesa che l'altro debba esserci

solo assolutamente.

Sono gli scherzi della solitudine.

In tale stato d'animo, è difficile poter intervenire, perché in genere nessuna proposta può essere a misura di un assoluto.

I vari gradi del rifiuto (dell'inconscio, del domandare, dell'esistere), costruiscono una condizione sempre più convincente, sempre più risarcente, sempre più impenetrabile e sola.

A buon mercato

Qualsiasi godimento,
che perfino la migliore delle analisi
possa lasciar intravedere, qualunque lealtà,
su cui l'analisi possa puntare nella sua grazia,
sarà mai a misura della realtà di quell'assoluto.
Per questo Freud diffida l'analista dal *fare opera*
di convincimento o di allearsi con le parti
dell'io *presunte sane*, imponendo in tal modo
il necessario distacco da ogni psicologia e psicoterapia.
Lottare con l'assoluto alleandosi con la coscienza
resta sicura sconfitta.
Sfortunatamente, i suoi resti restano.
Non c'è piacere simbolico,
non c'è piacere del campo umano,

– che sarebbe *tuttavia* il campo del domandare –,
che sia paragonabile al godimento dell'immaginario.
Tale *supposta goduria* non costa niente.
Edificare un assoluto è opera a buon mercato.
Può non sembrare del tutto evidente.
Alla prova dell'*essere solo*, vi si cade facilmente.

Desiderare comporta una fase di difesa che lo rende identico a non voler desiderare.
Non voler desiderare, è voler non desiderare².

Il diavolo in persona

D'altra parte – forse non è così *altra* –, il 17 ottobre 1913 Ludwig Wittgenstein scrive, in una breve lettera a Bertrand Russel, «L'identità è il diavolo in persona»³. Dodici giorni dopo, in un'altra lettera, aggiunge: «L'identità, il diavolo in persona, è immensamente importante. Assai più di quanto pensassi»⁴ e nella successiva corrispondenza confessa all'amico il timore di non riuscire a venire a capo della questione.

Tratta menti

In filosofia, una domanda [*question*] si tratta «come una malattia»⁵.

Si tratta. Dell'impossibilità di educare *al* dolore o dell'impossibilità di educare *il* dolore? Una cosa è il dolore umano, altra quello del sintomo. Il secondo ha la funzione di coprire il primo, il dolore dell'esistere in quanto tale. Il dolore autentico, come lo chiamiamo, assegnandogli uno spessore etico. La psicanalisi, un'analisi, non ha il compito di cancellarlo. All'opposto, dovrebbe essere una marcia di avvicinamento ad esso, scavalcando il dolore del sintomo.

Ma nessuna proposta analitica, alcuna proposta leale,
è a misura
della cosa più sleale
– letale, *s'il vous plaît* –
che esista; ovvero

² J. Lacan, *Le Séminaire, livre XI Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1973, p. 213.

³ L. Wittgenstein, lettera n. 25 a Bertrand Russel, 17 ottobre 1913, in *Briefwechsel*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1980, p. 241.

⁴ Lettera n. 27 a Russel, 29 ottobre 1913, *Ibid.*, p. 242.

⁵ Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, § 255, Einaudi, Torino, 1967, p. 121.

la credenza in qualcosa, ma alla fine in me stesso, come onnipotente, assoluto, eterno. Da questo punto di vista l'analisi è sempre un lavoro di recessione rispetto a siffatte istanze così violente. Si tratta di una lealtà non semplice da conquistare: se una persona da anni è abituata a mentirsi, a credersi onnipotente, assoluto o uno straccio di uomo o di donna,

perché questo *ab-solute*

– *absolutus*, 'libero da qualsiasi vincolo',

si diceva, nel tredicesimo secolo –

era stato promesso ed è stato, *mon dieu*, revocato.

Il dolore dunque impossibile da educare è il dolore umano, o dell'esistere. È invece a quello del sintomo che si rivolgono gli sforzi di una, eventuale, psicanalisi.

Dunque, parole

«io mi accontento sempre del frammentario e dell'incompiuto»⁶.

La più forte eticità è la capacità

di non sentirsi a volte del tutto a casa,

poter fare a meno di

sentirsi a casa propria.

Vuol dire – tra l'altro, questa possibilità –

il tentativo, il rischio, di essere

capaci del disagio,

come possibilità etica. Non solo

non poter parlare in nome del reale,

ma soprattutto – o, se si vuole,

proprio di conseguenza –

non voler parlare in nome di qualche proprietà;

ma solo, di volta in volta, per ascoltare qualche

opportunità, tratto di legame in forma di parola.

Uno psicanalista

Non è per caso che non lo si trova dove si pensa di trovarlo, ovvero nella presenza frontale del suo corpo, dei suoi occhi, dove sarebbe più possibile reperirlo. Allora si è costretti a cercarlo nella parola: la sua, supposta, presunta, e per questa via si impara a

⁶ Lettera di Freud a Lou Andreas-Salomé, novembre 1915; in S. Freud, L. Andreas-Salomé, *Eros e conoscenza. Lettere 1912-1936*, Bollati Boringhieri, Torino, 2010.

cercare se stessi nella propria parola, forse in quella che si credeva propria, ed è *il corso* dell'analisi.

Lo psicanalista resta forse uno dei pochi ad offrire questa parola che è sempre *demi*, a metà, sempre sulla strada, nella costitutiva incertezza delle sue voci.

Una possibilità di porre in questione dogmi, permettere che si possa parlare di tutto, senza paura e senza vergogna.

A suggerire, per questo, il silenzio.

La posta in gioco dell'analisi – il suo fine, la sua fine, il suo vuoto parlante, la sua domanda – non è la felicità, che è uno stato d'animo, né altre forme di calma consolazione. È la libertà. L'analisi non ha altro fine.

La libertà *in questione*.

Proairesis

Proairesis. Parola ostica e dura, come gli scogli dell'Egeo. Vuol dire "libertà". Il verbo *airein* significa "prendere" e *pro* indica il davanti, di fronte. Forse, qui l'antico *pro* chiama un movimento "in avanti". Il prendere in avanti, prendere verso avanti, perché diventa "libertà"?

Perché la persona prova a farsi carico della domanda impossibile – la morte che è nella vita, il domandare inesausto, il *non*, l'Altro, l'assenza – a lasciarsene interrogare. Può autorizzarsi a prendere su di sé il peso del domandare più umano – il giunto tra la parola e la morte – "prenderlo guardando avanti".

Aristotele, nell'etica dedicata a Nicomaco, scrive che la *proairesis* (προαίρεση), appartiene alla morale. Per lui, significa che non è della natura. Non è dei boschi né del mare. È dello *zoon politikon*, dell'animale sociale, dell'uomo nel rapporto con sé e con gli altri. La libertà non è naturale. Viene indotta dallo stare insieme degli uomini. La libertà *si esercita* su ciò che dipende da noi. Non sulla pioggia o il buio della notte. Nel linguaggio di una psicanalisi in atto, traduciamo: la libertà fa esercizio sul nostro autorizzarci. A che?

L'altro, liberamente, l'inevitabile

L'altro, liberamente, l'inevitabile
tre elle: un avverbio, un aggettivo, un altro.

Epitteto, stoico. Scrive che il bene dell'uomo si situa nella *proairesis*, nella libertà. Aggiunge: anche il suo male. Tutti gli eventi sono determinati, spiega; la libertà consiste allora nel *volere liberamente l'inevitabile*.

Ciò si pone di diritto al fondo dell'etica analitica.

Freud scrive: qualunque cosa sia, bisogna andarci.

È qui, quando abbandona la volontà

di fondarsi su qualcosa di reale,

lascia la realtà per la lealtà,

è qui che nasce la psicanalisi

e l'alba del suo pensiero critico.

Non si tratta più di riportare i ricordi, le tracce mnestiche, alla realtà, ma il contrario. La psicanalisi comincia a diventare critica, dopo i passi incerti degli esordi, quando è finalmente la realtà a essere riportata alla parola. Come dispone la regola fondamentale: alla sua lealtà. Qualunque parola sia, bisogna andarci.

Volere altro, l'inevitabile altro.

Volerlo liberamente.

FATTI IN VERSI

Portrait

Dal giallo lino sale abbrunito e chiaro
Il collo fino, dritto. Ma ben sapendo
Il forte arreso scende rovente diade
In belle volte su voluttà sinuosa.
Come un grappolo scuro spicca sul petto
Mosso la diade labiale appena
Prima d'una maturità repentina.

Portrait

Aus gelben Linnen steigt gebräunt und klar
Der schmale Hals grad. Aber sehr bewußt
Versenkter Feste sinkt versengtes Paar
In schönen Bogen zu geschweifter Lust.
Wie dunkle Trauben springt der Lippen Paar
Vor jähre Reife zu bewegter Brust.

—Christoph Friedrich Heinle

traduzione di Moritz Basilico

Viene il giorno da un sogno opaco, libero,
A una fine amenità, come clangore
Che si tiene già inaudibile, e ci preme
Dolcemente nell'albore versicolore
Mentre piangiamo la morte di notti
ove tra alberi in acciaio vetrato
la città, incoronata, si fa vetta
D'immani faville e bastioni in fiamme.
Dormiamo a lungo sin dentro al tramonto
E infino ai flutti più freschi riusciamo
Il corpo affonda e consolato chiama
In mite giuoco e morte di lievi onde.

Es steigt der Tag aus wirrem Traum, befreit,
Zu schlanker Zier gleich angeschlagenem Ton,
Der sich erhält, dem Ohr verloren schon,
Und lehnt uns sü. in bunte Helligkeit
Indes wir trauern um der Nächte Tod,
wo zwischen Bäumen in verglastem Stahl
die Stadt, gekrönt, Funken sonder Zahl
Und flammender Basteien Gipfel bot.
Wir schlafen lang ins tiefe Abendrot
Und gehen aus bis in die kühlste Flut
Der Leib versinkt und nun getröstet ruft
In leichter Wellen mildem Spiel und Tod.

—Christoph Friedrich Heinle

traduzione di Moritz Basilico

Tra notte e giorno

Scialbamente infusi vanno grigi toni
Come cortine spumanti al vento. Viene
Un fumo deviato da un lontano incendio
Ed è come smarrita tutta la vita.
Solo a volte tu odi da valli lontane
Ricader nella quiete come l'eco d'un tuono
E a volte geme come fuori d'un grave
Sogno – sondano i tuoi occhi in ogni dove.

Zwischen Nacht und Tag

Oft fahl durchschimmert graue Töne gehen
Wie Schleier, die geschäumt im Winde wehen.
Es riecht wie Rauch, aus fernem Brand entführt.
Und alles Leben ist wie weit verirrt.
Nur manchmal hörst du's wie ein Donnerhallen
Aus fernen Tälern in die Stille fallen,
Und manchmal stöhnt es wie aus schwerem Traum –
Groß suchen deine Augen durch den Raum.

—Christoph Friedrich Heinle

traduzione di Moritz Basilico

Nostalgia appagata

»Scolora la notte e si tace l'ombra«
Zitto cuore, non dir che il giorno sale!
»Intorno un balenio, forse il fluttuare
D'un lago, lievi profumi 'me d'una tenue
Pena scorrono –« Io mi voglio celare,
Perché nulla m'intuisca, perché
Solo il vento spiri nella mia quiete,
Solo pioggia fluisca alla finestra,
E dentro l'uggia di mia sorella!

Erfüllte Sehnsucht

»Die Nacht wird farblos und der Schatten schweigt.«
Still Herz, sag niemand daß der Morgen steigt!
»Ein Flimmern rings, als wogte dort ein See,
Sacht fließen Düfte wie von zartem Weh –«
Ich will mich bergen, daß mich nichts errät
Daß nur der Wind in meine Stille weht,
Daß nur der Regen an mein Fenster rinnt,
Drin all die Seufzer meiner Schwester sind!

—Christoph Friedrich Heinle

traduzione di Moritz Basilico

Di mele spumapurpuree
Il giallo fogliame
Sparse il frutto
Ovunque.

Purpurschäumender Äpfel
Gelbes Laub
Trug die Frucht
Überall.

—Christoph Friedrich Heinle

traduzione di Moritz Basilico

Quando mi desto a giorno
Come in uno specchio di luce
La mano s'induce tastando
A sentire il mio viso.
Quando mi desto a notte
Ombra non svela la mano
Specchio s'incrina.

Wenn ich tags aufwache
Wie in einem Spiegel von Licht
Tasten meine Hände
Zu fühlen mein Gesicht.
Wenn ich nachts aufwache
Verraten nicht schatten meine Hände
Spiegel zerbricht.

—Christoph Friedrich Heinle

traduzione di Moritz Basilico

Christoph Friedrich Heinle.
Breve cronaca biografica

1894 – Il primo di marzo nasce Christoph Friedrich Heinle a Mayen in una famiglia protestante.

1906 – Il padre Friedrich Heinle, impiegato, viene trasferito ad Aquisgrana e promosso a commissario statale della *Handwerkskammer*. La famiglia si stabilisce in città e Christoph vi frequenterà, sino al 1912, il ginnasio.

1912 – Muore Friedrich Heinle. Importante in questo periodo è l'adesione di Christoph al movimento giovanile dei *Wandervögel*, concepito dal pedagogo e letterato Gustav Wyneken. Si tratta di un movimento ispirato all'idea romantica della giovinezza come forma di vita, la quale può ragionevolmente essere assunta come motivo dominante della breve vita e della poetica di Heinle.

In questo stesso anno il poeta si trasferisce a Gottinga, dove studierà sino a marzo dell'anno successivo, filologia tedesca all'università. Qui pubblica quattro poesie dal sapore precoce, tra cui *Erfüllte Sehnsucht*.

1913 – Pubblica nella rivista giovanile *Der Anfang* il breve saggio intitolato *Meine Klasse* (La mia classe), che testimonia dei primi tentativi definitivi d'una metafisica della gioventù. Vi si adombra l'intuizione d'una lotta di classe generazionale, regolata da un'educazione concepita per l'inibizione e il superamento della giovinezza; e, questo pare qui rilevante, tale interdizione vi appare esercitata mediante procedimenti di perversione espressiva, linguistica: "Del secolo del fanciullo è rimasta essenzialmente la vacua parola. Indifferente s'aggira a casa e a scuola la vecchia economia. Attraverso l'eloquio negligente di balie e donne di servizio l'organo espressivo del fanciullo è precocemente rovinato". L'intera opera poetica di Heinle potrà essere intesa come un tentativo di riabilitazione musicale di quell'organo.

Nello stesso anno Heinle pubblica in un'antologia poetica, la poesia *Tannenwald im Schnee*, la quale tradisce influenze già espressionistiche e gli sviluppi futuri in direzione d'una poesia orientata all'esplorazione del potenziale acustico della lingua tedesca.

Ad aprile si trasferisce all'università di Friburgo, centro di importanti movimenti giovanili, ispirati all'idea della *Jugendkultur* di Wyneken, dove Heinle stringe l'amicizia, sentimentalmente profonda e politicamente decisiva, con Walter Benjamin. I due sono ai vertici della pur provinciale Jugendkulturbewegung di Friburgo, per trasferirsi poi, su iniziativa di Benjamin, all'università di Berlino per il semestre invernale. Qui si impegneranno nella *Freie Studentenschaft*, di cui Benjamin diverrà presidente nel febbraio successivo e Heinle segretario.

Decisiva è la loro partecipazione al circolo della rivista espressionista *Die Aktion*, nel quale si consumano gli attriti intestini del movimento e Heinle intuisce un potenziale approdo letterario nella capitale. Ma la crescente tensione sociale nella Berlino dell'anteguerra si rifletterà anche sul movimento, nel quale si delineano ora inclinazio-

ni alla “maturità politica”, a interazioni programmatiche con il Partito Socialdemocratico e con la gioventù operaia, e a un generale attivismo politico.

1914 – Scoppia la guerra. L’8 agosto Christoph Heinle e la fidanzata Riecke Seligson vengono trovati morti nella stanza del poeta satura di gas. Il 10 agosto un giornale locale scrive che, a giudicare da una nota lasciata a un amico, i due fossero stati condotti alla morte da una romantica pena amorosa. Tra gli amici fu subito chiaro che si trattasse invece di un atto di protesta contro la guerra; e senza dubbio anche le controversie interne al movimento studentesco avevano significativamente interagito con lo stato d’animo di Heinle. Nondimeno, un’intuizione profonda di quel gesto si troverà in una lettera inviata a Benjamin da una delle sorelle della Seligson, la quale scrive il 23 agosto: «vi sono solo due età della vita: gioventù e morte».

La parte dell’opera poetica di Heinle conservata da Benjamin è andata in gran parte perduta insieme alla valigia che il filosofo portava con sé durante la sua fuga dai nazisti nel 1940. Ci sono pervenute le opere conservate in carteggi e quaderni degli amici Herbert Blumenthal – il quale sosteneva che le poesie a sua disposizione fossero copie di quelle possedute da Benjamin –, Philipp Keller, Ernst Schoen e Ludwig Strauß.

Moritz Basilico

*Di un altro congedo**

Non c'è niente di naturale.
È uno sbavo nel rammendo,
il nascere, appena.
È un inciampo del corsivo,
perdere fiato, battito, luce.
Rallegrarsi non serve
che felice schiumi sudore,
il corpo, dilatando i tessuti.
Consolarsi non vale
che ghiacci una smorfia,
sbecchi un ordito,
il tempo di ognuno, sul raso.
La veglia ha scolpito l'assenza:
non è subito discernimento
ma dolore quand'è schiava energia,
meccanico schiudersi addosso.
È diniego o allucinazione,
l'orma slabbrata sopra il respiro.
Ma già non ha fretta il lavoro:
è per caso, se ti lasci scostare
dalla trama delle riapparizioni.
È di sera, un'incomoda sera.
Il calco della voce dà tregua,
l'odore non stinge intero il palato,
non s'accosta un passo ad un altro
nella febbre dell'immaginario
arrancare tra vecchie salite:
fuori del duomo; laggiù si va in Grecia;
sull'acqua del porto scaglie di sole.
Ed è lì che la vedi, che la rivedi,
in una ruga malcerta del vuoto,
dentro i contorni di qualche suo gesto,
mentre non chiama, non vive e non è:
privazione finalmente assoluta
che arresa può farti annaspere –
ed è frammista l'angoscia al sollievo –
in un capogiro, quindi una fitta

* Con altro titolo, il componimento è apparso su «almanacco.wixsite.com» il 10 ottobre 2018.

di colma luminescenza cieca.
Un attimo solo. Poi è trascorso.
La stanza, di nuovo, ora è ferma.
Scopri che adesso in silenzio principia
il grato ricatto della memoria.

—Antonio Tricomi

VII

denti si conficcano
aguzzi
nella sostanza molle del mio corpo che non oppone resistenza
affondano
nel magma incandescente della materia
fluida grumosa solida
conglomerati fasci di nervi aggrovigliati disperatamente tenacemente
penetrano
frammenti cosmici negli strati sepolti del mio essere
stigmatizzato

—Erminia Raiteri

XI

sul fianco delle colline
ancestrale
sdraiata
sento
eufonia
di forme
sculpita in
dolenti
similitudini

—Erminia Raiteri

XIII

chissà se i nostri morti
entrano in paradiso
con la ventiquattrore
e il completo nuovo
prêt-à-porter.

già li vedo mentre
compostamente
attendono di sfoderare
il loro migliore sorriso liftato
offrendo denti d'oro
per pezzi di cielo
usato
ma garantito.

chissà se i loro
morti
in paradiso ci entrano
con l'arma in pugno
e il cuore crivellato

(ma non lo sentite
il grido maciullato
infilarsi inopportuno
nei candidi lobi
dei nostri agnellini?)

o forse gli alleati
gliene hanno fornito
uno nuovo.

—Erminia Raiteri

XXIII

mi dice – non è grave –
ma allora come spiega lei, questo peso sul cuore
che a volte non riesco a respirare
dottore?

lei dice – la casa, la famiglia,
e poi l'età non è da trascurare.
ritagliarsi spazi, prendere aria,
uscire.

uscire, fare la spesa, girare in macchina, il calcio, le bollette da pagare, la primavera, i
pollini nell'aria, camminare, l'aria satura di pollini, l'estasi dei sensi, le madri-panzer
con le carrozzine, la carne, salutare i vicini, guardare negli occhi, cercare occhi, ingoiare
il caffè, sputare parole, ingoiare le lacrime, vomitare parole, camminare, il macellaio
ha le mani sporche di sangue e la faccia ferina, uscire prendersi un cane vomitare farsi
male ferire ferire ferire
te.

il cane corre sulla spiaggia, la spiaggia è del cane.
è libero, lui.

—Erminia Raiteri

Primavera esplosa

Un'euforia irrefrenabile dilagò per le strade
invase i marciapiedi, le stanze silenziose, i cuori straziati
si rovesciò sui tetti, sulle piazze, sui giardini
sui banchi dei mercati abbandonati

sulle altalene in balia del vento
sulle giostre vuote dei bambini
riempì le chiese, i tram, le metropolitane
le stazioni deserte, le fermate suburbane

e fu tutto un rincorrersi di grida,
di tetto in tetto, di balcone in balcone
si spalancavano finestre, porte, cancelli
e la folla si riversava nelle strade

gridavano nonni, mamme, bambini
gridavano i ragazzi, i genitori
e si stringevano mani, si baciavano labbra, si accarezzavano visi
la gente danzava, correva, esultava

finché tutti insieme alzarono gli occhi verso il cielo
e si accorsero, d'un tratto, che la primavera era esplosa.

—Erminia Raiteri

La vecchia e la statua

I

Un'altra sera in un altro parco,
Un gruppo di cavalli in marmo apriva le ali
In un cerchio di alberi. Le foglie degli alberi
Rincorrevano i cavalli in uragani luminosi.

II

Lo scultore aveva previsto tutto: l'autunno,
Il cielo sopra lo spiazzo che si allarga
Davanti ai cavalli, nuvole di bronzo impresse
Su nuvole d'oro, e il verde che inghiotte il bronzo,
Il marmo lanciato nelle tempeste di luce.
Ecco cosa aveva escogitato: le bianche zampe anteriori tese
Fino all'estremità dei muscoli per il salto vivace
Le teste tenute alte e riunite in un cerchio
Al centro del gruppo, le anche basse,
Ritorte, vacillanti per lo spingere contro
La terra, mentre i corpi si alzavano su ali di piume,
Ciuffi di incisioni, circolari, come ventagli smussati
Disposti a fantasia a formare un bordo
Di luce rovente lungo il bordo della statua.
Molto più della sua mano infangata era nelle criniere,
Molto più della sua mente nelle ali. Le foglie marcite
Vorticavano intorno a loro in immensi suoni d'autunno.

III

Ma lei non l'aveva prevista: la mente amara
In un cappotto aperto. Camminava lungo i sentieri
Del parco con la fronte di gesso rigata di nero
E nera per il pensiero che non poteva capire
O, se capiva, si reprimeva
Senza pietà in una fantasia sonnolenta.
Le nuvole dorate che diventavano di bronzo, i suoni
Che calavano, non toccavano il suo occhio e lasciavano

Il suo orecchio impassibile. Era lei quella tormentata,
Così indigente che nulla restava di lei tranne
Se stessa e niente di se stessa tranne
Una paura troppo nuda per la forma della sua ombra.
Cercare la chiarezza tutto un pomeriggio
E senza sapere, e poi nel vento
Sentire il colpo della propria solitudine certa,
Quale suono potrebbe distoglierla dalla sensazione improvvisa?
Quale sentiero potrebbe allontanarla da ciò che era
E da ciò che doveva diventare? Poteva essere questo,
Questa atmosfera in cui i cavalli si alzavano,
Questa atmosfera nella quale la sua mente ammuffita
Se ne stava nera e piena di nero malformato? Ali
E luce si posavano per lei più a fondo della sua vista.

IV

La massa di pietra collassò in una carcassa di marmo,
Rigida come se il nero di ciò che pensava
Urtasse contro i colori che si muovevano fuori
E li trasformasse, infine, nella sua tinta trionfante,
Trionfante come quel vento che si alza sempre
E soffia tra gli alberi un suono senza senso.
Lo spazio sopra gli alberi poteva essere ancora chiaro,
Eppure la luce cadeva fasulla sui teschi di marmo,
Sulle criniere di marmo stropicciate nell'aria, la luce
Cadeva fasulla sugli scheletri inimitabili
Un cambiamento così sentito, una paura a lei così nota
E adesso avvertita, conosciuta. Le nuvole di bronzo
Si immersero fino ad appiattirsi e sparire.
Se il cielo che venne dopo, più piccolo della notte,
Ancora si stropicciava di pieghe luminose sulle foglie,
Sbiancando, di nuovo, forme senza forma nel buio,
Era come se la trasparenza toccasse la sua mente.
La statua si alzava nelle stelle come sfere d'acqua
Lavate del loro verde, del loro fluido blu
Uno stato d'animo così fisso
Da diventare un modo della mente, una mente in una notte
Che era tutto ciò che la mente poteva fare di essa,
Una notte che era quella mente così ingrandita

Da perdere la forma consueta della notte e diventare
La forma sovrana in un mondo di forme.
Una donna che cammina tra foglie d'autunno,
Pensando al cielo e alla terra e a se stessa
E osservando il luogo nel quale ha camminato
Come un luogo in cui ogni cosa è immobile
Eccetto la cosa che lei sentiva ma che non conosceva.

