



Lo Sguardo

rivista di filosofia

N. 29, 2019 (II)

Memoria e filosofia • VOL. 2/2

Memoria e vita collettiva

a cura di Cristina Basili,
Roberto Navarrete e Libera Pisano

ISSN: 2036-6558

COMITATO SCIENTIFICO:

NUNZIO ALLOCCA (SAPIENZA Università di Roma) – ANTONELLO D'ANGELO (SAPIENZA Università di Roma) – LISA BLOCK DE BEHAR (Universidad de la República) – PAOLO D'ANGELO (Università degli studi Roma Tre) – MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO (Universidade de Coimbra) – ROBERTO ESPOSITO (Istituto Italiano di Scienze Umane) – MIGUEL ANGEL GRANADA (Universitat Autònoma de Barcelona) – RICHARD KEARNEY (Boston College) – THOMAS MACHO (Humboldt Universität zu Berlin) – MARCELLO MUSTÉ (SAPIENZA Università di Roma) – JEAN-LUC NANCY (Université de Strasbourg) – MARIA TERESA PANSERA (Università degli studi Roma Tre) – FABIO POLIDORI (Università degli studi di Trieste) – LORENA PRETA (Psicanalista, membro ordinario SPI) – PAOLA RODANO (SAPIENZA Università di Roma) – WOLFGANG ROTHER (Universität Zürich) – EMANUELA SCRIBANO (Università di Venezia) – FRANCESCO SAVERIO TRINCIA (SAPIENZA Università di Roma) – NICLA VASSALLO (Università degli Studi di Genova) – DONALD PHILIP VERENE (Emory University) – JOSÉ LUIS VILLACAÑAS (Universidad Complutense de Madrid) – CHRISTOPH WULF (Freie Universität zu Berlin)

CAPOREDATTORI:

Simone Guidi (Coordinamento scientifico-editoriale)

Antonio Lucci (Rapporti con stampa e editoria)

COMITATO DI REDAZIONE:

Cristina Basili, Federica Buongiorno, Marco Carassai, Igor Pelgreffi,
Libera Pisano, Alberto Romele.

COLLABORATORI EDITORIALI:

Luca Tonetti (Revisione Editoriale) ✱ Stella Carella, Emanuela Carta, Eleonora De Caroli, Giacomo Dini, Riccardo Fraddosio, Ambrogio Garofano, Maria Enrica Giannuzzi, Roberto Granieri, Gianluca Longa, Federico Morganti, Alessandro Nanni, Emiliano Paparazzo, Manlio Perugini, Federica Pitillo, Lorenzo Sagripanti, Laura Turano.

Sito web: www.losguardo.net

Contatti: redazione@losguardo.net

“Lo Sguardo” è una rivista elettronica di filosofia *Open access* pubblicata da IN SCHIBBOLETH EDIZIONI. La rivista pubblica con cadenza semestrale (quadrimestrale fino al 2017) numeri esclusivamente monotematici costituiti da articoli scientifici inediti, saggi-intervista, traduzioni di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica, recensioni di libri ed eventi culturali.

Le sezioni che compongono “Lo Sguardo” sono le seguenti:

“Articoli”: la sezione ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti su invito diretto della redazione. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti a doppia *blind peer review*.

“Interviste”: la sezione ospita saggi-intervista ad autori di opere o edizioni di opere rilevanti per il panorama scientifico e luminari di chiara fama sulle questioni di competenza dei singoli numeri.

“Contributi”: la sezione ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti in risposta ai *Call for papers* pubblicati per ogni singolo numero dai relativi curatori. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti a doppia *blind review*.

“Testi”: la sezione ospita prime traduzioni italiane di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica e/o di difficile reperibilità.

“Recensioni, discussioni e note”: la sezione ospita recensioni, note o discussioni che abbiano come oggetto pubblicazioni scientifiche.

N. 29, 2019 (II)

Memoria e filosofia – VOL. 2

Memoria e vita collettiva

a cura di Cristina Basili, Roberto Navarrete, Libera Pisano

Indice:

Comunità della Memoria. Politiche, scritture e spazi del tempo collettivo

Editoriale di Cristina Basili, Roberto Navarrete, Libera Pisano pp. 7-13

¶ Sezione Prima – Politiche della memoria

Contributi/1: *El canon filosófico y la reescritura de la exclusión femenina*

di Elena Nájera pp. 17-34

Articoli/1: *Arraigo, decreación y encarnadura en Simone Weil*

di Alejandro del Río Herrmann pp. 35-51

Contributi/2: *Recuerdo de la política y política del recuerdo.*

Sobre el concepto de memoria en Hannah Arendt

di Daniel Martínez Lamas pp. 53-75

Contributi/3: *La catena del presente. Il populismo alla prova della storia*

di Massimo Villani pp. 77-96

Contributi/4: *La memoria collettiva dell'Europa come*

promessa di libertà: la lezione di Axel Honneth, di Francesco Leone . . pp. 97-109

Contributi/5: *Sull'accelerazione sociale dell'oblio. Esperienze senza tempo*

per un'etica dell'immanenza, di Giorgio Astone pp. 111-139

Contributi/6: *Biopolíticas de la identidad. Individuo, memoria, cultura*

di Ricardo Gutiérrez Aguilar pp. 141-161

Contributi/7: *On the political rewriting of the past. The aporiae of the*

Bielefeld School, di Josep Maria Bech. pp. 163-182

Contributi/8: *La Revolución Rusa y la Comuna de París: la ambivalente*

presencia de la memoria revolucionaria, di Edgar Straehle. pp. 183-209

¶ Sezione Seconda — Memoria del sacro

Contributi/9: *Sakralisierung als Politisches. Zur Dimension des ‚Heiligen‘ in der erinnerungskulturellen Konzeption von Aleida und Jan Assmann*
di Felix Denschlag and Jan Ferdinand. pp. 213-233

Contributi/10: *Katabasis. Memoria dell'origine e istituzione dell'identità*
di Paolo Beretta pp. 235-260

Contributi/11: *Il sacro secondo Georges Bataille: la ricerca di un'intimità perduta*
di Valeria Biondi pp. 261-278

Contributi/12: *L'amor mortis nei rituali di commemorazione del diluvio universale. Per una critica dell'idea di 'Tempo Sacro' in Mircea Eliade*
di Alberto Francescato pp. 279-296

¶ Sezione Terza — Scritture e tecniche della memoria

Articoli/2: *'Le cri, comme l'écriture...'. Blanchot, Adorno et une écriture de memoire*, di Orietta Ombrosi pp. 299-317

Contributi/13: *La memoria, l'alfabeto, l'Occidente Etica e politiche genealogiche a partire da Eric Havelock* di Matteo Angelo Mollisi, . . . pp. 319-335

Contributi/14: *Sobre la memoria negativa. Una lectura de Austerlitz de W.G. Sebald a la luz de La estética de la resistencia de Peter Weiss*
di Miguel Alirangues López pp. 337-357

Contributi/15: *L'escatologia di una memoria riconciliata: P. Ricoeur tra ricordo, storia e oblio*, di Maria Teresa Pacilè pp. 359-375

Contributi/16: *Memoria, narrazione e storia in Günther Anders*
di Francesca de Simone pp. 377-388

Contributi/17: *Oblio/memorial/divenire del nome. Una riflessione sull'autobiografismo in Jacques Derrida*
di Monica Gorza pp. 389-428

Contributi/18: *The rebellion of memories in The Immigrant's Lament by Mo'is Benarroch*, di Angy Cohen and Rotem Leshem pp. 429-456

¶ Sezione Quarta – *Spazializzazione del tempo*

Contributi/19: *Il museo dell'eticità. Memoria collettiva e 'fine dell'arte'*

di Francesco Lesce pp. 459-477

Contributi/20: *Monumento, memoria, contro-monumento:*

una genealogia, di Beatrice Atzori pp. 479-498

Testi/1: *'I luoghi che vedemmo ora ci vedono'. Vienna nella*

letteratura austro-ebraica contemporanea, di Vivian Liska pp. 499-511

Testi/2: *Diaspora*, di Liliana Ruth Feierstein, pp. 513-524

Testo/3: *Atene in frammenti: l'arte della memoria*

di Simon Critchley pp. 525-527

Recensioni, discussioni e note pp. 531-596

Editoriale

Comunità della Memoria

Politiche, scritture e spazi del tempo collettivo

Cristina Basili, Roberto Navarrete, Libera Pisano

Nella sua ermeneutica della filosofia della storia moderna come risultato di una secolarizzazione della storia della salvezza, Karl Löwith ha individuato nell'escatologia il fattore determinante per la netta distinzione tra natura e storia che caratterizza la civiltà occidentale dopo la sua cristianizzazione. Per il legame tra coscienza escatologica e coscienza storica, egli distingue l'Occidente cristianizzato tanto dalla concezione greca del cosmo, di cui invocava il ritorno, quanto dalle cosmovisioni caratteristiche dell'Oriente. Infatti, il discepolo di Heidegger vedeva nel popolo ebraico il popolo storico per eccellenza: quello che, di fronte al resto dei popoli del mondo, si era dotato di senso proprio dell'evento storico, ovvero identificava il suo senso con la realizzazione storica. Löwith ha però dimenticato che il popolo di Abramo, Isacco e Giacobbe poggia la sua identità non tanto sugli eventi storici in cui ha avuto un ruolo di primo piano, ma sulla memoria. Il popolo ebraico si presenta come quella forma di vita collettiva che, per eccellenza, si fonda sulla memoria. Il Dio degli ebrei chiede di essere ascoltato e ricordato: non di dimenticare le tappe travagliate della loro stessa esistenza, ma di celebrarle e di commemorarle, per la loro stessa conservazione.

Anche il cristianesimo si fonda sulla commemorazione, all'inizio, della passione, morte e resurrezione del suo Messia e, successivamente, della sofferenza anche dei suoi martiri, della tradizione e dell'apostolato. Convinti dell'imminenza della fine dei tempi, i primi cristiani mostrarono un assoluto disinteresse per l'ordine delle cose del mondo e, quindi, della storia. La visibilità della Chiesa come istituzione che, pur riferendosi a un eterno sovra-mondo, si manifesta nel secolo, nel tempo, ha significato un profondo cambiamento in questo senso, poiché implicava proprio la sua secolarizzazione e, quindi, la sua irruzione come soggetto della storia, a cui bisognava dare un significato soteriologico. Il connubio con l'Impero, nel quarto secolo della nostra era, ha confermato questo ruolo storico del cristianesimo. Almeno formalmente, il fratello gemello dell'ebraismo non ha mai rinunciato alla memoria della tradizione che lo identifica, ma il suo coinvolgimento nelle vicende mondane ha rappresentato il punto di partenza

di un lungo viaggio che ha portato a una sorta di apoteosi della storia, prima come *Heilsgeschichte* e, già nella modernità, come *Weltgeschichte*: quella storia del mondo concepita come progresso che ha toccato il suo apice nel corso del XIX secolo.

Nell'arco di tempo che va da Sant'Agostino a Hegel, l'Occidente è passato dalla cristianizzazione di Roma e dalla politicizzazione del cristianesimo alla secolarizzazione della politica e alla paradossale sacralizzazione della sovranità moderna come conseguenza della coincidenza di *auctoritas* e *potestas*. Se il vescovo di Ippona voleva separare la storia profana dalla storia sacra, il filosofo di Stoccarda le ha unite dialetticamente in una metafisica della storia in cui quest'ultima diventa, attraverso la legittimazione dello Stato, il dispiegarsi dello Spirito nel mondo. Hegel ha così gettato le basi dell'assolutizzazione della storia propria del secolo da lui inaugurato. La storia è diventata il tribunale universale dei popoli che, mossi dal desiderio di dominio, erano desiderosi di prendere posizione e di realizzare il loro destino. L'apice di questa visione storica del mondo inizia a vacillare con la grande crisi di *fin-de-siècle* per poi sancire il suo crollo con l'Armageddon avvenuto tra il 1914 e il 1945. Non sorprende che, a causa delle terribili sofferenze che ne sono derivate, siano state le generazioni coinvolte nella guerra civile europea ad alzare risolutamente la voce contro la storia, la sua ideologizzazione e lo storicismo.

La reazione nei confronti degli ammiratori del progresso è stata risoluta. Sono state sostenute concezioni alternative della temporalità e, di conseguenza, della storicità dell'essere umano, che, sebbene non sempre, (ri)trovano nella nozione di memoria, e in quella di tradizione, la loro pietra angolare. Le tesi – erroneamente definite – sul concetto di storia di Walter Benjamin sono paradigmatiche in questo senso: si trattava di espropriare la storia dalla sua giurisdizione, come storia dei vincitori e dei potenti, di spazzolare la storia contropelo e di salvare la tradizione degli oppressi dall'oblio. Si doveva sostenere la memoria di coloro le cui spoglie erano state poste sull'altare sacrificale della storia universale; sostenere un contro-tempo e una contro-storia che permettesse di opporre resistenza a coloro che, in nome dell'umanità, sono diventati ospiti *humani generis*. Di fronte all'ipertrofia dello storicismo, è così emersa una fenomenologia della memoria che, anche nella seconda metà del secolo scorso, ha avuto un ruolo preponderante nel considerare la formazione delle identità collettive. È il caso, per citare esempi particolarmente rilevanti, di Yosef Hayim Yerushalmi e Aleida e Jan Assmann, le cui analisi, in ogni caso, nascono e proseguono con il Freud di *Der Mann Moses* e gli schemi del sociologo francese Maurice Halbwachs, fino al cosiddetto *Historikerstreit* in Germania a metà degli anni Ottanta, guidato in particolare da Ernst Nolte e Jürgen Habermas.

In termini generali, rispetto alla presunta oggettività del passato così come è contemplata dalla scienza storica e dalla storiografia, la citata fenomenologia della memoria fa appello al suo carattere essenzialmente aperto e, quindi, suscettibile di una costante interpretazione da parte degli esseri umani. La memoria di ciò che è accaduto diventa così una chiave per la configurazione dell'identità sia

degli individui che dei gruppi umani; questo aspetto della memoria collettiva è l'oggetto del presente volume. Il sintagma in questione, 'memoria collettiva', non deve in ogni caso essere inteso in senso metaforico. Non si riferisce alla memoria che un gruppo ha di sé: la memoria è individuale, ma si costituisce dall'interazione con la collettività, cioè è il risultato di processi di natura comunicativa che, in quanto tale, possono o meno essere istituzionalizzati, diventando così, secondo la terminologia di Assmann, 'memoria culturale'.

Il numero XIX de *Lo Sguardo* si articola in quattro sezioni: la prima parte si occupa della memoria collettiva come mitomotrice (l'espressione, ancora una volta, è quella di Assmann) delle comunità politiche, cioè dal punto di vista del suo valore politico, sia per la creazione e l'affermazione di identità collettive, sia per la messa in discussione di quelle già istituzionalizzate; la seconda sezione ospita contributi, che hanno come oggetto di studio scritture e tecniche della memoria, cioè la definizione di uno spazio letterario, ma anche il rapporto tra identità e scrittura, ermeneutica del sé e costruzione del passato; la terza sezione è dedicata alla memoria del sacro, cioè al differente rapporto che mitologia, paganesimo e monoteismi hanno intessuto con il passato sia da un punto di vista teologico, sia da uno pratico-rituale; nell'ultima sezione ci sono contributi che si concentrano sull'aspetto spaziale della memoria, dal museo alla città, dai confini all'esilio. Senza la pretesa di essere esaustivi, speriamo di aver messo insieme le tessere di un mosaico policromo che possa dar conto della memoria collettiva nella sua complessità.

La prima sezione dal titolo *Politiche della memoria* si apre con un testo appassionato di Elena Nájera che mette a fuoco l'esclusione femminile dal canone filosofico come risultato di un'operazione normativa, che rispecchia i pregiudizi strutturali della società. Interrogandosi sulle modalità in cui le filosofe debbano farsi carico di questa eredità escludente, l'autrice sviluppa una critica alla fondazione storiografica del canone al fine di aprire il discorso filosofico a un pluralismo sostanziale.

In continuità con una politica femminile della memoria, segue uno scritto di grande rilevanza di Alejandro del Río Herrmann, che si interroga sulla forma di coesistenza politica di Simone Weil, la cui visione di collettività può essere intesa come una tripla articolazione di sradicamento e decreazione: un asse orizzontale costituito da due poli di individualità e collettività, un asse verticale che è lo iato tra il mondo e il suo al di là, un asse temporale costituito dai tesori del passato e la premonizione del futuro.

Successivamente Daniel Martínez Lamas esplora un aspetto poco dibattuto del pensiero politico di Arendt, ovvero l'intreccio tra vita pubblica e l'organizzazione plurale della memoria. Pur non ripristinando la tradizione, la memoria si rivela utile per creare uno spazio narrativo il cui significato può essere compreso in una 'politica del ricordo', che contribuisce a preservare la comunità nel tempo.

Un altro aspetto del pensiero di Arendt è preso in esame dal saggio di Massimo Villani il cui contributo si incentra su un confronto inatteso tra il

modello di storicità della pensatrice ebreo-tedesca e quello del filosofo argentino post-marxista, Ernesto Laclau. L'accostamento dei due pensatori lascia emergere dei sorprendenti punti di contatto, ma soprattutto due modelli di interpretazione del passato e dell'azione politica irriducibili alla teoria e alla prassi del populismo, a cui la nostra epoca si espone.