V

Senza di lei, la sera come un tasso sbocciato
Sarebbe presto splendido, com'era,
Prima che il destino, strega maligna
Venisse a piangere le sue sillabe di scusa, prima
Che la loro voce e la voce del vento torturato fossero una sola,
Ogni voce nell'altra, come una sola
Piangendo per un bisogno che premeva come il freddo
Mortale e profondo. Sarebbe diventato un tasso
Grande e serio oltre gli alberi immaginati
Cresciuto ramificandosi attraverso cieli pesanti per il suo splendore
E sotto la sua ombra, folti di stelle
Di una luce lunare, stregoni cinti di buio
Abbaglianti per fasci più semplici e soavemente immobile,
Lo spazio sotto di lui, un vasto regno,
Intoccato dalla sofferenza che il destino assegna
Al momento. Ecco che là i cavalli si alzerebbero di nuovo,
Ma senza quasi essere visti e di nuovo le gambe
Saetterebbero nell'aria e i corpi muscolosi premerebbero
Gli zoccoli contro la terra ostinata, finché
Le ali leggere si leverebbero attraverso lo spazio di cristallo
Della notte. Come sarebbe descritto con chiarezza!

The Old Woman and the Statue

I

Another evening in another park,
a group of marble horses rose on wings
In the midst of a circle of trees, from which the leaves
Raced with the horses in bright hurricanes.

II

So much the sculptor had foreseen: autumn,
The sky above the plaza widening
Before the horses, clouds of bronze imposed
On clouds of gold, and green engulfing bronze,
The marble leaping in the storms of light.
So much he had devised: white forelegs taut
To the muscles' very tip for the vivid plunge,
The heads held high and gathered in a ring
At the center of the mass, the haunches low,
Contorted, staggering from the thrust again
The earth as the bodies rose on feathery wings,
Clumped carvings, circular, like blunted fans,
Arranged for phantasy to form an edge
Of crisping light along the statue's rim.
More than his muddy hand was in the manes,
More than his mind in the wings. The rotten leaves
Swirled round them in immense autumnal sounds.

III

But her he had not foreseen: the bitter mind
In a flapping cloak. She walked along the paths
Of the park with chalky brow scratched over black
And black by thought that could not understand
Or, if it understood, repressed itself
Without any pity in a somnolent dream.
The golden clouds that turned to bronze, the sounds
Descending, did not touch her eye and left
Her ear unmoved. She was that tortured one,
So destitute that nothing of herself except
A fear too naked for her shadow's shape.
To search for clearness all an afternoon
And without knowing, and then upon the wind
To hear the stroke of one's certain solitude,
What sound could comfort away the sudden sense?
What path could lead apart from what she was
And what was to be? Could it happen to be this,
This atmosphere in which the horses rose,
This atmosphere in which her musty mind
Lay black and full of black misshapen? Wings
And lightly lay deeper for her than her sight.

IV

The mass of stone collapsed to marble hulk,
Stood stiffly, as if the black of what she thought,
Conflicting with the moving colors there,

Changed them, at last, to its triumphant hue,
Triumphant as that always upward wind
Blowing among the trees its meaningless sound.
The space above the trees might still be bright
Yet the light fell falsely on the marble skulls,
Manes matted of marble across the air, the light
Fell falsely on the matchless skeletons,
A change so felt, a fear in her so known
Now felt, now known as this. The clouds of bronze
Slowly submerging in flatness disappeared.
If the sky that followed, smaller than the night,
Still eked out luminous wrinklins on the leaves,
Whitened, again, forms formless in the dark,
It was as if transparence touched her mind.
The statue stood in stars like water-spheres,
Washed over by their green, their flowing blue.
A mood that had become so fixed it was
A manner of the mind, a mind in a night
That was whatever the mind might make of it,
A night that was that mind so magnified
It lost the common shape of night and came
To be the sovereign shape in a world of shapes.
A woman walking in the autumn leaves,
Thinking of heaven and earth and of herself
And looking at the place in which she walked,
As a place in which each thing was motionless
Except the thing she felt but did not know.

V

Without her, evening like a budding yew
Would soon be brilliant, as it was, before
The harridan self and ever-maladive fate
Went crying their desolate syllables before
Their voice and the voice of the tortured wind were one
Each voice within the other, seeming one,
Crying against a need that pressed like cold,
Deadly and deep. It would become a yew
Grown great and grave beyond imagined trees,
Branching through heavens heavy with the sheen
And shadowy hanging of it, thick with stars
Of a lunar light, dark-belted sorcerers
Dazzling by simplest beams and soothly still,
The space beneath it still, a smooth domain,
Untroubled by suffering, which fate assigns
To the moment. There the horses would rise again,
Yet hardly to be seen and again the legs

Would flash in air, and the muscular bodies thrust
Hoofs grinding against the stubborn earth, until
The light wings lifted through the crystal space
Of night. How clearly that would be defined!

—Wallace Stevens

da *Owl's Clover* (1936)

traduzione di Matilde Manara

Precisione di Georges de La Tour

La sola possibilità di non ridursi
a una ritirata interminabile
era entrare nel cerchio di luce
della candela e là stare,
non cedere alla tentazione
di mutare le tenebre in giorno
e il loro lampo nutrito
da un termine incostante.

*

Apri gli occhi, c'è il giorno, si dice.
De la Tour sa
che la carriola dei maledetti
è dovunque in cammino
col suo carico astuto.
Si è rovesciata
e il pittore ne fa l'inventario.
Niente egli trova
di ciò che appartiene
infinitamente alla notte
e al sego lucente
che ne esalta il lignaggio.
Il baro tra l'astuzia e il candore
con la mano dietro la schiena
tira un asso di quadri dalla cintura;
musicisti mendicanti si battono,
la posta non val più del coltello
proteso a ferire;
col predire la buona ventura
la giovane gitana corrotta
frega abitualmente il danaro;
Il suonatore di rustica lira
sifilitico e cieco
col collo butterato di croste,
canta un purgatorio inudibile.
Questo è il giorno:
rabbdomante esemplare dei mali,
De la Tour non si è fatto ingannare.

Justesse de Georges de La Tour

L'unique condition pour ne pas battre en interminable retraite était d'entrer dans le cercle de la bougie, de s'y tenir, en ne cédant pas à la tentation de remplacer les ténèbres par le jour et leur éclair nourri par un terme inconstant.

*

Il ouvre les yeux. C'est le jour, dit-on. Georges de La Tour sait que la brouette des maudits est partout en chemin avec son rusé contenu. Le véhicule s'est renversé. Le peintre en établit l'inventaire. Rien de ce qui infiniment appartient à la nuit et au suif brillant qui en exalte le lignage ne s'y trouve mélangé. Le tricheur, entre l'astuce et la candeur, la main au dos, tire un as de carreau de sa ceinture; des mendiants musiciens luttent, l'enjeu ne vaut guère plus que le couteau qui va frapper; la bonne aventure n'est pas le premier larcin d'une jeune bohémienne détournée; le joueur de vielle, syphilitique, aveugle, le cou flaqué d'écrouelles, chante un purgatoire inaudible. C'est le jour, l'exemplaire fontainier de nos maux. Georges de La Tour ne s'y est pas trompé.

—René Char

da *Le nu perdu*, in *Oeuvres*, Gallimard, Paris, 1983, p. 455

traduzione di Mario Pezzella

Le bozze di quel racconto*

Antonio Tricomi

Era ancora lì, sempre lì. Oltre il vetro, lo spiazzo, la strada acciottolata subito curva, presto in salita, di colpo ingoiata dalla boscaglia. E, più su, oltre la cinta, tutto all'intorno, di pareti smussate di terra e di fronde e di arbusti, che serravano da ogni parte lo sguardo. Praticamente un cono, lì in alto, a lievitare in quella frattura più ampia di cielo che poteva vedersi tra due meno dolci rilievi scavati di netto e, quasi per intero, a occuparla: il vertice che pareva sfiorare l'immaginaria giuntura tra tali pendii; la base, perciò capovolta, sormontata da irregolari mucchi rigonfi di materia porosa che, in vari punti, davano l'idea – essa pure una semplice illusione ottica – di lambire i massicci. Lo si sarebbe detto, anche per i colori, un enorme gelato: una cialda marrone, di fattura industriale, su cui si fossero adagiati cumuli rossastri di un unico gusto, ricavato con perizia artigianale da un frutto (lampone o fragola, per esempio).

Lui qui c'era venuto per smettere di pensare. E, a forza di impegnarsi a non pensare, d'un tratto, sbirciando fuori della finestra, aveva visto il cono, o in qualsiasi altro modo si dovesse chiamare quanto, senza muovere un muscolo, proseguiva a fissare. Anzi no: non era andata così.

Da settimane non riusciva a frenare i ragionamenti: articolava, dentro di sé, catene infinite di teoremi e discorsi, una dopo l'altra, una nell'altra, che non si mischiavano con il reale, con le azioni ordinarie del vivere, con le parole pronunciate davvero, ma rimanevano sovrapposte al suo corpo, a quanto faceva o diceva, senza vietargli la propria routine e, però, stremandolo. Catene, soprattutto, che, nell'ingoiarsi a vicenda, s'incarnavano in una sequenza continua d'immagini vaghe ma orrende, che lo torturavano non avrebbe saputo più dire quando durante la veglia e quando, invece, mentre dormi-

* Racconto già apparso, con il titolo *In una baita*, nell'antologia *2016: un cono nello spazio*, a cura di Antonella Gaita, Duende, Giulianova, 2016.

va. Il sonno era infatti divenuto irregolare, quasi assente, ed egli forse non aveva, dopotutto, a lagnarsene, se tanto gli avrebbe offerto, in forma di incubi, le medesime scene che lo assediavano da sveglio. A turbarlo, fino a causargli fitte infuocate di puro dolore, s'incaricavano, più d'altre, alcune visioni ricorrenti: lui che sotterrava uno scrigno da cui colava, poi follemente sprizzava, una tale quantità di sangue da produrre un'ondata che, risucchiato, lo trascinava con sé, lo sbalzava in cielo, nello spazio, dentro un'astronave dove c'era, ad attenderlo, una donna, simile a sua moglie, che prima gli chiedeva "Stasera verrai giustiziato: vuoi dirla almeno a me, la verità?", quindi gli indicava una mannaia, nei pressi, gridando "O intendi usare quella, adesso, contro di te?", infine pareva liquefarsi, o anzi mutarsi in un ermafrodita che, nudo, si slabbrava in una trama di schegge.

Non ne poteva più. Allora s'era preso qualche giorno di ferie per salire alla baita dove tutto era forse iniziato. Un mese fa era qui con il figlio. L'ultima cosa che ricordava era loro due in cucina, intenti l'uno a sminuzzare il basilico con la mezzaluna, l'altro a ridurre in cubetti il guanciale con un coltello, mentre nel portatile, adagiato sopra il tavolo, scorrevano i fotogrammi di un vecchio film di De Sica a lui caro: *Il giudizio universale*. Poi ricordava le parole del figlio, "Me ne vado dall'altra parte del globo con lui", e di aver pensato: "Come: va via? Ho perso ogni cosa per crescerlo, tutto da solo: dopo che m'ha ucciso la moglie, per nascere. Lei non voleva un bambino. Son io che ho insistito: che ho ammazzato la madre, per averlo. E adesso che fa? Mi abbandona?". Dell'ultima sera passata col giovane, altro non ricordava. Aveva solo memoria di sé che diverse ore, forse giorni, più tardi, sempre nella baita, sorseggia del succo di pomodoro scondito (ma eccezionalmente aspro) da un calice sbeccato, mentre, seduto sul divano, i piedi distesi sopra un baule, si rilassa, sudato e ormai senza forze, rivedendo un altro film amatissimo, *Il disco volante* di Tinto Brass, ancora dal portatile, sistemato sulle cosce.

Del figlio, non s'era saputo più nulla. Che lui c'entrasse con questa scomparsa, gli inquirenti avevano subito avuto il sospetto, specie perché non sapeva dire cosa fosse accaduto tra loro negli ultimi istanti trascorsi assieme e che accidenti egli avesse fatto immediatamente dopo o, magari, nei giorni appresso. Ma al capitano, venuto a disturbarlo ancora una volta in ufficio, rovinandogli la piccola pausa quotidiana dall'oscuro lavoro di correttore di bozze, lui l'aveva ripetuto di nuovo, mentre gustava l'abituale cono gelato all'amarena: "Adoravo mio figlio. Per non fargli mancare niente, ho ripudiato le mie ambizioni di scrittore di fantascienza e mi sono chiuso qui dentro, a sgobbare più di un mulo. Senza di lui, il mondo, per me, sarebbe letteralmente finito. Cadrebbe in pezzi. E io con lui. Perché avrei dovuto squartarlo?".

Solo che l'angoscia, crescendo ogni giorno, s'era tradotta alla fine in calvario. Alla baita – ereditata dai genitori, così come i suoceri morti da tempo – c'era dunque tornato perché lui stesso voleva capire. Ritrovare, se non la pace, persa per sempre, almeno qualcosa che sembrasse un equilibrio mentale. Non avrebbe potuto esserne certo, appunto perché star sveglio o dormire erano diventati per lui l'identica cosa, un'unica

forma di allucinazione, ma avrebbe detto che non chiudeva occhio da due settimane. O era viceversa strizzato da un feroce sonnambulismo perpetuo, sicché, pure ora, si stava agitando come un automa privato della coscienza?

Fatto è che, lasciata l'auto, entrato in casa, ambiva semplicemente a un po' di luce in cucina. Quindi aveva aperto un'imposta. Ed eccolo, il cono, nel cielo. Serrava le palpebre, di nuovo le apriva: era lì. E, nel tener dietro, infine, alla voglia di non chinare lo sguardo, se n'era persuaso: fosse sveglio o caduto nel sonno, di un miraggio, però, non si trattava. S'annunciava, al contrario, l'apocalisse: aveva temuto di schiantarsi lui solo, la morte giungeva invece per tutti. Quel gelato sospeso nell'aria avrebbe cominciato presto a squagliarsi, a far sgocciolare, come pure, roteando, a far schizzare ovunque i suoi rossi ammassi cremosi. E qualsiasi cosa fosse stata raggiunta da tale pioggia si sarebbe sventrata. Era solo questione di tempo: l'intero creato sarebbe andato in frantumi. Dei quali, alla fine, nulla sarebbe rimasto.

L'idea lo sorprese che, immobile, da circa un'ora spiava là fuori, dove nulla accadeva: non si sarebbe visto morire. Si accomodò su una sedia, trascinata davanti alla finestra, e chiuse gli occhi. "Non intendo più aprirli", si disse, galleggiando nella solita faglia tra presenza ed abbaglio. E queste parole faticarono a farsi largo tra le tante che si rincorrevano nella sua mente come sempre e anzi di più.

Egli però non le tradì. Anche quando, dall'esterno, lo raggiunse un rumore continuativo e crescente, dapprincipio lontano, quindi a poco a poco vicino, che, in altre occasioni, avrebbe ricondotto al crepitio dei sassi sulla strada causato da più macchine dirette alla baita. "Inizia la distruzione", pensò invece. E al buio rimase pure quando quel tramestio divenne un fragore arrestatosi poi di colpo, come si trattasse – questo, in altri momenti, egli avrebbe dedotto certamente – di automobili giunte infine sotto casa. "Ci siamo. Tutto, intorno a me, si squaderna", fu il suo pacato ragionamento. Che non mutò per il fracasso – avrebbe all'istante capito, se il punto non fosse stato che il mondo cedeva – di gente che bussava con vigore alla porta. E, del resto, lui già non riusciva più ad avvertire né questo né altri frastuoni: delle colline che si spaccavano, degli alberi triturati, delle pareti della baita che crollavano. D'improvviso s'era percepito travolto da un lembo di quell'orrida mousse precipitata dal cielo; il corpo gli s'era aperto in un ventaglio di crepe infinite; aveva sentito scompaginarglisi il respiro in rantoli solo sconnessi. Era morto, cosciente di ridursi in frammenti. Come l'avesse stroncato un infarto.

Mattanza e forma. Su Rossana Rossanda narratrice

Luca Lenzini

«Toda luna, todo año, todo día, todo viento, camina y pasa también. También toda sangre llega al lugar de su quietud»: in epigrafe al suo libro di memorie *La ragazza del secolo scorso*, pubblicato da Einaudi nel 2005¹, Rossana Rossanda ha posto questa citazione dal *Chilan-Balan* ("Sacerdote Profeta"), i libri scritti nei secoli posteriori alla conquista spagnola in caratteri latini e in lingua maya yucateca, specie di enciclopedia e memoriale del popolo Maya². All'epigrafe i recensori non fecero granché caso, e magari qualche lettore distratto avrà pensato a un esergo di tonalità elegiaca sul tema del *tempus fugit* o ad una variazione sull'*Ecclesiaste*, così perdendo di vista la prospettiva di lunghissimo corso che, da quella soglia, investiva il «secolo» del titolo, con l'eco dolorosa e profonda del genocidio del popolo scomparso. Si aggiunga che dopo l'epigrafe e prima che il racconto de *La ragazza* abbia inizio, nel libro una breve nota senza titolo tra le altre cose avverte:

Dopo oltre mezzo secolo attraversato correndo, inciampando, ricominciando a correre con qualche livido in più, la memoria è reumatica. Non l'ho coltivata, ne conosco l'indulgenza e le trappole. Anche quelle di darle una forma. Ma memoria e forma sono anch'esse un fatto tra i fatti. Né meno né più³.

¹ Rossana Rossanda, *La ragazza del secolo scorso*, Einaudi, Torino, 2005.

² «Ogni luna, ogni anno, ogni giorno, ogni vento, cammina e passa. Pure tutto il sangue raggiunge il luogo della sua quiete». Gli stessi versi si leggono in Lucia Berlin, *La donna che scriveva racconti*, Bollati Boringhieri, Torino, 2016; nonché nella *Declaración de las Asociaciones de Migrantes, Refugiados(as) y Desplazados(as), y de Organizaciones Solidarias, en la Consulta Regional de las Americas de la Comisión Mundial sobre Migraciones Internacionales* (Maxico, 2005).

³ R. Rossanda, *La ragazza del secolo scorso*, cit., p. 4.

La definizione della memoria come «reumatica» è leggibile qui in chiave di continuità con la citazione dei libri maya di apertura: ne è confermata la presenza ineliminabile del dolore, storico e collettivo prima che individuale, come inerente al processo di scrittura (processo in fieri, e inenauribile). Come le pittografie trascritte dagli estensori del *Chilan-Balan*, i lividi prodotti dall'accidentato tragitto novecentesco vengono tramandati insieme al carattere discontinuo proprio del «reuma» e alle deformazioni da esso prodotte, lucidamente accettate come dato non rimovibile né esorcizzabile: nessuna ombra elegiaca potrebbe allungarsi, insomma, sulle pagine di quel libro incompiuto⁴, che si conclude sul fermo-immagine di «Aldo, Luigi ed io, seri e freddi, uno accanto all'altro», tutti radiati dal «comitato centrale» del Pci, nel 1969⁵. Non era poi quel comitato il luogo da cui, già alla fine dei Cinquanta, Rossanda aveva intuito che «non si esce senza tragedie⁶»? E del resto, per nulla elegiaca e semmai traumatica era anche l'istantanea di apertura del *Capitolo primo*, quella del «serpente nero che traversò la tovaglia stesa sull'erba», in un'isola del Carnaro, negli anni Venti, riaffiorante dalla prima lontana giovinezza in famiglia, allegoria e battesimo ad un tempo: «Contro ogni probabilità sono certa di esser nata quella notte»⁷.

Memoria e forma nella compagine testuale de *La ragazza del secolo scorso* si fondono nelle modalità proprie del saggio, che riassorbe nel suo capiente e plurale dialogismo il flusso del tempo e la trama infinita delle discussioni del «secolo breve», la trafila delle occasioni perdute e dei momenti fatali che compongono il frastagliato paesaggio storico. Se ne possono ricavare passaggi e ritratti memorabili, soprattutto nella prima parte (certamente la migliore), ma la narrazione del vissuto non vi si configura, comunque, come mera rievocazione o conchiusa testimonianza, quanto come interpretazione e interrogazione – interminabile, quindi provvisoria – del passato, a partire da un presente inconciliato; il che è in effetti quanto richiede una ermeneutica del trauma e dei suoi sensi riposti, e comporta i giusti rischi di una prospettiva sempre *in itinere* e di parte. L'intelligenza dei fatti è autoriflessiva ed in continuo evolversi: tiene d'occhio tanto le alternative inesplorate ed i fallimenti imprevisi, quanto le possibilità latenti che daranno esiti a distanza, sicché il soggetto è lo strumento sensibile di questa dinamica aperta e come tale si offre al lettore, senza paura di deludere chi si aspettasse formule conclusive e sapienze postume. Ed in apparenza una stessa struttura – mentale prima che testuale – informa anche *Un viaggio inutile*⁸, il resoconto di un soggiorno-missione in Spagna compiuto nel 1962 che Rossanda scrisse nel 1980, pubblicato in origine a puntate sul «Manifesto» e ripreso prima dal Saggiatore nel 1996 e poi da Einaudi nel 2008, sulla scia del successo de *La ragazza*; ma se le somiglianze sono evidenti, trattandosi

⁴ *La ragazza del secolo scorso* doveva essere in due volumi, il secondo non pubblicato.

⁵ *Ibid.*, p. 385. Si tratta di Aldo Natoli e Luigi Pintor.

⁶ *Ibid.*, p. 140.

⁷ *Ibid.*, p. 5.

⁸ R. Rossanda, *Un viaggio inutile*, Einaudi, Torino, 2008.

sempre di confronti con la storia (e con sé stessa nella storia), si sbaglierebbe a trascurare le differenze: a *Un viaggio inutile* vanno riconosciuti una autonomia ed un grado di finitezza che, in realtà, ne fanno una sorta di *unicum* nel quadro delle esperienze letterarie italiane del secondo Novecento, e forse la più riuscita tra le scritture di Rossanda.

All'episodio al centro di *Un viaggio inutile*, il mese passato in Spagna su mandato del Pci per riformare, clandestinamente, le fila dell'opposizione al regime franchista, si riferisce anche un breve passaggio de *La ragazza*, quattro pagine del *Capitolo dodicesimo* che ribadiscono il fallimento della missione: «in capo a un mese tornai in Italia e dissi a Pajetta, tutto eccitato, che avevo incontrato, sì, gli antifranchisti, anarchici inclusi, ma che non sarebbe successo niente⁹». Come può accadere, allora, che intorno a questo “nulla di fatto” il libro del 1980 si costituisca come felicissimo esperimento narrativo, in bilico tra reportage e *feuilleton*? Già a partire da questa domanda i tratti distintivi di *Un viaggio* si svelano con chiarezza. Al livello del testo che abbiamo detto, riprendendo un'allusione dell'autrice¹⁰, del *feuilleton* rinviato, con la sequenza delle “puntate”, le titolazioni dei capitoli; qualche esempio: 3. *Ah, le vert paradis. Dove la narratrice si avvede che le città sono non meno imprevedibili delle persone*; 7. *Incontro un fantasma. Dove di notte si cammina nei quartieri operai e di giorno si discute troppo*; 14. *Vitoria. Dove si incontra un partito socialista che non somigliava né a quello passato né a quello futuro*; 17. *Politica come educazione sentimentale. Dal quale si evince che la Spagna poteva benissimo fare a meno di me, ma non viceversa...* L'impianto ostentatamente didascalico dei titoli presuppone una ironia di fondo: quanto più essi si susseguono come tappe di un percorso orientato (una *quest*, quasi...), annunciandone i progressi, tanto più essi giocano sull'inconcludenza della ricerca e sul costante disorientamento della viaggiatrice; né l'ironia manca di manifestarsi *en plein air*, come nel caso del titolo del nono capitolo: *Illescas. Dove non succede niente di politico; anzi niente in generale, se no non sarei qui a raccontarvelo*. La contraddizione tra l'ubiquo «niente» del *Viaggio* e la necessità di narrare-interpretare la vicenda spagnola qui si dichiara espressamente come movente paradossale, ma non per questo meno cogente, della scrittura, così che – altrettanto evidenti, in questo *récit*, sono i richiami di ordine letterario – l'ombra di Sterne e quella di Flaubert, o meglio di Tristram Shandy e Frédéric Moreau sembrano andare a braccetto lungo le strade di Spagna. Ma il disallineamento tra l'*allure* briosa delle titolazioni e le illusioni e gli spiazzamenti di una peripezia *sur place*, in realtà, non è che una delle forme in cui si esprime la mossa dialettica che presiede all'insieme. Un ulteriore, più amaro livello d'ironia si direbbe che coinvolga il contrasto o controcanto tra la sostanza di queste memorie, intramate come sono intorno al vuoto, ed il pieno che invece, ad una intellettuale come Rossanda, doveva venire dalla Spagna di Orwell e

⁹ R. Rossanda, *La ragazza del secolo scorso*, cit., p. 235.

¹⁰ Id., *Un viaggio inutile*, cit., p. VI, dove si parla del: «vecchio sistema acchiappalettori, se vuoi sapere come va a finire comprami anche domani». In quel periodo il quotidiano attraversava una grave crisi.

Malraux, letture formative quant'altre mai per la sua generazione. Il fantasma funesto della guerra civile si aggira con una sua indocile insistenza, al di là dei riferimenti espliciti, nei «tanti, infiniti colloqui¹¹» e nei silenzi che formano il tessuto del *Viaggio*; ed a veder bene, anzi, è proprio da quel nucleo sanguinante e rimosso che riverbera sulla stasi del presente qualcosa di non metabolizzato, perturbante, che perciò inquina l'orizzonte del pensiero e dell'azione, così paralizzando il possibile e sottraendo al futuro ogni *chance* di emancipazione. Al moto circolare e infinito dei discorsi corrisponde una sottrazione, una dolente e immobile lacuna, alcunché che offre una passiva e subdola resistenza.

Precisiamo meglio. Nel racconto di Rossanda, l'istanza oggettivante propria dell'ironia – che è qui autoironia, coscienza del limite: ed anche l'«inutile» del titolo ne è oggetto, si badi bene – è tutt'altro che un ludo letterario o un distanziamento di ordine parodico. La contraddizione esposta nelle insegne e il *background* tragico dello scenario collaborano invece, con una loro particolare eleganza o *understatement*, per cui di tutto si parla (e fittamente) ma dell'essenziale si tace, alla messa in crisi di quella dimensione esigente ed esclusiva in cui l'esistenza individuale e quella collettiva dovevano, naturalmente, interagire, incanalandosi nelle forme consolidate della mediazione. La messa in crisi, in altre parole, della Politica, e del Partito che ne era, nel caso, l'espressione per così dire privilegiata, l'interprete non discutibile: il racconto è infatti «la storia di quando, per la prima volta, a me membro del comitato centrale del Partito comunista, i conti non tornarono». In questo senso il titolo dell'ultimo capitolo, «La politica come educazione sentimentale», che nella prima edizione era anche il sottotitolo di tutto il libro, dava un indirizzo preciso, sulle tracce dell'antenato flaubertiano, al vagabondare dell'io nella storia; e non c'è dubbio che il versante del fallimento, dello scacco, è il più in vista del testo: la mancanza di presa sul reale degli schemi ereditati, *in primis* quello antifascista, come delle rozze visioni teleologiche è per l'appunto il contenuto dell'*educazione* («dura», aggiunge la chiusa del viaggio¹²). L'io non dispone di coordinate culturali sufficienti ad affrontare e superare la rimozione della questione Spagna che l'Europa liberata ha operato e prolungato nei decenni; così come più in generale la dinamica delle classi non riflette progressi ordinati né un *telos* condiviso; e tuttavia, interpretare il racconto soltanto nel senso della disillusione e del congedo (dal Partito e dalle sue certezze) significherebbe fargli un torto, e neanche lieve. Non pochi, certo, l'hanno letto e proposto in quel senso, da quando fu dato alle stampe, ma a veder bene lo spartito della Rossanda è più complesso e molto più ampio di quanto una simile riduzione ai minimi termini può far comprendere; si potrebbe, anzi, affermare che esso accoglie al suo interno, nel suo nucleo fondante e affermativo, anche *il rigetto del rifiuto* della politica.

Ricordiamo un fatto: quando Rossanda scriveva *Un viaggio inutile* erano passati

¹¹ Id., *Un viaggio inutile*, cit., p. 50.

¹² *Ibid.*, p. 117.

quasi vent'anni dal viaggio in Spagna, e soprattutto c'era stato nel frattempo il '68 e poi il riflusso, il terrorismo; tutto il paesaggio, italiano ed europeo, era radicalmente mutato, mentre in Spagna la "transizione" era inaspettatamente in corso (le prime elezioni democratiche datano 1977); non solo, ma le "puntate" del *Viaggio* si susseguirono sul «manifesto» a partire dal 31 luglio fino al 22 agosto del 1980: di mezzo ci fu, quindi, la strage di Bologna, che come riferisce la *Prefazione*¹³, interruppe bruscamente e drammaticamente sul quotidiano la sequenza dei testi composti a tamburo battente. Le foto del massacro «invasero il giornale con quell'odore di sangue polvere e paura»: ebbero, hanno forse qualcosa a che fare, quel *sangre* e quella paura, con la «mattanza delle forme» che Rossanda attribuiva al presente (altrove parla di «destrutturazione»), ovvero, con le sue parole, con «l'indolenzito rancore di ciascuno verso il tentativo di pensarsi tutto e fra tutti, di ritrovare un segno, che non sia vitalistico o ansioso di morte, secondo la celebre coppia eros e thanatos, l'affermazione furiosa dell'illiceità del voler capire, come se fosse il contrario di vivere, un indebito mutilarlo¹⁴»? Si noti bene: è l'*illiceità del voler capire* a contrassegnare, retrospettivamente, gli anni Ottanta, quelli del "gai renoncement"; ma proprio il voler capire è ciò che regge, dall'inizio alla fine, l'intero *Viaggio inutile*. Se alla carneficina dell'agosto '80, in serie con le altre, fa seguito la mattanza ideologica e «disordine e dolore¹⁵», la scrittura di Rossanda non aderisce mai all'orizzonte di pensiero e di ideali di una società convintasi che «nulla può essere davvero pensato più¹⁶»; al contrario, quella scrittura sprofonda nella ricerca inesausta del senso, rivive le giornate, rivede i volti, ascolta la sé stessa di allora e la voce degli «sconfitti che continuano a trascorrere i giorni più lunghi della vita, quelli che non fanno notizia, che non interessano a nessuno¹⁷»; e può dichiarare dunque il proprio «errore», ma non rinunciare. La *damnatio memoriae* di tutto ciò che era riconducibile all'idea di Comunismo può durare un millennio, è possibile che si eterni ma chi scrive *Un viaggio inutile* non smette per questo di tracciare i suoi pittogrammi, riassorbire in essi il dolore e l'irrealizzato, il vuoto del presente e il pieno della speranza.

Memoria e forma. Altro che disincanti e congedi: in questo nesso si annida un tema così cruciale e rivoluzionario¹⁸ che è meglio scinderne i termini, anestetizzarlo, evitare i risvolti cruenti e le questioni aperte, parlar d'altro. C'è chi, di quel nesso, ha scritto in densi saggi; chi con rancore, chi con speranza. Rossanda ne ha affrontato invece le sfide nei modi della narrazione: forse solo così l'esperienza del «niente» poteva diventare una cosa viva e polimorfa, felicemente ambigua e chiarissima nel suo enigma. C'era un bisogno di racconto che nasceva dalle ragioni dello scacco.

¹³ *Ibid.*, p. 5.

¹⁴ *Ibid.*, p. XXI.

¹⁵ *Ibid.*, p. XVIII.

¹⁶ *Ibid.*, p. XXIII.

¹⁷ *Ibid.*, p. 101.

¹⁸ Penso in primo luogo alle tesi *Sul concetto di storia* di Walter Benjamin.

E c'erano ragioni dello scacco che parlavano non al passato, bensì al futuro. Perciò la memoria che filtra il racconto non è mai uno strumento neutro o astratto, e tanto meno fornisce un lineare e piano, ovvio succedersi di ricordi che ha in sé il suo senso, o risponde ad una tesi; né la forma è un contenitore inerte, prefabbricato. «Quel che vedo, come fosse ieri, è frutto di quel che ho dimenticato, la memoria è un prodotto dell'oblio, come un rilievo delle superfici scure che lo portano», dice (ripete) la *Prefazione*¹⁹: è così – in questa forma – che il “reuma” si fa racconto, trova la propria forma sulla pagina immersa nel moto veloce e lentissimo del tempo; con un senatore di sangue polvere e paura che filtra nella grana del discorso e che l'ironia non può scacciare. Ma proprio per questo «volti, parole, immagini più vere d'un incontro otto giorni prima, le madeleines di certi momenti, un passare dall'ombra al sole, un oggetto senza importanza su cui diciotto anni fa si era posato uno sguardo ed era rimasto per sempre²⁰» acquistano spicco, riemergono con l'accento della verità e come tali ci parlano. *Un viaggio inutile* è una nostra *linea d'ombra*.

Le città – una «grigia e stanca» Barcellona, una Madrid «sgarbata», Toledo «rocciosa arrampicata sulle colline fitte di cicale», Siviglia «fresca al mattino» – i treni scintillanti, l'operaio e l'avvocato, le trattorie, le canzoni malinconiche, la polizia alle calcagna (ma forse no), tutto quel che potrebbe essere “colore” nella pagina di un letterato, nel *Viaggio* acquista spessore e vita perché trapiantato come di sfuggita, tra una riunione e l'altra, dentro al continuo concerto di voci, allo sciame ronzante di domande e risposte, interpretazioni e smentite, ripensamenti e ipotesi sul passato e sul futuro. Ed infine è in questo concerto che si consegna al lettore anche la figura di lei che racconta. In un primo momento l'io del *Viaggio inutile* si descrive così: «Né alta né bassa, né vecchia né giovane, né brutta né bella, né ricca né povera, né bionda né bruna – se non fosse per un segno che porto in viso, sono fatta per non essere vista²¹». Sembra il ritratto di «un perfetto agente segreto», che come tale non può esser detto se non per via di negazione. Il “travestimento” così rispondente alla natura della missione clandestina però non regge, al pari di tante supposizioni e convinzioni. Molte pagine dopo:

Come mi inoltravo in quel bizzarro viaggio, quel che dovevo fare, e la percezione del non sapere, e quei tempi sospesi e lenti degli altri, quasi naturalmente mi separavano da chi ero stata, anzi ero in Italia [...] Così anche quel che ero stata, o ero, si separava da me, e potevo vedermi come ci si dovrebbe sempre vedere, casuali, vite sostituibili. Ma questo essere niente altro che un interrogativo su un paese sconosciuto, intenta a un modesto servizio, passare e andarmene senza lasciare traccia, era venuto convenendomi, placandomi. Mi ci ero abituata, e adesso pensavo con piacere che nessuno, se avesse pensato a me, poteva immaginarmi in questa Vitoria, in questo giorno, in

¹⁹ *Ibid.*, p. V.

²⁰ *Ibid.*, p. XXIII.

²¹ *Ibid.*, p. 14.

questa chiesa [...] Non ero in missione, non ero un agente segreto, non era una grande avventura da militante. Ero un gatto bagnato a Vitoria²².

C'è come il segno di un rito di passaggio, in questo smascheramento, nel passare da una invisibilità all'altra. Tutto il brano s'incardina su delle negazioni («non sapere», «non ero», «non era»), ma alla fine è una forma di rivelazione che ha luogo nell'*hic et nunc* («in questo giorno, in questa chiesa»); e il passaggio dall'«agente segreto» al «gatto bagnato» avviene senza conflitto, senza che ci sia nessun interlocutore, per una volta, a opinare o contestare. Il presente si separa dal passato in silenzio, come per un moto spontaneo e irreversibile, nella quiete (*quietud?*). Non una resa ma la sola pacificazione concessa, quella di un ritrovamento che prelude ad un possibile ricominciamento, ad una svolta. C'è forse per ognuno una silenziosa chiesa di Spagna, e se incontreremo quel gatto bagnato – han sette vite... – potremo dire, allora, la parola che gli spetta, il nostro *grazie*.

²² *Ibid.*, p. 95.

NOTE SPARSE

Finis musicae.
Qualche appunto su Adorno e la dodecafonia

Andrea Luigi Mazzola

Le opere d'arte hanno un'esistenza intersoggettiva che è un bene comune... Un'arte che vuol essere arte per gli artisti è un'arte anomala – del resto l'uso originario di un'opera d'arte è quello per cui nella comprensione di essa si viene “innalzati”, si attinge l'Erlebnis del “godimento artistico” e perciò si è innalzati in quanto uomini – non per farne qualche cosa, e tanto meno per creare, in base ad essa, altre opere d'arte.

E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini, Milano, 1961, Appendice XXVII (§ 73), pp. 533 e 534.

La “Filosofia della musica moderna”

Nel 1949 Theodor W. Adorno scrive *Filosofia della musica moderna*¹, che nella nota introduttiva di Luigi Rognoni dell'edizione italiana viene definita come un'opera che «parla al filosofo in termini musicali e al musicista in termini filosofici». La sua analisi, ben lontana dell'essere una mera estetica musicale, è al contempo lontana dallo scritto musicologico *tout-court*. Esso è piuttosto un tentativo da parte dell'autore di riflettere su alcuni aspetti urgenti della nostra civiltà, della società, attraverso una penetrazione filosofica dell'oggetto musicale. In questo senso la *musica* si fa filosofia e la filosofia parla attraverso il linguaggio della musica e, secondo una stringente argomentazione dialettica, il filosofo tenta di penetrare le contraddizioni della società attraverso le mediazioni della riflessione filosofica. La musica, in Adorno, non è lo *specchio* della società ma, alla pari del concetto hegeliano², porta in sé le contraddizioni del mondo che cerca di comprendere e, al contempo, di in-formare. In un suo scritto successivo³, parlando della *sociologia musicale*, egli ebbe a dire che «i problemi estetici e sociologici della musica sono intrecciati tra loro indissolubilmente, costitutivamente. [...] Nulla vale esteticamente in musica che non sia anche vero socialmente, sia pure come nega-

¹ T.W. Adorno, *Filosofia della musica moderna*, G. Manzoni (tr. it.), Einaudi, Torino, 2002.

² «Lo Spirito è [...] necessariamente questa differenziazione entro sé» (cfr. G.W.F. Hegel, V. Cicero, a cura di, *Fenomenologia dello Spirito*, Rusconi, Milano, 1995, p. 1053).

³ T.W. Adorno, *Introduzione alla sociologia della musica*, G. Manzoni (tr. it.), Einaudi, Torino, 2002.

zione del non vero, e nessun contenuto sociale della musica vale se non si oggettivizza esteticamente»⁴.

Questa doppia implicazione di verità – estetica e sociologica – è tuttavia *reale* solo se considerata dialetticamente, ovvero nella sua mediazione concreta, cioè se in essa raccoglie le esperienze storiche e le sue oggettivazioni estetiche considerate però non dal punto di vista astratto, bensì attraverso il concreto manifestarsi dello *spirito oggettivo* nel materiale musicale. Nello scritto testé citato Adorno continua affermando che «lo spirito è di natura sociale, è un comportamento umano che per un motivo sociale si è separato dall'immediatezza sociale e si è reso autonomo. La natura della società si impone attraverso di esso nella produzione estetica, sia come natura degli individui che producono di volta in volta, sia come natura dei materiali e delle forme che stanno di fronte al soggetto e con i quali questo si adopera, determinandoli e venendone a sua volta determinato. [...] Prive di finestre, senza esser cioè conscie della società e comunque senza che questa coscienza le accompagni sempre e necessariamente, le opere musicali, e soprattutto la musica assoluta, presentano la società, tanto più profondamente – si potrebbe pensare – quanto meno guardano ad essa»⁵. Le opere musicali sarebbero dunque, per Adorno, delle vere e proprie *figure dello spirito*, incarnazioni dello *spirito oggettivo* di una formazione sociale. In questo senso, *Filosofia della musica moderna* è uno scritto eminentemente filosofico, paragonabile alla *Fenomenologia* hegeliana, in cui nelle diverse *figure concrete dello spirito* la ragione universale di un'epoca si manifesta nella sua incarnazione più piena. Ciò significa che la riflessione sulla musica di Schönberg e quella di Stravinsky non è da intendersi come un'indagine musicologica o come un trattato di estetica musicale: Adorno sta al contrario facendo *filosofia pratica*, in quanto strettamente intrecciata alla mediazioni del reale: Schönberg è una *figura dello spirito oggettivo della civiltà capitalistica*, l'*exitus* della crisi del reale, di quelle fratture che la lacerano e che ne mostrano le profonde ferite.

L'analisi dialettica della musica di Schönberg, dunque, prende le mosse dal concetto hegeliano di totalità concreta⁶. Alla luce di esso vengono considerate le diverse sfere del sociale e delle categorie estetico-musicali: è solo perché la società viene intesa dialetticamente come articolata nelle sue diverse determinazioni che l'opera d'arte musicale viene colta nel suo complesso e *integrale* svolgimento. La categoria di *totalità* serve ad Adorno per smascherare la *falsa totalità conciliante* della società

⁴ *Ibid.*, p. 240.

⁵ *Ibid.*, p. 252.

⁶ «Questa considerazione dialettica della totalità, che in apparenza si allontana così nettamente dalla realtà immediata, che in apparenza costruisce la realtà in modo così "non scientifico", è l'unico modo per cogliere la realtà e riprodurla nel pensiero. La totalità concreta è quindi la categoria autentica della realtà» (cfr. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, G. Piana (tr. it.), Mondadori, Milano, 1973, p. 14).

borghese, quella «falsa identità di universale e particolare»⁷ in cui le determinazioni vengono confuse e separate arbitrariamente e astrattamente, nell'oggetto musicale come nella società. Se nella musica reificata della società capitalistica «il piacere dell'attimo e quello della facciata viariopinta diventano un pretesto per sgravare l'ascoltatore dal pensiero del tutto, sempre presente e necessario in un ascolto esatto»⁸, nella società i momenti si scindono per nascondere la trama dei rapporti mediati di potere (sia nella "struttura" dei rapporti di produzione, che nella sovrastruttura ideologica e culturale). Ed è in questo senso, dunque, che la musica diventa espressione spirituale delle contraddizioni della società⁹. Il rapporto tra musica e società non è giustapposizione concettuale tra due sfere differenti; non è il *concetto* che viene applicato all'oggetto musicale, ma è l'oggetto musicale stesso che reca in sé le *determinazioni del concetto*. Al pari del concetto, dunque, anche la musica porta in sé le sue antinomie, ed è in base ad esse che se ne può dedurre il suo *valore di verità*: «la verità o non-verità di Schönberg non si può cogliere discutendo categorie come atonalità e dodecafonia, ma solo cristallizzando concretamente tali categorie nella compagine della musica in sé»¹⁰.

La ricerca di Adorno prende le mosse da alcune constatazioni di carattere generale in cui il fenomeno estetico viene strettamente messo in relazione con con il suo manifestarsi storico: il problema della ricezione delle *dissonanze* da parte del pubblico rappresenta il tentativo da parte della grande arte colta occidentale di trovare una risposta estetica all'isolamento in cui la storia (e con essa il mercato dell'industria culturale) si apprestava a relegarla. Il problema dell'emancipazione dalla *tonalità*, com'è noto, ha avuto un ruolo considerevole per lo sviluppo della musica post-romantica. Attraverso due diversi approcci, che condividevano la consapevolezza della crisi delle composizioni tonali, la musica tardo ottocentesca comincia ad emanciparsi dalle strutture armoniche che si sviluppavano a partire dalle relazioni con la tonica, detta anche *fondamentale*. Da un lato le ricerche coloristiche di Debussy, che avrebbero poi condotto

⁷ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, R. Solmi (tr. it.), Einaudi, Torino, 2010, p. 127.

⁸ T.W. Adorno, *Il carattere di feticcio nella musica e il regresso dell'ascolto*, in G. Manzoni (a cura di), *Dissonanze*, Feltrinelli, Milano, 1990, p. 13.

⁹ A titolo di esempio, si faccia riferimento all'idea musicale di *sviluppo* (ovvero la seconda sezione della classica *forma-sonata*, successiva all'*esposizione*, in cui vengono liberamente elaborati i temi musicali della composizione). Nello specifico, Adorno si riferisce allo *sviluppo* secondo la tecnica della *variazione*, ovvero la riproposizione di temi già noti ma in forma mutata, secondo precise regole). Per Adorno essa sarebbe «imitazione del lavoro sociale: [...] essa produce incessantemente il nuovo e il potenziamento dei fattori di origine, annientandoli nel loro aspetto quasi naturale, la loro immediatezza. Ma nel loro insieme queste negazioni – come nella teoria del liberalismo di cui d'altronde la prassi sociale non corrispose mai – devono dar luogo a un'affermazione» (cfr. T.W. Adorno, *Introduzione alla sociologia della musica*, cit., p. 251).

¹⁰ T.W. Adorno, *Filosofia della musica moderna*, cit., p. 10.

al neo-oggettivismo di compositori come Hindemith e Stravinsky, dall'altro le ricerche espressionistiche della scuola di Vienna, inaugurate da Mahler e da Strauss, che avrebbero condotto alle sperimentazioni di Schönberg e dei suoi allievi, rappresentano gli estremi di quella «antitesi che caratterizza [il] primo mezzo secolo di musica contemporanea»¹¹.

Consonanza e dissonanza

Schönberg tratta diffusamente del problema del rapporto tra *consonanza* e *dissonanza*. Per il compositore austriaco, infatti, l'una e l'altra dipenderebbero dalla maggiore o minore familiarità con le *armoniche* che costituiscono un suono: l'orecchio umano non allenato tenderebbe a privilegiare le armoniche più vicine alla nota fondamentale (costruite su rapporti che vengono definiti *consonanti*), mentre le armoniche più lontane non vengono distinte e sono percepite soltanto nel *timbro* del suono. Schönberg, nel suo *Manuale di armonia* (pubblicato la prima volta nel 1911) afferma quindi che «le espressioni "consonanza" e "dissonanza", che indicano un'antitesi, sono errate: dipende solo dalla crescente capacità dell'orecchio di familiarizzarsi anche con gli armonici più lontani, allargando in tal modo il concetto di "suono atto a produrre un effetto d'arte" in modo che vi trovi posto tutto il fenomeno naturale nel suo complesso»¹². In un suo scritto successivo¹³, il compositore precisa ulteriormente che «siamo in grado di affermare, e in gran parte di provare, che tutti i fenomeni musicali possono essere riferiti alla serie degli armonici, cosicché tutto risulta derivare dal rapporto più semplice o più complesso di questa serie»¹⁴. Schönberg rintraccia dunque le radici *naturali* del materiale musicale e riconduce ad un fenomeno di familiarità acustica il discrimine tra ciò che viene chiamato *consonanza* e ciò che viene invece chiamato *dissonanza*. Tuttavia, nel momento in cui egli enuncia la naturalità del materiale musicale (per cui tutta la musica sarebbe di per sé *tonale*, in quanto avente a che fare con dei *suoni*) egli afferma la storicità dell'intervento umano nell'atto compositivo¹⁵. In questa prospettiva la natura e la storia si incontrano nella relazione tra il materiale e il compositore, relazio-

¹¹ L. Rognoni, *La scuola musicale di Vienna. Espressionismo e dodecafonia*, Einaudi, Torino, 1966, p. 5.

¹² A. Schönberg, *Manuale di armonia*, il Saggiatore, Milano, 2008, p. 24.

¹³ *Problemi di armonia*, conferenza tenuta alla Berliner Akademie nel 1927, poi riveduta a New York nel 1934, riportata in traduzione italiana in L. Rognoni, *La scuola musicale di Vienna. Espressionismo e dodecafonia*, cit., pp. 402-418.

¹⁴ *Ibid.*, p. 404.

¹⁵ «Il materiale musicale non sta dunque di fronte al compositore nella sua pretesa natura ontologica, bensì come il risultato di differenti dimensioni storiche che si sono sovrapposte, via via, entro un determinato campo di esperienza» (cfr. L. Rognoni, *La musicologia filosofica di Adorno*, in *Fenomenologia della musica radicale*, Laterza, Bari, 1966, p. 46).

ne che ha il suo centro nella *costruzione musicale* a partire dalla scala temperata¹⁶. L'artista agisce dunque come ente storico, imponendo alle note un *metodo* di composizione storicamente determinato, *medium* tra uomo e natura, *io e mondo*.