La riflessione sulle politiche contemporanee della memoria si apre con un saggio di Francesco Leone, che offre una dettagliata analisi del ruolo della memoria collettiva nella riflessione di Axel Honneth. Il ricordo di eventi significativi, come quello di conquiste morali e normative, condurrebbe, nella riflessione del filosofo tedesco, a spazi di libertà sociale, che potrebbero essere garanti di un ampio concetto di patriottismo costituzionale o patriottismo della memoria collettiva, utile per il futuro politico dell'Europa.

Di seguito un saggio di Giorgio Astone affronta il tema centrale della memoria e dell'oblio nel milieu della teoria dell'accelerazione. L'autore segue un percorso teorico che analizza l'adattabilità storico-politica della 'funzione-memoria' e della 'funzione-oblio', regolata – nella prospettiva biopolitica – dai dispositivi di dominio mediante un 'discorso-di-accelerazione' e una 'forza-accelerazione', che attraversa e scuote il tessuto sociale. Analizzando la variazione di queste funzioni nelle società contemporanee è possibile intraprendere una ricerca che tenga in considerazione la costruzione sociale della memoria e dell'oblio.

Con un testo dal titolo *Biopolíticas de la identidad Individuo, memoria, cultura*, Ricardo Gutiérrez Aguilar fornisce una ricostruzione interessante delle analogie tra le diverse metafore sulla memoria elaborate nei campi della tassonomia, dell'immunologia e della comunicazione culturale nel secolo scorso. L'autore mostra affinità e differenze di una memoria intesa come patrimonio genetico, strategia politica di immunizzazione e ricordo culturale attraverso generazioni e epoche distinte.

Josep Maria Bech affronta i limiti di una storia intesa come riscrittura politica del passato, che si può evincere dagli studi di Hans-Ulrich Wehler e Jürgen Kocka, esponenti della cosiddetta Scuola di Bielefeld. L'approccio di questi autori mirava a una riscrittura politica della storia, mossa da un approccio recriminatorio nei confronti delle élite dominanti in Germania tra il 1870 e il 1933. Le pagine illuminanti di Bech pongono l'accento sulle aporie filosofiche di una storiografia intesa come politica retrospettiva.

Su questo filone tematico, chiude la sezione un testo di Edgar Straehle, in cui si affronta l'annoso rapporto tra tradizione e memoria rivoluzionaria, ovvero la tensione che attraversa una rottura decisiva rispetto al passato e i suoi elementi di continuità. Come è il caso, analizzato magistralmente da Straehle, della memoria della Comune di Parigi nel contesto delle rivoluzioni del 1917 e, in particolare, gli usi pragmatici, politici e/o strategici che ne sono stati fatti.

La seconda sezione dedicata alla *Memoria del sacro* è inaugurata da un contributo decisivo scritto da Felix Denschlag e Jan Ferdinand, in cui si prende in esame il concetto di sacralità sviluppato da Jan e Aleida Assman, in particolare

l'idea di *Erinnerungskultur* elaborata da quest'ultima. Dopo un'analisi dettagliata sulla connotazione politica del concetto di sacralizzazione, i due autori si chiedono criticamente se tale apparato ideologico sia utile per creare una identità collettiva da un punto di vista pratico e teoretico nelle società post-moderne e nelle pratiche di memoria in Germania.

Segue il saggio di Paolo Beretta, che con il titolo ambizioso «Katabasis. *Memoria dell'origine e istituzione dell'identità*» ha il merito di leggere il ruolo della memoria nella fondazione e nell'identificazione di una comunità politica, attraverso l'esempio del mito dell'autoctonia ateniese, sulla base del lavoro di Enrico Montanari, e nel contesto del progetto politico platonico della *Repubblica*, del *Timeo* e del *Crizia*, sottolineando in particolare il concetto di *katabasis* e l'opposizione tra terra e mare. Dall'antica Grecia l'autore arriva a indagare il fondamento speculativo della prassi rimemorante della logica hegeliana, fino alla funzione di *Mnemosyne* in relazione a Fanes e Chronos nella tradizione orfica.

Con un testo dedicato a Georges Bataille, Valeria Biondi mette in luce la dimensione memoriale e operativa del sacro nel pensiero del filosofo francese. Attraverso un'analisi dettagliata della *Teoria della religione*, l'autrice sottolinea come da un uso strumentale si arrivi a una idea comunitaria del sacro, che diventa un momento privilegiato di condivisione della vita umana.

Chiude la sezione un testo di Alberto Francescato, che fornisce un'interpretazione originale di alcuni paradigmi ermeneutici di Mircea Eliade attraverso un'analisi della ritualità ateniese, relativa alla commemorazione del diluvio universale. Infatti, la simbologia di questi rituali sembra essere legata al ricordo della frattura tra gli dei e gli uomini e alla scoperta della morte, non alla ripetizione di un mitico paradiso perduto. L'autore mostra anche come tale singolare schema rituale, che prevede la ripetizione di un mito caratterizzato dal suo portato distruttivo e legato alla scoperta della morte, si proietti anche sugli schemi mnemonici.

La terza sezione dal titolo *Scritture e tecniche della memoria* si apre con un contributo importante di Orietta Ombrosi, che offre una riflessione significativa sul rapporto tra memoria e scrittura, muovendosi in una costellazione di autori che va da Blanchot, Lyotard, Kofman, Neher, per soffermarsi in modo particolare su Adorno. Il saggio affronta tre nuclei tematici connessi tra di loro: l'impresa di pensare il passato collettivamente, la questione metafisica che si interroga sulla possibilità dell'affermazione della vita e del senso dopo Auschwitz, e la scrittura della catastrofe.

Segue il saggio di Matteo Angelo Mollisi, che propone un'articolata riflessione genealogica della coscienza occidentale partendo dalle teorie di Havelock sull'alfabeto fonetico nella cultura orale greca, fino al pensiero di due autori contemporanei: Carlo Sini e Bernard Stiegler. L'intento è quello di mostrare come una riflessione alla Havelock sul mondo della vita e sulle pratiche mnemotechiche possa contribuire a gettare luce su una prassi etica e politica per affrontare le sfide attuali del mondo della tecnica.

Il testo di Miguel Alirangues López offre, invece, una lettura originale della memoria negativa, intesa come una possibilità di elaborazione post-traumatica degli eventi storici. Partendo dalla costellazione benjaminiana delle *Tesi sul concetto di storia*, l'autore riflette sulla memoria negativa in letteratura, guardando in particolare a *Austerlitz* di W.G. Sebald alla luce dell'opera monumentale di Peter Weiss, *Die Ästhetik des Widerstands*.

Con uno scritto dedicato alla memoria riconciliata di Paul Ricoeur, Maria Teresa Pacilè ci regala una lettura singolare dell'ermeneutica del Sé come chiave per la creazione di un'identità personale e collettiva. Nella riflessione del filosofo francese, l'enigma della rappresentazione del passato e il suo legame ontologico con l'oblio acquistano un ruolo peculiare per la sfida cosmopolita e plurale del futuro a venire.

Francesca de Simone propone, invece, uno studio importante sulla polisemia del concetto di storia nella riflessione di Günther Anders, analizzando il suo romanzo *Die Molussische Katakombe* e i suoi diari. L'autrice mette in luce l'oscillazione semantica tra una storia intesa come successione cronologica di eventi, una storia pensata come categoria ermeneutica del tempo e una storia intesa come narrazione, sintesi dei due momenti precedenti. Solo in questo senso, partendo da una dimensione del racconto individuale, la memoria può diventare forma di resistenza e restaurare un orizzonte storico collettivo e rispetto al pericolo della perdita di una coscienza storica.

Monica Gorza elabora una riflessione accurata su memoria e autobiografia, temporalità e scrittura in prima persona in Jacques Derrida, partendo da due ipotesi interessanti: la prima riguarda l'eredità duplice, allo stesso tempo ebraica e cristiana, o più precisamente, agostiniana, criticamente ripensata; la seconda ipotesi si interroga sulla presenza narrativa di Georgette Esther, la madre di Derrida, che guida il lettore attraverso *Circonfessione*, *Memorie di cieco* e *Salvo il nome* e sembra, in effetti, veicolare le tesi sulla memoria, a partire dal problema identitario del nome.

Chiude questa sezione un testo bellissimo dedicato a Mo'is Benarroch. Le autrici Angy Cohen and Rotem Leshem analizzano *The Immigrant's Lament*, il primo libro in ebraico del poeta marocchino-israeliano, come progetto di ribellione contro l'oblio, spinto da una ricerca di legittimità che ha accompagnato il recupero della memoria e, con essa, della coscienza politica del poeta. Il cuore di questo è l'intreccio tra poesia e processi identitari, memoria e politiche di riconoscimento.

A inaugurare la quarta e ultima sezione, dal titolo *Spazializzazione del tempo*, è un testo di Francesco Lesce, il cui contributo offre una lettura filosofica profondamente innovativa del museo come punto di riferimento per la costruzione di un nuovo modello, che rompe il legame tra identità e memoria, a vantaggio di un rapporto di tipo 'riflessivo' con la tradizione. In una costellazione teoretica che da Hegel arriva ad Agamben, passando per De Martino, Lesce mette in luce il carattere paradigmatico del museo d'arte quale sfida alla frattura tra memoria, etica e storia.

Segue un testo di Beatrice Atzori, che ha il merito di tracciare una genealogia del concetto di monumento, partendo dalle riflessioni di Alois Riegl e di Paul Ricoeur sulla memoria. Da un confronto tra le nozioni di documento, monumento e memoria, l'autrice approda alla definizione della nozione di contro-monumento attraverso l'analisi di quattro case studies: il *Denkmal für die ermordeten Juden Europas* di Peter Eisenman; il *Mahnmal gegen Faschismus, Krieg, Gewalt für Frieden und Menschenrechte* di Jochen ed Ester Gerz; la fontana *Aschrott* di Horst Hoheisel e infine le *Stolpersteine* di Gunter Denmig.

A conclusione di questa sezione, ci sono tre traduzioni inedite che affrontano in modo diverso il rapporto tra spazio e memoria. Il primo testo, di Vivian Liska, mette in luce la topografia simbolica di Vienna nella letteratura austro-ebraica contemporanea. L'autrice delinea in modo raffinato la congiunzione della geografia della *Judenplatz*, delle strade e delle piazze che trattengono il passato e le opere di Doron Rabinovici, Robert Schindel e Ilse Aichinger, che trasformano i luoghi in parole e usano la lingua come il veicolo di una memoria popolata di fantasmi.

Segue un saggio prezioso di Liliana Ruth Feierstein, che si sofferma sulla metamorfosi del concetto ebraico di diaspora nella nozione geopolitica contemporanea. Interrogandosi su una certa 'normalizzazione' occidentale della diaspora, l'autrice ricorda l'alternativa ebraica di una comunità del tempo, una geografia delle lettere senza centro e origine che rifugge la santificazione della terra.

Conclude il numero un piccolo cameo di Simon Critchley, che è il primo di una serie di saggi brevi scritti da Atene, dove il filosofo ha vissuto per un periodo. Con un movimento genealogico, l'autore rintraccia i fantasmi della culla della grecità e, partendo in questo caso dalla mnemotecnica di Simonide di Ceo, si interroga sul rapporto tra memoria e spazio nello spettro del presente.

Cristina Basili
Universidad Complutense de Madrid
✉ cbasili@ucm.es

Roberto Navarrete
Universidad Complutense de Madrid
✉ robenava@ucm.es

Libera Pisano
Universität Hamburg
✉ libera.pisano@uni-hamburg.de

¶ Sezione Prima

Politiche della memoria

Contributi/1

El canon filosófico y la reescritura de la exclusión femenina*

Elena Nájera

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 12/09/2019. Accettato il 01/02/2020.

THE PHILOSOPHICAL CANON AND THE REWRITING OF FEMININE EXCLUSION

This paper explores the leeway that the conventional history of philosophy has given women who have chosen to devote their time to this discipline. The canon is first analysed as a normative operation of inclusion/exclusion that develops in continuity with social life and the structural prejudices shaping it. This is followed by a discussion on how women philosophers should be incorporated, insisting on the constraints that the reconstruction of an exclusively female parallel legacy may involve. This issue leads to the critique of the historiographical foundations on which the canon rests and calls for a more diversified and polyphonic rewriting of the tradition. In sum, the intention here is to *situate* the philosophical discourse, underscoring its commitment to certain interests that should be currently aligned with the affirmation of pluralism.

Introducción

La palabra *filosofía* parece contener en su hechura etimológica una aspiración desinteresada al saber. Sin embargo, esta promesa, como la que guarda cualquier concepto, tiene su propia historia y, por lo tanto, sus circunstancias. Se deposita en los diferentes catálogos de obras que se han ido considerando esenciales o imprescindibles para dibujar los contornos de la disciplina, pero la confección de estos excede lo meramente especulativo y no puede eludir una *auto-reflexión* crítica más amplia. Desde este ángulo *metafilosófico* cabe advertir que el canon descansa sobre un dispositivo normativo complejo que ha ido sancionando tanto la inclusión reiterada de ciertos nombres como la exclusión de otros. Lo primero ha acabado desembocando en la consolidación de una

* Este trabajo ha sido realizado en el marco de los Proyecto I+D+I *Gobierno de sí y políticas de la subjetividad en el contexto de la crisis de la racionalidad neoliberal* (FFI2016-76856-R) y *Género, compromiso y trasgresión en España, 1890-2016* (FEM2016-76675-P), financiados por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

secuencia central de corrientes y pensadores que concentra las señas de identidad de este campo de estudio y en torno a la que se organizan los manuales y las programaciones escolares. Lo segundo, no obstante, indica el desplazamiento de ciertas autorías a un margen que se ha desacreditado como poético, heterodoxo, místico, particular, privado..., dentro de un inventario muy diverso según lo que en cada momento se ha considerado lo *no filosóficamente relevante*.

Las siguientes páginas se proponen como objetivo explorar uno de estos espacios laterales del repertorio convencional: el espacio reservado a las mujeres que se han dedicado a la filosofía. En la memoria panorámica de la disciplina, ciertamente, apenas irrumpen algunas de ellas y sus aportaciones suelen asumirse diferenciadamente, siempre en el plano secundario de las figuras menores, como excepciones o voces aisladas. Esta singularidad se recorta además sobre el trasfondo del imaginario sexista –cuando no explícitamente misógino– que puede rastrearse desde la antigüedad. En colaboración con él, y tras correr un velo de presunta neutralidad, el sujeto pensante se ha mimetizado tradicionalmente con el varón que ejerce *de facto* la ciudadanía –como evidencia paradigmáticamente, por ejemplo, la diferente educación que según Rousseau ha de recibir Émile con respecto a Sophie, a quien en plena ilustración se la sigue acompañando hasta la silenciosa esfera privada–. Pero justamente por ello *la filósofa* no ha dejado de actuar como una suerte de personaje conceptual extremo expuesto ora al panegírico –el caso de Hipatia– ora a la caricatura –*les femmes savantes* retratadas por Molière– que ha contribuido a definir negativamente en cierta medida los límites, los intereses y las condiciones de la práctica filosófica.

Partiendo de esta constatación, el presente trabajo plantea la necesidad de avanzar hacia otra concepción más inclusiva de la historia de la filosofía occidental, defendiéndose la tesis de que las intervenciones que han hecho las mujeres no son un exceso difícil de reabsorber, sino un elemento constitutivo del propio proceso de desarrollo de las ideas desde la época antigua hasta la contemporánea. Se comenzará analizando la operación normativa que se pone en juego en el canon con el fin de advertir que el reconocimiento de la figura del filósofo tiene condiciones de posibilidad que se concretan en continuidad con la vida social y los prejuicios estructurales que la modulan. Seguidamente, se discutirá cuál ha de ser la vía de incorporación de las pensadoras insistiéndose en la limitación que puede suponer la reconstrucción de un legado paralelo exclusivamente femenino. Esta cuestión se enlazará con la crítica del esquema historiográfico sobre el que descansa la representación canónica y conducirá a la reclamación de una reescritura de la tradición más diversificada y polifónica y, por tanto, con mayor capacidad de integración. Se trata, en definitiva, de *situar* el discurso filosófico señalando tantos sus sesgos como sus circunstancias ético-políticas que lo comprometen inexcusablemente con los intereses del presente. Atendiendo a estos se planteará por ello, finalmente, que la historia de la filosofía ha de responder hoy a la demanda de reparar en la pluralidad visibilizando, como uno de sus hilos, las voces de las filósofas.

1. La norma y sus prejuicios

La voz griega *kanón* está emparentada con *kanna* —que a su vez se remite a los términos hebreo, arameo, babilónico y sumerio que hacían referencia a un tipo de caña utilizada para fabricar varas o palos rectos— y literalmente nombraba una regla empleada en arquitectura¹. Lo que se alude hoy como canon textual conserva este poso etimológico y, figuradamente, contiene una medida —que aspira a ser precisa— de lo que es una disciplina ofreciendo un criterio a través de una serie de títulos y nombres. No se trata, por lo tanto, de una simple lista a la que pueda agregarse cualquier ejemplo, sino de un modelo con efectos normativos. Ello implica que traza un límite entre lo que debe distinguirse como fundamental o paradigmático y lo que debe, o bien emplazarse a los márgenes de lo menor y anecdótico, o bien directamente descartarse. Esta operación de inclusión/exclusión es compleja y se desarrolla en diferentes planos. En primer lugar, parece funcionar de manera interna al propio campo de estudio concretándose en una cadena coherente de argumentos y contrargumentos que da cuerpo a su tradición. Sin embargo, la imagen de conjunto dista de ser compacta y la mirada cuidadosa no puede dejar de enfocar una recalcitrante heterogeneidad entre sus diferentes eslabones que pone en evidencia, en definitiva, que la filosofía es en sí misma susceptible de múltiples sentidos². Sus contornos acusan por ello una permeabilidad polémica e históricamente variable que resulta expresiva de su intrínseca diversidad en lo que respecta a corrientes, estilos, géneros, objetivos...