Musica e dialettica sociale

La riflessione adorniana sulla dodecafonia è *immanente* alla stessa dialettica tra società e categorie del pensiero, e *raffigura al livello dello spirito* le contraddizioni del presente. Per questo motivo non si può parlare propriamente di un'estetica, come se fosse separata dalla riflessione teoretica. L'oggetto specifico della riflessione musicale, dunque, è il *carattere filosofico* della musica: la dodecafonia, in quanto *segno del tempo e mezzo di conoscenza*, è il *concetto stesso nella sua determinazione oggettiva*. Si viene dunque a creare un rapporto tra *musica e società*: la musica rappresenterebbe in senso più proprio il processo di *alienazione*¹⁷ a cui è condannato l'uomo all'interno del progresso

¹⁶ Va tuttavia ricordato che gli sviluppi delle avanguardie musicali metteranno progressivamente in crisi anche la supposta "naturalità" della scala temperata, in quanto con l'avvento della musica elettronica negli anni '50 il materiale sonoro a disposizione del musicista si è spinto ancora più in là. Non più le dodici note della scala cromatica bensì il suono *puro*. Il compositore si trova così davanti alle frequenze pure, alle onde sinusoidali, che può controllare attraverso l'analisi ottica nello spettrogramma. Il compositore, con l'avvento della sintesi sonora, può adesso creare «direttamente col suono: sceglie dapprima il materiale sonoro (frequenze pure) e lo registra su un nastro magnetico, manipolandolo attraverso filtri (che gli permettono di "colare" il suono), mescolandolo polifonicamente, strutturandolo ritmicamente etc. e allargando le dimensioni dello spazio sonoro da melodia (orizzontale), armonia (verticale) e ritmo (struttura del tempo) a quelle di timbro, intensità e durata» (cfr. L. Rognoni, *Fenomenologia della musica radicale*, cit., p. 29). La musica elettronica, dunque, supera le dimensioni musicali tradizionali (melodia, armonia e ritmo) e al loro posto subentrano il timbro, l'intensità e la durata, che sono alla base della progettazione di tutti i sintetizzatori moderni. Tuttavia questo procedimento compositivo ha subito un processo di *reificazione*, ha perso la sua autonomia ed è tornato al servizio dei canoni tradizionali della composizione musicale: il sintetizzatore è diventato uno strumento accanto a tutti gli altri. Si potrebbe dunque dire che tutto lo sviluppo musicale a partire dalla crisi della forma tonale tardo-romantica sia attraversato da un processo di creazione e reificazione. Per rispondere alla sempre crescente reificazione delle avanguardie musicali, in cui vi rientra il processo compositivo elettronico, si è ricorsi di volta in volta alla ricerca di nuovi linguaggi. Dal *suono puro* delle forme d'onda si è passati quindi al campionamento e alla tecnica del *loop*, ma anch'esso si è ritrovato feticizzato e reificato in forme musicali sempre più compromesse con l'industria di consumo. Anche il *loop*, dunque, ha conosciuto la stessa dialettica "impossibilitante" dei linguaggi artistici precedenti. Di fronte all'industria del consumo nella società massificata sembrerebbe dunque che ogni linguaggio musicale è costretto ad avvizzire nello stesso momento in cui compie il suo ingresso nel mondo sociale: anche il *loop*, dunque, decade a mera musica di consumo e l'unico modo per adoperarlo ancora è decretarne la morte, come nel decadimento fisico dei nastri dei *Disintegration Loops* (2002-03) di William Basinski (1958-).

¹⁷ Nella lingua tedesca esistono due parole per indicare ciò che in italiano viene definito come alie-

del pensiero illuministico-borghese. Com'è noto, il concetto di *illuminismo* in Adorno non indica un particolare periodo storico, bensì un'attitudine del pensiero, un suo *movimento* e una sua *tensione interna*: esso «nel senso più ampio di pensiero in continuo progresso, ha perseguito da sempre l'obiettivo di togliere agli uomini la paura e di renderli padroni. [...] Il programma dell'Illuminismo era di liberare il mondo dalla magia»¹⁸: esso permetterebbe all'uomo di poter dominare, attraverso il pensiero, la ciclicità ineluttabile della natura, per affermare il Sé come Sé, di contro al fato che disintegra ogni individuo. Il tempo della natura scorre in *circoli*, sempre uguale a se stesso; il suo fine è la conservazione della *totalità*. Essa è l'assolutamente altro da sé, «qualcosa di estraneo in cui lo spirito non si ritrova»¹⁹. Il fato della natura prende il sopravvento sull'individualità e rischia di distruggerla: per questo motivo l'uomo cerca di penetrare la natura col *sapere*. L'uomo si pone di fronte alla natura in termini teleologici, *utilitaristici*²⁰ e il suo rapporto con essa è di natura essenzialmente *pratica*, e affinché la natura (di per sé neutra ed indifferente) possa essere posta al servizio dell'uomo è necessario esercitare su di essa una qualche forma di *dominio*. Alla natura viene sovrapposto un ordine che non risiede nelle cose stesse, ma è l'estrinsecazione della relazione teleologica del pensiero con ciò che è altro da sé: i nomi, i simboli, e quindi le relazioni numeriche sono i linguaggi che tentano di *spiegare* il mondo, il tempo ciclico viene ricondotto alla linearità della relazione causa-effetto e del ragionamento deduttivo: la visione del mondo è *matematizzata*. La matematizzazione del linguaggio conduce a una vera e propria ridefinizione del concetto stesso di *mondo*: come nella dialettica hegeliana esposta nella *Scienza della Logica*, in cui l'*indifferenza assoluta* – ovvero la riduzione del mondo a rapporti *quantitativi*, che rendono uguale ciò che è per natura diverso²¹ – si rivolgeva dialetticamente nell'*essenza*, «in cui tutte le determinazioni

nazione: *Entäusserung* ed *Entfremdung*. Mentre la prima significa letteralmente alienazione nel senso di *trasferimento in altri il dominio dei propri beni* la seconda invece – contenente la radice *fremd* che di per sé indica ciò che è straniero – significa *straniamento*, *estraneazione*, nel senso di *rendere qualcosa come estraneo a sé*. (Sull'importanza di questa distinzione si veda M. D'Abbiero, «Alienazione» in *Hegel: usi e significati di Entäusserung, Entfremdung, Veräusserung*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1970.) Come anche fa notare Rognoni (L. Rognoni, *La musicologia filosofica di Adorno*, cit., pp. 40-41) Adorno sceglie quasi sempre usare *Entfremdung* e il verbo corrispettivo *entfremden* per indicare come «la musica, l'arte in generale, che agli inizi del secolo difende la propria posizione soggettiva e rifiuta di lasciarsi industrializzare, cade nell'isolamento, nello straniamento, tende al solipsismo» (*Ibid.*, p. 41).

¹⁸ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 11.

¹⁹ G.W.F. Hegel, V. Verra (a cura di), *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio: Filosofia della natura*, UTET, Torino, 2002, p. 79.

²⁰ «L'uomo si rapporta *praticamente* alla natura, come qualcosa di immediato ed esterno e con ciò stesso sensibile, che quindi a buon diritto anche si comporta come *fine* rispetto agli oggetti della natura. La considerazione degli oggetti della natura secondo questo rapporto dà luogo al punto di vista teleologico finito» (cfr. G.W.F. Hegel, V. Verra (a cura di), *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio: Filosofia della natura*, cit., p. 79).

²¹ «La pura quantità è l'indifferenza come capace di tutte le determinazioni, in modo però che

dell'essere son risolte e contenute»²², la razionalizzazione del mondo viene compiuta e con essa il ritorno del *mito* (antico archetipo che doveva render conto dell'ineluttabilità del *fato*)²³. L'esito di questo processo non può che essere l'*estraniazione* dello spirito nei confronti del mondo, e dato che l'ordine concettuale riflette l'ordine dei rapporti sociali (subordinazione e dominio), il risultato finale è l'*estraniazione dell'uomo nei confronti dell'uomo*²⁴.

La riflessione sulla dodecaфонia di Schönberg va dunque considerata in questo quadro teorico: l'arte è nella sua essenza più intima intrinsecamente legata alla storia. Questa sua posizione però è paradossale: da un lato essa è soltanto *in quanto prodotto della storia*, e solo *nella storia* trova la sua ragion d'essere, d'altro canto però essa è *autoestranata* nella sfera autonoma dell'arte, che di per sé si sconfessa come storica e si rivolta contro se stessa²⁵. La sua natura non può che essere antinomica, le opere d'arte rappre-

queste le sono estrinseche e ch'essa non ha di per se stessa con loro alcun nesso. L'indifferenza poi, che può essere chiamata indifferenza assoluta, è quella che media sé con sé a semplice unità per mezzo della negazione di tutte le determinatezze dell'essere, della qualità e della quantità» (cfr. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, A. Moni (tr. it.), Vol. 1, Laterza, Bari, 2004, p. 418).

²² *Ibid.*, p. 426.

²³ «Identificando in anticipo il mondo matematizzato fino in fondo con la verità, l'illuminismo si crede al sicuro dal ritorno del mito. Esso identifica il pensiero con la matematica. Essa viene, per così dire, emancipata, elevata ad istanza assoluta» (cfr. M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 32).

²⁴ «L'estraniazione degli uomini dagli oggetti dominati non è il solo prezzo pagato per il dominio: con la reificazione dello spirito sono stati stregati anche i rapporti interni fra gli uomini, anche quelli di ognuno con se stesso. Il singolo si riduce a un nodo o crocevia di reazioni e comportamenti convenzionali che si attendono praticamente da lui. *L'animismo aveva vivificato le cose; l'industrialismo reifica le anime* [corsivo mio]. L'apparato economico dota automaticamente, prima ancora della pianificazione totale, le merci dei valori che decidono del comportamento degli uomini. [...] [L'uomo] si determina ormai solo come una cosa, come elemento statistico, come *success or failure*» (cfr. *Ibid.*, pp. 35-36).

²⁵ «La previsione di Hegel di un possibile perire dell'arte è conforme all'essere-divenuta di questa. Che egli la pensasse come transitoria, e nondimeno l'assegnasse allo spirito assoluto, è in armonia con il carattereincipite del suo sistema, ma induce a una conseguenza che egli non avrebbe mai tratto: il contenuto dell'arte, il suo assoluto stando alla concezione hegeliana, non è assorbito nella dimensione del vivere e morire di essa. Essa potrebbe avere il proprio contenuto nella sua propria transitorietà. È concepibile, e non è una possibilità meramente astratta, che la grande musica – qualcosa di tardo – sia stata possibile solo in un periodo circoscritto dell'umanità. La rivolta dell'arte contro il mondo storico, teleologicamente implicata dalla sua "posizione nei confronti dell'obiettività", è diventata la sua rivolta contro l'arte; ozioso profetizzare se essa sopravviverà. [...] Ma arte e opere d'arte, non solo in quanto eteronomamente dipendenti ma anche una volta avviata la costituzione della loro autonomia che ratifica l'assetto sociale di uno spirito basato sulla divisione del lavoro e scisso, sono caduche perché oltre a essere arte sono anche qualcosa di estraneo, contrapposto a quest'ultima. Al loro proprio concetto è mescolato il fermento che lo dissolve» (cfr. T.W. Adorno, F. Desideri e G. Matteucci (a cura di), *Teoria estetica*, Einaudi, Torino, 2009, pp. 6-7).

sentano sempre «quel che esse non sono»²⁶, ed è attraverso la problematicità dell'arte che Adorno può parlare della problematicità dell'esistenza nella società di massa: l'arte in quanto arte è specchio della società in quanto tale. Per il filosofo francofortese Schönberg porta alle estreme conseguenze l'*autoestraneazione* del fenomeno artistico: attuando fino in fondo il cammino *espressionista*, in cui la manifestazione dell'interiorità assumeva un aspetto preminente, egli annuncia l'isolamento dell'artista contemporaneo. Il materiale musicale che si pone di fronte al compositore è il risultato di una sedimentazione storica, esso è «spirito sedimentato, qualcosa di socialmente preformato dalla coscienza stessa dell'uomo: e tale spirito oggettivo [...] [ha] la stessa origine del processo sociale [...]». Per questo la lotta dialettica del compositore con il materiale è anche lotta con la società»²⁷. L'accordo consonante è *inautentico* solo in rapporto «con lo stadio generale della tecnica»²⁸, cioè solo in rapporto alla sedimentazione storica del materiale compositivo. Il compositore dodecafonico deve assumere su di sé l'eredità storica del materiale musicale, ma «egli non è un creatore. L'epoca in cui vive e la società non lo delimitano dal di fuori ma proprio nella severa pretesa di esattezza che le sue stesse immagini gli pongono»²⁹. Il musicista dodecafonico, dunque, si trova in una perpetua condizione di isolamento, sia nei confronti della musica di consumo che nei confronti del suo pubblico: l'effetto estetico della dissonanza non è la piacevole conciliazione, ma lo *choc*. E se Schönberg incarna l'espressione dell'artista isolato dal suo tempo, anche il suo metodo compositivo rivela il carattere *illuministico* della società borghese: la serie dodecafonica, con le sue regole precise³⁰, si avvicina sempre di più al linguaggio matematizzante che ripropone il *mito* nella società contemporanea.

²⁶ *Ibid.*, p. 9.

²⁷ T.W. Adorno, *Filosofia della musica moderna*, cit., *Ibid.*, p. 39. Vale la pena notare qui lo scarto tra quanto affermato da Schönberg stesso e l'interpretazione di Adorno: per il compositore il materiale musicale rappresenta la neutralità della natura, ed è il processo compositivo che ha, invece, un carattere storico. Per Adorno, invece, il materiale è *esso stesso storico*. Per Schönberg il compositore è il punto d'incontro tra la natura e la storia, mentre in Adorno assistiamo a una totale autonomia dell'opera d'arte, che viene considerata alla stregua di una *concrezione dello spirito*. In ciò, probabilmente, risiede l'eccessiva rigidità dialettica della critica adorniana, che finisce per relegare l'opera d'arte nel paradosso della continua autonegazione di se stessa.

²⁸ *Ibid.*, p. 40.

²⁹ *Ibid.*, p. 41.

³⁰ La tecnica di composizione dodecafonica prevede la creazione di una *serie*, cioè la successione di tutte e dodici le note musicali, fino ad esaurire il materiale cromatico; la serie si distingue dalla scala cromatica dei dodici suoni perché l'ordine della successione delle note viene conferito dal compositore, in relazione alla necessità della composizione. La serie può a sua volta essere suddivisa in *microserie* più piccole. *Melodia* e *armonia* vengono dunque rese indifferenti: «La serie non deve presentarsi solo in forma melodica, ma anche in forma armonica, ed ogni suono della composizione, senza eccezione di sorta, ha il suo posto e il suo valore nella serie o in uno dei derivati; e ciò garantisce la "indifferenza" tra melodia e armonia» (cfr. T.W. Adorno, *Filosofia della musica moderna*, cit., p. 65).

Per questo la dodecafonia è al contempo massimamente *espressiva* e al contempo *im-personale*: il compositore sparisce dietro le regole delle serie dodecafoniche, e il processo compositivo si avvicina sempre di più ad un procedimento numerologico. Le regole della dodecafonia riflettono le astrazioni dell'intelletto illuministico, la concatenazione delle serie si risolvono nel mito³¹. La musica e l'*illuminismo* sono entrambe determinazioni dialettiche del *concetto*: «La musica, caduta in balia della dialettica storica, prende parte a questo processo: e la dodecafonia è realmente il suo destino. Essa incatena la musica nel liberarla. Il soggetto impera sulla musica mediante il sistema razionale, ma a questo soccombe»³². La dialettica della tecnica dodecafonica è la dialettica della tecnica e del *logos illuministico*, e in entrambi i casi la risoluzione è la medesima: si piomba nella illibertà totalitaria, e solo in questa illibertà il soggetto è realmente soggetto, ma in quanto soggetto negato; ed ecco che così l'arte, espressione più alta dello spirito, si rovescia nella più grande disumanizzazione, ma «l'inumanità dell'arte deve sopravvivere quella del mondo per amore dell'umano»³³.

³¹ «Il gioco numerico della dodecafonia e la costrizione che esso opera richiama l'astrologia» (cfr. *Ibid.*, p. 68).

³² *Ibid.*, p. 69.

³³ *Ibid.*, p. 129.

FIGURA

Il valore del tempo: *La nave sepolta* di Simon Stone

Diego Battistini

Nel 1939, quando la Gran Bretagna era ormai prossima a dichiarare guerra alla Germania, nella placida campagna del Suffolk venne fatta una scoperta archeologica sensazionale: una tomba contenente un'intera nave "nascosta" sotto un tumulo di terra. Il ritrovamento fece scalpore soprattutto perché quelli riportati alla luce non furono – come si pensò erroneamente all'inizio – reperti risalenti all'epoca vichinga, bensì alla precedente era anglosassone. Oggi gli oggetti ritrovati nel celeberrimo scavo di Sutton Hoo sono esposti al British Museum, mentre la storia di come sono stati rinvenuti è invece raccontata nel film *La nave sepolta* (titolo "ungarettiano" che tradisce l'originale e fattuale *The Dig*: letteralmente, "Lo scavo"), distribuito da Netflix sulla sua piattaforma.

Una storia affascinante, già raccontata dal romanziere John Preston nel libro che ha ispirato il film diretto da Simon Stone e scritto da Moira Buffini. Un piccolo accadimento in tempi contraddistinti da eventi decisamente più grandi (lo scoppio della Seconda Guerra Mondiale), eppure epocale data l'importanza della scoperta, che ha permesso una rivalutazione di quelli che fino a quel momento erano denominati dagli studiosi anglosassoni "the dark ages" (i secoli bui), perché ritenuti avari di documenti storici o storico-artistici di rilievo.

Basil Brown (Ralph Fiennes) non è un archeologo, bensì uno "scavatore" che si occupa materialmente delle operazioni di sbancamento dei reperti archeologici. Lavora saltuariamente per il piccolo museo di Ipswich, sottopagato e poco valorizzato, ma le sue conoscenze in fatto di storia non hanno nulla da invidiare a quelle degli studiosi più eruditi del paese: tanto da avere anche qualche pubblicazione all'attivo. Quando Edith Pretty (Carey Mulligan), vedova appartenente ad una famiglia altolocata, gli propone di scoprire se i misteriosi cumuli di terra situati nella sua proprietà nascondono tombe antiche, Basil accetta inconsapevole di essere in procinto di scrivere una delle pagine più importanti dell'archeologia britannica.

In men che non si dica sia il locale museo di Ipswich che il ben più rinomato British Museum si fanno avanti cercando di convincere Edith ad affidare l'escavazione a un *pool* di esperti e a vendere o donare i reperti rinvenuti a una delle due istituzioni. Persino il celebre archeologo Charles Phillips (Ken Scott) scende in campo, proponendosi come direttore dei lavori e promettendo di chiamare a raccolta i suoi abituali collaboratori. Nel frattempo, però, la già cagionevole salute di Edith peggiora – costringendo la donna a camminare solo grazie all'ausilio di un bastone –, mentre l'Inghilterra si appresta ad entrare ufficialmente in guerra.

La nave sepolta è un film sulla memoria (quella storica, ma anche quella personale) e la sua importanza. «Il passato dice molte cose», afferma Basil durante un colloquio con Edith. Conscio dell'importanza della missione che è chiamato a compiere – dare una profondità storica ai posteri –, Basil è consapevole del fatto che il sapere chi siamo stati non solo determina chi siamo nel presente ma anche chi saremo in futuro. Riportare alla luce antichi tesori, quindi, è un qualcosa che va al di là dell'atto (materiale) in sé: non ha solo un valore meramente conoscitivo, ma anche profondamente identitario; permette di prendere coscienza di sé stessi, di sentirsi parte di un tutto che può essere rappresentato dal proprio popolo, dalla propria nazione, dalla propria famiglia, dai propri affetti.

Per questo motivo il film di Simon Stone si appropria di una dimensione intimista. L'atto di escavazione del terreno viene indissolubilmente legato a quello che – parallelamente – compiono i personaggi in scena su loro stessi. Edith, da questo punto di vista, è un personaggio esemplare. «Scaviamo per incontrare i morti», dice a Basil. Lei, che è rimasta vedova troppo giovane, che non è probabilmente mai riuscita a superare il trauma della dipartita del marito, e che sa anche di essere costretta a lasciare anzitempo il proprio figlio a causa di un male incurabile.

Ma Edith non è il solo personaggio ad essere “introspettivo”. Anche per Basil la scoperta della nave ha un significato più profondo. È una rivalsea nei confronti di una realtà accademica spocchiosa che lo guarda dall'alto verso il basso – è il primo a ipotizzare che i resti della nave siano d'epoca anglosassone, ma la sua teoria fino all'ultimo non è ritenuta attendibile dai cosiddetti specialisti –, ed è l'occasione per vedere riconosciuto il proprio operato (anche se poi non andrà così: i suoi meriti saranno presto dimenticati, e solo recentemente – come ci ricorda alla fine del film una didascalia – nuovi studi hanno fatto luce sull'importanza del suo lavoro, riconoscendogli la paternità della scoperta).

Allo stesso modo dei protagonisti, anche i personaggi secondari subiscono l'influenza del ritrovamento archeologico, come il cugino di Edith, Rory (Johnny Flynn), deciso a fare domanda per entrare nell'aviazione pur sapendo di andare incontro alla morte, o la giovane studiosa Peggy (Lily James), frustrata perché accettata nel mondo accademico solo in qualità di moglie (oltretutto infelice) dell'archeologo Stuart Piggot (Ben Chaplin), ma ritenuta dai colleghi uomini nulla di più di un bel faccino. Senza contare Robert (Archie Barnes), il figlio di Edith, che ritrova in Basil quella figura paterna che gli è sempre mancata.

Non sempre la complessità insita nel racconto è affrontata in modo coerente dal film. A volte si ha la sensazione che la narrazione prenda il sopravvento sui significati ad essa connessi, e che anziché approfondire certe tematiche l'opera di Stone le mantenga (eccessivamente) in superficie. Forse vuole dire troppo, *La nave sepolta*. Vuole raccontare di un accadimento memorabile – cosa che fa, oltretutto, in modo emozionante e coinvolgente –, ma vuole anche discorrere di vita, di morte, di memoria, di una precisa epoca storica: fatta di grandi speranze spezzate dall'avvento di una guerra che avrebbe coinvolto direttamente l'Inghilterra anche attraverso i ripetuti attacchi aerei tedeschi che, tra il luglio e l'ottobre del 1940, misero a dura prova il popolo britannico.

Eppure, nel complesso *La nave sepolta* convince. Il merito è sicuramente di una sceneggiatura che anche quando sembra deragliare pericolosamente – l'introduzione, nella seconda parte, degli archeologi del British Museum che rubano spazio ai protagonisti Basil ed Edith – riesce sempre a mantenere il giusto equilibrio drammaturgico; nonché di una regia raffinata che si ferma sempre un attimo prima di sconfinare in un poeticismo fine a se stesso (concedendosi talvolta solo il vezzo della diacronia tra immagini e dialoghi). Ma anche di un cast notevole in cui spiccano i due protagonisti: Ralph Fiennes e Carey Mulligan. L'attore britannico dona intensità alla figura di un uomo qualunque catapultato al cospetto di un accadimento incredibile; e lo fa con l'elegante compostezza che ha sempre caratterizzato la sua recitazione.

Encomiabile invece è la prova di Carey Mulligan, che ha coraggiosamente accettato una parte originariamente destinata a un'attrice con molti più anni di lei (Nicole Kidman) risultando non solo credibile, ma riuscendo a mantenere inalterato il suo casto fascino. Spesso sottovalutata dalla critica e pressoché sconosciuta al grande pubblico – nonostante una carriera di tutto rispetto –, l'attrice conferma ancora una volta di essere una delle migliori interpreti della sua generazione. Sarebbe l'ora che se ne accorgesse anche chi di dovere (ogni riferimento ai giurati dell'Academy e a tutti coloro che recitano un ruolo di primo piano nell'assegnazione dei premi internazionali non è casuale).

Diagnostica per immagini

Ruggero Savinio

Man mano che saliamo sulle quote alte della vita, cresce la nostra familiarità con la medicina e con i luoghi a essa deputati: ospedali etc.

La medicina contemporanea si affida molto, anzi soprattutto, alla tecnica e ai suoi strumenti sempre più raffinati e complessi.

Io ricordo un tempo in cui erano ancora presenti i cosiddetti «grandi diagnostici». A questi bastava un segno minimo, un accenno di sguardo o una postura, per cogliere l'insieme del nostro organismo col suo funzionamento più o meno rassicurante o preoccupante. Tutto il contrario del moderno sguardo tecnico indiretto.

Da qualche tempo io sono un ostaggio della medicina, e proprio nella figura detta, di strumenti programmati per registrare i fatti che accadono all'interno del nostro corpo.

Sono spesso strumenti fondati sull'uso di onde elettromagnetiche, che ti esplorano per dare di te una negativa, cioè mettere in luce quello che solitamente rimane invisibile.

Dalle prime frequentazioni di questi luoghi e dei loro strumenti d'indagine, sono rimasto colpito dalla dicitura che introduce al settore a questi dedicati: diagnostica per immagini.

Per una mia attitudine, che potrei chiamare ossessione, sono portato sempre a riferire tutto alla pittura. Questo è il centro che mi sono dato, o che mi è stato dato, nella vita, e pretende di assorbire ogni suo senso, anche teorico.

Quella dicitura mi fa capire, credo, il senso della pittura contemporanea. Non direi «moderna», perché la pittura moderna conteneva un'interrogazione, a volte drammatica, sui propri linguaggi e sulla loro disposizione a dare un senso generale al mondo e alla vita.

Queste sono cose ampiamente dette e risapute, fanno parte della nostra conoscenza di una tradizione moderna, alla quale, credo, dobbiamo restare vicini per essere veramente contemporanei.

Anche alla tradizione generale, secolare della pittura dobbiamo restare vicini, se è vero, come io credo, che la pittura ci sta tutta squadernata davanti, dal Cro-Magnon a De Staël, e questo non per l'esibizione divulgativa che ce ne viene data, ma proprio, invece, perché ogni momento di quella storia può ancora produrre conseguenze per la nostra propria storia, forse non solo pittorica.

Se capita di associare un'opera contemporanea al referto di una Tac è forse, credo, per il prevalere di un linguaggio. Il linguaggio verbale, dichiarativo, denotativo, prevale su quello, per così dire, emotivo. La *ratio* ha la meglio sul *pathos*.

In ogni momento di crisi, o, più semplicemente, di smarrimento e d'incertezza, si sente il bisogno di tornare al *pathos*.

Derain, pittore emblematico di un passaggio storico, formale e addirittura politico, con il suo carico negativo e anche col suo sogno del futuro, diceva che la pittura è «l'invenzione di un *pathos*».

La pittura contemporanea, anzi le varie manifestazioni che racchiudono quello che viene ancora chiamato pittura, hanno definitivamente abbandonato ogni patetismo per inoltrarsi sempre più in un campo di referenze.

Non che io voglia credere che occorre cambiare il segno emotivo di quel che facciamo in pittura per restituire a questo linguaggio la sua *pienezza*, ma certo credo che la pittura a noi contemporanea vada liberata, sfrondata da un eccesso linguistico, che poi è la volontà e il modo di *dire una cosa per un'altra*.

La pittura non ha niente da dire, anche se, come espresso da una famosa battuta, vuole dirlo.

La pittura vuole dire il suo niente, proprio per farsi colma di pienezza che sia espressione non solo d'istanze linguistiche, ma anche di tutto quello che il linguaggio lascia fuori, tutto quello che è espresso dal senso di mancanza annidato in fondo alle nostre immagini, più o meno diagnostiche, e anche in fondo alle nostre parole e alla nostra vita.

SITUAZIONI

Note e riflessioni a partire da *Potere e pregiudizio*

Andrea Cengia

Alla fine della lettura di *Potere e pregiudizio*, raccolta di interventi curata da Nicola Emery, resta forte il significato del sottotitolo: *Filosofia versus xenofobia*. La relazione tra i due concetti esprime una problematicità in particolare se si intende che il primo elemento della relazione, la filosofia, possa essere implicato nella risoluzione dei nodi sociali sollevati dal secondo, la xenofobia. Questo è particolarmente significativo se un richiamo alla filosofia nella contemporaneità sociale evoca lo stereotipo di un sapere per pochi, lontano dai problemi della vita quotidiana, come ricorda Silvio Joller (p. 101) nel suo contributo. *Potere e pregiudizio* è il risultato dei lavori svoltisi a Locarno nel 2017, all'interno degli *Incontri internazionali Max Horkheimer*. Ora, nonostante siano passati alcuni anni dall'iniziativa, i temi che sono stati affrontati non solo si mostrano largamente attuali, ma sembra che essi si presentino come una anticipazione di nodi politici, non ultimi i cosiddetti suprematismi, con i quali le trasformazioni sociali in corso dovranno necessariamente tornare a fare i conti, nella o, auspicabilmente, oltre la condizione pandemica del nostro tempo.

Nella sua introduzione, il curatore segnala l'impostazione di fondo che caratterizza il volume. In particolare, il testo vuole mostrare come le matrici culturali del pregiudizio siano innanzitutto implementate «nelle coscienze tramite dispositivi storici, teologico-politici, di “produzione del carattere”, nei quali svolge un ruolo decisivo l'educazione» (p. 9). Ed è a questo carattere produttivo delle soggettività, pur lontano da elementi di naturalizzazione, che il «cemento del pregiudizio e della paura del diverso» (p. 10) mostra il suo lato costrittivo, intimidatorio nella modernità. Emery riporta il lettore ai luoghi teorico-politici di fondazione della modernità. La soggettività prodotta è caratterizzata dalla «soggezione» (p. 10), che richiama paradigmaticamente al *Leviatano* di Hobbes quale luogo artificiale di soggezione al potere al fine dell'allontanamento dei pericoli dello stato di natura. Esattamente qui si insinua il bisogno della discriminazione come elemento fondante di questa macchina del potere.

Alla luce di questa prospettiva di fondo, vorrei tornare alla tensione istituita dal sottotitolo: filosofia versus xenofobia. Essa suggerisce, a me pare, un possibile percorso teorico e politico in grado di affrontare alcuni dei temi sociali e politici del XXI secolo anche vagliando criticamente i limiti e il ruolo del pensiero della tradizione francofortese. Senza la pretesa di offrire un resoconto esaustivo della notevole varietà di interventi inseriti nel volume, una eterogeneità che è sinonimo di ricchezza di punti di osservazione, le righe che seguono vogliono provare ad illustrare questo tentativo collettivo. Molti dei contributi presenti, al di là della loro specificità, rimandano 'armonicamente' alla necessità di indagine del legame tra filosofia e xenofobia, o, si potrebbe affermare, alla rinnovata urgenza trasformativa del secondo elemento (xenofobia) attraverso il primo, a patto che il primo (filosofia) riesca a significarsi nel senso inteso da Marx nella undicesima *Tesi su Feuerbach*. A partire da quest'ultima osservazione, la raccolta di interventi oggetto di questa riflessione può indicare un fondamentale spazio di indagine, non solo per la comprensione filosofico-politica della xenofobia, ma può aiutare a porre il tema politico-sociale, enormemente complesso, del superamento delle forme discriminatorie di relazione sociale. Insomma, è possibile collocare all'interno di un paradigma teorico il problema della disuguaglianza sociale, subita da una serie quasi sterminata di minoranze, al fine di poterne proporre una prospettiva di superamento?

Su questo piano, il luogo di confronto obbligato – non certo perché l'iniziativa degli incontri richiama ad uno dei nomi simbolo della scuola di Francoforte – è al lavoro pionieristico compiuto dall'*Institut für Sozialforschung*. Ne dà conto l'approfondito contributo di Manfred Gangl attraverso una ricostruzione, di grande interesse, delle vicende della *Rivista* dell'*Institut für Sozialforschung* attorno al tema. Prendendo spunto dal modo in cui la rivista incrocia occasionalmente il concetto di pregiudizio durante gli anni Trenta-Quaranta, in questo caso, limitandosi a sottolinearne il tratto borghese, Gangl si concentra poi su un secondo aspetto di queste ricerche ossia sugli *Studi sui pregiudizi* elaborati sul finire degli anni Quaranta (p. 69). La portata di tali studi è così descritta da Gangl: si tratta delle «ricerche più approfondite, specificamente consacrate ai pregiudizi, mai intraprese» (p. 70) che trovano nella *Dialettica dell'Illuminismo* il loro «fondamento teorico» (p. 70). Il saggio di Gangl ha il merito, tra gli altri, di proporre una ricostruzione puntuale non solo della forza, ma anche dei limiti metodologici delle importanti ricerche dei Francofortesi (pp. 75-76). Al di là del dibattito seguito alle ricerche sul pregiudizio, anche questo ben descritto, non si può non riflettere sul fatto che l'indagine sul pregiudizio, avviata negli USA da parte degli esuli tedeschi dell'Istituto di Francoforte e riproposta anche nella Germania postbellica, intende illuminare le zone grigie delle relazioni tra personalità autoritaria, forma democratica e simpatie per forme di governo autoritario ancora ben radicate nella Germania del 1957 (p. 78). Il risultato di questa ricerca empirica apre ad una serie di considerazioni che non possono limitarsi alla Germania post-bellica, ma sono in grado di mostrare elementi di permanenza del pregiudizio anche al di là dell'apocalisse rappresentata dall'esperienza nazi-fascista. La questione del pregiudizio attraversa lo spazio geografico del-

le realtà nazionali, oltrepassando inoltre specifiche determinazioni storiche passando così da un secolo all'altro. Proprio per questo, viene da riflettere sulle cause che portano il pregiudizio ad abitare il nostro spazio-tempo *nonostante* le grandi trasformazioni delle democrazie dell'età dell'oro, per citare Hobsbawm. Il patto sociale democratico centrato sulla costruzione della cittadinanza, magari multiculturale, emblematicamente rappresentato dal welfare state, non è quindi riuscito a estirpare le forme di discriminazione, vecchie e nuove, così presenti nelle società contemporanee. L'idea di progresso sociale, economico, tecnologico non può non confrontarsi con il fatto che, sul piano del superamento delle disuguaglianze e del pregiudizio, tale idea rimane incompiuta, oltre che fortemente problematica. E infatti, come ricorda Lorenzo Bernini, richiamando le parole di Horkheimer «il 'progresso' viene pagato al prezzo di cose terribili» (p. 15). Non vi è qui lo spazio per una trattazione sistematica del rapporto tra pregiudizio e progresso. Occorrerebbe tuttavia chiedersi se la determinazione di quella forma di progresso, che è caratteristica delle società dominate dall'immane accumulo di merci, possa essere considerata un elemento di emancipazione anche per una serie stratificata e complessa di soggetti. Il riferimento è a tutti coloro che subiscono forme di discriminazione, razziale, economica oppure su base sessuale. A quest'ultimo aspetto in particolare è dedicato il contributo di Lorenzo Bernini. L'intervento ha il merito di affrontare il tema delle stratificazioni che coinvolgono le forme di discriminazione sessuale, mostrando come queste ultime non debbano essere considerate nella loro unidimensionalità (la discriminazione su base sessuale) ma vadano poste in relazione con altre dimensioni (economica, sociale, culturale). È interessante notare che nel contributo successivo, presente nel volume, Nancy Fraser affronta da un'altra angolatura il tema sollevato da Bernini. L'intervento di Fraser è una risposta, a distanza, alle tesi sostenute da Rorty in merito alla ricostruzione di una politica del riconoscimento che tenga insieme questioni socio-culturali (la piena legittimità sociale di posizioni minoritarie) ed economiche in modo da rimuovere «la reificazione delle differenze di gruppo» (p. 57). La proposta è quella di pensare al riconoscimento in termini di status. Lo sforzo di Fraser consiste nel disegnare la possibilità di un riconoscimento universalistico dell'umanità negata (p. 58), sfuggendo all'idea che ciò possa avvenire attraverso una riproposizione meccanica di modelli di difesa sociale ancorati in altri contesti storici. Anche questo tema meriterebbe una serie di considerazioni ulteriori. Un altro spunto di analisi, a partire dalle considerazioni di Fraser, riguarda la possibilità di iscrivere questo orizzonte di riconoscimento universalistico all'interno di un sistema economico-sociale capitalistico. È possibile infatti pensare ad un riconoscimento in grado di superare le disuguaglianze e le discriminazioni all'interno delle forme di relazioni attuali odierne fondate sulla competizione e la creazione continua di elementi sociali differenziali, ad esempio la differenziazione del ruolo del lavoro tra nord e sud del mondo, o tra gruppi 'privilegiati' e altri discriminati nelle metropoli occidentali e non solo? Tornando al testo, a me pare evidente, in particolare da questi due contributi, che il tema del pregiudizio trovi significativi elementi di sovrapposizione con il tema della disugua-

glianza e che il riportare al centro tale tematica significhi tornare ad interrogarsi (1) sul carattere costitutivo che le disuguaglianze assumono nella società strutturata su processi di accumulazione della ricchezza e (2) sul fatto che occorra certo affrontare il tema del «riconoscimento universalistico dell'umanità negata» (p. 58) passando per l'analisi del tema della «specie», oggetto dell'intervento di Massimo Filippi, ma anche tornando alla questione genetica del cosmopolitismo la cui matrice ci riconduce all'Illuminismo. Beninteso, non si tratta di proiettare automaticamente il dibattito illuminista nell'oggi. Occorre piuttosto, come ricorda Maria Giovanna Bevilacqua, utilizzare le categorie illuministiche quale punto di presa sul presente. In questo senso, nell'intervento di Bevilacqua, ad esempio, spazio e diritto forniscono le basi della proposta politica per il presente, elaborata da Seyla Benhabib in un confronto a distanza con Kant (p. 33). L'insieme dei contributi proposti sembra concentrarsi maggiormente sul secondo punto appena sottolineato: il riconoscimento dell'umanità come chiave interpretativa privilegiata, lasciando sullo sfondo un confronto con il punto di osservazione della critica dell'economia politica. Il tema del riconoscimento riporta nuovamente alla questione del confronto con l'Illuminismo e con una parte della sua più significativa eredità, come il kantiano uso della ragione. Ad esempio, leggendo fin dalle prime righe il testo di Martin Jay è possibile comprendere maggiormente il ruolo giocato dall'Illuminismo nella cornice storico-sociale odierna. Secondo Jay nello spazio politico contemporaneo sarebbe in gioco «la crescente erosione del discorso razionale nella sfera pubblica» (p. 83) nella formula di ciò che l'autore definisce «nuovo contro-illuminismo» (p. 83). Quest'ultimo avrebbe come bersaglio polemico proprio il lavoro della *Scuola di Francoforte* identificata quale epicentro di irradiazione di un «marxismo culturale». La teoria critica sarebbe quindi divenuta oggetto polemico, capro espiatorio fomentato da un discorso retorico avverso ad una forma di sapere tesa alla comprensione critica delle relazioni sociali. Come ricostruisce puntualmente Jay, tale stigma avrebbe alimentato un discorso pienamente interno alle teorie del complotto¹ della destra statunitense così interconnesso da giungere fino a estendere la sua influenza su una parte del discorso pubblico portato avanti da alcuni ambienti legati a posizioni fortemente xenofobe, soprattutto statunitensi, largamente attivi anche ai giorni nostri.

Il tema dell'Illuminismo ritorna, da una prospettiva originale, nel contributo di Stefano Marino. Questi si cimenta in un esercizio di contaminazione tra il progetto di un illuminismo critico di matrice francofortese e la riflessione di ermeneutica universale promossa da Hans-Georg Gadamer, quale tentativo di affrontare il prevalere della «razionalità tecno-scientifica» (p. 123) all'interno del mondo contemporaneo. Si tratta di un punto di snodo di grande rilievo perché permette al dibattito di confrontare due accezioni di razionalità, elemento che fa da sfondo alla tematica del pregiudizio. L'enfasi gadameriana per questo specifico operare razionale apre lo spazio per il confronto tra forme di razionalità non equivalenti. Una di queste è la razionalità operante all'interno della

¹ <https://ilmanifesto.it/teorie-del-complotto-quel-nemico-occulto-e-potente>.

sfera della produzione e della circolazione di merci: essa prevede una uguaglianza formale dei soggetti all'interno delle relazioni di mercato, al fine del pieno rispetto dello schema produzione-consumo-accumulazione, in cui la produzione di merci è razionalmente organizzata secondo la finalità del consumo e dell'accumulazione. Ma non è a questa forma di razionalità che ci si può rivolgere laddove si voglia incidere sul tema del pregiudizio e delle disuguaglianze. Ad essa infatti va contrapposta una forma di razionalità in cui l'uguaglianza dei soggetti non appaia solo nella loro formale possibilità di accedere al mercato e agli spazi sociali-culturali-politici di riconoscimento che esso propone. La questione dell'uguaglianza chiama in causa una forma di razionalità che, quasi trascendentalmente, sia capace di operare all'altezza dell'istanza emancipativa di tutti quei soggetti vittime di pregiudizio, sia quelli indicati da Bernini, ma anche i migranti e i profughi descritti nella riflessione di Giona Mattei e, senza pretesa di completezza, tutte le altre figure che risultano come residuali, scarti della grande macchina globale dell'accumulazione senza fine. Basterebbe su questo accennare al ruolo della questione ambientale. Quindi, il tema dell'Illuminismo come elaborazione di un concetto positivo, anche di matrice francofortese, nel senso ricordato da Marino (p. 121), pone almeno due ordini di problemi: quello della comprensione delle disuguaglianze sociali e quello più generale delle modalità di interazione sociale 'della paura' che, arginando una attitudine alla comprensione razionale dei fenomeni, favorisce il prevalere di discorsi, pulsioni e interessi funzionali al perpetuarsi della discriminazione. Paradigmatico di tale atteggiamento è il tema delle modalità relazionali che si istituiscono sui social network, luoghi in cui il linguaggio verbale, svincolato dalla necessità di produrre affermazioni su base razionale, scavalca sovente l'aristotelico principio di non contraddizione. Accade così che una proposizione sia enunciata senza vincoli all'interno di questi spazi digitali. In particolare, non è previsto l'obbligo di non negare quanto affermato nell'ultima proposizione enunciata. Il tema, com'è evidente, non prevede facili soluzioni. Non basta, infatti la determinazione per via teorica di una razionalità alternativa a quella socialmente dominante poiché ciò non è garanzia che le molteplici forme sociali foriere di discriminazione vengano erose. Sembra ormai chiaro che esse non si alimentino esclusivamente di un deficit conoscitivo del reale sul quale andrebbe fatta luce, secondo uno schema illuministico tradizionale. Come ricorda il bel contributo di Olivier Voirol occorre tener conto che è all'opera una serie di discorsi retorici che sono diventati ormai standardizzati e fondati su «strumenti numerici usati impropriamente a scopo di propaganda, dagli *hashtags* ai *socialnetwork*, dai *trolls* a altri *socbots*, andando a nutrire il regno del *fake*» (p. 189). Si tratta di novità che appaiono tali solo a livello fenomenico. Per comprenderlo, Voirol propone di attingere alla riflessione di Leo Löwenthal «uno dei pionieri dell'Istituto», come ricorda Jay (p. 170n). Si tratta dell'«ultimo rappresentante del cerchio iniziale» dell'Istituto e a partire da questo «un testimone chiave» della teoria critica (p. 171). L'opera Löwenthal oggetto della riflessione di Voirol è *Prophets of Deceit*, scritta con Norbert Guterman. Si tratta, innegabilmente, come ricorda Williams citato da Voirol, dello «studio più illuminante delle tecniche e della propaganda del nativo americano fascista» (p. 181). Tale ricerca permette

di cogliere uno dei riferimenti fondamentali del sistema di «*agitazione fascista*» (p. 169) il quale fa leva su un meccanismo che «blocca le possibilità di comprensione ragionata proprie dell'intelletto umano» (p. 169), come si può comprendere con un riferimento al concetto di eccitazione (p. 189). Risulta quindi non solo complesso, ma forse inefficace, proporre un *surplus* di informazioni da anteporre ad un *deficit* di informazioni a coloro che aderiscono al verbo del meccanismo di agitazione fascista. Basta quindi, come ricorda Emery, una «riflessione contrapposta alla 'proiezione'» (p. 232)? È possibile pensare di emendare l'intelletto in una sorta di lotta spinoziana al «sentito dire» (p. 231)? Nonostante questa diagnosi, rimane fondamentale studiare il meccanismo della discriminazione. Uno spazio per la rimessa al centro della dimensione della ragione va rintracciato nello scavo delle determinazioni storiche che collocano i simpatizzanti della destra fascista, nazionalista o delle sue numerose sfumature discriminatorie, nel medesimo contesto del «processo economico astratto e anonimo», come ricorda Voirol richiamando Marx (p. 179). Voirol coglie quindi un nodo essenziale: nel processo economico impersonale delle società del XXI secolo le forme discriminatorie tentano di opporre alla spersonalizzazione degli attori sociali sforzi di ripersonalizzazione di «ciò che l'astrazione economica [ha] depersonalizzato» (p. 179). Su questo tema, il ritorno alle ricerche di Löwenthal mostra alcuni spazi di possibilità d'azione, a partire dagli esiti dei suoi studi sugli operai. Il tema tuttavia, a ben vedere, costituisce lo sfondo problematico con cui si confrontano gli interventi di Bernini e Fraser.

Un ultimo rilievo va mosso a partire dal corposo saggio del curatore del volume, Nicola Emery, intitolato *Che razza di specie! Critica, contro-storia e lotta*. Si tratta di un contributo in grado di interrogare criticamente, sin dalle prime righe, lo stesso orizzonte politico in cui la riflessione francofortese si iscrive. In questo contesto è il significativo richiamo a Giovanni Jervis, di cui opportunamente si segnalano nel testo i legami culturali con Raniero Panzieri². L'imputazione di Jervis agli studi francofortesi è esplicitata nella *Introduzione* de *La personalità autoritaria*. Per Jervis, le stesse proposte francofortesi sono iscritte all'interno dell'orizzonte dell'ideologia dominante e in concetti come tolleranza e democrazia (p. 192). Il rilievo di Jervis assume un peso di prim'ordine se rapportato al 'che fare' di fronte alle forme discriminatorie, alla loro stigmatizzazione, ma anche, in una prospettiva teoretico-politica, per una rilettura critica della forza del pensiero della prima Scuola di Francoforte. La denuncia della discriminazione non può, come si è cercato di argomentare precedentemente, automaticamente risolvere il problema politico del pregiudizio, quasi si trattasse di un risveglio della ragione. Emery cita in proposito un passaggio delle argomentazioni di Jervis molto chiaro: «il fatto che *mostrare* gli aspetti più ottusi dell'intolleranza del cittadino me-

² https://st.ilsole24ore.com/art/cultura/2011-04-24/battaglie-culturali-psicologo-082432_PRN.shtml Merita di essere ricordato che è dal legame con Panzieri che scaturisce per Jervis la decisione di dedicarsi agli studi psichiatrici. Si veda <https://www.aspi.unimib.it/collections/entity/detail/283>.

dio americano non conduce necessariamente a scoprire e denunciare le cause (di classe) di quell'agire e di quel pensare» (p. 193). Insomma, occorre allontanare il rischio che la critica assuma un aspetto «moralistico» (p. 193), dimenticando la classe (p. 193) come argomentava Panzieri. È altrettanto corretto notare come il tentativo di analisi compiuto da Emery sia in grado di introdurre altri elementi oltre la classe, la *Personalità autoritaria* con la «costellazione» (p. 194) di altri scritti francofortesi. Ciò riporta alla questione originaria della razza, intesa come tentativo di riduzione dell'umanità alla natura, come ricorda la lucida citazione di Horkheimer con cui Emery apre il suo saggio e di «legittimare il razzismo [...] per far diventare in qualche modo *innata*, oggettiva, insuperabile» ogni forma di differenza (p. 199). Nella prospettiva di Emery, l'insieme dei lavori dei Francofortesi non conduce allo studio di un «uomo in generale» (p. 195) e ciò ha un rilievo di prim'ordine in quanto, da una lunga tradizione di studi *decoloniali*, *studi culturali* e *post-coloniali*, ciò che si ricava è il richiamo a diffidare e a liberarci dell'astrazione 'uomo in generale'. Infatti, un passo centrale della critica a questi concetti non può che assumere l'orizzonte delle determinazioni storiche come elemento imprescindibile, al punto che è «la storia del *colonialismo* a fare così il suo ingresso» (p. 229), non solo come storia, ma anche come paradigma da introdurre in Europa (p. 231). Il primo richiamo è a Fanon (p. 196) il quale avverte della necessità per il pensiero marxista di ampliare le proprie analisi ogni volta si affronti il «problema coloniale» (p. 196) in quanto occorre considerare, come ricorda Emery «i presupposti del pregiudizio di ineguaglianza» e il modo in cui vengono ontologizzati e reificati (p. 197). È da qui che prende avvio la creazione della figura della «bestia da lavoro» propria dei modelli produttivi presenti almeno a partire dalla modernità, come ricordano Angela Davis, Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein (p. 197) e non ultimo Stuart-Hall il quale individua la categoria delle enclave giuridiche (p. 198). Gioca qui un ruolo evidente l'istituzione dello Stato, di cui viene posto in risalto il significato teologico-politico di macchina di dominio dei potenti (p. 213). Centrale perciò è il riferimento alla riflessione di Hobbes. Emery rimarca come il *Leviatano* a partire dall'ordine da esso istituito abbia «bisogno di produrre il cattivo selvaggio da escludere, dominare, razzializzare per dare un senso alla sua grande macchina-gabbia» (p. 203). Rispetto a questa gabbia costituente, Emery propone una precisa ripresa del pensiero di Spinoza grazie al quale è possibile individuare una differente traiettoria politica alternativa a quella dominante. Si tratta del tema della potenza costituente, grazie alla quale si riconsegna all'uomo non solo il diritto naturale alla resistenza, ma anche lo spazio di soggettivazione alternativo alla maglia teologico-politica dove si radica il pregiudizio. Il discorso razziale appare infatti come pienamente funzionale allo scopo dello Stato in quanto c'è «bisogno di creare il cattivo selvaggio da escludere» (p. 203). Ciò conduce a quella che Emery definisce una «aporia» dei Francofortesi (p. 220), tema che accompagna la riflessione anche in altre parti del saggio (p. 245), segnalando la difficile condizione di una critica al pregiudizio ormai inspessitosi a tal punto da rischiare di non poter essere superato.