Pero, en segundo lugar, cabe advertir que esta pluralidad constitutiva se organiza y restringe en función de ciertos elementos que desbordan lo meramente especulativo puesto que el escalpelo del canon está en línea con los intereses que modulan la vida colectiva en un momento dado. A pesar de la impresión de asepsia, el orden de las razones no se compone o descompone en un escenario políticamente neutro, sino en el difuso y variado espacio de las dinámicas de dominación, un espacio que no sólo tolera la inercia, sino también la oposición y la contestación³. El poder y la posibilidad de resistencia al mismo articulan las prácticas discursivas y en la gestión de la memoria cultural están ambos fenómenos implicados. Habida cuenta de ello, cada época ha manejado su propia regla filosófica y ha perfilado en cualquier caso desde las circunstancias del presente la figura del filósofo, lo que permite dar cuenta de la secuencia de modificaciones a la que ha estado sujeto el canon y el anacronismo en la inclusión de algunos de sus nombres.

Así, el reconocimiento político, académico y social del que gozaron quienes hoy consideramos los grandes pensadores ha sido desigual y, de hecho, la marginalidad y el antagonismo fueron notas recurrentes en muchas trayectorias. Una muestra la podría dar Sócrates, acorralado por las instituciones demagógicas

¹ Cf. J. Assmann, *Historia y mito en el mundo antiguo*, Madrid 2011, pp. 99ss.

² Cf. J.L. Moreno, *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Madrid 2013, pp. 18ss.

³ M. Foucault, *Un diálogo sobre el poder*, Madrid 2004, pp. 97ss.

de la polis; o Descartes, cuyo pensamiento no acabó de encontrar acomodo en un contexto universitario que no se había desprendido de las obligaciones de la escolástica; o Nietzsche, quien se declaró intempestivo frente a las rutinas morales que imponía la sociedad de masas. Ciertamente, también es posible dar con ejemplos de una mayor sincronía y recuperar semblanzas más institucionales: como la de Kant, quien advertía además ya en el presente los indicios de una época de ilustración; o la de Hegel, que proyectaba oficialmente en su vieja Europa la reconciliación cumplida entre la realidad y la razón. Pero, independientemente de la suerte que corrieron sus respectivas obras en vida, todos estos autores son distinguidos hoy como clásicos y vertebran *de iure* el canon. Sin duda, a pesar de los contrastes que presentan sus producciones tanto en lo que respecta a la forma como al contenido, exhiben el inapelable *aire de familia* asociado al título de filósofo: disertan entorno a una serie de problemas que se consideran específicos de la disciplina, concuerdan en el uso de determinados conceptos y esquemas, gastan referencias textuales que se asumen como clave, son ellos mismos recurrentemente citados...

Sin embargo, dicho título también tiene unas condiciones materiales en un sentido amplio y tanto su visibilidad como su accesibilidad guardan relación con una determinada posición social y son, por tanto, coherentes –diciéndolo con P. Bourdieu– con cierto *habitus*. Este término alude a las matrices de percepción, apreciación y acción que quienes comparten un modo de vida ponen en juego de una manera en buena parte *impensada*⁴. De acuerdo con ello, el ejercicio filosófico queda ubicado en continuidad con la vida en común, subrayándose su compromiso implícito con una serie de presupuestos ético-políticos. Su legitimación ha de remitirse, en consecuencia, a un entramado de valores que no puede desentenderse de las dinámicas institucionales ni desvincularse abstractamente de las jerarquías, asimetrías y brechas subyacentes e inherentes al contexto público en el que se distribuye el reconocimiento intelectual y profesional. En un sentido convergente, M. Fricker advierte cómo la vigencia de determinados prejuicios consigue reducir determinados individuos a un estado de falta de crédito o autoridad que bloquea su ingreso en la categoría de sujeto de conocimiento. Se incurre así en una *injusticia epistémica* que consigue representar a algunas personas en contra de sus intereses, impidiendo que se conviertan en quienes aspiran a ser e incidiendo, por lo tanto, negativamente en su identidad⁵.

En este marco analítico en el que se evidencia la relación de interdependencia que guarda la autoridad epistémica con los patrones sociales de dominación, puede llevarse a cabo una aproximación al problema de la exclusión femenina en lo que concierne al canon filosófico. Por una parte, en las elaboradas reflexiones sexistas y misóginas que se han sucedido en la historia de la disciplina se localiza

⁴ P. Bourdieu, *Les sciences sociales et la philosophie*, «Actes de la recherche en sciences sociales», vol. XLVII-XLVIII, 1983, pp. 45-52. Cfr. P. Bourdieu, *La distinción*, Madrid 1988, pp. 169ss.

⁵ *Ibid.*, p. 269. Cf. también R. Langton, *Feminism in epistemology. Exclusion and objectification*, en *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, Miranda Fricker & Jennifer Hornsby (eds.), Cambridge 2000, pp. 132ss.

una buena muestra de la práctica de la *injusticia testimonial* que opera cuando desde un punto de vista parcial se otorga a alguien un grado de credibilidad disminuido y que ayuda a explicar las dificultades –cuando no la imposibilidad– con las que se ha encontrado el reconocimiento de las colegas mujeres⁶. Pero Fricker habla también de una forma de *injusticia hermenéutica*, que es previa e indicativa de un sesgo estructural en los recursos de interpretación colectivos, que consigue desplazar sistemáticamente a ciertos grupos a un estado de inferioridad o invisibilidad⁷. Este concepto permite identificar, en un nivel más básico, la fórmula patriarcal que el *habitus* compartido valida y aplica. En él actúan, en efecto, de manera sutil y tácita esquemas simbólicos en los que se ha incorporado el enfoque masculino como una suerte de «trascendental histórico», un inconsciente androcéntrico que se impone como neutro y que se legitima por las mismas prácticas que condiciona⁸. Este mecanismo funda un acuerdo profundo entre las pautas epistemológicas y las sociales que resulta operativo y productivo sin necesidad de una conciencia expresa del mismo⁹. Y es en este tejido de prejuicios estructurales donde se genera *la norma* de la filosofía que facilita que ciertos estudiosos se conviertan en filósofos y obstaculiza que otros y otras consigan serlo.

La filosofía se descubre bajo esta perspectiva como una disciplina con sesgo de género. Se trata de un *autodiagnóstico* al que se ha llegado además desde tradiciones muy diferentes y que se ha prestado por ello a usos también diversos. J. Derrida introducía en 1968 la voz *falogocentrismo* para evidenciar la indisociabilidad entre la visión logocéntrica y la falocéntrica que define el orden simbólico predominante. Del término se han apropiado teóricas feministas de filiación postmoderna como L. Irigaray, que lo aprovechó para reivindicar la diferencia femenina como lo excéntrico al logos¹⁰. En otro frente, el de la

⁶ En *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona 1985, Celia Amorós aborda los casos de Aristóteles, San Agustín y Kant, pp. 72ss. G. Fraisse en *La lucidez de los filósofos* estudia cómo la diferencia sexual es un problema filosófico explícito a partir del siglo XIX en el marco de la reflexión sobre el sujeto pensante y en el contexto del debate social sobre la igualdad. Las posiciones de Kant, Fichte, Schopenhauer o Kierkegaard serían a su entender expresivas de la conciencia de la necesidad de abordar la cuestión de la emancipación sin querer asumir el feminismo. En el siglo XX pensadores como Derrida o Levinas asumirían ya la legitimidad de esta causa. El texto está recogido en F. Birulés (comp.), *El género de la memoria*, Pamplona 1995, pp. 133-153. Cfr. también F. Birulés (comp.), *Filosofía y género. Identidades femeninas*, Pamplona 1992 y W. Tommasi, *I filosofi e le donne. La differenza sessuale nella storia della filosofia*, Mantova 2001. Sobre la construcción del discurso de la dominación masculina en la cultura occidental puede leerse el ensayo de Y. Calvo, *La aritmética del patriarcado*, Barcelona 2016. Y sobre las diferentes estrategias desplegadas para ignorar y menospreciar las autorías femeninas, el de J. Russ, *How to Suppress Women's Writing*, Texas 1983.

⁷ M. Fricker, *Injusticia epistémica. El poder y la ética del conocimiento*, Barcelona 2017, pp. 17ss.

⁸ P. Bourdieu, *La dominación masculina*, París 1998, pp. 53ss. Cf. también M. Le Doeuff, *Le sexe du savoir*, París 1998.

⁹ M. Fricker, *Fault and No-Fault Responsibility for Implicit Prejudice – A Space for Epistemic Agent-Regret*, en *The Epistemic Life of Groups: Essays in the Epistemology of Collectives*, M.S. Brady & M. Fricker (eds.), Oxford 2016.

¹⁰ L. Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, París 1974. J. Derrida utiliza el término «falogocentrismo» en *La pharmacie de Platon*.

reflexión ilustrada acorde al feminismo de la igualdad, Celia Amorós acuñaba en 1985 el rótulo de *razón patriarcal* para denunciar cómo la filosofía, a pesar de ser un «discurso presuntamente representativo de la especie humana», ha excluido sistemáticamente de él a la mujer en connivencia con una ideología sexista que ha contribuido así mismo a normalizar¹¹. El sujeto del logos filosófico no ha sido, en definitiva, un sujeto indeterminado y de perfil universal, sino una sucesión de sujetos históricamente situados y atravesados por asimetrías estructurales como la que constituye el patriarcado.

Teniendo en cuenta este escenario, pero activando el interés en avanzar hacia una representación integradora de la disciplina, se trataría entonces de definir una vía que permita rehabilitar de una manera estable y significativa las intervenciones de las filósofas. La recuperación de este elemento impensado del canon no puede dejar de valerse de los propios recursos críticos que este ha proporcionado —como ejemplificará la alusión puntual al cartesianismo— y tampoco debe renunciar a la igualdad como horizonte normativo. Por ello, se va a cuestionar la estrategia —hasta ahora preferente— que consiste en disponer en paralelo dos cronologías, una masculina y otra femenina, para insistir seguidamente en la necesidad de revisar el esquema historiográfico que tradicionalmente se ha manejado y que puede constreñir y lastrar una y otra.

2. La inclusión y sus vías

Cabe recordar que a cualquier tentativa de inclusión se le pueden plantear objeciones razonables. Una de ellas pasa por sostener que el proyecto de descubrimiento y restitución de autorías femeninas equivale a sortear el propio proceso de regulación de una disciplina en la que las mujeres no han podido tener más protagonismo porque no disfrutaban de él en el espacio público en el que se han organizado históricamente los saberes. Forzar la introducción de ciertos nombres daría como resultado, bajo esta perspectiva, una historia de la filosofía artificiosa y distorsionada. Para no caer en ello, se insta a suscribir la alineación canónica, pero añadiéndose el objetivo de mostrar justamente a través de ella el androcentrismo del que ha adolecido. Se trataría, así pues, de estimular la autocrítica y ganar conciencia de las condiciones de producción y reproducción de este campo de estudio, así como de los límites ético-políticos de las argumentaciones desplegadas. En esta línea revisionista podría encajar, por ejemplo, la serie *Re-reading the Canon* que desde 1994 ha dedicado más de treinta volúmenes a la reinterpretación en clave de género de las grandes voces del pensamiento occidental: desde Platón y Aristóteles a Merleau-Ponty y Derrida, pasando por San Agustín, Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, Adorno, Foucault, Quine...¹² Este enfoque permite así mismo comprobar —como se apuntaba— en qué medida la propia historia de la filosofía proporciona una

¹¹ C. Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, pp. 24-25.

¹² De la edición de la serie se encarga Nancy Tuana en Penn State University Press.

serie de herramientas metodológicas y conceptuales que no sólo sirven a los propósitos de sus autores, sino también a otros por ellos insospechados como los que incorpora el feminismo.

Sin embargo, las aproximaciones críticas a la tradición deberían ser compatibles con la exploración e ilustración de los espacios opacos y velados que negativamente también la definen. El ensanchamiento del repertorio no debe pasar, no obstante –como a veces se presenta la cuestión ridiculizándola–, por adjuntar cualesquiera voces menores con el objetivo de cumplir con una cuota, sino por integrar contribuciones relevantes de pensadoras que quedaron excluidas en el cierre patriarcal de la disciplina. Se trata de poner en juego –en los términos del marco de análisis arriba esbozado– una suerte de *justicia hermenéutica* que permita apreciar la inteligibilidad de estas figuras y contrastar sus aportaciones. La inclusión en cualquier caso ha de implementarse a partir de la investigación hasta hoy acumulada y también actualmente en curso sobre la filosofía hecha por y sobre las mujeres. Como uno de sus capítulos, el feminismo filosófico –en el que se integran autores varones¹³– se ha consolidado como una línea de trabajo decisiva dentro de las teorías críticas de la sociedad. Sin embargo, las intervenciones femeninas, que no necesariamente giran en torno a ese núcleo temático –aunque implícitamente ilustran un afán igualitarista–, son un campo abierto todavía a múltiples incursiones que seguirá sacando a la luz nombres y textos.

Repasando algunos datos se cae en la cuenta, de hecho, de que la revisión del canon desde el punto de vista de género es un proyecto reciente. Por ejemplo, la tercera edición del *Diccionario de Filosofía* de J. Ferrater Mora contenía en 1951 las entradas de Hipatia de Alejandría y de María Zambrano, aunque para remitirlas a las de Ortega y Gasset y neoplatonismo, respectivamente. La sexta edición de 1979 les daba artículos propios a ambas y también a Rosa Luxemburg, Edith Stein, Simone Weil, Lúbov Isaakovná Akselrod, Lizzie Susan Stebbing, Susanne Katharine Langer, Anneliese Maier, Mary Brenda Hesse. Simone de Beauvoir tuvo que esperar hasta 1994. En el contexto anglosajón, la edición de 1967 de la *Encyclopedia of Philosophy* no incluía en su índice a autora alguna, mientras que la *Routledge Encyclopedia of Philosophy* de 1998 contempla ya una amplia lista de pensadoras que cubren los siglos que median entre Hipatia y Beauvoir admitiendo a Anne Conway, Isabel de Bohemia, Mary Wollstonecraft...¹⁴. La serie *Re-reading the Canon* citada más arriba ha ido incluyendo también en sus volúmenes a Mary Astell, Mary Wollstonecraft, Beauvoir o Arendt.

¹³ El feminismo ha urgido a la elaboración de una genealogía filosófica alternativa con la que poder entroncar su proyecto que ha visibilizado muchas voces femeninas. En esta línea se han planteado por ejemplo los trabajos de L. López McAlister (ed.), *Hypatia's Daughters. Fifteen hundred years of Women Philosophers*, Indiana 1996 y de R.M. Rodríguez Magda (ed.), *Mujeres en la historia del pensamiento*, Barcelona 1997. Como iniciativa historiográfica pionera en el contexto español merece citarse la *Antología del feminismo* de A. Martín-Gamero, Madrid 1975, en la que se recogen textos de filósofas y filósofos entre los siglos XVII y XX.

¹⁴ Cf. Ch. Witt, *Feminist interpretations of the Philosophical Canon*, «Signs», XXXI, n. 2, 2006, pp. 537-552.

En lo que llevamos de siglo XXI es indudable que se han multiplicado las iniciativas editoriales sobre filósofas, que los estudios sobre ellas han aumentado y que en las programaciones docentes comienzan a regularizarse algunos de sus nombres sobre todo cuando se aborda el período contemporáneo. No forma parte de los objetivos de estas páginas —ni tendrían espacio para ello— hacer recuento de este ingente trabajo, pero sí reparar en su impacto en la representación panorámica de la disciplina. La cuestión que se ha de debatir entonces es el efecto que estas adiciones tienen en la comprensión de nuestro campo de estudio y, por lo tanto, en qué sentido se normalizan en el canon. La reescritura del mismo no puede reducirse a *añadir* sin más mujeres, por muy notables que hayan sido sus aportaciones. Así pues, el paso de una historia de la filosofía sin mujeres a una historia de la filosofía inclusiva no puede detenerse en la incorporación excepcional de pensadoras ni tampoco en la incorporación de pensadoras excepcionales, sino que ha de aspirar a introducir de manera común contribuciones comunes, como ocurre en el caso de los pensadores¹⁵.