Emery riprende il filo del suo ragionamento, appoggiandosi alle considerazio-

ni di Adorno contenute nell'aforisma 68 di *Minima moralia* (pp. 227), provando da qui a istituire la fenomenologia di un'esperienza capovolta (pp. 227-228). La lettura dei Francofortesi, proposta da Emery, riporta in particolare al dialogo a distanza tra Horkheimer e Spinoza, inteso dal Francofortese come filosofo antidogmatico per eccellenza e promotore della tolleranza (p. 233). E tuttavia, Emery rimarca come Horkheimer abbia operato in alcuni passaggi una lettura parziale di Spinoza sottovalutandone le potenzialità, schiacciandone la prospettiva su quella di Hobbes. È questa una critica all'autore della *Dialettica dell'Illuminismo* che non può essere trascurata. Proprio a partire da questo rilievo l'attenzione dell'autore converge in un recupero 'positivo' di Spinoza. Da Spinoza viene assunto non solo il tema della apparente libertà di coloro che si basano sul «sentito dire» e che, in generale, non conoscono le cause delle passioni (p. 234). Il rilievo da attribuire a Spinoza riguarda la sua capacità di produrre un ribaltamento della paura in energia di «disobbedienza e [...] liberazione» (p. 10). La contrapposizione tra Spinoza e Hobbes assume per Emery un rilievo determinante per comprendere e superare i limiti dell'approccio francofortese, in particolare di Horkheimer, al tema hobbesiano dello Stato. Ed è alla luce del rilievo assunto dallo Stato nella prospettiva francofortese che appare il significato l'ultima parte del saggio di Emery, che meriterebbe per questo ben altro spazio di analisi. Emery espone qui una rilettura critica del bestiario razzista coloniale attraverso una perlustrazione storica. Con esplicito richiamo a Michel Foucault, l'autore invita a considerare una contro-storia della lotta fra le razze (p. 246-247) anche se, sul finire del suo lavoro e dopo aver portato come esempio la figura centrale di *Lazarillo de Tormes*, evidenzia che i temi della discriminazione e della disuguaglianza sembrano porsi ancora nella prospettiva della individuazione di una chiave teorico-politica per il suo superamento.

Per concludere, lo spazio aperto dagli *Incontri internazionali Max Horkheimer* permette di cogliere in maniera ancora più puntuale la drammaticità del tema del pregiudizio? Che spazio può esservi quindi per la filosofia versus xenofobia? Difficile pervenire a una risposta definitiva, specie per quanto riguarda il ruolo della filosofia. Basta aggettivare la filosofia come 'critica'? Forse no, tuttavia, è certo che 'critico' è il punto di vista che più di altri sembra aver presa sul presente. C'è ancora bisogno quindi non solo di un certo atteggiamento illuministico, ma, più ancora, di una lettura delle relazioni sociali intese come prodotto culturale e non come stigmatizzazione naturalizzata delle disuguaglianze. Il testo ha tuttavia messo in rilievo come questa dimensione naturalizzata del pregiudizio debba fare i conti con gli insidiosi dispositivi politici che ne moltiplicano la forza. Su questo aspetto il dibattito deve rimanere aperto al fine di chiamare a raccolta le riflessioni più accorte come quelle francofortesi, non certo per accettarne i risultati passivamente, ma al contrario, per metterne alla prova la forza interpretativa del presente dopo che ne siano stati chiarite alcune strutturali debolezze.

Guy Debord e la questione ecologica.
Recensione a *Ecologia e psicogeografia*,
antologia di testi a cura di G. Marelli

Francesco Biagi

1. Da qualche tempo, la questione ecologica è considerata, finalmente, come un “fatto sociale totale” degno di essere studiato al pari di altri problemi innescati dalla nostra modernità. Non era scontato: il tema, in passato, era spesso solo la “ciliegina sulla torta” di altre riflessioni affini, ma mai come oggi la questione ecologica è stata riconosciuta parte “dell’impasto” o comunque uno degli “ingredienti principali” di quella “torta”, che è metafora della riflessione delle scienze sociali che si pongono come obiettivo una critica ragionata dell’esistente. In tale processo di *(re)naissance* dell’ecologia nell’ambito delle scienze sociali, possiamo annoverare a pieno titolo l’antologia di scritti ecologisti di Guy Debord dal titolo *Ecologia e psicogeografia* (febbraio 2021) edita dalla casa editrice Eleuthera e curata da Gianfranco Marelli¹. Inoltre, auspichiamo che la riflessione debordiana possa contribuire a rinfoltire lo spettro filosofico e sociologico più ampio dell’eco-marxismo e dell’ecologia politica critica.

Il volume antologico curato da Marelli è molto utile, in modo particolare, per tematizzare la questione dell’ecologia politica nel pensiero di Debord e del movimento situazionista. Ci sarà, inoltre, chi sarà attratto dai temi ecologisti espressi nel titolo dell’antologia e per questo si avvicinerà per la prima volta al pensiero dell’autore francese, come se il nuovo interesse ecologista fosse anche un modo, grazie all’antologia, per far conoscere Debord e il pensiero situazionista alle giovani generazioni dei movimenti ecologisti come *Friday for Future* ed *Extinction Rebellion*.

2. Debord non è un pensatore propriamente ecologista e non è nemmeno un autore che “tinge di verde Marx e il marxismo”. Tuttavia, Debord tematizza la questione eco-

¹ G. Debord, *Ecologia e psicogeografia*, antologia di testi a cura di G. Marelli, Eleuthera, Milano, 2021.

logica e la necessità di una risposta politica concreta, riflettendo sulle condizioni stesse della sopravvivenza della natura e dell'essere umano a partire da una società organizzata *capitalisticamente* dallo Spettacolo.

In primo luogo, il totalitarismo del valore di scambio e della capacità di rendere merce ogni cosa da parte dello Spettacolo è l'elemento che induce Debord di riflettere sugli esiti nefasti del capitalismo fordista. La fenomenologia della "colonizzazione della vita quotidiana", delineata, da un lato, da parte della società dei consumi emersa negli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento e dall'altro lato dall'organizzazione fordista che plasma il vissuto umano al ritmo della fabbrica, è il terreno fertile da cui emergono anche le riflessioni ecologiste di Debord. Di conseguenza, il significato di ecologia è molto spesso contestualizzato nella critica della vita quotidiana dell'universo urbano espresso dalla modernità (si veda la postfazione a p. 151). La sconsiderata produzione di spazio urbano è, per Debord, uno dei sintomi più evidenti dell'erosione e della distruzione degli equilibri ecologici e ambientali. Detto in altri termini più attuali: sono le problematiche che emergono a partire dal "Pianeta degli slum" (Mike Davis) che portano Debord a riflettere su alcune questioni ecologiche.

A mio parere, in Debord è sempre presente la riflessione di Fourier letta attraverso Marx, ovvero l'idea di riconquistare una relazione armonica con la natura e l'ambiente per circoscrivere l'utilità degli artifici tecnologici umani, contro la disumanizzazione e la sottomissione introdotta dai rapporti capitalistici.

L'intuizione del curatore è proprio questa: per comprendere l'ecologismo di Debord è necessario recuperare anche il contesto entro cui esso si fa strada. Per questo motivo, ritroviamo la traduzione di testi debordiani che riguardano l'architettura e la città e i temi classici del situazionismo come la politicizzazione dell'arte, la "teoria della deriva" o "le istruzioni per l'uso del *detournement*", fino a due capitoli tratti dai *Commentari* e il celebre articolo *Prospettive di modificazioni coscienti nella vita quotidiana* che riassume l'intervento tenuto da Debord all'interno del ciclo seminariale sulla vita quotidiana organizzato nei primi anni Sessanta da Henri Lefebvre. Gli strumenti per accompagnare il lettore all'interno di questa ampia costellazione di testi sono contenuti nella postfazione finale a firma del curatore: è un testo necessario, in quanto il linguaggio di Debord spesso è ostico e molto criptico.

3. In secondo luogo, ed è qui che entriamo nel cuore della riflessione di Debord, l'autore francese rifiuta completamente la parola "ecologia". Il termine è considerato ormai inutilizzabile, dato che spesso la parola è usata per il vano tentativo di rendere "sostenibile" lo sviluppo capitalista. L'attualità di questo rifiuto consiste nel farci riflettere sull'impossibilità di un "capitalismo verde", di una "green economy" e forse, spingendoci ancora di più oltre, di un "green new deal" che superi la pandemia del Covid da un punto di vista ambientale, economico e sociale.

Su queste basi, Debord stabilisce una differenza tra il concetto di "ecologia" (discusso nel contesto urbano e spaziale) e di "psicogeografia". Quindi, è doveroso evidenzia-

re i significati specifici del lessico debordiano. Per “ecologia” l’autore situazionista indica le teorie urbanistiche funzionaliste che si occupano dell’habitat umano. Il termine “ecologia” è usato per indicare il vano tentativo di ristabilire un’unità nello spazio urbano a partire dalla sua separazione funzionalista. Scrive Marelli nella postfazione: «Anche se in modo improprio, per la prima volta appare in uno scritto di Debord il termine ecologia a indicare la complessità dell’ambiente cittadino trasformatosi a seguito dell’irruenza con la quale la società dell’abbondanza ha omologato il territorio urbano, distruggendone le particolarità e le unicità, che in precedenza lo caratterizzavano storicamente» (p. 147). L’ecologia, per Debord, lotta contro i mulini a vento e non realizzerà mai i suoi obiettivi, poiché ha origine nei presupposti dell’urbanesimo dominante, ovvero il principale processo di distruzione del mondo naturale in quanto sottomesso alle logiche del profitto. La psicogeografia, invece, è la proposta teorica avanzata da Debord e dal movimento situazionista. La teoria della psicogeografia si occupa dei *loisirs*, ovvero di combinare il “gioco” e la “festa” con l’ambiente urbano, di riorganizzare la spazialità urbana su basi “ludiche” (nel senso utilizzato da Fourier). Infatti, se «l’ecologia si propone lo studio della realtà urbana d’oggi, e ne deduce alcune riforme necessarie per armonizzare l’ambiente sociale che conosciamo, la psicogeografia, che ha senso solo come dettaglio di un tentativo di abbattimento di tutti i valori della vita attuale, si muove sul terreno della trasformazione radicale dell’ambiente. Il suo studio di una “realtà urbana psicogeografica” non è che un punto di partenza per delle costruzioni più degne di noi» (p. 71). Quindi, la trasformazione prospettata dalla psicogeografia prevede una società post-capitalista che riconsideri globalmente la vita umana nel contesto ambientale in cui è inserita.

4. In terzo luogo, il curatore nella postfazione evidenzia anche i limiti della proposta teorica di Debord nel contesto ecologico: ad esempio, è incapace di confrontarsi con “l’ecologia sociale” a lui contemporanea che ha tra i maggiori esponenti Murray Bookchin, il quale negli anni Sessanta muoveva i suoi primi passi verso questa proposta politica. Se da un lato, Debord ci aiuta a riconsiderare la questione ecologica all’interno dello sviluppo più complessivo della modernità capitalista, dall’altro lato l’approfondimento del dibattito ecologico non è tra le sue principali preoccupazioni. Tra le externalità negative del capitalismo troviamo anche la questione ecologica, purtroppo, se il lettore si aspetta ulteriori approfondimenti, rimarrà presto deluso. Non credo si tratti di dover rimproverare a Debord delle carenze nel suo pensiero, ma di esaminarne pregi e limiti rispetto al ventaglio di interessi da lui sviluppati. Il pregio principale è l’inseparabilità del problema ecologico da una critica spietata della vita quotidiana sotto il comando dello sviluppo capitalista, e tale inseparabilità comprende l’idea di come la questione ecologica è anche, contemporaneamente, una questione urbana. Invece, il principale limite è quello di non approfondire più di tanto questa affermazione, oltre il rifiuto della parola “ecologia”, senza delineare delle pratiche concrete che possano tracciare una nuova proposta politica sulla vita quotidiana.

5. In quarto luogo, la riflessione dell'ecologia prende forma rispetto al problema dell'impatto e dell'inquinamento ambientale. L'articolo *Il pianeta malato* denuncia l'industrializzazione completa del pianeta Terra a causa della quale è iniziata una lenta agonia verso il collasso degli equilibri della natura. L'intera natura e ogni sua specie sono entrati a far parte della «sfera dei beni economici» (p. 113), poiché l'economia politica continua incessantemente a sovra-sviluppare le sue possibilità di profitto. E giungiamo alla seconda questione messa in luce da Debord: il *business* derivato dall'inquinamento ambientale. Vi è, da un lato, il commercio "verde" degli antidoti al "veleno" iniettato dalla mostruosità industriale, dall'altro, coloro che si candidano ai posti di potere per amministrare la catastrofe. Non solo, vi sono celebri trattati internazionali che prevedono lo scambio dei "crediti di emissione", ovvero una vera e propria compravendita di permessi per inquinare, non rispettando quei criteri minimi decisi nei medesimi accordi. Fin dagli anni Settanta, Debord aveva previsto i vani meccanismi contemporanei per combattere il cambiamento climatico proposti dalla "Conferenza ONU sui cambiamenti climatici" nelle cosiddette "Conferenze delle Parti" (COP).

6. Infine, nella *Vera scissione dell'Internazionale Situazionista* (1972), Debord afferma che «l'inquinamento e il proletariato sono oramai i due pilastri della critica dell'economia politica» (p. 174). Parafrasando, possiamo dire che l'autore francese, per sviluppare un'autentica critica anti-capitalista, ci indica che, accanto al nome del soggetto preposto ai percorsi d'emancipazione, deve essere presente anche la questione ecologica, seppur delineata – ai nostri occhi – nel significato ancora grezzo di "inquinamento". Se vi è, quindi, un'attualità di Debord nel dibattito ecologico-politico è proprio questa: la critica della modernità capitalista deve radicarsi simultaneamente a partire da due questioni, la prima è l'organizzazione politica degli oppressi e la seconda è la tematizzazione di un percorso collettivo di coscientizzazione riguardo alla questione ecologica quale punto dirimente per pensare il sovvertimento del tardo capitalismo neoliberista.

Claude Lefort in Italia. Una riflessione a partire da tre volumi sull'autore francese

Francesco Biagi

1. La recensione che mi appresto a scrivere è un po' atipica e riguarda tre volumi pubblicati nell'anno 2020. Questi tre libri hanno un tratto comune molto forte: sono tre tesi di dottorato sviluppatesi poi in forma monografica che si confrontano con l'opera e il lascito di Claude Lefort (1924-2010). Innanzitutto, è doveroso evidenziare come un simile lavoro originale e pionieristico sia stato fatto da tre giovani ricercatori: nonostante alcune traduzioni, Lefort è praticamente assente nel dibattito filosofico-politico italiano e questi tre volumi sono le prime tre monografie che si confrontano con il corpus dell'autore francese. La vera novità è che l'anno 2020, oltre alla pandemia, ci ha regalato per la prima volta tre opere differenti su un autore che ha avuto risonanza in tutto il mondo, ma – purtroppo – ben poca diffusione in Italia. I tre volumi in questione sono: il primo di Luana Maria Alagna dal titolo *Le lieu vide. Democrazia e totalitarismo in Claude Lefort* (Aracne Editrice, Roma); il secondo di Mattia Di Pierro dal titolo *L'esperienza del mondo. Claude Lefort e la fenomenologia del politico* (Edizioni ETS, Pisa); e, infine, il terzo di Dario Malinconico dal titolo *L'incertezza democratica. Potere e conflitto in Claude Lefort* (La Scuola di Pitagora, Napoli).

Strutturerò questo mio breve testo analizzando singolarmente i volumi e cercando di mettere in luce la tesi fondamentale che riflette l'originale postura di ogni autore. A volte, si procederà anche per analogie o differenze tra gli autori. Infine, discuterò le tre opere a partire dal contributo di Miguel Abensour, filosofo che è stato fondamentale per la nascita della nostra rivista "Altraparola"¹.

2. In primo luogo, il volume di Alagna si confronta con Lefort mettendo a fuoco in

¹ Cfr.: AA.VV., *Utopie e insorgenze. Per Miguel Abensour*, n. 1 di "Altraparola", Edizioni della Fondazione Micheletti, Brescia, 2019.

modo particolare gli studi che si muovono intorno all'asse "democrazia-totalitarismo" e il profilo intellettuale dell'autore viene sviluppato sempre nel corpo a corpo con le opere che lo hanno formato e ispirato. L'autrice ricostruisce l'interlocuzione con Karl Marx, Niccolò Machiavelli, Alexis Tocqueville e Hannah Arendt (LMA p. 12) per problematizzare le forme del politico che nascono nello spazio del «luogo vuoto» del potere².

Al lettore risulta sicuramente prezioso il primo capitolo dedicato al contesto culturale e politico della Francia post-bellica in cui prende le mosse il pensiero di Lefort: centrale è il rapporto tra il partito e gli intellettuali, o meglio tra le vicende politiche e la presa di posizione degli intellettuali coevi a Lefort, per evidenziare la corrispondenza tra i problemi filosofici e la realtà da cui nascevano certi quesiti. La scelta di aprire lo studio su Lefort a partire dalla contestualizzazione storica e culturale della congiuntura temporale vissuta dall'autore è un elemento di pregio e di originalità che fin da subito ci permette di comprendere l'approccio adottato: misurare l'eredità lefortiana nel vivo della storia delle idee del suo tempo, fino a giungere alla discussione più vicina a noi dei diritti umani.

La proposta teorica di Lefort riguardo l'esercizio democratico è risolta come tentativo di istituzionalizzazione del conflitto (LMA p. 221), ovvero il Lefort di Alagna vedrebbe nello spazio democratico la possibilità costruttiva del "darsi" del conflitto, il contrario del totalitarismo. In questo senso, la democrazia politica lefortiana è diversa e radicalizza il modello borghese (LMA p. 212), quindi l'autore francese non cedrebbe (soprattutto dalla fine degli anni Settanta in poi) alle lusinghe del liberalismo (LMA p. 227), tuttavia prenderebbe le distanze da Marx fin dal suo incontro con Machiavelli che segue la fuoriuscita dal gruppo di "Socialisme ou Barbarie" (LMA pp. 120-122). Una distanza da Marx, dunque, che – a parere dell'autrice – è fruttuosa per Lefort dato che gli permette di uscire da una matrice rigida e precostituita all'interno della seconda metà del Novecento senza aderire, tuttavia, al liberalismo, poiché il valore del conflitto sociale e della lotta per l'emancipazione è sempre presente per mezzo della lezione machiavelliana. In sintesi, nel Lefort di Alagna è centrale il ruolo del «luogo vuoto» sempre disputato nello spazio democratico.

A mio avviso, traspare spesso l'influenza di Marcel Gauchet che l'autrice ha incontrato nel suo periodo dottorale presso il Centro di studi sociologici e politici Raymond Aron (LMA p. 7), infatti Alagna predilige la presa di distanza dalla rilettura che ne dà Miguel Abensour (LMA pp. 216-217) e in modo particolare evidenzia la fecondità del progressivo allontanamento di Lefort da Marx, messa in luce anche nel dibattito, più a noi contemporaneo, sui diritti umani (LMA pp. 257-258). Pur evidenziando l'ottima capacità dell'autrice di setacciare criticamente il lascito lefortiano, al contrario credo che la debolezza di Lefort stia proprio nei momenti in cui prende le distanze da Marx, o forse sarebbe più corretto dire che è presente un'inattualità in questa postura che leg-

² L.M. Alagna, *Le lieu vide. Democrazia e totalitarismo in Claude Lefort*, Aracne Editrice, Roma, 2020. D'ora in poi le pagine saranno citate nel corpo del testo tra parentesi, precedute dalla sigla del nome (LMA).

ge Lefort finalmente libero dal fardello del pensiero di Marx. Perché “inattualità”? Perché, proprio a partire dalle questioni sociali aperte nel XXI secolo, sono convinto che sia inattuale un ragionamento sui diritti umani e sulla democrazia senza il contributo di Marx. È chiaro che Lefort ha bisogno di smarcarsi da un certo marxismo, ugualmente è chiaro che l’opera di Lefort non è un tentativo di “liberare Marx dal marxismo”, tuttavia nella modo in cui ci avviciniamo al rapporto tra Lefort e Marx possiamo comprendere le tendenze più liberali o quelle più libertarie e radicali. Riassumendo, sono convinto che dopo la recente “New Marx Lecture”, Lefort resti molto attuale nelle connessioni con Marx, contro il marxismo più ortodosso e ideologico, e meno nelle prese di distanze dal Moro, che a volte lo fraintendono.

3. In secondo luogo, la monografia di Di Piero analizza Lefort attraverso le lenti della «fenomenologia del politico» (MDP p. 13), infatti la tesi centrale è che la filosofia politica lefortiana può essere compresa solo in quanto «esperienza del mondo», ovvero come sviluppo del punto di vista di Maurice Merleau-Ponty (MDP p. 8)³. Mentre Alagna evidenzia il legame senza tematizzarlo (LMA p. 12), Di Piero pone le basi della sua interpretazione di Lefort nell’approfondimento delle connessioni con l’approccio merleau-pontiano, come se Lefort traducesse politicamente le conclusioni filosofiche a cui giunge il maestro Merleau-Ponty. Quindi, qual è l’esperienza fenomenologica tipica della modernità? La perdita di legittimità del principio teologico-politico incarnato precedentemente nella storia umana fino all’Ancient Régime e l’avvento di una dimensione politica attraversata da una conflittualità ineliminabile, che trova la sua mediazione nell’istituzione democratica. Quando la ghigliottina francese taglia la testa del doppio corpo del re (e qui il riferimento va necessariamente a Kantorowicz) il luogo del potere resta vuoto: la rivoluzione francese quindi inaugura, per la modernità a venire, anche una rivoluzione simbolica del modo di pensare e concepire la politica.

Per Di Piero, c’è qualcosa di più complesso rispetto alle letture di Lefort come filosofo del totalitarismo e delle democrazie: l’attualità e il valore del contributo lefortiano starebbe, dunque, nella capacità di studiare “fenomenologicamente” il politico. Nel quadro di questa capacità lefortiana, per Di Piero è fondamentale comprendere bene e distinguere due momenti: il primo è «la carne del sociale» dove si dispiega il conflitto, il secondo è quello del processo di «istituzione del sociale», ovvero quando il conflitto sociale trova una mediazione e risoluzione, e si dà un’organizzazione politica. L’importanza di tale principio organizzativo è evidenziato più volte da Di Piero, contro letture che mettono in luce maggiormente il potere costituente del momento sociale, rispetto al potere costituito del momento politico. Il sociale per il Lefort di Di Piero è certamente “soggetto” e non oggetto (MDP p. 262), ma è un soggetto che vive per dar

³ M. Di Piero, *L’esperienza del mondo. Claude Lefort e la fenomenologia del politico*, Edizioni ETS, Pisa, 2020. D’ora in poi le pagine saranno citate nel corpo del testo tra parentesi, precedute dalla sigla del nome (MDP).

vita alle istituzioni del politico. Vi è certamente una presa di posizione contro il «potere destituente» di Agamben, nel dibattito contemporaneo sul politico, anche se l'istituzione non è mai una totalità chiusa che si dà una volta per sempre. La «buona novella» della modernità è la possibilità di rimettere sempre in discussione il politico, dentro il quadro delle istituzioni democratiche.