En las últimas décadas se ha avanzado en esta dirección realizándose, en paralelo al catálogo tradicional, un recorrido de la historia de la filosofía a través de sus perfiles femeninos. Se trata de una *segunda* cronología que sirve, sin duda, para profundizar en la autoconciencia de la disciplina. Cabe recordar que este ejercicio cuenta con antecedentes que podrían remontarse a los diferentes registros de mujeres doctas que se fueron elaborando a raíz de la *querelle des femmes* y que encontrarían un firme punto de apoyo en la reivindicación del derecho a una vida de estudio que hace Christine de Pizan en 1405 en *Le Livre de la Cité des Dames*¹⁶. Casi tres siglos más tarde Sor Juana Inés de la Cruz sigue dando curso de manera paradigmática a esta reclamación de autonomía intelectual en la carta que dirige a Sor Filotea en 1691. En sus páginas se extiende una larga lista que recurre tanto a la memoria pagana como a la judeo-cristiana con el fin de documentar la capacidad femenina para las letras que la autora reseña en primera persona —con tanta ironía como frustración— en los términos de «filosofías de cocina». Del largo elenco, puede extractarse:

Veo a una Cenobia, reina de los palmirenos, tan sabia como valerosa. A una Arete, hija de Aristipo, doctísima. A una Nicostrata, inventora de las letras latinas y eruditísima en las griegas. A una Aspasia Milesia que enseñó filosofía y retórica y fue maestra del filósofo Pericles. A una Hipasia que enseñó astrología y leyó mucho tiempo en Alejandría. A una Leoncia, griega, que escribió contra el filósofo Teofrasto y le convenció. A una Jucia, a una Corina, a una Cornelia; y en fin a toda la gran turba de las que merecieron nombres, ya de griegas, ya de musas, ya de pitonisas; pues todas no fueron más que mujeres doctas, tenidas y celebradas y también veneradas de la antigüedad por tales. Sin otras infinitas, de que están los libros llenos, pues veo aquella

¹⁵ K.J. Warren defiende este punto de vista en su introducción como editora a *An Unconventional History of Western Philosophy. Conversations between Men and Women Philosophers*, Lanham 2009.

¹⁶ Así comienza el libro: «Sentada un día en mi cuarto de estudio, rodeada toda mi persona de los libros más dispares, según tengo costumbre, ya que el estudio de las artes liberales es un hábito que rige mi vida...» (C. de Pizán, *La ciudad de las damas*, Madrid 2018, p. 25).

egipciaca Catarina, leyendo y convenciendo todas las sabidurías de los sabios de Egipto. Veo una Gertrudis leer, escribir y enseñar. Y para no buscar ejemplos fuera de casa, veo una santísima madre mía, Paula, docta en las lenguas hebrea, griega y latina y aptísima para interpretar las Escrituras...¹⁷.

Y de este mismo siglo XVII data justamente la primera obra que se decide a reunir monográficamente los nombres de las mujeres dedicadas en el pasado a la filosofía. Se trata del libro *Historia Mulierum Philosopharum* firmado en 1690 por Gilles Ménage, un helenista asiduo a los salones literarios y cercano –lo que luego se volverá a subrayar– a *cartesianas* como Madeleine de Scudéry y Madame de Sévigné y a letradas damas como Anne Lefebvre Dacier, a quien dedica el libro como muestra de estima intelectual. El texto parte del reconocimiento de la figura de la filósofa queriendo enlazar con una línea historiografía precedente en la que acusa, no obstante, descuido y falta de rigor. En el prefacio escribe:

El número de mujeres que han escrito es tan grande que con sólo sus nombres se podría llenar un extenso volumen. Pero la mayoría de ellas se ha dedicado a estudios agradables: la retórica, la poesía, la historia, la mitología y la correspondencia elegante. Sin embargo, también ha habido algunas que se han aplicado a una disciplina más seria: la filosofía. Gracias a los fragmentos de Sópatro citados por Focio sabemos que el estoico Apolonio escribió un curioso libro sobre estas mujeres. Además, Suidas nos informa que el gramático Filocoro escribió concretamente sobre las pitagóricas. Y Juvenal explica que en su época las mujeres cultivaban la filosofía. Por eso es sorprendente que, como filósofas, Dídimo, el gramático más docto de su tiempo, únicamente cite a Temista, y Lactancio, el escritor eclesiástico más erudito, sólo a Teano. Yo, por mi parte, he encontrado sesenta y cinco filósofas en los libros de los antiguos¹⁸.

El libro es una suerte de inventario organizado en once secciones –filósofas de escuela incierta, platónicas, académicas, dialécticas, cirenaicas, megáricas, cínicas, peripatéticas, epicúreas, estoicas y pitagóricas– en las que, en entradas de desigual extensión, se presentan las diferentes pensadoras. Ménage emula el estilo que gastaba su admirado Diógenes Laercio en las *Vidas de los filósofos ilustres*¹⁹ y recoge las fuentes donde aparecen citadas las autoras a cuenta de su participación –entendida en un sentido muy amplio– en actividades de naturaleza filosófica o de su relación con otros filósofos. La hipertextualidad en torno a este vago *aire de familia* parece servir para proporcionar un criterio de inclusión que no puede evitar el efecto de cierta arbitrariedad. El estudio cede a la acumulación de anécdotas y opiniones y sobre todo interesa subrayar que desde el principio se compagina con una impresión de excepcionalidad. Algo que se evidencia, por

¹⁷ Sor J.I. de la Cruz, *Respuesta de la poetisa a la muy Ilustre sor Filotea de la Cruz*, ed. de E. Lledó, Barcelona 2008, p. 99.

¹⁸ G. Ménage, *Historia de las mujeres filósofas*, Barcelona 2012. Ménage agregó dos filósofas medievales a la segunda edición de 1692, Eloísa y Novella. El título de la traducción francesa fue *Histoire des femmes philosophes depuis l'Antiquité classique jusqu'au Haut-Moyen-Âge*.

¹⁹ Cf. la introducción de R. Rius Gatell a la edición citada de *Historia de las mujeres filósofas* de Ménage.

ejemplo, en la extensa entrada de Hipatia de Alejandría a la que se pondera tanto por sus dotes especulativas como por su virtud –declinada también en femenino como decoro y castidad– e igualmente por el martirio sufrido. Todo ello se resuelve en una especie de heroicidad. Esta pensadora ocupa, como se indicaba más arriba, el extremo de la veneración al que se ha remitido puntualmente el personaje de *la filósofa*. De acuerdo con el testimonio de Nicéforo, Ménage hace constar sobre ella que superó a los filósofos de su época y «a todos los que la habían precedido»:

Sucedió a Plotino en la escuela platónica que él había fundado y estaba dispuesta a ofrecer el conocimiento de los saberes a todos los estudiosos. Por consiguiente, todos los que tenían interés por la filosofía acudían a ella no sólo por la honesta y digna libertad en el decir que le era intrínseca, sino también porque se dirigía a los hombres principales casta y prudentemente. No parecía un acto indecoroso el hecho de que se presentara entre los varones. Todos la reverenciaban y la respetaban por su excelente pudor. Era la admiración de todos, hasta que contra ella se desató la envidia²⁰.

Aunque su contribución a la normalización del pensamiento femenino es limitada, este primer intento de historiografiarlo tiene un importante rendimiento en lo que concierne a la ilustración de los intereses del siglo XVII, que fueron propicios para el reconocimiento intelectual de las mujeres, como apuntaremos al final. Así mismo, cabe subrayar que Mary Ellen Waithe narra el descubrimiento del libro de Ménage como una de las principales fuentes de inspiración de *A History of women philosophers*, que se publica entre 1987 y 1995 en cuatro volúmenes organizados por períodos²¹. El alcance de este proyecto editorial no puede, sin embargo, compararse con el del ejercicio doxográfico de *Historia Mulierum Philosopharum*. Al hilo de una labor sistemática de documentación y análisis de fuentes, de traducción textual, de análisis crítico y de recopilación bibliográfica, la serie compone una detallada imagen de la filosofía hecha por mujeres en las diferentes épocas que ha sido, no obstante, excluida de la representación tradicional de la disciplina. La editora se centra en la recuperación significativa de aportaciones desde la convicción de que, en paralelo a sus colegas varones, las filósofas se han ocupado de los mismos temas en torno a los principios del conocimiento y del comportamiento humano.

La obra maneja implícitamente, por lo tanto, un doble guion historiográfico femenino y masculino. Y, de hecho, al comienzo de cada volumen se inserta una tabla cronológica en la que se disponen los nombres de las pensadoras de

²⁰ G. Ménage, *Platónicas*.

²¹ *A History of Women Philosophers*, M.E. Waithe (ed.), 4 vols., Dordrecht/Boston/London 1987ss (Kluwer Academic Publishers). El proyecto editorial sigue desarrollándose como proyecto de investigación desde la universidad alemana de Paderborn. Más cerca del estilo de la obra de Ménage y a modo de breve catálogo sirve la obra de I. Gleichauf, *Ich will verstehen. Geschichte der Philosophinnen*, München 2005, en el que presentan cronológicamente las trayectorias de 44 pensadoras. Ha sido traducido como *Mujeres filósofas en la historia. De la Antigüedad hasta el siglo XXI*, Barcelona 2010. En el espacio del siglo XX cabe mencionar los dos volúmenes editados por M. J. Guerra Palmero y A. Hardisson, *20 Pensadoras del siglo XX*, Madrid 2006.

determinado período frente a la correspondiente alineación de los pensadores. Ciertamente, este eje gemelar resulta ilustrativo de cara a comprobar cómo, junto y en torno a los clásicos, emergen otras figuras prácticamente desconocidas que comparten problemas y que colaboran en la articulación de la red de respuestas. Volviendo al tiempo de Ménage, el tercer volumen de la serie no sólo permite, por ejemplo, ampliar la contextualización del pensamiento de Descartes, sino ahondar en su comprensión a la luz de intervenciones contemporáneas originales como las de Isabel de Bohemia, Anne Finch, Cristina de Suecia, Margaret Cavendish, Sor Juana Inés de la Cruz, Catharine Trotter Cockburn, Damaris Cudworth Masham... A propósito de estos y otros nombres es posible tanto establecer relaciones de afinidad como desplegar controversias y contrastar fácilmente, en cualquier caso, la voluminosa omisión de referencias femeninas que toleran los diccionarios y las enciclopedias de filosofía estándares.

En resumidas cuentas, las historias de las filósofas proponen un ejercicio de memoria discriminado que resulta útil –y todavía ineludible– en la medida en que es necesario abordar de manera específica la visibilidad de las autorías afectadas por el sesgo de género que ha operado en la memoria de la disciplina. Sin embargo, conviene calibrar con cuidado la posible *feminización* de esta secuencia que entraña el riesgo de reforzar la percepción de alteridad y acabar difuminando, en consecuencia, la relevancia de las aportaciones²². Insistir en el *segundo* eje de las mujeres pensadoras podría acabar sancionando un modelo hermenéutico desvinculado de la memoria filosófica convencional que declinaría apreciar y aprovechar, además de lo que esta ha excluido, lo que ha contenido y los recursos que puede seguir ofreciendo. Por ello, se trataría más bien de avanzar hacia la unificación de esa doble línea, lo que exige una reflexión crítica a propósito de la plantilla historiográfica que ha estructurado el relato canónico. Como se anunciaba en la introducción, se trata de pensar la posibilidad de una reescritura de la tradición que muestre una mayor capacidad integradora.

3. El esquema historiográfico

La operación de inclusión/exclusión que se consuma en el canon se ha valido de un esquema básico que con diferentes variantes ha convenido en representar la crónica de la filosofía como un proceso acumulativo que marcha al compás de sus grandes nombres. Sobre este presupuesto general –que es expresivo de la concepción lineal de la historia heredada del cristianismo y ratificada bajo el signo del progreso en la ilustración– la memoria de la disciplina se ha ido elaborando de acuerdo con diversas fórmulas que han coincidido en la voluntad de ajustar la pluralidad intrínseca de la práctica filosófica –que wittgensteinianamente se describía más arriba como *aire de familia*– a una unidad de sentido. Según P. Bourdieu, a semejante empeño por vencer la multiplicidad de corrientes,

²² Sobre las ambigüedades y riesgos que plantea la *historización feminista*, cf. F. Collin *Historia y memoria o la marca y la huella*, en *El género de la memoria*, F. Birulés (comp.), pp. 155-170.

orientaciones y objetivos que se ha constatado a lo largo de las diferentes épocas responden los patrones dominantes que Kant, Heidegger y Hegel han puesto paradigmáticamente en juego²³. A pesar de las distancias, en los tres se activa la conciencia del filósofo profesional que ha de gestionar el funcionamiento de un campo de estudio y fijar, por lo tanto, una norma. Y todos ellos lo hacen mediante un ejercicio de autoridad que administra de una determinada manera el reconocimiento a las figuras anteriores.

Punteando rápidamente estos referentes, para Kant la sucesión empírica de las posiciones previas queda reciclada en una filosofía de la razón pura en la que se acaba descubriendo el orden de las ideas. Este se pliega a un desarrollo lógico que tendría su punto culminante en el propio criticismo en tanto que superación del dogmatismo y del escepticismo. La metafísica quedaría así concebida como una actividad no histórica en torno a lo *a priori*, a condiciones de posibilidad universales y necesarias. Y cabe precisar que incluso cuando el pensador de Königsberg aborda la cuestión de «los acontecimientos que han de acaecer» contempla una «representación a priori» y no empírica de los mismos en la medida en que su hilo conductor es el *télos* del progreso²⁴. Heidegger, por su parte, ofrecería un modelo de corte filológico que propone una pauta de lectura que ha de retrotraerse al comienzo, a los presocráticos, en busca de la pureza del discurso originario. A partir de aquí, y asumiendo que la pregunta por el ser «está hoy caída en el olvido»²⁵, se reinterpreta la historia de la filosofía como un proceso de ocultamiento que ha de revertirse con un trabajo de desvelamiento que se consumaría en la intuición del *Dasein*. En ambas fórmulas se aprecia el intento de reconducir todo lo anterior a una clave hermenéutica definitiva. Y este acto de cierre también opera en el programa hegeliano, que es el que en su versión *desabsolutizada*, como ahora se precisará, se ha normalizado de una manera más efectiva en el *modus operandi* del canon.

Hegel considera que en su sistema –el idealismo absoluto– se detiene, por acabado, el movimiento teleológico que ha enlazado los sistemas anteriores y que la tarea del filósofo consiste consecuentemente en reconstruir este proceso ya cumplido. Una tal clausura de la disciplina hace que las posiciones pasadas que se juzgan significativas –es decir, dialécticamente productivas– sean asumidas como momentos incompletos pero necesarios en el despliegue del Espíritu absoluto: este es, en efecto, la «sustancia» de la historia universal, «quien en ella teje y el único que la mueve»²⁶. Sin embargo, incluso si se prescinde de este último descriptor, la concepción hegeliana sigue operativa generando la impresión de

²³ Cf. P. Bourdieu, *Les sciences sociales et la philosophie*, pp. 47ss. Sobre las maneras de abordar la historia de la filosofía cf. también S.C. Rickless, *Brief for an inclusive anti-canon*, «Metaphilosophy», XLIX, n. 1.2, 2018, pp.167-181.

²⁴ I. Kant, *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor* (1797), en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Madrid 2005, VIII.

²⁵ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, «Introducción», Madrid 1998, p. 11.

²⁶ G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1955, p. 50; G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid 2000, p. 570.

que la historia de la filosofía se eleva por encima de lo contingente. Su poder de atracción reside en que proyecta una imagen panorámica homogénea en la que el sentido se ajusta a la totalidad —«lo verdadero es el todo»²⁷— y el hilo de la inteligibilidad se descubre en la intervención encadenada de quienes se distinguen como artífices-protagonistas del mismo. Se crea así el efecto de que la filosofía camina a enormes pasos, a largas zancadas, o de que al menos sólo han permanecido determinadas huellas en el recorrido y el resto de pisadas se ha desvanecido en la accidentalidad. Como escribía el propio Hegel, a la Historia sólo le importan los grandes hombres, que son los que actúan como portavoces del espíritu, llegando a comparar a quienes querían entorpecer su marcha con pequeños insectos cuya impotencia sólo podía ser motivo de befa²⁸.

El enfoque hegeliano puede acabar reduciendo buena parte de la multiplicidad filosófica del pasado a lo anecdótico o concederle en el mejor de los casos un valor meramente instrumental. Contra ella, es posible plantear otra comprensión de la disciplina acorde a una autoconciencia menos épica que muestre, no obstante, una mayor solvencia de cara a reescribir una historia de la filosofía más inclusiva. Como contrapunto, podría en este momento apelarse a Nietzsche y a la censura de la *historiografía metafísica* de cuño hegeliano en la que se empleó a fondo a lo largo de su obra. A su entender, dicho planteamiento impone en el devenir un «punto de vista suprahistórico» que aspira a reducir la pluralidad ejecutando con su idea de reconciliación final una especie de *cierre y balance* que agota la posibilidad de introducir algo diferente²⁹. Justamente en la época en la que la filosofía se perfila como una disciplina con sentido histórico, el autor de las *Consideraciones intempestivas* hacía notar los riesgos que entraña el exceso del mismo en la medida en que, a su entender, amenaza con sancionar una memoria esclerotizada que interrumpe la conexión eficaz con el presente. Por ello, su propuesta pasaba por desestructurar la composición convencional del pasado y ensayar nuevas aproximaciones de tal manera que fuera posible valorar y aprovechar la riqueza insospechada e impensada de sus múltiples pliegues.

En el horizonte de la reescritura de la exclusión femenina del canon filosófico, adoptar la sensibilidad nietzscheana en este punto implicaría asumir el compromiso con una representación más horizontal, diversificada y coral de la historia de la filosofía. En ella los hitos —las figuras cumbres— quedan arraigados a un paisaje de voces heterogéneas que tienen tesituras y niveles de protagonismo distintos pero que no están tan desniveladas entre sí como suele prefigurarse. Ello no ha de bloquear, por supuesto, el estudio de los filósofos clásicos, que son quienes captaron de una manera reveladora los temas de su tiempo. Pero cabe añadir la precisión de que lo hicieron con seguridad también entre otros autores

²⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. de M. Jiménez Redondo, Valencia 2006, p. 125.

²⁸ G.W.F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, Band II, Hamburg 1953, p. 86.

²⁹ F. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas II. De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, en *Obras completas*, 4 vols., ed. dirigida por D. Sánchez Meca, Madrid 2011ss, I, pp. 697ss.

y autoras que no han obtenido ese título, pero de quienes se puede recuperar, a pesar de ello, no obstante, aportaciones valiosas. Y también ciertamente urge puntualizar que las cuestiones que ellos definieron de manera paradigmática se han de articular y completar con otras que quizás pasaron inadvertidas en un momento dado pero que pueden activarse cuando se ponen en juego otras perspectivas y también, como se va a insistir a continuación para finalizar, los intereses de la propia época, nuestros intereses. En cualquier caso, cabe reparar en que los grandes nombres siempre se bordan en un tejido que pertenece también a otros que han quedado difuminados en el trasfondo. La reconstrucción de este tejido polifónico es la que puede facilitar el reconocimiento de las autorías femeninas relevantes en continuidad con la exigencia contemporánea de pensar de una manera más cuidadosa y matizada la pluralidad.

4. El presente y sus intereses

Habida cuenta del recorrido hasta aquí realizado, y con el fin de acercarnos a algunas conclusiones, conviene subrayar que la incorporación de las filósofas a la memoria de la disciplina se presta a diferentes estrategias. Tal y como se ha visto, puede afrontarse –y esta es la ruta más transitada– como un proyecto historiográfico centrado en reconstruir un eje exclusivamente femenino en paralelo al convencional. Sin embargo, la apuesta de estas páginas es la de avanzar hacia una representación integrada e integradora de la disciplina que pasa, en primer lugar, por una toma de conciencia de la operación de inclusión/exclusión que efectúa el canon y, en segundo, por una revisión del esquema historiográfico *more* hegeliano que de una manera laxa pero *pregnante* presupone. A propósito de esto, cabe aquí una última reflexión sobre los posibles usos de la tradición.

En las segundas *Consideraciones Intempestivas* a las que ya se ha aludido, Nietzsche distinguía tres posibles modalidades en la interpretación del pasado, *monumental*, *anticuaria* y *crítica*, cuya utilidad –o perjuicio– había de medirse de acuerdo con las necesidades individuales o colectivas y las correspondientes metas establecidas. Poniéndolas en juego, podría decirse que la filosofía canónica adopta un estilo *monumental*. Este se rinde a los grandes momentos y encuentra en ellos una excelencia que puede llevar a despreciar y olvidar, como ya se ha advertido, buena parte del tiempo pretérito –reduciéndolo a «una corriente gris donde sólo *facta* aislados, embellecidos, se destacan cual islotes»³⁰–. Por su parte, la vía diferenciada de la historia de las filósofas parece ajustarse mejor a la perspectiva *anticuaria*, que conviene, según Nietzsche, a quien quiere conservar y preservar de entre lo ya acontecido lo que considera más valioso. En ello se detiene, en consecuencia, de manera minuciosa y detallista concediendo a lo

³⁰ *Ibid.*, p. 705.

pequeño y limitado una «dignidad e inviolabilidad» capaz de asegurar una suerte de «morada íntima»³¹.

Ambas aproximaciones desempeñan su papel en la reescritura de la exclusión femenina, pudiendo incluso funcionar de manera complementaria en tanto y cuanto la segunda aspire a rellenar y completar el esquema básico que proporciona la primera y consiga reparar la fragmentariedad que amenaza la secuencia de las pensadoras. Ello permitiría constatar que el espacio de la memoria filosófica desborda el que organiza el canon y que las intervenciones de las filósofas han sido efectivas a pesar de su ausencia de la historiografía oficial. Sin embargo, esta tarea de ampliación, que tan ilustrativa resulta en sí misma, puede acabar convirtiéndose en un mero ejercicio erudito y doxográfico si no se provee de un criterio solvente. De ayuda sería en este asunto el expediente de la historiografía *crítica* que, a juicio de Nietzsche, responde a un diagnóstico de injusticia que insta a abrir horizontes alternativos. Esta perspectiva converge sin duda con la genealógica y contribuye a desencantar el tiempo pretérito y a vaciar su narración de trazos metafísicos, pero sobre todo quiere atender a los intereses del presente y a su voluntad transformadora. La reseña de la tradición exige, así pues, una clave hermenéutica que haga significativa su lectura contemporánea³².

Como ya se ha señalado, el canon es un producto histórico y circunstancial. Cada época tiene el suyo propio y el *progreso* de la verdad que recogen sus sucesivas antologías refleja las inquietudes y preocupaciones que atravesaron un determinado momento. Su revisión no deja de ser, por lo tanto, una actualización que asume, de manera más o menos expresa, el compromiso con temas apremiantes³³. En este sentido, cabe también remitir la reivindicación de una historiografía en clave de género a nuestro interés en visibilizar la pluralidad, una pluralidad inherente a la práctica filosófica que se despliega y realiza también en las intervenciones de las pensadoras. La resistencia a la estandarización de la disciplina que implica este proyecto no debe desembocar en una impugnación sin matices del canon. Este ha funcionado –y lo sigue haciendo– como modelo formativo que franquea la entrada a la herencia filosófica, pero la obligatoriedad que aspira a imponer puede relativizarse y compaginarse con diferentes versiones y reinterpretaciones. Por otra parte, como se indicaba más arriba, sus propios contenidos han proporcionado herramientas metodológicas y conceptuales para ello en la medida en que no sólo han servido para la repetición conservadora, sino también para una autorreflexión de efectos críticos y transformadores.

³¹ *Ibid.*, p. 707.

³² Escribe Nietzsche: «sólo desde la fuerza suprema del presente estáis legitimados para interpretar lo pasado» (*ibid.*, p. 724). M^a José Guerra pone en juego la crítica de H. Arendt a la tradición filosófica para insistir así mismo en la necesidad de releer el pasado desde las necesidades e intereses actuales. Cf. su trabajo *Hannah Arendt: Una mujer irrumpe en la genealogía filosófica*, en M.E. Monzón & I. Perdomo, *Discursos de las mujeres, discursos sobre las mujeres*, Sta. Cruz de Tenerife 1998, pp. 85-123.

³³ Cf. G. Lloyd, *Feminism in History of Philosophy*, en *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, M. Fricker & J. Hornsby (eds.), Cambridge 2000, pp. 245ss.

Es el caso del cartesianismo, que ya se ha mencionado como punto de anclaje para pensar una historia de la filosofía inclusiva. En su radio de influencia, se consigue justamente abrir en el siglo XVII un marco de reflexión en el que se concentra la emergencia de obras que se aplican a ofrecer una imagen positiva de las mujeres como *La femme heroique* (1645) de Jacques du Bosc o *Le cercle des femmes sçavantes* (1663) de Jean de La Forg. Es bien sabido que es el cartesiano Poulain de la Barre quien tematiza en *De l'égalité des deux sexes* (1673) la expresión *l'esprit n'a pas de sexe* que circulaba por la vida cultural de esta época. Como se ha observado ya, este sería el contexto de la *Historia Mulierum Philosopharum* de Ménage, quien se ve, por cierto, envuelto en la caricatura que se hace célebre en *Les femmes savantes* (1672). Aquí obtiene el papel de erudito hipócrita y embaucador –Vadius– que suministra a las mujeres que dicen querer cultivar la filosofía sus ridículas y estériles preocupaciones –a las que Molière acaba reduciendo el preciosismo, sumergiéndolo en la sátira el cuestionamiento del orden patriarcal que este movimiento comportaba–. En cualquier caso, el cartesianismo que impregna difusamente los salones pero sobre todo el que practican con rigor –y polémicamente– pensadoras como Isabel de Bohemia, Mary Astell o Margaret Cavendish, entre otras, consigue feminizar el ideal de autorresponsabilidad que en primera persona del singular reclama la *res cogitans*³⁴. Este clima filosófico propicia, en definitiva, la construcción de un nuevo espacio discursivo para el feminismo en torno a una noción universal de igualdad que promueve el empoderamiento intelectual de las mujeres de esta época.

Este capítulo del pensamiento moderno sería un ejemplo de reescritura de la exclusión femenina a través de la reconstrucción del tejido diversificado y polifónico en el que discurre la historia de los conceptos. Esta estrategia permite apreciar que la filosofía hecha por mujeres no es una tradición independiente o paralela, sino que compone un haz de hilos dentro del complejo debate que va dando forma a las ideas. No se trata entonces de un fenómeno que se produce de manera artificiosa ni de un exceso que obligue a la disciplina a una digestión forzada, sino de un elemento constitutivo que debería servir para ilustrar una concepción de la misma en términos de conversación y controversia antes que de superación o sucesión de posiciones³⁵. Este enfoque podría suponer así mismo un enriquecimiento del campo de estudio si se acentúa que las filósofas, dado ese marco histórico de *injusticia epistémica* al que antes se hacía referencia, ayudan a evidenciar las condiciones materiales del ejercicio filosófico y los sesgos con los que se compagina. Sus intervenciones serían así también un motivo para profundizar en la perspectiva de un sujeto situado y ayudarían a advertir cómo las cuestiones más abstractas tienen un trasunto socio-político determinado.

³⁴ Cf. E. Nájera, *La capacidad feminista de la filosofía cartesiana*, «Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas», XI, 2017, pp. 103-118.

³⁵ Un ejemplo de ello sería la propuesta de K. J. Warren (ed.), *An Unconventional History of Western Philosophy. Conversations between Men and Women Philosophers*. Y también se plantea en esta dirección el manual de historia de la filosofía para segundo de bachillerato de A. González Suárez *Mujeres, varones y filosofía*, Barcelona 2009.

5. A modo de conclusión

En resumidas cuentas, en el canon filosófico se gestiona la ecuación entre el poder y el saber planteada por M. Foucault y asumida en estas páginas. Y el punto final lo va a proporcionar precisamente la cita que en *Les mots et les choses* se hace de un hilarante fragmento de Jorge Luis Borges en el que se juega a transcribir la clasificación de animales que aparece en la imaginaria enciclopedia china *Emporio celestial de conocimientos benévolos*:

En sus remotas páginas está escrito que los animales se dividen en (a) pertenecientes al emperador, (b) embalsamados, (c) amaestrados, (d) lechones, (e) sirenas, (f) fabulosos, (g) perros sueltos, (h) incluidos en esta clasificación, (i) que se agitan como locos, (j) innumerables, (k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, (l) etcétera, (m) que acaban de romper el jarrón, (n) que de lejos parecen moscas³⁶.

La absoluta arbitrariedad que exhibe la lista vuelve impertinente la comparación con cualquier versión del canon filosófico. Sin embargo, cabe notar que hasta el catálogo más absurdo adquiere cierta pátina de razonabilidad cuando asume un orden, en este caso el que prestan las letras del alfabeto, y sobre todo cuando es posible imaginar su validez en cierto contexto acorde, por ejemplo, a prácticas dogmáticas o autoritarias. En el acto de clasificar no deja de reconocerse invariablemente un ademán de poder. Y en este sentido no resultaría complicado aventurar algunos de los intereses políticos e institucionales reales que podrían hacer inteligible y operativa la hipérbole borgiana. El escalpelo normativo cierra siempre un modelo que, como se ha insistido, no sólo ha de ser coherente internamente –desde el punto de vista teórico–, sino también con respecto a las estructuras de dominación vigentes. Estas, no obstante, también coexisten con la posibilidad de la resistencia y de la trasgresión, algo implícito en el impensado «etcétera» que se cuela en la clasificación. La reescritura de las exclusiones, también la de las mujeres que se han dedicado a la filosofía, queda así prevista en la propia complexión circunstancial y contingente de la memoria canónica.

Borges zanjaba en su relato que «no hay clasificación del universo que no sea arbitraria y conjetural. La razón es muy simple: no sabemos qué cosa es el universo»³⁷. En el caso de la filosofía parece difícil poder ajustarla a una definición, pero sería imposible declinar el terco *aire de familia* que exhibe su variado ejercicio. Lo que sí cabe concluir a propósito de la práctica filosófica –que no puede renunciar a esbozar horizontes normativos, como el de la igualdad– es que debe insistir en la reflexión sobre su intrínseca pluralidad abordando las excepciones, silencios y asimetrías que ha producido y reproducido históricamente

³⁶ J.L. Borges, *El idioma analítico de John Wilkins*, en *Otras inquisiciones*, Barcelona 2007, p. 164. M. Foucault cita el texto en *Las palabras y las cosas*, Madrid 1997, p. 2.

³⁷ *Ibid.* Borges ha dedicado varios textos a la cuestión del canon literario. En el volumen citado *Otras inquisiciones* puede también leerse *Sobre los clásicos* y *La flor de Coleridge*, en el que trata la dialéctica unidad/multiplicidad en la historia de la literatura.

su estandarización en continuidad con determinados intereses. Como se ha intentado mostrar, en el frente de esta tarea autocrítica ha de encontrar su lugar el estudio de las intervenciones femeninas.

Elena Nájera, Universidad de Alicante

✉ elena.najera@ua.es

Articoli/1

Arraigo, decreación y encarnadura en Simone Weil

Alejandro del Río Herrmann

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 17/09/2019. Accettato il 07/02/2020.

ROOTS, DECREATION AND INCARNATION IN SIMONE WEIL

The last Simone Weil (1909-1943) tries to think a form of political coexistence, which, paradoxically, consists in being rooted in the homeland of this world as being in exile. In the midst of her activity in London as a member of France Libre, after her hopes of being sent on a dangerous mission on French soil have been dashed, the aim of Simone Weil is to found political life by means of an inspiration not subjected to 'force', as is the case with the Modern State. Her vision of collectivity can be understood as a triple articulation of *enracinement* and *décreation*: an horizontal axis, consisting of the poles of individual and collectivity; a vertical axis, the hiatus between that which is «beyond this world» and that which is «here below», and finally, a temporal axis, composed of «treasures of the past» and «premonitions of the future». This articulate (political) being-in-the-world may be called 'incarnature'.

«Solo la luz que cae continuamente del cielo le suministra
a un árbol la energía que hunde profundamente en la tierra
las poderosas raíces. El árbol está en verdad enraizado en el cielo».

Simone Weil, *La persona y lo sagrado*

1. Pensar el arraigo desde Londres

Cuando Simone Weil llega por fin a Londres, el 14 de diciembre de 1942, aún acaricia la idea de poder «participar en cualesquiera trabajos útiles y

peligrosos»¹ que contribuyesen «a ganar la guerra, pues puede estar perdida»². Pero la esperanza de tomar parte activa, física, en la lucha, que la había sostenido desde que en mayo abandonará junto a sus padres el suelo francés con destino a Nueva York, se verá enseguida frustrada. Su «Proyecto de una formación de enfermeras de primera línea» (una propuesta osada, cuando no descabellada) topa con la indiferencia o la incredulidad de los dirigentes de la Francia Combatiente en Londres³, que la destinan a labores de «desbrozamiento doctrinal» en el comisariado del Interior, creado para «organizar y pilotar la resistencia política en Francia»⁴.

Sus tareas habían de consistir en la redacción de informes y memorias a partir de los numerosos documentos procedentes de Francia, elaborados por la Resistencia «interior», en los que se vertían proposiciones y se discutían asuntos tocantes a la reconstrucción política, jurídica, social y económica del país en caso de victoria. Eran asimismo frecuentes los planes de una nueva constitución que llegaban a Londres, sobre alguno de los cuales hubo también de pronunciarse Simone Weil⁵. En este hervidero de ideas, se vinculará por propia iniciativa a las discusiones sobre la reforma del Estado que tenían lugar en el marco de una comisión para el estudio de los problemas de posguerra creada por el jurista René Cassin⁶, donde se trató en especial de un proyecto de declaración de «deberes del hombre». Su escrito más importante de este periodo final, publicado

¹ Véase su *Demande pour être admise en Angleterre*, OC [= *Œuvres complètes*] IV/1, pp. 393-400. Esta «petición», redactada entre febrero y abril de 1941, alega los motivos que avalan a sus ojos su paso clandestino a Inglaterra para continuar desde allí la lucha uniéndose a la Francia Libre. Dice en ese mismo escrito: «Si los ingleses, por desgracia, resultaran vencidos, no deseo sobrevivir a tal derrota; si resultan victoriosos, lo que deseo, antes de asistir a esa victoria, es haber padecido por ella tantos sufrimientos y peligros como el que más. Este es mi deseo más ardiente».

² Como afirma en octubre de 1942, consciente del curso incierto de la guerra, en carta a Boris Souvarine; véase S. Weil, *L'Enracinement ou Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, ed. de F. de Lussy y M. Narcy, Paris 2014, *Présentation*, p. 10.

³ De la realización de este Proyecto esperaba Simone Weil no solo la efectividad del factor moral, que consideraba decisivo en la estrategia de victoria de los aliados, sino la ocasión de exponer su propia vida en una acción a todas luces temeraria. La versión más completa que se conoce del Proyecto se halla en la carta del 30 de julio de 1942 dirigida a Maurice Schumann desde Nueva York. A pesar de la mediación de Schumann, el Proyecto no contó en la decisión de André Philip, jefe del comisariado del Interior, de llamar a Simone Weil a Londres. En cambio, Philip, diputado socialista, le reconoce «haber leído con admiración antes de la guerra muchos de [sus] artículos»; véase la carta de Philip a Weil del 14 de septiembre de 1942, en S. Weil, *Œuvres*, Paris 1999, p. 1246.

⁴ Para los detalles organizativos de la France Combattante en Londres, véase *Présentation*, pp. 11-15. Con la expresión «déblayage doctrinal» se refiere la propia Simone Weil, no sin un punto de ironía, a los planes de Philip para con ella (*Présentation*, p. 17).