Un ulteriore pregio della monografia di Di Piero è quello di problematizzare il passaggio di Lefort agli studi machiavelliani dopo l'abbandono di «Socialisme ou Barbarie». Per l'autore, Lefort non transita a Machiavelli contro Marx (semmai contro un certo marxismo economicista), ma complica e approfondisce la questione del conflitto ritornando a Machiavelli. A differenza della tesi esposta da Alagna, il corpo a corpo con Machiavelli è una maturazione del confronto con Marx, non il suo abbandono (MDP p. 173). Non solo, Di Piero rifiuta le interpretazioni liberali di Lefort, sostenendo come anche nei suoi ultimi scritti abbia sempre dichiarato una evidente distinzione tra «liberalismo» e «democrazia» (MDP pp. 243-244), ma anche afferma come sia inutile interrogarsi su una deriva liberale del filosofo francese poiché il problema sta, invece, nei significati che può assumere il concetto di «istituzione». Da qui, prende le mosse il dibattito tra un «Lefort liberale» e invece un Lefort parte della teoria della «democrazia radicale» (MDP p. 277). A partire dal «filo rosso» della fenomenologia merleau-pontiana dei meccanismi di esistenza del politico, Di Piero si impegna a dimostrare la coerenza dell'evoluzione degli interessi filosofici di Lefort e supera diverse discussioni illuminando il lettore a partire dalla fecondità dei concetti lefortiani al fine di riproporre, per l'oggi, il metodo della fenomenologia del politico.

Riassumendo, traspare nel volume di Di Piero l'esigenza di sostare nel dibattito sull'istituzione inaugurata da Roberto Esposito e dal gruppo di studi filosofico-politici che ruota attualmente intorno alla Normale di Pisa (un dibattito plurale a cui concorrono autori con punti di vista differenti)⁴. In questo, ad esempio, si può misurare la lontananza di Di Piero con la ricezione dell'interpretazione di Abensour, infatti l'autore è insoddisfatto delle risposte che Abensour dà alle critiche di porre un accento preferenziale sul momento costituente e «selvaggio» rispetto al dibattito sull'eredità lefortiana in cui, com'è noto, si inserisce proponendo la nozione di «democrazia insorgente».

4. In terzo luogo, il volume di Malinconico concepisce Lefort in quanto «filosofo del potere» e si propone di discutere alcuni concetti-chiave ritenuti ancora attuali per leggere criticamente il presente. In particolare, per l'autore Lefort è attuale oggi tanto quanto fu inattuale nel suo tempo (DM p. 33)⁵.

⁴ Cfr.: M. Di Piero, F. Marchesi (a cura di), *Crisi dell'immanenza. Potere, conflitto, istituzione*, Almanacco di Filosofia e Politica n. 1, Quodlibet, Macerata, 2019. M. Di Piero, F. Marchesi, E. Zaru (a cura di), *Istituzione. Filosofia, politica, storia*, Almanacco di Filosofia e Politica 2, Quodlibet, Macerata, 2020.

⁵ D. Malinconico, *L'incertezza democratica. Potere e conflitto in Claude Lefort*, La Scuola di Pita-

Cosa rende Lefort attuale oggi e inattuale nella seconda metà del Novecento? Innanzitutto, la tensione teorica tra marxismo e liberalismo da un lato, e la tensione politica tra democrazia e totalitarismo dall'altro. Poi, il costante rapporto critico con Marx e col marxismo del suo tempo (DM p. 50). Per Malinconico, a differenza di Alagna e come per Di Pierro, la distinzione tra Marx e il marxismo novecentesco rimane sempre centrale per il filosofo francese: di Marx è necessario continuare a indagare l'opera e la teoria, del marxismo, invece, bisogna contrastare con forza il dogmatismo e la riduzione funzionalista della realtà sociale (DM p. 51).

Malinconico si impegna a dimostrare come la filosofia lefortiana sia sempre una «ermeneutica del politico» (DM p. 53 e p. 74), infatti Lefort propone un pensiero del politico che si misura ogni volta con la contingenza della vita umana e con i problemi reali della politica (DM p. 54). Per questo, non è un caso che il «Machiavelli di Lefort» sia un Machiavelli senza machiavellismo e il «Marx di Lefort» sia sempre un «Marx senza marxismo» (DM p. 78). Importante, ad esempio, è il primo capitolo dove Malinconico illustra il ruolo di Lefort nel ridare dignità alla filosofia politica nel quadro di un dibattito più ampio in Francia sul politico; utile è anche l'intuizione di evidenziare la differenza di prospettiva sul concetto di «potere» da altri autori a lui coevi come Michel Foucault (DM p. 63).

Inoltre, Malinconico è molto acuto nell'avanzare l'ipotesi «dell'aniconia del concetto di potere» in Lefort (DM pp. 293-294). L'autore sostiene che per il filosofo francese il potere non è solo un luogo vuoto ma è anche un'istituzione priva di immagine, aniconica, quasi un potere che, se si vuole autenticamente democratico, deve sempre «disattivare se stesso» dalla tentazione autoritaria. L'autore evidenzia fortemente l'invito lefortiano a rimettere continuamente in discussione i fondamenti e le certezze ultime del potere, poiché questo è il merito dell'organizzazione democratica. La domanda incessante sui fondamenti della democrazia è l'antidoto alle derive autoritarie e totalitarie dell'esercizio del potere. Malinconico mette in luce come in Lefort sia cruciale anche la nozione di «ideologia» (DM p. 295) che assume sempre più rilevanza dopo la caduta dell'*Ancient Regime*, in quanto l'ideologia è quell'azione politica che prova continuamente a dare un'immagine al corpo del potere e a occupare l'aporia del luogo vuoto, ovvero che prova continuamente a contrastare l'aniconia democratica. Di conseguenza, è proprio per questo che il potere democratico rimane sempre anche un «luogo del possibile» (DM p. 297), dove sperimentare la creatività dell'azione democratica in comune, rinnovandola per mezzo di un'aspirazione emancipativa radicale.

All'interno di questo quadro, trovo molto seria ed equilibrata l'interpretazione di Malinconico riguardo alla questione dei diritti umani in Lefort a cui giunge grazie alle riflessioni di Justine Lacroix (DM p. 224). Se è pur vero che il filosofo francese rimpro-

gora, Napoli, 2020. D'ora in poi le pagine saranno citate nel corpo del testo tra parentesi, precedute dalla sigla del nome (DM).

vera a Marx delle lacune, è anche vero che non aderisce a varianti più moderate o liberali: nella relazione dialettica che si crea tra “società che istituisce” e “momento politico che viene istituito”, i diritti umani in chiave lefortiana diventano un inedito oggetto polemico per mettere a verifica la democraticità del potere. Di conseguenza, rimane inalterata la centralità del conflitto sociale per la liberazione e l’emancipazione umana. Ovvero, i diritti umani devono essere risignificati nella misura in cui aprono nuovi spazi collettivi per l’esercizio democratico.

Lungo l’intero volume, a differenza di Alagna e Di Piero, è evidente l’influenza di Abensour nella misura in cui Malinconico riconosce in lui la migliore attitudine filosofica nel fare i conti con Lefort, e contemporaneamente è attento anche nell’evidenziare la frattura che si è consumata tra i due filosofi francesi (DM p. 12). Non nascondo che, anch’io, nel dibattito sull’eredità lefortiana preferisca prendere partito per Abensour, contro Gauchet⁶. Questo principalmente per due motivi. Il primo: sono convinto che siano le differenti interpretazioni ad essere i veri addendi che danno come risultato della somma un “Lefort liberale” o un “Lefort libertario”. Di recente nel corpo a corpo con Lefort – apprendo un’altra nuova via per leggere il filosofo francese –, Ernesto Laclau e Chantal Mouffe hanno derivato la propria teoria sul populismo di sinistra e su come rideclinare il conflitto politico nel XXI secolo⁷. Il secondo: pur nelle differenze tra Abensour e Lefort (ad esempio Di Piero ricorda come il concetto di “democrazia selvaggia” sia nominato pochissimo da Lefort) credo che Abensour sia il più acuto nel porre al centro del dibattito quei concetti lefortiani maggiormente attuali per la nostra contemporaneità.

5. In Abensour, anch’io come Malinconico, vedo colui dal quale è necessario prendere le mosse per riflettere su Lefort a partire dai nostri problemi filosofici del presente. Su questo, a differenza di Di Piero, credo che Abensour non prediliga necessariamente il momento selvaggio/insorgente contro il momento istituyente e contro il percorso che sviluppa l’istituzione. Una simile interpretazione di Abensour, a mio avviso, schiaccia Abensour troppo sul dibattito aperto da Antonio Negri e dal post-operaismo sul concetto di moltitudine e sul suo potere costituente autonomo. Al contrario, Abensour cerca di porsi il problema delle cosiddette “istituzioni insorgenti” pensando a delle istituzioni che non ricadano nuovamente nei pericoli della deriva autoritaria. La democrazia abensouriana è selvaggia e insorgente perché non rinuncia ad interrogarsi sul

⁶ Cfr.: M. Abensour, *Lettre d’un «révoltiste» à Marcel Gauchet converti à la «politique normale»*, Sens & Tonka, Parigi, 2008. M. Abensour, *La comunità politica. Desiderio di libertà, desiderio di utopia. Conversazioni con Michel Enaudeau*, Jaca Book, Milano, 2017, pp. 103-126.

⁷ Cfr.: E. Laclau, *La ragione populista*, Laterza, Roma-Bari, 2005. C. Mouffe, *La sfida del populismo*, Castevecchi, Roma, 2019. Id., *Per un populismo di sinistra*, Laterza, Roma-Bari, 2018. Id., *Il conflitto democratico*, Mimesis, Milano, 2015. Id., *Sul politico. Democrazia e rappresentazione dei conflitti*, Mondadori, Milano, 2007.

proprio statuto politico. Un problema ancora oggi molto attuale, che resta davanti alla filosofia politica senza una chiara soluzione.

Sono convinto che la «democrazia contro lo Stato» di Abensour, nel recuperare l'asse teorico Machiavelli-Marx, si ponga il grande problema di come riannodare i fili di un concetto come quello di democrazia, che sta vivendo il suo pessimo epigono nelle attuali società post-democratiche e tardo-capitalistiche. La formula marxiana «contro lo Stato» può non piacere, ma credo che il problema filosofico-politico sia quello di provare a pensare un'istituzione politica che superi i limiti della sovranità moderna per come l'abbiamo conosciuta con Hobbes, Locke, Rousseau e anche Kant: oltre il contrattualismo e oltre il capitalismo. È il vecchio problema di Marx: come pensare assieme la rivoluzione sociale e la rivoluzione politica? Questo non significa, per esempio, rinunciare a un lavoro gramsciano di egemonia culturale per dare l'assalto alla diligenza dello Stato, dando battaglia allo svuotamento delle istituzioni democratiche operato dal neoliberismo. Il Gramsci di Laclau non è l'unico possibile: possiamo assumere oggi la lezione gramsciana⁸, senza riproporre come orizzonte politico-organizzativo il medesimo che vogliamo sconfiggere. Piuttosto significa interrogarsi sul «come» si prepara l'alternativa che si predica. Infatti, quale società costruiremo dopo aver abbattuto ed estinto il regime politico che combattiamo? Come riorganizzeremo il «luogo vuoto» (sia che si vada al potere vincendo le elezioni, sia che si vada per via insurrezionale con una rivoluzione)? Ancora una volta, in nome della libertà e dell'uguaglianza, troveremo nuovi modi per ristabilire altre forme di oppressione? Qui, il Lefort di Abensour compare come monito per chiunque si ponga il problema del cambiamento sociale e politico nel nostro presente.

⁸ Rimando alle riflessioni su Antonio Gramsci di Loris Caruso in cui mi riconosco: L. Caruso, *Gramsci e la politica contemporanea. Azione collettiva, fasi di transizione e crisi della modernità nei «Quaderni del carcere»*, in «Filosofia politica», n. 2/2012, pp. 247-266. Id., *Neo-bonapartismo e democrazia radicale. La scienza politica di Gramsci e la crisi contemporanea dei sistemi politici*, in «Politica & Società», n. 1/2014, pp. 97-122. Inoltre, per una ricognizione critica sul rapporto tra Gramsci e il populismo si veda: M. Anselmi, *Gramsci nel dibattito sul populismo contemporaneo*, in: G. Liguori (a cura di), *Gramsci e il populismo*, Edizioni Unicopli, Milano, 2019, pp. 98-107.

Incanto/disincanto/reincanto: fuga dall'uno e arte del molteplice

Alessandro Baccharin, Guido Battisti

L'anno 2020 resterà impresso nella memoria come una di quelle date che scandiscono la storia, quella insegnata a scuola (come il 1492, la cosiddetta "scoperta dell'America"), che mettono un punto e che servono a dare una parvenza di ordine e forma all'ingovernabile flusso di una moltitudine di eventi. E in questo tempo, quasi come a rientrare nell'accezione etimologica del sostantivo "infante", ossia "muto" o che "non sa parlare", ci si è improvvisamente ritrovati in quella particolare condizione di incapacità di nominare lo specifico stato di sospensione vertiginosa, priva di orientamento e senza appigli, in cui ci si è sentiti precipitare.

Il tempo percepito è andato fuori di sesto, cambiando radicalmente lo scenario delle abitudini consolidate e, improvvisamente, ci si è accorti di essere "senza mondo", costretti nella forzata inattività a guardarsi in uno specchio che, brutalmente, riflette la mostruosa immagine quotidiana così tanto a lungo e faticosamente tenuta nascosta dalla macchina della rimozione civilizzatrice. È caduto il drappo che nascondeva il ritratto di Dorian Gray e le orrende cicatrici e le purulenti escrescenze sono venute alla luce. Tutti i *peccati* che si assommano nel mortifero abominio dell'Occidente si sono rivelati. Ci si è ritrovati esposti a qualcosa di tanto più terrificante proprio in quanto sconosciuto e impreveduto per la maggior parte di noi collaborazionisti più o meno inconsapevoli della modernità. I governi dell'intero pianeta, obbedendo a una tempistica senza precedenti, hanno quasi immediatamente attivato lo stato d'eccezione, imponendo ovunque le modalità di controllo che sono parte costitutiva essenziale della governance biopolitica. Le metafore sulla condizione di guerra si sono sprecate e sembra che tuttora siano quelle maggiormente circolanti attraverso bollettini medici, comunicati governativi e agenzie di stampa.

La situazione di raggelamento del contatto fisico, di ossessivo calcolo sul pericolo di infezione, la sterilizzazione imposta perfino al di là di ragionevoli misure di precauzio-

ne, tutto ciò ha inaugurato un'atmosfera senza precedenti, consegnandoci al monotono grigiore degli arresti domiciliari e alla sospensione, o drastica diminuzione, di quei palliativi che, pur prescindendo dalla loro artificialità, costituivano gli sfoghi consentiti nella vita quotidiana del moderno cittadino consumatore, vale a dire lo *shopping*, il *fitness*, l'*intrattenimento* fuori dalle mura domestiche in luoghi deputati come cinema, teatri, stadi, discoteche, ristoranti. In questo clima la pubblica opinione, almeno nella sua rappresentazione sui grandi media, si è massimamente polarizzata intorno a discorsi e posizioni che già da alcuni anni monopolizzavano la scena di un dibattito taroccato, lasciando debitamente fuori e silenziando le rare idee *disturbanti* che osano disertare il terreno dei luoghi comuni. Si tratta, in quest'ultimo caso, di poche voci che non si limitano a essere refrattarie alla vulgata *mainstream* e che, senza accodarsi ai deliri di paranoici e sovranisti, suggeriscono un cambio radicale di prospettiva, cominciando con il mettere in dubbio la presunta "naturalzza" di quanto accade, di quanto accadeva "prima", e infine di ciò che significa per noi essere al mondo.

In periodi paradossali come questo in cui ci è dato di vivere appaiono pochi ma significativi contributi ispirati da un'urgenza di ri-orientamento, da un desiderio di fare i conti con quanto sfida la scarsa capacità di comprensione, già intorpidita da secoli di antropocentrismo, ormai finalmente moribondo. In tal senso, l'ultimo libro di Stefania Consigliere, *Favole del Reincanto. Molteplicità, immaginario, rivoluzione* (Derive Approdi, 2020 Roma), si presenta come un testo importante, uno di quelli in cui, insieme a un inconsueto rigore documentativo, si percepisce una passione che è raro trovare nella saggistica di settore.

Molti sono i modi in cui affrontare questo libro che propone al suo interno itinerari di lettura diversi e paralleli. Forse, la scelta migliore, o almeno quella che a noi è sembrata la più appagante, è seguirne le pagine come il viandante segue le strade nel pellegrinaggio e nella periegesi.

Il periegeta per eccellenza è stato Pausania. Nel suo attento e meditato vagabondare nella Grecia antica descrive il paesaggio, prende nota di ciò che dei tempi passati sopravvive in forma di spirito e di materia, coglie l'auralità di un sacro che persiste fra le colonne crollate, fra gli altari abbandonati, fra i templi deserti. Attraversa un paesaggio di rovine nella consapevolezza che ogni civiltà, presente, passata e futura, cammina sui propri e altrui morti. A partire da questa consapevolezza il libro si offre come una periegesi fra le rovine del disastro storico, quello dei capitalismi e delle modernità, e fra quelle di un passato immemore, laddove i paradisi perduti appaiono come la fantasia di rivoluzionari votati per vocazione alla sconfitta. Uno sguardo lucido, melanconico, e allo stesso tempo anche attento, acuto, quello prodotto in questo testo il cui centro narrativo è costituito dalle forme molteplici che l'incanto ha assunto nel mondo e dalle forme altrettanto metamorfiche che il riduzionismo del disincanto ha prodotto con la modernità, ovvero attraverso la sua forma occidentale, e per questo capitalista, scien-

tista, illuminista ed eminentemente fascista. E tuttavia questa melanconia rivolta verso ciò che del passato ci è pervenuto non si presenta come un umore incapacitante, bensì come un sentimento propulsore per una sfida da cogliere, presupposto per una più grande gioia da inventare.

Nella sfuggevolezza che ogni periegesi offre al tentativo, sempre frusto, di una lettura riassuntiva, di seguito verranno offerti spunti di riflessione che il testo dell'autrice ha stimolato in coloro che qui scrivono piuttosto che appunti per una recensione.

§ 1. L'autrice in questo libro costruisce un mosaico destinato ad ampliare l'ordito di una ricerca intessuta già da tempo. Il cuore di tenebra della modernità e le radici moderne del fascismo, questi i principali obiettivi di indagine. Non si dà progresso senza distruzione della molteplicità e non si dà modernità senza l'annientamento delle comunità. Non c'è il cannocchiale di Galilei senza i cannoni e la polvere da sparo, non ci sono gli antibiotici senza la mattanza della prima guerra mondiale, non c'è la scienza senza il genocidio degli indigeni delle Americhe. Queste le prospettive raggiunte.

Da questo punto di osservazione lo sguardo del periegeta osserva con distacco l'apparente opposizione fra guerra e pace. Tolstoj nutriva il medesimo sguardo: il disincanto della storia, di cui ci si crede attori, rende impraticabile ogni guerra ed ogni pace, laddove l'incanto appare nell'illusione che ciascuno sia artefice del proprio destino. È questa la legge del destino che Napoleone osserva atterrito sul campo di Borodino la mattina della battaglia, all'inizio della sua fine. Guerra e pace appaiono come la polarità di un dispositivo labirintico, dove guerra è la distruzione programmata di ogni alterità, e pace è la riduzione all'uniforme di ogni diversità, entrambe ausiliarie di un incanto perverso, quello della serialità, del progresso, della modernità. Da questo punto di vista, guerra e pace appaiono come un'alternativa fittizia, come un dispositivo che erode qualsiasi possibilità di conflitto all'interno dell'ordine delle cose.

Ciò che di più profondo questo dispositivo sottrae alle vite di ciascuno è la pienezza che la morte dona alla vita. Progresso e distruzione possono apparire come un'alternativa solo in virtù di una appropriazione originaria della morte, pari a quella capitalistica delle *enclosures* inglesi. È questo nodo gordiano che la sinistra ed il materialismo storico non sono mai riusciti a sciogliere. In *Il secolo breve* Eric Hobsbawm, solo per citare lo storico materialista più illuminato del recente passato, osservava che sulla bilancia della storia i grandi olocausti bellici del Novecento pesano forse meno rispetto al progresso delle classi povere, all'abbassamento della mortalità, e all'esaurimento sempre più marcato della sacche di povertà. Valutazioni possibili solo in virtù di uno sguardo distorsivo, comune a tutta la sinistra storica, che ci lascia la miseria, la morte e una vita senza alcun immaginario per il quale valga la pena viverla. Uscire dal disincanto della modernità e dal suo incanto mostruoso non può che passare attraverso una riappropriazione della morte come amica, come sorella. Una morte riconsegnata alla sua domesticazione rituale, per riprendere il vocabolario di Philippe Ariès, autore ben presente in questo libro.

Riprendiamoci la morte come parte della vita e non come distruzione finale e definitiva di questa finzione che chiamiamo io, identità e coscienza. Mettere al bando le passioni tristi della distruzione e del progresso e accogliere le passioni vitali e allegre della morte come parte di un ciclo, come aspetto di un insieme di cui la vita è solo un'esperienza. Come scrive l'autrice (p. 166):

cambiare la nostra relazione con il nesso che lega vita e morte: è felice la vita che non è paralizzata dal timore della morte e mai la si teme tanto poco come negli sprazzi di felicità vissuta. È quel che fanno i gruppi umani che periodicamente la meditano, la osservano, ne costeggiano le rive. I rituali iniziatici, così come le pratiche estatiche, richiedono spesso un avvicinamento al confine, un'esposizione controllata al rischio radicale. L'idea è che si può stare nel mondo in modo pieno solo se i suoi limiti e i limiti della vita stessa sono noti o, almeno non sono rimossi. Non a caso, tali pratiche prevedono spesso un passaggio per il dolore e la disappropriazione di sé. Questi altri "spazi della morte" sono modi intelligenti per restare in contatto con il problema, ineludibile ai mortali, della fine: l'esatto contrario, quanto a intenzioni ed esiti, rispetto a quelli prodotti dal dominio.

Lo sguardo dell'autrice vive di un disincanto che è quello dell'epoca. Uno spleen che interroga: osservare la teoria di morte e distruzione con il distacco del saggio taoista, nella consapevolezza che il capitalismo è solo l'ultima, ma anche l'estrema, forma di dominio, violenza e sopraffazione che l'umanità ha saputo creare, oppure concedere un'ultima possibilità alla potenza della storia e attribuire a una fenomenicità tutta storica, e quindi reversibile, l'avvento del capitalismo e della modernità? Osservare la tragedia del presente nella serenità che solo un messianesimo può dare oppure cercare, magari facendo il contropelo alla storia, come insegna Benjamin, le condizioni di insorgenza del dominio per poter così invertire la storia stessa?

«Qui, come sempre nelle cose vere, ciascuno fa le sue scelte e ne sopporta le conseguenze: il potere scivola automaticamente in dominio? L'egemonia dei pochi sui molti e la formazione di gerarchie è inevitabile fra gli umani? Il fatto che dominio, violenza e sfruttamento siano presenti in larga parte della storia che conosciamo ancora non ne fa delle invarianti. Se li pensiamo come trascendenti, ci tocca aspettare il Messia e già diverse volte abbiamo constatato che l'Anticristo è più puntuale. Se invece sono fenomeni storici, allora possiamo interrogarci sulle condizioni che li rendono meno probabili» (p. 151).

Ed è proprio questo interrogante sguardo antropologico unito alla malinconica ed elegante sensibilità del *flâneur* a costituire ciò che rende prezioso questo libro. Di favole del disincanto ne abbiamo già lette sin troppe e continuano ad aggiungersene, ahinoi, sempre di nuove. Quello a cui l'autrice ambisce dare un pregevole contributo è semmai un reincanto che passi attraverso una pratica di destituzione del dominio che irretisce corpi e menti.