⁵ Véase *Présentation*, p. 19. A un proyecto de la pluma del propio André Philip están dedicadas sus «Remarques sur le nouveau projet de Constitution», recogidas en S. Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris 1957, pp. 85-92. Philip había pronunciado en Nueva York, en noviembre de 1942, una conferencia sobre «Los fundamentos jurídicos y morales de la Resistencia francesa», a la que asistió Weil.

⁶ A André Cassin se deberá luego el texto de la «Declaración universal de derechos del hombre» presentado en París en 1948.

póstumamente en 1949 como *L'Enracinement*, pero que ella había titulado «Preludio a una declaración de los deberes hacia el ser humano», es el precipitado de su afán por intervenir en esos trabajos⁷. Otros papeles y materiales, entre los que descuella el ensayo conocido como «La persona y lo sagrado», verán la luz una década más tarde, en 1957, reunidos bajo el neutro epígrafe editorial de *Escritos de Londres*. Sin embargo, a pesar de que todos estos textos llevan la impronta de la circunstancia concreta y no son comprensibles al margen de esta (¿pero no es este el caso de la entera «obra» de Simone Weil?), el clima que en ellos se respira y la intención que ponen de relieve desbordan el trabajo de análisis que inicialmente le fuera encomendado a su autora, incardinándolo, como no podía ser de otro modo, en una dimensión muy distinta. Sus superiores entendieron muy pronto que no podían hacer otra cosa con ella que «dejar que se tomara la libertad de escribir lo que sentía la necesidad de escribir»⁸. Y es así como, recluida en un cuartito, se entrega a una incontenible y desasosegada actividad de escritura, que solo se verá interrumpida por el desplome físico de mediados de abril⁹.

En carta a su amiga Simone Pétrement del 7 de septiembre de 1941, hablando de la «necesidad interior» que la llevaba permanentemente a exponerse buscando el contacto con la realidad, había ensayado esta predicción sobre sí misma: «Las fatigas de mi cuerpo y de mi alma se transformarán en alimento en medio de un pueblo que tiene hambre»¹⁰. No es casual, es una fatalidad, que *L'Enracinement* tenga como centro neurálgico las «necesidades del alma», que guardan relación con la «vida moral» y que «son a la vida del alma lo que para la vida del cuerpo son las necesidades de alimento, de sueño y de calor»¹¹. El alma de Simone Weil se vio privada en Londres del alimento que le era más necesario en ese momento y que más deseaba: compartir la desdicha de los otros «en medio de un pueblo [*sc.* el francés] que tiene hambre». Lamentará la decisión de haber dejado Francia. Morirá en realidad de este pesar y de esta otra inanición, más devastadora que el hambre física.

Como dirá a Maurice Schumann, quejándose a comienzos de 1943 de su nuevo destino cuando aún buscaba ser enviada a Francia en alguna misión peligrosa, para pensar y escribir ella requería «el contacto del objeto», «el único sitio —añadía— donde, para un espíritu como el mío pueden brotar las ideas»¹². Pero fue justamente de la «ausencia de objeto», desde la distancia forzosa del exilio

⁷ Sobre la historia del manuscrito (inacabado, el texto se interrumpe bruscamente) del «Preludio», su transmisión y las circunstancias de su publicación con el título de *L'Enracinement* en la colección «Espoir», creada por Albert Camus en la editorial Gallimard, informa la ya citada *Présentation*, pp. 57-71.

⁸ En palabras del más directo de ellos, Francis-Louis Closon; véase P. Rolland, «Avant-propos I. Un texte pour la France libre», OC V/2, pp. 11-45, cita pp. 13-14; este volumen segundo de los *Écrits de New York et de Londres* ofrece el texto de *L'Enracinement*; por él citamos en adelante.

⁹ Simone Weil intentó seguir trabajando en el manuscrito de *L'Enracinement* durante su estancia en el hospital de Middlesex, dejándolo inacabado.

¹⁰ Véase S. Pétrement, *La Vie de Simone Weil* II. 1934-1943, Paris 1973, p. 360.

¹¹ S. Weil, *L'Enracinement*, pp. 116-117.

¹² S. Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres*, p. 212.

(otra figura, imprevista esta vez, del «apremio de la dura necesidad»¹³), de donde había de brotar, a través de una escritura desasida del mundo y sin barandillas del pensar¹⁴, a vuelapluma y a contratiempo, una reflexión política inusitada, difícilmente clasificable, sobre la ciudad de los hombres. No solo un programa «estratégico», no solicitado e ignorado, de la misión del «movimiento francés de Londres» antes, en el momento e inmediatamente después de la liberación, a través de una personalísima anagnórisis de la historia de Francia guiada por la concepción de un «nuevo patriotismo» que había de nacer de la conciencia de la derrota y sustentarse en un sentimiento de pérdida. Sino una indagación (ella hablará de una «elevación de pensamiento») sobre las «condiciones políticas del alimento espiritual de los seres»¹⁵, y el esbozo de una civilización (europea), de un medio vital o una «vividura»¹⁶, en la que lo «sagrado», la inspiración del Bien, pudiera «impregnar de luz toda la vida profana, pública y privada, sin nunca dominarla de ningún modo»¹⁷. Un discurso que combina de forma sorprendente el lúcido análisis político con la luminosa penetración espiritual, desafiando cualquier interpretación que se atenga a esquemas preconcebidos y obligando al lector a atender a la novedad de su propuesta.

Para leer a Simone Weil conviene seguir la indicación que ella misma nos da para el estudio de los filósofos: «situarse en el centro del pensamiento del autor» y considerar sus fórmulas «desde el mismo punto de vista del autor». Pues, nos dice, «sucede con una obra filosófica como con ciertos cuadros; no son más que un amasijo informe de colores hasta que uno no se ha situado en un cierto punto desde el que todo se ordena»¹⁸. Podemos ganar una perspectiva así, desde la cual el pensamiento de la última Simone Weil «se ordena» adquiriendo una figura determinada, gracias a la noción de *enracinement*, de arraigo o enraizamiento. El arraigo es ciertamente un punto focal de su pensamiento¹⁹. Cabe concebirlo como un cruce en el que se cortan varios ejes: un eje «horizontal», constituido por los polos de «individuo» y «colectividad»; otro «vertical», en el que se abre el hiato, pero también se trama la misteriosa consonancia, entre lo de «por encima de este mundo» y lo de «aquí abajo»; y finalmente, entrecruzado con estos dos, un tercer eje, temporal, formado por la coexistencia de «tesoros del pasado» y «presentimientos del futuro». A esta complejidad de planos superpuestos hay que atribuir sin duda la dificultad que, de pasada, reconoce Simone Weil en «definir» el arraigo. Una dificultad bienvenida, pues expone a las claras otra

¹³ Como se lee en el umbral de su *Diario de fábrica*, donde cita las palabras de Héctor a Andrómaca en el canto VI de la *Iliada*.

¹⁴ El *Denken ohne Geländer*, «pensar sin barandillas», de Hannah Arendt.

¹⁵ B. Saint-Sernin, *L'âme et la raison dans L'Enracinement*, «Cahiers Simone Weil», XXVI/3, septiembre de 2003, p. 243.

¹⁶ Según la feliz expresión del historiador y filólogo Américo Castro, para quien la «vividura» es la conciencia de sentirse existiendo en una morada vital.

¹⁷ S. Weil, *L'Enracinement*, p. 208.

¹⁸ S. Weil, *Quelques réflexions autour de la notion de valeur*, OC IV/1, p. 59.

¹⁹ No iban desencaminados los editores del manuscrito del «Preludio» cuando decidieron publicarlo con este otro título.

noción weiliana, la de «lectura», el arte de composición de planos distintos que en otros lugares hemos dado en llamar «política de la cultura»²⁰. Porque la práctica pensante a la que invita Simone Weil previene justamente contra las lecturas planas, unívocas, monótonas, en un doble sentido intelectual y moral. En el caso del arraigo, una lectura plana semejante sería entenderlo, sin más, como el hundimiento en el suelo, el ocultamiento en lo terreno, la pertenencia, en fin, al elemento telúrico. Congruente con esta visión sería la comunión en lo colectivo, la fascinación del «nosotros», contra la que no dejó de advertir Simone Weil como la forma más perniciosa de idolatría²¹.

Muy al contrario de todo enterramiento, el arraigo, en el entrecruzamiento mutuo de los tres planos de lectura mencionados, se configura como un ámbito poroso, a un tiempo delimitado y abierto. Su característica peculiar es la aeración. Echar raíces significa, en Simone Weil, respirar en una atmósfera, circular en un ambiente, compartir un entorno vital, recibir la inspiración de otros medios e incidir en ellos. El arraigo es un ámbito de constante mediación. Pero esa «conversación poética con el mundo» que, por citar aquí los oportunos términos empleados por Jean Lacroix, significa enraizarse²², se desarrolla, tal es nuestra hipótesis de lectura, en armonía de contrarios. A esta armonía de contrarios se refiere Simone Weil en sus Cuadernos de Marsella: «creación y decreación, como fuerza centrífuga y centrípeta»²³; o también: «Participamos en la creación del mundo de-creándonos nosotros mismos»²⁴. El arraigo, en cuanto «participación en la creación de mundo», esto es, como habitar y hacer mundo, solo puede tener lugar en un régimen de-creativo. La decreación, entendida —según veremos— en calidad de retirada o desistimiento, es aeración: hace sitio al mundo como medio e interrelación de medios.

Leer en esa conjunción las nociones de arraigo y decreación desemboca en «la posibilidad de un cristianismo verdaderamente encarnado». Esta cuestión, junto con la «impregnación» de la vida profana por la luz de lo sagrado, implica

²⁰ Puede verse a este propósito nuestro trabajo *Simone Weil et le problème d'une politique de la culture*, en el volumen colectivo *Simone Weil: réception et transposition (Colloque Cerisy 2017)*, Paris.

²¹ Un análisis histórico, político, social y religioso, el de Weil, que, tras las formulaciones más obvias de ese arraigamiento malo en lo colectivo, como podría ser la «doctrina» nacionalsocialista de *Blut und Boden* («sangre y suelo»), descubre al Estado moderno como objeto de idolatría por excelencia.

²² Simone Weil hubo de leer, y con suma atención, el artículo de Jean Lacroix *Personne, individu, communauté*, publicado en marzo de 1942 en «Cahiers d'Uriage» (3/29, pp. 9-20). Este caracteriza ahí a la persona como acto que se encarna en el mundo viviente, que se enraíza en lo real. Véase la citada *Présentation*, pp. 24-25, y, para el texto de Lacroix, las páginas 439-455 de esa misma edición de F. de Lussy y M. Narcy. Como señalan estos, la escuela de cuadros de Uriage, cerca de Grenoble, se convirtió en un «nido de resistentes», y a ella acudieron intelectuales como Emmanuel Mounier o Jean Lacroix para impartir conferencias. En su crítica a Jacques Maritain, cuya concepción de la persona y del derecho natural acomete con dureza en «La persona y lo sagrado», Weil encontró sin duda en Lacroix motivos afines a su propia inspiración.

²³ S. Weil, *Cahier VI*, OC VI/2, p. 384.

²⁴ S. Weil, *Cahier VII*, OC VI/2, p. 432.

«una solución armoniosa del problema de las relaciones entre individuos y colectividad», como escribiera Simone Weil al padre Perrin poco antes de partir hacia el exilio²⁵. Con ella se ocupará de forma intensa, durante su breve paso por Nueva York, en el texto más tarde conocido como *Carta a un religioso*, donde declara su «importancia capital, urgente y práctica»²⁶. Y es sobre ese trasfondo como surgen, en las circunstancias ya tratadas, *L'Enracinement* y los demás escritos de Londres.

2. Arraigo, obligación y necesidades del alma

«El arraigo es quizá la necesidad más importante y la más desconocida del alma humana. Es una de las más difíciles de definir»²⁷. La originalidad de *L'Enracinement* no consiste solo en enumerar y definir unas «necesidades (*besoins*) del alma» que, al igual que las necesidades «físicas», son «terrenas» y conciernen a la «vida de aquí abajo»²⁸. Su verdadera novedad está en situar esas necesidades físicas y «morales» en el centro de la vida pública, atribuyéndoles un significado político pleno y, *a un tiempo*, en hacer de ellas la expresión del respeto al «destino eterno» del hombre. Esto es así de forma eminente en el caso del arraigo, en la medida en que en él se hace propiamente cuestión de la pertenencia del individuo a una colectividad. Desde su misma apertura, de lo que se trata en *L'Enracinement* es de articular tierra y cielo, lo de aquí abajo con lo de allá arriba. Y de entender que no hay mundo o medio vital sin dicha articulación. Tal es la «pequeña concepción del mundo»²⁹ que deja Simone Weil a su época en la que llamará su «segunda 'gran obra'»³⁰. La importancia del

²⁵ En la larga carta de en torno al 15 de mayo de 1942, publicada con el título de «Autobiografía espiritual» por el propio J. M. Perrin en su recopilación de textos de Simone Weil *A la espera de Dios* (véase S. Weil, *Attente de Dieu*, Paris 1966, p. 55).

²⁶ S. Weil, *Lettre à un religieux*, Paris 1951, p. 96. En esta larga «carta», dirigida al padre Couturier, lo mismo que en las escritas al padre Perrin, lo que le importa a Simone Weil de la «situación espiritual» que traslada a ambos religiosos no es que ella pueda «tener parte en los sacramentos», pues ha renunciado a ello, sino la posibilidad misma de la «vocación de ser cristiana fuera de la Iglesia», que ella tiene por suya, y la significación de una posibilidad semejante «para que el cristianismo se encarne verdaderamente» (*ibid.*, pp. 14, 23).

²⁷ S. Weil, *L'Enracinement*, p. 142.

²⁸ La primera y única vez que Simone Weil había empleado con anterioridad la expresión «necesidades del alma» fue a propósito de los sufrimientos de la condición obrera, que ningún salario puede compensar. Véase S. Weil, *À propos du syndicalisme 'unique, apolitique, obligatoire'* (OC II/3, pp. 265-276).

²⁹ En carta a sus padres del 1 de marzo de 1943 escribe: «Pues mis pequeñas ideas personales y mi pequeña concepción del mundo han continuado en cierta medida, desde que estoy aquí, presentando caracteres de proliferación cancerosa» (*Écrits de Londres et dernières lettres*, p. 232).

³⁰ Como dice a sus padres en carta del 22 de mayo de 1943 (*Écrits de Londres et dernières lettres*, p. 237) aludiendo, con un rasgo de humor típico entre ellos, a sus, también póstumas, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* de 1934. El propósito declarado allí de «hacer el inventario de la civilización presente» se sigue manteniendo ahora, igual que la inspiración, admirablemente formulada al final de las *Reflexiones*, de que el individuo reanude, «por encima del ídolo social, el pacto original del espíritu con el universo», y que ahora se expresará en la necesidad de arraigo. El gesto es el mismo, pero la «pequeña concepción del mundo» se ha ensanchado por vías imprevistas en las *Reflexiones*.

arraigo en esta concepción queda atestiguada por su posición de charnela en la economía del manuscrito, cerrando una primera parte preambular, que trata de las necesidades del alma en su vinculación con la obligación³¹, y dando paso, casi sin solución de continuidad, a la discusión de las distintas formas del desarraigo contemporáneo.

Los principios en los que se funda dicho preámbulo fueron objeto de distintos esbozos sistemáticos destinados por Simone Weil, al igual que este «Preludio», a los trabajos de la comisión sobre la reforma del Estado animada por René Cassin³². Conforman lo que, en el espíritu del momento, ella llama una «profesión de fe». También André Philip, en su conferencia sobre «Los fundamentos jurídicos y morales de la Resistencia francesa»³³, habla de «una verdadera confesión de fe» a propósito de una nueva declaración de derechos que habría de sustentarse en «valores universales [...] centrados en la idea fundamental del carácter sagrado de la persona humana». Una declaración semejante era expresión, según Philip, de la «resistencia espiritual» frente al «crimen supremo» representado por el régimen de Vichy³⁴.

Los resistentes de la Francia Libre que se impusieron la tarea de pensar a la intemperie la legitimidad de un nuevo Estado no podían por menos que tener puestas sus miradas en «los hombres de 1789». Había que reavivar el espíritu constituyente de 1789, ese «surgimiento» cuyo entusiasmo tan bien evoca la propia Simone Weil:

La asamblea de 1789 creció, por así decir, como una planta en medio de una fiebre de pensamiento que sacudió a Francia entera durante meses. Pululaban los círculos de libre discusión. La redacción de los Cuadernos de reivindicaciones les daba una razón de ser. Ninguna disciplina de partido, ninguna propaganda inoculaban su veneno. Cantidad de gente buscaba realmente la justicia y la verdad. Fue un surgimiento de verdadero pensamiento³⁵.

Se trató, sigue diciendo, de «un largo esfuerzo de cooperación en el pensamiento»³⁶: una inspiración colectiva que, sin embargo, llevaba a cada uno a pensar por su cuenta, en un medio de libre circulación e intercambio de ideas. Del mismo modo, una nueva «Declaración fundamental», «difundida, estudiada, discutida clandestinamente en Francia desde antes de la victoria», debería «inspirar

³¹ S. Weil, *L'Enracinement*, pp. 111-144.

³² Véase *ibid.*, pp. 95-105, donde se agrupa estos esbozos bajo el título de «Estudio para una declaración de las obligaciones hacia el ser humano».

³³ Véase *supra* la nota 5 y, para el texto, S. Weil, *L'Enracinement*, ed. de F. de Lussy y M. Narcy, pp. 425-437.

³⁴ «El crimen supremo de Vichy, así pues, no es solo haber erigido por su política realista el hecho en derecho, la realidad en valor; es asimismo haber construido todo un velo ideológico por el que se prostituía todas las realidades morales afirmándolas con cualquier motivo en el mismo momento en que se las violaba en la realidad» (*ibid.*, p. 427).

³⁵ S. Weil, *Légitimité du gouvernement provisoire*, in *Écrits de Londres et dernières lettres*, pp. 62-63.

³⁶ *Ibid.*, p. 63.

la vida del país»³⁷. Son dos los aspectos que habría que considerar aquí: por un lado, la motivación misma de esa Declaración, la «profesión de fe» contenida en ella; por otro, las modalidades de la difusión y discusión de esa motivación. Ambos ocuparon a Simone Weil, y en ambos dejará constancia (aunque sus ideas no llegaran a ser tenidas en cuenta por sus inmediatos superiores) de su divergencia al definir la misión, a un tiempo espiritual y política, política por espiritual, de la Francia Libre.

«Hay una realidad situada fuera del mundo y que escapa a todas las facultades humanas excepto la atención y el amor. A ella responde la exigencia de bien absoluto que está siempre en el centro del corazón de todo hombre»³⁸. Estos son los dos artículos fundamentales de la profesión de fe propuesta por Simone Weil: por una parte, una realidad que es bien absoluto porque no ejerce ni padece la fuerza y cuya existencia consiste en estar ausente aquí abajo, en ser ajena al mundo este, sometido a la necesidad; por otra parte, la exigencia o el deseo de bien que habita en la parte más secreta e inexpugnable del alma humana y atestigua esa realidad extraña. De estos dos principios deriva toda legitimidad. A diferencia del preámbulo de la Declaración de 1789, Weil no pone la fuente de legitimidad en «los derechos naturales, inalienables y sagrados del Hombre». Los constituyentes de 1789, dice, no reconocían ningún dominio «por encima de este mundo», sino solo el de «las cosas humanas»: «Por eso comenzaron por la noción de derecho. Pero al mismo tiempo quisieron poner principios absolutos. Esta contradicción les hizo caer en una confusión de lenguaje y de ideas que es en buena parte la causante de la confusión política y social actual»³⁹. La noción de derecho, al igual que las de persona y democracia, pertenece a una región intermedia: las tres son, dice Simone Weil en «La persona y lo sagrado», «totalmente ajenas, por sí mismas, a lo sobrenatural», estando «un poco por encima de la fuerza bruta»⁴⁰. Son, en realidad, producciones de la fuerza social, cristalizaciones de «lo colectivo». No es preciso detenerse aquí en la crítica weiliana del derecho como máscara de la fuerza⁴¹. Lo importante es dejar sentado que la exigencia de justicia, la «obligación», es de otro orden, más fundamental, que el derecho y los derechos.

La obligación es incondicionada: «Hay obligación hacia todo ser humano por el solo hecho de que es un ser humano»; solo la obligación «responde al destino

³⁷ *Ibid.*, p. 70.

³⁸ S. Weil, *L'Enracinement*, p. 95. Es el comienzo de la propuesta que Simone Weil tituló, entre paréntesis y signos de interrogación: «(¿Texto condensado que quizá podría constituir verdaderamente el preámbulo de una declaración oficial?)».

³⁹ S. Weil, *L'Enracinement*, p. 112.

⁴⁰ S. Weil, *La personne et le sacré, Écrits de Londres et dernières lettres*, p. 23.

⁴¹ Una crítica que recapitula en «La persona y lo sagrado». Así, por ejemplo: «El derecho solo se sostiene mediante un tono de reivindicación; y cuando se adopta ese tono, es que la fuerza no está lejos, detrás de él, para confirmarlo, o sin eso es ridículo»; o también: «La noción de derecho nos viene de Roma [...] Los romanos, que comprendieron, como Hitler, que la fuerza solo consigue la plenitud de la eficacia revestida de algunas ideas, emplearon para ello la noción de derecho» (S. Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres*, p. 24).

eterno del ser humano»⁴². El derecho, en cambio, solo existe condicionado por situaciones de hecho: leyes, jurisprudencias, costumbres, la estructura social, las relaciones de fuerza o el supuesto sentido de la historia⁴³. Al ser incondicionada, «la obligación es eficaz desde el momento en que es reconocida», mientras que «un derecho no es eficaz por sí mismo»⁴⁴. El derecho, para ser, requiere «de los otros, que se reconocen obligaciones hacia él. Un hombre que estuviera solo en el universo no tendría ningún derecho, pero tendría obligaciones»⁴⁵. Es la obligación la que funda, real y efectivamente, el vínculo con el otro, no el derecho. En fin, el derecho, «subordinado y relativo» a la obligación, no puede ser principio del «respeto universal de todos los seres humanos» que, según Simone Weil, ha de constituir el objeto de la vida pública.

Pero, para que se cumpla la obligación, el respeto ha de poder ser «expresado efectivamente, de una manera real y no ficticia». Y solo puede serlo, precisa Simone Weil con una intuición genial que resume todo su pensamiento, «por medio de las necesidades terrenas del hombre», «vitales», «esenciales» para su existencia física y moral (¡no la mera supervivencia!) y que cabe establecer por analogía con el hambre («Porque tuve hambre y me disteis de comer...»)⁴⁶. De este modo, la correlación entre derecho y persona, dos abstracciones, es sustituida por esta otra entre obligaciones y necesidades, que revela un lazo misterioso, pero concreto a más no poder, entre el deseo de bien y la sensibilidad⁴⁷: una encarnadura. Así, leemos en «La persona y lo sagrado»:

Hay en cada hombre algo sagrado. Pero no es su persona. Tampoco es la persona humana. Es él, ese hombre, simplemente. Ahí va un transeúnte por la calle, tiene los brazos largos, los ojos azules, un espíritu por el que pasan pensamientos que ignoro, pero que quizá sean mediocres. No es su persona, ni la persona humana en él, lo que para mí es sagrado. Es él. Él todo entero. Los brazos, los ojos, los pensamientos, todo. No intentaré contra ninguna de esas cosas sin escrúpulos infinitos⁴⁸.

La atención al destino eterno del hombre solo se realiza en cada caso concreto, a saber, por la atención a *este* hombre de carne y hueso, a *este* cuerpo y *este* espíritu absolutamente singulares en su integridad. Simplemente. No *la persona humana*, sino *este hombre a secas*. Lo que permite a Simone Weil poner las bases de lo que podría llamarse una «política de la atención» que define las obligaciones de los poderes públicos:

⁴² S. Weil, *L'Enracinement*, pp. 112-113.

⁴³ Cf. *ibid.*

⁴⁴ S. Weil, *L'Enracinement*, p. 111.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Cf. *ibid.*, p. 114.

⁴⁷ Para Simone Weil el hiato entre el Bien y la necesidad («cuánto, en realidad, se diferencian las naturalezas de lo necesario y de lo bueno», según el Platón de *República* VII, 493c) es al mismo tiempo y en el mismo sentido la misteriosa persuasión de la necesidad por el Bien («la inteligencia gobierna la necesidad, ya que la persuade de llevar hacia lo mejor la mayoría de las cosas que se generan», según el Platón de *Timeo* 48a).

⁴⁸ S. Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres*, pp. 11-12.

Quienquiera que en efecto tenga vueltos su atención y su amor hacia la realidad extraña al mundo reconoce al mismo tiempo que está sujeto, en la vida pública y privada, a la única y constante obligación de poner remedio, en el orden de sus responsabilidades y en la medida de su poder, a todas las privaciones del alma y del cuerpo susceptibles de destruir o de mutilar la vida terrena de un ser humano, sea este el que sea⁴⁹.

En su conferencia de Nueva York, declaraba André Philip que «el Estado es el guardián y no el creador del derecho»: «Estas reglas [de derecho] no derivan ni del Estado ni del individuo sino de los valores mismos que acabamos de afirmar»⁵⁰. La experiencia de los regímenes totalitarios, el desmoronamiento de la III República y la necesidad de rehacer el Estado sobre nuevos cimientos habían vuelto especialmente acuciante para los dirigentes de la Francia Libre el problema de la legitimidad del poder político. Pero la visión que sitúa la fuente del derecho en una abstracta esfera de valores y que encomienda a un Estado en abstracto la guardia del derecho, ni ha pensado la «encarnación» de esos valores, que ella misma pide, ni sobre todo ha elaborado una noción de la colectividad en la que estos se encarnarían. Todo el empeño de *L'Enracinement*, en cambio, está puesto en esta doble tarea de pensamiento: una invención de nuevas instituciones, aún desconocidas, pero imprescindibles⁵¹, que asume, ella sí, la exigencia formulada por el propio André Philip de «purificar la atmósfera política y crear verdaderamente las bases espirituales necesarias para el funcionamiento de una democracia renovada»⁵².

3. Arraigo y colectividad

Así pues, se trata de repensar la ciudad de los hombres en vista del respeto incondicional debido a este hombre como tal. El «Preludio a una declaración de los deberes hacia el ser humano» aborda, nada más introducir la noción de obligación, la «colectividad». Simone Weil no emplea el término «comunidad»⁵³. Por otra parte, se cuida aquí de no hablar de lo «colectivo», una noción que

⁴⁹ S. Weil, *L'Enracinement*, p. 99. La cita está tomada de la *Profesión de fe*.

⁵⁰ S. Weil, *Les fondements juridiques et moraux de la Résistance française*, en *L'Enracinement*, ed. de F. de Lussy y M. Nancy, p. 432.

⁵¹ Véase la conclusión de «La persona y lo sagrado»: «Por encima de las instituciones destinadas a proteger el derecho, las personas, las libertades democráticas, hay que inventar otras destinadas a discernir y a abolir todo lo que, en la vida contemporánea, aplasta a las almas bajo la injusticia, la mentira y la fealdad. / Hay que inventarlas, pues son desconocidas, y es imposible dudar de que son indispensables» (*Écrits de Londres et dernières lettres*, p. 44).

⁵² S. Weil, *Les fondements juridiques et moraux de la Résistance française*, p. 437.

⁵³ A decir de F. de Lussy, una noción «demasiado connotada políticamente» (*Présentation*, p. 35). Probablemente haya que pensar en los dieciséis «principios de la comunidad» proclamados por el régimen de Vichy como ideario de su «Revolución nacional». Según el primero, «el hombre tiene de la naturaleza sus derechos fundamentales, pero estos solo le son garantizados por las comunidades que lo rodean; su familia que lo educa, la profesión que lo alimenta, la nación que lo protege». Una lectura mínimamente atenta de estos principios, a pesar de su aparente proximidad al tenor «antimoderno» de algunas nociones y propuestas de Simone Weil, revela la inspiración bien distinta, tradicionalista o reaccionaria, a la que obedecen.

ya desde sus primeros escritos en el contexto del sindicalismo revolucionario significa para ella el sometimiento del individuo pensante al mecanismo ciego de «lo social», y que enseguida identificará como el dominio por excelencia de la «fuerza». Así, escribe: «La pureza en la vida pública es la eliminación, hasta donde sea posible llevarla a cabo, de todo lo que es fuerza, es decir, de todo lo que es colectivo, de todo lo que procede de la Bestia social, como la llamaba Platón»⁵⁴. Frente a la fuerza de lo colectivo, lo que afirma ahora Simone Weil es que «la obligación solo vincula a los seres humanos. No hay obligación para las colectividades como tales»⁵⁵. Toda colectividad ha de preservar ante todo el respeto hacia los individuos que pertenecen a ella, «tanto en la parte de su vida ligada a la colectividad como en la que es independiente de ella»⁵⁶. Sin embargo, y justamente por la obligación incondicionada para con cada hombre concreto, «el grado de respeto debido a las colectividades humanas es muy elevado»⁵⁷. En tiempo de guerra, cuando la existencia de la colectividad está amenazada, ese respeto podría llegar al «sacrificio total» del individuo, pero «no se sigue de ello que la colectividad esté por encima del ser humano»⁵⁸. Anticipando implícitamente la noción de arraigo, y sus posteriores consideraciones sobre la patria, Simone Weil aduce aquí dos razones del respeto a la colectividad. En primer lugar, cada colectividad es única: «El alimento que una colectividad proporciona al alma de quienes son sus miembros no tiene equivalente en el universo entero»⁵⁹. Pero, justo por eso, no se le debe «más que un respeto análogo al que se debe al alimento»⁶⁰. Por otra parte, «por su duración», la colectividad «ya penetra en el futuro» y «tiene sus raíces en el pasado». Sobre todo la dimensión del pasado, la pervivencia en el tiempo, es decisiva en cuanto al alimento espiritual de sus miembros y a la vivencia del destino eterno del ser humano:

[La colectividad] constituye el único órgano de conservación de los tesoros espirituales juntados por los muertos, el único órgano de transmisión mediante el cual los muertos pueden hablar a los vivos. Y la única cosa terrena que tiene una ligazón directa con el destino eterno del hombre es la irradiación, transmitida de generación en generación, de aquellos que supieron tener plena conciencia de ese destino⁶¹.

Siguiendo con la analogía del sustento, que conduce enseguida a la definición y enumeración de las necesidades del alma, menciona Simone Weil

⁵⁴ S. Weil, *En quoi consiste l'inspiration occitanienne*, OC IV/2, p. 422.

⁵⁵ S. Weil, *L'Enracinement*, p. 112.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 115.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 116. La difícil decisión de luchar contra el hitlerismo significó para Simone Weil el abandono de su pacifismo a ultranza. Pero mantendrá, con otra lucidez, que el móvil de la lucha no puede ser la idolatría de lo colectivo. La experiencia de la guerra civil española fue decisiva, como sabemos por su carta a Georges Bernanos, para penetrar los mecanismos de la fuerza.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 115.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 116.

⁶¹ *Ibid.*

estas tres posibilidades: que, en vez de servir de alimento, la colectividad «se coma las almas»; que proporcione «un alimento insuficiente», o que la colectividad esté muerta y que, «sin devorar las almas, tampoco las alimente»⁶². La colectividad, por tanto, es el medio sustentador de los individuos; esto es, mantiene viva la memoria de su destino eterno atendiendo a sus necesidades físicas y morales de vivientes. Cada colectividad es una vividura única, un modo único de saberse vivir los individuos, unos con otros, en una continuidad en el tiempo y en la luz de una inspiración.

Que las necesidades del alma solo pueden desenvolverse en el medio de una colectividad es lo que sobre todo pone de manifiesto la última de ellas que enumera Simone Weil y que en cierto modo las recoge a todas. Es el arraigo, la necesidad de echar raíces:

Un ser humano tiene una raíz en virtud de su participación real, activa y natural en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos de futuro. Participación natural, esto es, que comportan automáticamente el lugar, el nacimiento, la profesión, el entorno. Cada ser humano necesita tener múltiples raíces. Tiene necesidad de recibir la casi totalidad de su vida moral, intelectual, espiritual a través de los medios de los que forma parte naturalmente⁶³.

Una participación «natural», esto es, espontánea, que se genera en la misma actividad consciente de los individuos en «medios» distintos, a través de «múltiples raíces» (lugar, nacimiento, profesión, entorno...)⁶⁴. Por esta naturalidad entiende Simone Weil el mundo percibido y vivido, un *Lebenswelt*, o como dice ella, «el universo que rodea»⁶⁵ al individuo, de forma eminente al trabajador, y cuya actividad consiste en *leer* ese mundo. De lo que va es del contacto con el mundo este, y de las modalidades de este contacto, como veremos al tratar de la decreación. Y este contacto se realiza, *naturalmente*, en y como una multiplicidad de medios, es el cruce de una multiplicidad de lecturas, articulación de lecturas superpuestas, trabajo de la *cultura*. Lejos de consistir en la fijación a un suelo, el arraigo significa la multiplicación de los contactos, el intercambio y la influencia entre medios distintos. La naturalidad de su «estar en casa», de su *être chez soi*, no es el encerramiento en sí sino la apertura, la permeabilidad, la aeración. Es constante en Simone Weil la denuncia de los círculos «cultivados» como medios cerrados, viciados, ajenos a la verdad, propios de la cultura de «especialistas»⁶⁶. Por otra parte, las influencias exteriores en un medio determinado no han de ser recibidas «como una aportación, sino como

⁶² Una tipología de urgencia, que prescribe el oportuno modo de intervención en cada caso...

⁶³ S. Weil, *L'Enracinement*, pp. 142-143.

⁶⁴ *Ibid.* Como ya hemos apuntado, una lectura precipitada (o interesada) tendería a confundir estas «raíces» con los lemas de la «Revolución nacional» «petainista»: «trabajo, familia, patria».

⁶⁵ S. Weil, *L'Enracinement*, p. 145

⁶⁶ «De ello resultó una cultura que se desarrolló en un medio muy restringido, separado del mundo, en una atmósfera confinada, una cultura considerablemente orientada a la técnica e influida por ella, muy teñida de pragmatismo, extremadamente fragmentada por la especialización y del todo privada a la vez de contacto con este universo de aquí y de apertura al otro

un estimulante que hace más intensa su propia vida»: «[El medio] no debe alimentarse de las aportaciones externas más que después de haberlas digerido, y los individuos que lo componen solo deben recibirlas a través de él»⁶⁷.