Qui l'antropologo ci prende per mano facendosi *méntore*, accompagnandoci per un sentiero avventuroso e purificatore, similmente a quanto già veniva esperito nelle realtà premoderne attraverso tante pratiche di esplorazione dei mondi non umani. In questo viaggio è richiesta una disponibilità al gioco a cui abbiamo perso l'abitudine da quando abbiamo deciso di diventare "adulti", nel senso moderno e laicista del termine. Non si tratta però di simulare una credulità che abbiamo perso mettendoci a imitare i bambini in quella postura convenzionale che da "civilizzati" abbiamo assegnato loro. L'invito da cogliere è semmai quello a entrare nel Regno che si è reso invisibile ma che si trova proprio qui, proprio adesso. «In verità io vi dico: se non vi convertirete e non diventerete come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli. Perciò chiunque si farà piccolo come questo bambino, costui è il più grande nel regno dei cieli».

§ 2. Via del disincanto e teoria del molteplice, questi sono due percorsi sui quali l'autrice conduce i suoi lettori. Da una parte un'analisi lucida e spietata delle forme tatanopolitiche e totalitarie con le quali la modernità ha sterilizzato ogni forma del molteplice (la magia, il mondo degli spiriti, i sogni, gli animali e le piante, le ninfe, le tradizioni, il folklore, i dialetti etc.), dall'altra la costruzione, attenta e per nulla scontata, di una possibile molteplicità finalmente libera da colonialismo, sessismo, capitalismo, modernità, progresso.

Fra questi due itinerari si colloca un terzo percorso, più intimo, il diario di una ricerca condotta negli anni, secondo un programma a volte casuale, a volte meditato, che porta l'autrice fra le rovine, fra le macerie, fra i frammenti e le reliquie di un diverso rapporto con il mondo. Di qui i resoconti di viaggi, alla maniera della periegesi, dalla foresta amazzonica ad Eleusi, da un porto mediorientale a un mercato mediterraneo. Alla ricerca di un rapporto poetico e primigenio, quello che osserva l'incanto nel paesaggio di tutti i giorni, l'eternità nel presente di una folgorazione, quel mondo che un tempo consentiva il continuo passaggio fra spiriti e materia, fra uomini e antenati, e che trovava forme rituali e canoniche di compimento, come i misteri eleusini oppure i rituali dello *yagé*. Stefania Consigliere ci racconta un'arte del viaggiare che è un modo di perdersi, calibrando sapientemente rischio, sicurezza, allentamento della morsa dell'ego, riflessione sul mondo visitato e su quello da cui si proviene. I suoi appunti, esemplari anche sotto un profilo letterario, ci suggeriscono un'affinità con quanto possiamo esperire semplicemente osando abbandonare sentieri troppo battuti e affidandoci a quanto ancora rimane di saggezza vivente tra le rovine del nostro mondo morente.

§ 3. Forse la teoria del molteplice si nutre di un gesto: restituirci la molteplicità del mondo, scoprire sotto la coltre delle rovine la ricchezza che ha consentito ai nostri antenati di vivere per millenni al di fuori del disincanto. Riconoscere che sono nostri quei dipinti che ancora oggi nelle grotte del paleolitico parlano di mondi aperti sull'incanto e osservarli come parte della nostra memoria. Riconoscerli come ponte verso una possibilità di vita alternativa che non distingue fra il mondo degli spiriti e dei vivi, fra

la logica e il sogno, fra il sapere razionale e la trance sciamanica. Riprenderseli come eredità, come nostro ricordo, e non come “patrimonio culturale”. Riprendersi anche i Greci, ma solo dopo averli *degrecizzati*, restituiti a quella molteplicità che, ad esempio, faceva convivere la *polis* con il nomadismo arcade, il sacrificio cruento dei riti olimpici con i misteri incruenti ed estatici di Eleusi, la logica aristotelica con l’incanto dei culti incubatori e del sogno.

§ 4. Il periegeta non può ignorare come il fascismo sia la cifra del vivere quotidiano oggi. Non ignora d’altra parte che il fascismo non è, o almeno non è solamente, quella forma di perversione totalitaria dello stato di diritto che ha preso forma, ad esempio, nelle dittature europee pre-belliche o in quelle militari dell’America Latina degli anni Settanta e Ottanta. Il fascismo ha radici ben più profonde nel mondo e nella storia e trova i suoi primi vagiti nell’esperienza coloniale, nella trasformazione capitalistica dei mondi, nella riduzione dei saperi al sapere scientifico ed illuminista. Fascista è quella vita che fa affidamento solo su sé stessa, nella negazione ostinata e perversa che la vita possa essere anche degli altri, e quindi che gli altri esistano. *Alterità* è tutto ciò che non trova spazio nella finzione delle differenze spettacolari compatibili con le leggi del mercato.

Tuttavia, il presente ci offre forme di fascismo capaci di mobilitare ciò che da sempre la sinistra ha abbandonato agli scarti della storia, ovvero l’immaginario. I comunisti, i rivoluzionari e gli anarchici si sono preoccupati di soddisfare i bisogni, mai di restituire la molteplicità che quei bisogni alimentano: dare il pane, ma non liberare l’immaginario che quel pane contiene. E nel pane abbiamo la sedimentazione di una lotta, di una sconfitta e di una sopraffazione. Nel pane abbiamo la sedentarizzazione, la civiltà contro il nomadismo, la gerarchia contro la comunità, la religione contro il sacro, la vita che improvvisamente diventa parte della morte. Nel pane abbiamo il grido di sconfitte millenarie, di assedi e deportazioni, di schiavitù e asservimento. Di questo immenso immaginario la sinistra non si è mai occupata abbastanza, sicché il pane è diventato preda di ogni possibile immaginario, anche e soprattutto di quello fascista.

§ 5. La via del disincanto si snoda lungo passaggi obbligati, traiettorie definite che il periegeta individua dalla prospettiva a volo d’uccello che le rovine gli consentono. Uno di questi passaggi fondamentali è il silenziamento. Le voci plurime che componevano l’incanto dovevano essere tacitate affinché la riduzione all’uno fascista e capitalista potesse imporsi. Voci sorgive, ancestrali e primigenie, terrificanti o rassicuranti, perturbanti o salutari che componevano un mondo corale: le voci della terra che scaturivano dalle voci invase di profetesse e indovini, le voci dei sogni, porte spalancate sul mondo dei morti e sul futuro, le voci dell’onirologia quindi, della mantica, della divinazione, le voci dei santi, quelle degli spiriti dei boschi, dei fiumi e delle sorgenti, le voci delle ninfe e delle grandi madri del paleolitico.

La desertificazione poi. Ovvero l’eliminazione, anche questa sistematica, di ogni

presenza che non fosse quella dettata dal mercato, dal riduzionismo solipsistico dell'individuo, sia questi l'imprenditore del sé, il detentore di diritti e doveri della cittadinanza, o infine il soggetto dotato di inconscio dello psichismo moderno. Presenze ataviche anche queste, quelle sacrali dei luoghi, che facevano di ogni angolo un sacrario, di ogni albero un tempio, di ogni fiore un oracolo. Ogni presenza inutilizzabile a una riduzione all'*economia*, nel senso progressivo che questo termine ha acquistato con il capitale, previo il suo precedente utilizzo liturgico e teologico, doveva essere distrutta, smembrata e dispersa nel vaniloquio della follia.

Altro passaggio: l'appropriazione stregonesca di quelle voci e di quelle presenze. Utilizzare quell'incanto per pervertirne la tensione e la materia. In questo modo denaro, produzione illimitata di immaginario con il digitale e medicalizzazione dell'esistente hanno pervertito quelle dimensioni altre dell'incanto antico, appropriandosi della loro potenza operatrice.

Ulteriore punto di svolta: il progresso è inscindibile dalla distruzione. Non esisterebbe il progresso senza la secolare impresa di morte che chiamiamo colonialismo, senza la distruzione sistematica di modalità altre, non occidentali, di presenza nel mondo. senza l'utilizzo di quel rapporto magico con il mondo che caratterizza le comunità pre- o non-moderne. Quella magia, che attraverso il pensiero analogico istituisce rapporti fra ordini diversi, fra l'animale e l'umano, fra le cose e le parole, fra i morti e i vivi. Quella magia pervertita in denaro o in spettacolo: cosa sono le merci se non la perversione delle ritualità divinatorie attraverso le quali l'immateriale si trasformava in presenza, la malattia in guarigione, il futuro in presente?

E infine, il passaggio più importante. La macchina mitologica, per riprendere il concetto chiave del pensiero di Jesi che l'autrice fa proprio, quella macchina che rende tutto questo processo storico di silenziamento, desertificazione, accumulazione spequativa e distruzione, un vettore teleologico, edenico e salvifico che consente di dimenticare e di stipare nella dimenticanza del rimosso tutti i fantasmi che la modernità ha accumulato nelle sue pur capienti camere mortuarie.

Tuttavia, come sappiamo, i fantasmi non scompaiono. E tornano oggi a farci visita, quando la morte *selvaggia* appare improvvisa per minacciare quella finzione che chiamiamo progresso, identità e civiltà. Quella morte che ora ci circonda, parlandoci del campo di sterminio attraverso il quale sono passati i nostri antenati, i nostri spiriti e i nostri sogni.

Gli autori

Alessandro Baccarin vive e lavora a Roma. I suoi campi di studio interessano la storia, l'antropologia e la filosofia antica. Si è interessato anche di studi di genere, del pensiero di Michel Foucault, e nell'ambito degli studi classici di geografia antica. Attualmente sta conducendo ricerche di ampio respiro sul sogno e sull'oniromantica premoderna. È autore di *Archeologia dell'eroticismo. Emergenza ed oblio dell'ars erotica greco-romana* (Edizioni Efestò, Roma, 2018), *Il sottile discrimine. I corpi tra dominio e tecnica di sé* (Ombre Corte, Verona 2015) e coautore con Paolo Vernagione Berardi di *Quaderni di archeologia filosofica* (Volume I, Edizioni Efestò, Roma 2019). I suoi saggi e interventi sono presenti in riviste scientifiche e in *Laboratorio di Archeologia Filosofica* (<https://www.archeologiafilosofica.it/>), sito web di discussione pubblica di cui ha contribuito alla fondazione.

Daniele Balicco è ricercatore in *Teoria della letteratura* presso il Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo dell'Università di Roma3; e presso l'ARPA (associazione nazionale di studi in psicologia analitica). Il suo campo di ricerca si colloca a cavallo fra teoria critica (estetica, psicoanalisi e marxismo), letteratura e arte moderna. Fra le sue pubblicazioni: *Non parlo a tutti. Franco Fortini intellettuale politico* (Manifestolibri, 2006); *Made in Italy e cultura. Indagine sull'identità italiana contemporanea* (Palumbo 2016); *Nietzsche a Wall Street. Letteratura, teoria e capitalismo* (Quodlibet 2018). Collabora con il quotidiano *Il manifesto* e con il blog *le parole e le cose*.

Moritz Basilico è nato a Starnberg nel 1994 ed è fiorentino d'elezione. Vive e studia a Berlino, con un progetto di ricerca orientato all'ermeneutica dell'arcaico di Gianni Carchia. Sarà presto pubblicata la sua traduzione tedesca di *Filosofia dell'espressione* di Giorgio Colli. Approva Pizzuto, lo scotch e digiunare platealmente.

Guido Battisti è nato a Bari nel 1953, laureato a Roma in Storia dell'arte dell'India (Lettere e Filosofia). Singolarità qualunque nel movimento del '77 e autore di contributi anonimi su Zut, foglio underground di quel periodo. Esperto ed eterno principiante in ozio, deriva, arti marziali e stati non ordinari di coscienza. Ha tradotto alcuni articoli di Tiquun, disponibili gratuitamente in rete (L'ipotesi cibernetica, L'uomo di antico regime).

Diego Battistini è Dottore di Ricerca in *Storia delle Arti e dello Spettacolo*. Precedentemente ha conseguito la laurea in *Storia e Forme delle Arti Visive, dello Spettacolo e dei Nuovi Media* presso l'Università di Pisa. Collabora con le riviste "Segnocinema" e "Il Ponte", e con i siti di critica cinematografica moviestruckers.it e ultimarazzia.it.

Francesco Biagi (Treviso, 1986) è ricercatore in sociologia urbana presso il gruppo di ricerca GESTUAL (Grupo de Estudos Sócio-Territoriais, Urbanos e de Ação Local) del centro di ricerca della facoltà di architettura di Lisbona, CIAUD (Centro de Investigação em Arquitetura, Urbanismo e Design). Attualmente si sta impegnando nella riscoperta del pensiero di Henri Lefebvre, riportando in auge la sua riflessione sulla città e lo spazio come prospettiva da cui muovere per comprendere le attuali trasformazioni urbane nel XXI secolo. A tale proposito ha pubblicato: *Henri Lefebvre. Una teoria critica dello spazio* (Jaca Book, Milano, 2019).

Massimo Cappitti, insegnante. Fa parte del Centro Studi Franco Fortini di Siena. Ha pubblicato per l'editrice Zona *Pensare dal limite. Contributi di teoria critica e Filosofia dell'unificazione e teoria della soggettività in Hegel e Holderlin*. Inoltre ha curato per BFS Edizioni Pisa *La rivoluzione russa* di Rosa Luxemburg e con Francesco Biagi e Mario Pezzella il volume monografico "Il tempo del possibile: l'attualità della Comune di Parigi" (supplemento al n. 3, Firenze, maggio-giugno 2018).

Andrea Cengia, membro del *Centro studi Raniero Panzieri* dell'Università Milano Bicocca, è cultore della materia in Filosofia politica presso l'Università di Padova e insegnante di Filosofia e Storia nei licei. La sua ricerca ruota principalmente attorno al pensiero di Marx, alle riflessioni della Teoria critica e al rapporto tra modo di produzione e tecnologia nel XXI secolo. Più in particolare è interessato a rileggere le trasformazioni sociali del XX e XXI secolo, alla luce delle principali indicazioni della riflessione marxiana e del pensiero teorico-politico direttamente ispirato a essa.

Roberto Finelli (Roma, 1945) si è dedicato, da sempre, a una interpretazione dell'opera di Marx che ne mostrasse le mitologie teoriche inutilizzabili (la concezione dell'essere umano e la teoria del materialismo storico) e, in pari tempo, le acquisizioni irrinunciabili del *Capitale*, massimo luogo di scienza della modernità (cfr. *Un parricidio mancato*, Bollati Boringhieri, Torino 2005 e *Un parricidio compiuto*, Jaca Book, Milano 2015). I suoi

scritti, assai critici della scuola di G. Della Volpe e di L. Colletti come dell'operaismo, provano a ripensare un «nuovo materialismo» e una nuova teoria dell'emancipazione, fondata dalla psicoanalisi e dall'*Etica* spinoziana (cfr. *Per un nuovo materialismo. Presupposti antropologici ed etico-politici*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2019).

Gian Andrea Franchi ha insegnato per trent'anni filosofia nei licei. Ha fatto attività politica nella società da sempre in varie situazioni, anche in gruppi organizzati, come Autonomia Operaia. Attualmente, da oltre cinque anni, si occupa come attivista del fenomeno migratorio della rotta balcanica. Insieme alla moglie ha fondato una organizzazione di volontariato, *Linea d'Ombra*, attiva con i migranti che arrivano a Trieste, dove vive, e anche in Bosnia, dove si reca regolarmente. Di recente è stato denunciato per favoreggiamento dell'immigrazione clandestina. È autore di diverse pubblicazioni, fra le quali predilige ricordare la biografia filosofica di Carlo Michelstaedter per Mimesis intitolata *Una disperata speranza* (2014).

Rino Genovese (Napoli, 1953) si occupa di teoria sociale e di estetica. È presidente della Fondazione per la critica sociale. Ha pubblicato, tra l'altro, *Convivenze difficili* (Feltrinelli 2005), *Un illuminismo autocritico* (Rosenberg & Sellier 2013), *Il destino dell'intellettuale* (manifestolibri 2013), *Totalitarismi e populismi* (manifestolibri 2016).

Luca Lenzini (Firenze, 1954) ha dedicato studi e commenti all'opera di Vittorio Sereni, Franco Fortini, Guido Gozzano, Giovanni Giudici, Attilio Bertolucci, Alessandro Parronchi, Giuliano Scabia e altri autori novecenteschi, non solo italiani. Ha diretto la Biblioteca Umanistica dell'Università di Siena dal 1989 al 2021 ed è coordinatore del Centro di ricerca interdepartimentale Franco Fortini.

Matilde Manara è nata nel 1993. Ha studiato lettere moderne a Siena, dove si è laureata con una tesi su Franco Fortini e la poesia tedesca (laurea triennale). Dopo aver conseguito la laurea magistrale con una tesi su Andrea Zanzotto, ha iniziato un progetto di dottorato in letterature comparate all'Université Sorbonne Nouvelle, Paris 3. Si interessa di teoria e pratica della traduzione. Vive attualmente a Parigi.

Andrea Luigi Mazzola è dottore di ricerca in "Discipline filosofiche" presso la Scuola Normale Superiore. Si è interessato di filosofia della musica, studiando il pensiero di Theodor Adorno, Arnold Schönberg e Thomas Mann. Si è anche occupato di filosofia politica, approfondendo il marxismo italiano e i rapporti tra il pensiero di Hegel e quello di Marx. Ha pubblicato recensioni e articoli di critica cinematografica sulle riviste *Il Ponte* e *Rifrazioni*. Collabora stabilmente con il mensile *Sicilia Libertaria*. Da sempre appassionato e praticante d'arte, dopo il percorso universitario decide di approfondire la tecnica del disegno e della pittura presso l'Accademia di Belle Arti di Palermo.

Carlo Perazzo (1990), antropologo, ha partecipato al gruppo di ricerca *Mondi multipli*, coordinato da Stefania Consigliere presso l'università di Genova. Si è formato come mediatore etnoclinico presso il Centro studi Sagara e ha lavorato alcuni anni con persone migranti. Nell'attesa di diventare insegnante, tra altro, scrive. Ha partecipato al collettaneo *Lessico della crisi e del possibile* (Seb27, 2019) e contribuisce ai progetti *Sugli Alberi e Archivi del vivere e del morire*. Uscirà questa estate il manifesto *In-comune. Nessi per un'antropologia ecologica* (Asterios, Trieste, 2021). Abita a Carrara, dove partecipa al percorso di autorganizzazione e sperimentazione politica *Athamanta*, in difesa della Alpi Apuane.

Mario Pezzella ha insegnato Estetica ed Estetica del Cinema in diverse università italiane e straniere. È attualmente direttore della rivista *Altraparola* e redattore della rivista *Il Ponte*, per la quale cura la rubrica cinematografica e collabora col Centro per la Riforma dello Stato. Tra le sue pubblicazioni recenti: *La memoria del possibile* (Milano 2009), *Insorgenze* (Milano 2014), *Le nubi di Bor* (Arezzo 2016), *La voce minima* (Roma 2017), *Altrenapoli* (Torino 2019). Insieme ad A. Tricomi ha curato il volume *I corpi del potere. Il cinema di Aleksandr Sokurov* (Milano 2012); ha curato inoltre i numeri speciali del *Ponte*: *La Repubblica dei beni comuni* (2013), *Gli spettri del capitale* (2014) e *Il tempo del possibile: l'attualità della Comune di Parigi* (insieme a Francesco Biagi e Massimo Cappitti, 2018).

Erminia Raiteri è nata a Genova il 4 giugno del 1977. Da sempre affascinata dalla musicalità della parola, ha assecondato questa passione studiando lingue, al liceo prima e successivamente all'università, dove si è laureata in lingua e letteratura russa con una tesi su Majakovskij e la simbiosi delle arti, di cui l'artista russo, con il suo talento multiforme, è la perfetta incarnazione. Nel corso degli anni ha affiancato all'insegnamento dell'italiano per stranieri e dell'inglese all'istituto alberghiero vari lavori di traduzione per piccole case editrici. Consumatrice seriale di letteratura ed innamorata, a volte corrisposta, della poesia, che frequenta da sempre con passione e dedizione.

Ruggero Savinio (Torino, 1934), dopo aver frequentato la Facoltà di Lettere a Roma, ha soggiornato a lungo a Parigi (1958-61), particolarmente interessato alla pittura informale di J. Fautrier. La sua ricerca, svolta generalmente in cicli di opere, variazioni sul tema, è fortemente segnata da una costante interrelazione e compenetrazione di colore, luce e materia, che generano spazi e figure, presenze incombenti e allo stesso tempo sfuggenti, evocative ed enigmatiche: *L'età dell'oro* (1977-82), *Conversazioni* (dal 1983), *Muse, Fortune, Rovine* (1986-88), *Stanze* (dal 1997) etc. Nel 1986 ha ottenuto il Premio Guggenheim per un artista italiano; è stato invitato alla Biennale di Venezia nel 1988 e nel 1995 con una sala personale e ha presentato le sue opere in numerose mostre antologiche, tra cui ricordiamo quella nella Sala Viscontea del Castello Sforzesco a Milano (1999), e quella presso la Galleria Nazionale d'Arte Moderna a Roma nel 2012. Ha scritto numerosi libri, fra i quali i più recenti sono: *Il cortile del Tasso* (Quodlibet, Macerata, 2017) e *Il senso della pittura* (Neri Pozza, Milano, 2019).

Alessandro Simoncini è ricercatore a tempo determinato in filosofia politica all'università per Stranieri di Perugia. Tra le sue ultime pubblicazioni *Lessico postdemocratico* (a cura di, con Salvatore Cingari), Perugia, Perugia University Press, 2016; *Democrazia senza futuro?*, Milano, Mimesis, 2018; *Dopo il Leviatano cosa? Sulla metamorfosi della forma-Stato*, in M. Cappitti, M. Pezzella, P.P. Poggio (a cura di), *Alle frontiere del capitale*, Milano, Jaca Book, 2018; *Sulla sicurezza dei moderni. A proposito di Hobbes e von Justi*, in A. Arienzo, S. De Luca, *Protego ergo obbligo. Ordine, sicurezza e legittimazione nella storia del pensiero politico*, Pisa, Ets, 2019.

Wallace Stevens (1879, Reading, PA - 1955, Hartford, CT) è un poeta americano e vincitore del Premio Pulitzer nel 1954. Dirigente di una compagnia di assicurazioni, è oggi considerato uno dei maggiori rappresentanti del modernismo angloamericano. Tra le sue raccolte più importanti *Harmonium* (1923), *Ideas of Order* (1935), *Parts of a World* (1942), *Transport to Summer* (1947) e *Auroras of Autumn* (1950).

Antonio Tricoli è docente a contratto di Letterature comparate presso l'Università degli Studi "Carlo Bo" di Urbino. Tra i suoi libri: *La Repubblica delle Lettere. Generazioni, scrittori, società nell'Italia contemporanea*, Quodlibet, Macerata, 2010; *Fotogrammi dal moderno. Glosse sul cinema e la letteratura*, Rosenberg&Sellier, Torino, 2015; *Cronache letterarie*, Galaad Edizioni, Giulianova, 2017; *Pasolini*, Salerno Editrice, Roma, 2020. Insegna a scuola da precario.

Alberto Zino, psicanalista e scrittore, dal 1979 a Firenze e a Empoli. Allievo di Aldo Rescio, ha fondato nel 1975 il Collettivo Freudiano di La Spezia e nel 1980 la Scuola Psicanalitica Freudiana di La Spezia e Firenze. Ha svolto attività didattica e ricerca nelle Facoltà di Filosofia e Psicologia delle Università di Pisa e Firenze. Dal 1992 tiene a Firenze il Seminario di Psicanalisi Critica. Analista didatta e conduttore di gruppi per la formazione degli psicanalisti. Ha diretto la Rivista web "Psicanalisi Critica" (Edizioni ETS). Socio fondatore della Comunità Internazionale di Psicoanalisi, ne dirige la Rivista ("Comunità Psicoanalitica"), per le Edizioni ETS. Ha pubblicato saggi e libri, tra cui *L'incertezza delle voci. Per una psicanalisi dello sviluppo*, 2002; *Psicanalisi e filosofia. Il male*, 2004; *Vita comune. Per un'etica, Freud*, 2005; *Lo spaesamento e il testimone*, 2006; *La passione dell'Altro*, 2008; *Salvo a parlarne. Storia di Elle*, 2009; *Frammenti di fondazione per la psicanalisi critica*, 2010; *La condizione psicanalitica*, 2012; *Appena emersi, un luogo*, in Nancy, Blanchot e al., "Scritture della creazione", 2013; *Il panico e la sorgente. Psicanalisi, DSM e altre domande*, 2014; *Orchidee sparse per dono in un prato morto*, in AA.VV., "Celan e Heidegger" (Press & Archeos, 2017); *Necessità della psicanalisi*, 2019. Ha curato per ETS il volume collettivo *Derrida, Blanchot, Kafka tra psicanalisi e filosofia* (2016) e Lacoue-Labarthe, Nancy, *Il panico politico* (2017).

Finito di stampare nel mese di agosto 2021