Pero como más claramente se muestra la necesidad de arraigo es por contraste, en su contrario, el desarraigo o «desraizamiento» (*déracinement*), del que dice Simone Weil que es la «enfermedad más peligrosa de las sociedades» contemporáneas y al que dedica buena parte de su estudio. Tras dos breves epígrafes que tratan, respectivamente, del «desarraigo obrero» y del «desarraigo campesino», el resto del «Preludio» es una larga meditación, un tanto abigarrada, que responde al rótulo de «desarraigo y nación». Los principales temas que en ella se van articulando son: la necesidad de repensar la noción de patria; la revisión de la historia de Francia a la luz del crecimiento del Estado como único objeto de apego nacional; la doble misión del movimiento de Londres de encontrar y difundir una inspiración entre el pueblo francés; la idea de una contra-historia que preste atención a los vencidos que desaparecen de la Historia, y el esbozo de los fundamentos de una nueva civilización «cristiana» en la que la vida profana no fuera ajena a lo sagrado. Una «pequeña concepción del mundo» que supone en realidad un ambicioso programa de pensamiento y acción. Cabe ahora recomponer su cuadro con la mira puesta en las nociones de decreación y encarnadura.

4. Desarraigo, Estado y patria

Con el desarraigo los individuos pierden su medio nutricional, de forma más manifiesta y brutal en casos como la conquista militar o el colonialismo, de manera más sorda y corrosiva con los factores característicos del desarraigo moderno, el dinero y el Estado⁶⁸. La pérdida del medio equivale a la disolución de la colectividad y deja a los individuos, física y moralmente, a la intemperie: son entregados al desnudo mecanismo de la fuerza. El desarraigo es, por así decir, el paisaje devastador del imperio de la fuerza. Supone la oclusión de cualquier otro móvil que no sea el prestigio de la fuerza y, por tanto, la negación de los deberes eternos para con el ser humano.

Al Estado moderno como elemento de la idolatría y el dominio de la fuerza había dedicado Simone Weil su ensayo *Algunas reflexiones sobre los orígenes del hitlerismo*, de finales de 1939. La tesis allí sustentada, conscientemente polémica y audazmente apoyada en la analogía con la expansión de la República romana⁶⁹,

mundo» (*ibid.*). La crítica de la «cultura de especialistas» era uno de los motivos centrales de las *Reflexiones* de 1934.

⁶⁷ S. Weil, *L'Enracinement*, p. 143.

⁶⁸ «Puede decirse que en nuestra época el dinero y el Estado habían sustituido a todos los demás apegos» (*ibid.*, p. 192).

⁶⁹ Roma es para Simone Weil el Estado propagador de desarraigo por excelencia. En *L'Enracinement* escribe: «Los romanos eran un puñado de fugitivos que se aglomeraron artificialmente en una ciudad; hasta tal punto privaron a las poblaciones mediterráneas de su vida propia, de su patria, de su tradición, de su pasado, que la posteridad los ha tomado, ateniéndose a su propio

es que el hitlerismo debe su origen a «la idea del Estado centralizado, [d]el Estado como fuente única de autoridad y objeto exclusivo de devoción»⁷⁰. Esta misma reflexión, destinada entonces a una relectura crítica de la «civilización» occidental que contribuyera a una resistencia moralmente legítima contra la «barbarie» nazi, es ahora continuada en *L'Enracinement* a favor de «una nueva concepción de la patria» que sea ajena a la idea de grandeza nacional. «El Estado es una cosa fría que no puede ser amada; pero mata y abole todo lo que podría serlo; así uno está forzado a amarlo, porque no hay más que él. Tal es el suplicio moral de nuestros contemporáneos»⁷¹. El Estado moderno se ha convertido en el único apego colectivo, en «lo colectivo» por excelencia. Ha vaciado de sustancia moral cualquier colectividad, aniquilando toda vividura espontánea, toda forma natural de enraizamiento. Frente a la multiplicidad de medios portadores de vida que caracteriza al arraigo, el Estado crece con la falta de aeración: es esencialmente generador de desarraigo. Representa ese tipo de colectividad que «se come las almas».

Desde el aislamiento de su cuarto de trabajo, Simone Weil piensa que no solo es preciso ganar la guerra, sino que hay que ganarla luchando por la justicia⁷². La inspiración que el movimiento de Londres debe insuflar al pueblo francés, si ha de ser una inspiración verdadera, tiene que concebir un nuevo patriotismo que esté subordinado a la justicia y surja del fondo de la desgracia del país, no del sentimiento de su grandeza histórica. Un patriotismo que brote del vaciamiento, de la kénosis de toda grandeza. De un abajamiento consentido. De una decreación. Esta empieza por afrontar la vergüenza del súbito hundimiento de Francia, «un pueblo que ha abierto la mano y ha dejado la patria caer al suelo»⁷³. Pero es justamente «el aniquilamiento momentáneo de Francia en cuanto nación» lo que podría ser ocasión, argumenta Simone Weil, de que «vuelva a ser entre las naciones lo que fue y lo que desde hace tiempo se esperaba que volviera a ser, una inspiración»⁷⁴. Y que lo sea en medio de la guerra, antes de que con la victoria se convierta de nuevo en una nación. Es en ese intervalo entre la derrota y la victoria en el que se juega el sentido de la victoria. Y en ese ínterin, en ese tiempo de lucha que es asimismo un tiempo de espera angustiada, «la realidad de Francia se ha hecho sensible a todos los franceses por la ausencia»⁷⁵. Esa concreta

testimonio, por los fundadores de la civilización en esos territorios» (*ibid.*, pp. 146-147). La civilización, pues, como historia de la barbarie.

⁷⁰ S. Weil, *Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme* (OC II/3, p. 171).

⁷¹ S. Weil, *L'Enracinement*, p. 204.

⁷² Véase su escrito *Luttons-nous pour la justice?*, *Écrits de Londres et dernières lettres*, pp. 45-57.

⁷³ S. Weil, *L'Enracinement*, p. 193. Sería de interés comparar el análisis que hace Weil de los motivos profundos de la debacle de Francia con el de otros testigos de los acontecimientos. Me permito citar aquí dos. El del historiador francés Marc Bloch, *L'étrange défaite. Témoignage écrit en 1940* (Paris 1990), quien fue ejecutado en 1944 por pertenecer a la Resistencia. Y el del periodista y escritor español Manuel Chaves Nogales, *La agonía de Francia* (Barcelona 192014), que aporta la perspectiva del «patriota liberal» republicano exiliado con la guerra civil.

⁷⁴ S. Weil, *L'Enracinement*, p. 269.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 242.

realidad, que se ha hecho sensible por «el frío y el hambre», entrando «por la carne hasta el fondo del alma»⁷⁶, es la «patria».

Hay que pensar la noción de patria, dice Simone Weil, «por primera vez»⁷⁷. Un patriotismo nuevo que no esté orientado al Estado, sino que resista a la idolatría del Estado y de lo colectivo. En lugar del prestigio de la fuerza, el móvil de ese patriotismo ha de ser la compasión, como «una espiritualización de los sufrimientos padecidos» que puede «transfigurar incluso los sufrimientos más carnales, el frío, el hambre»⁷⁸. La compasión por la patria es entonces la conciencia, dolorosa, de «las frágiles posibilidades terrenas de belleza, de felicidad y de plenitud»⁷⁹. Es la condición terrena, incompleta, frágil y pasajera, de la patria la que puede hacer de ella un objeto de amor, no de adoración o apego:

Ese sentimiento de punzante ternura por una cosa bella, preciosa, frágil y perecedera, tiene un calor distinto al de la grandeza nacional. La energía con la que está cargado es perfectamente pura. [...] El pensamiento de la debilidad puede inflamar el amor tanto como el de la fuerza, pero se trata de una llama de pureza bien distinta. La compasión por la fragilidad va siempre unida al amor por la verdadera belleza, porque sentimos vivamente que las cosas verdaderamente bellas deberían tener asegurada una existencia eterna, y no la tienen⁸⁰.

Lo que enseña la compasión por la patria es que «solo a través de las cosas y los seres de aquí abajo puede el amor humano penetrar hasta lo que habita detrás»⁸¹. Hay que aceptar nuestra situación, dice Simone Weil, «que nos somete a obligaciones absolutas hacia cosas relativas, limitadas e imperfectas». Pero esto es precisamente el arraigo. La patria es un medio vital, un lugar de enraizamiento:

Así como hay medios de cultivo de determinados animales microscópicos o terrenos indispensables para ciertas plantas, de igual modo hay una cierta parte del alma de cada uno y determinadas maneras de pensar y de actuar circulando de unos a otros que solo pueden existir en el medio nacional y desaparecen cuando un país es destruido⁸².

Un medio vital que coexiste con otros y que no puede reclamar para sí una devoción o un sacrificio absolutos como hace el Estado, pues es justamente *medio*, mediación de otros bienes terrenos y, con ellos, siempre atendiendo a las necesidades físicas y morales de este hombre concreto, el medio terreno para el cumplimiento de las obligaciones eternas hacia el ser humano. Formado por bienes y males, este medio no es «el mejor posible», pero existe, «y tal cual es debe ser preservado como un tesoro a causa del bien que contiene»⁸³. Muy

⁷⁶ *Ibid.*, p. 253.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 194.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 252.

⁷⁹ S. Weil, *Luttons-nous pour la justice?*, in *Écrits de Londres et dernières lettres*, p. 56.

⁸⁰ S. Weil, *L'Enracinement*, p. 251.

⁸¹ *Ibid.*, p. 240.

⁸² *Ibid.*, p. 241.

⁸³ *Ibid.*, p. 243.

especialmente por lo que hace al pasado. No un pasado glorioso, la «envoltura histórica» que lucen los prestigios de la fuerza. Lo que hay que amar del pasado es la «patria muda, anónima, desaparecida».

Queda así apuntada la tarea de una «contra-historia»⁸⁴: leer la Historia, por así decir, a contrapelo de la fuerza y entre líneas de las lecturas hegemónicas que la han conformado. Una re-lectura de la Historia, pues, que consiste en la operación atenta de descubrir lo no dicho bajo los ropajes de lo dicho y, de este modo, en vivificar la «memoria de los oprimidos»⁸⁵. Con este método inventivo de lectura, cuyo órgano es la atención, había compuesto Simone Weil sus dos ensayos sobre el país de Oc⁸⁶, una civilización destruida por la fuerza de las armas que constituyó, nos dice, un medio humano de libertad espiritual y que resuena como trasfondo de las páginas de *L'Enracinement* dedicadas a la patria⁸⁷. La realidad de la patria no está en las conmemoraciones de la grandeza, sino en «islotos de pasado que han permanecido vivos», en «gotas de pasado viviente que hay que preservar celosamente» o en «chispas» que no hay que dejar extinguirse. En la medida en que «esos tesoros heredados del pasado» «son digeridos, asimilados, recreados por nosotros» en medios vitales concretos y a través de múltiples formas de arraigo, puede afirmarse que «de todas las necesidades del alma humana, ninguna es más vital que el pasado»⁸⁸.

El amor por la patria como «terreno de arraigo» es al mismo tiempo «la participación y el apego fiel a toda especie de medios distintos de ella»⁸⁹. Por ello, si es verdad que «la obligación hacia la patria se impone como una evidencia»⁹⁰, también lo es que esa obligación no es idolatría; «no constriñe a darlo todo siempre; solo constriñe a darlo todo a veces»⁹¹. Mientras que «la mentira de

⁸⁴ Empleo la acertada expresión de Robert Chenavier que da título a su artículo *Les vertus d'une contre-histoire*, «Cahiers Simone Weil» XXXVI/3, septiembre de 2013, pp. 205-210.

⁸⁵ Según el título del libro de Emilia Bea *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, Madrid, 1992.

⁸⁶ S. Weil, *L'agonie d'une civilisation vue à travers un poème épique* (1940-1941) y *En quoi consiste l'inspiration occitanienne?* (1942), OC IV/2, pp. 403-413 y 414-424, respectivamente.

⁸⁷ Dice expresamente aquí, hablando de la «atrocidad» que supuso «la conquista por los franceses de los territorios situados al sur del Loira, a comienzos del siglo XIII»: «Esos territorios, donde existía un elevado nivel de cultura, de tolerancia, de libertad, de vida espiritual, estaban animados de un patriotismo intenso por eso que llamaban su 'lenguaje', palabra por la que ellos designaban la patria» (S. Weil, *L'Enracinement*, p. 198). Es conocida la carta de Simone Weil al estudioso Déodat Roché donde dice a propósito del catarismo: «Un pensamiento no alcanza la plenitud de la existencia más que encarnado en un medio humano, y por medio entiendo algo abierto al mundo exterior, impregnado de la sociedad del entorno y en contacto con toda esta sociedad, no simplemente un grupo cerrado de discípulos alrededor de un Maestro» (S. Weil, *Lettre à Déodat Roché* [23 de enero de 1941], OC IV/2, p. 626).

⁸⁸ Simone Weil se preocupa por añadir que «el amor del pasado nada tiene que ver con una orientación política reaccionaria» (S. Weil, *L'Enracinement*, pp. 149-150). No es este el lugar para comentar el sentido que para ella tiene una «tradición revolucionaria»: «Y no obstante la Revolución tenía un pasado en la parte más o menos subterránea de la historia de Francia» (*ibid.*, p. 201).

⁸⁹ *Ibid.*, p. 246.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 241.

⁹¹ *Ibid.*

la idolatría» «consiste en admitir que hay aquí abajo uno o más objetos que encierran ese absoluto, ese infinito, esa perfección que están esencialmente ligados a la obligación como tal»⁹², el amor por la patria está atravesado por la conciencia dolorosa de la ausencia del Bien en este mundo y por el correspondiente conocimiento de la fuerza a la que están sometidas todas las cosas aquí abajo, frágiles y destinadas a perecer. Esta compasión por los bienes terrenos es un amor en ausencia del Bien: un determinado contacto con las cosas de este mundo que, por amarlas, supone el vaciamiento de sí.

«Una criatura razonable es una criatura que contiene en sí el germen, el principio, la vocación de la decreación»⁹³. En cuanto salida de sí y descentramiento de «nuestra situación central imaginaria»⁹⁴ o idólatra, la decreación es coexistencia: reconocimiento de la realidad de este hombre otro por la obligación que me liga a él, la cual se expresa en su condición de ser necesitado. La decreación no es desarraigo. No es negación de la condición que liga al hombre a la tierra, a un medio humano, al otro hombre. Todo lo contrario. Es arraigo: reconocimiento de la ligadura del hombre a la tierra por su ligadura al cielo. La decreación realiza la aparente paradoja del arraigo: que al hundir sus raíces en la tierra, el hombre en verdad está enraizado en el cielo. Que el arraigo no es encerramiento en lo «terrestre» o lo telúrico sino aeración de lo «terreno» (que tampoco «terrenal»). A este doble lazo o ligadura es a lo que hemos propuesto llamar «encarnadura». No la encarnación misteriosa de lo trascendente en lo terrenal, sino la encarnación de lo terreno mismo *en y como* la ausencia de Bien. Un «cristianismo *verdaderamente* encarnado».

En una anotación de los Cuadernos de Marsella, de comienzos de 1942, leemos: «Estar arraigado en la ausencia de lugar»⁹⁵. La patria terrena habitada en exilio.

Alejandro del Río Herrmann
✉ rioherrmann@gmail.com

⁹² *Ibid.*, p. 240.

⁹³ S. Weil, *Cahier VI*, OC VI/2, p. 384.

⁹⁴ Véase el ensayo *Formes de l'amour implicite de Dieu* (mayo de 1942) (OC IV/1, p. 300).

⁹⁵ S. Weil, OC VI/2, p. 423.

Contributi/2

Recuerdo de la política y política del recuerdo

Sobre el concepto de memoria en Hannah Arendt

Daniel Martínez Lamas

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 13/09/2019. Accettato il 17/02/2020.

REMEMBRANCE OF THE POLITICS AND POLITICS OF REMEMBRANCE. ON THE CONCEPT OF MEMORY IN HANNAH ARENDT

This article analyzes a relatively unexplored issue of Hannah Arendt's political thinking, even though it is constantly present in her reflections on human temporality and permanence in the modern world: the vindication of memory to deal with the loss of historical consciousness due to the breaking of the thread of tradition. Her theory of action and her revival of the meaning of public life in the polis allow a conception of politics as a plural organization of remembrance, which does not seek to restore that tradition, but to create a space where the mortality of actors and the frailty of human affairs can be partially overcome. Further, it is through the stories and narratives that arise from deeds and words that the meaning of these can be understood, within a 'politics of remembrance' that contributes to preserve the community over time.

Introducción

Los trabajos de Hannah Arendt se han convertido en una de las principales y más recurrentes referencias para comprender la realidad contemporánea, siendo numerosos los intentos recientes por rastrear en su reflexión sobre la experiencia totalitaria y la quiebra de las categorías tradicionales del pensamiento filosófico-político un aprendizaje para enfrentar el actual tiempo de incertidumbre y crisis de autoridad, trazando una correspondencia con los 'tiempos de oscuridad' que motivaron su obra a mediados del siglo XX. La expansión de los populismos de derecha y los repliegues nacionalistas, el descrédito de las fuentes de información y la denigración de todo estatuto de verdad, los debates sobre el pluralismo y los límites al ejercicio de las libertades públicas o el exilio y la condición del apátrida

y el refugiado son algunas tendencias y discusiones que encuentran en los textos de Arendt una anticipación o guía para comprender el mundo moderno.

Sin embargo, el objeto de este trabajo se hace cargo de otro motivo, no menos urgente para la actualidad del pensamiento arendtiano, a saber: la reivindicación de la memoria como parte consustancial de su reflexión sobre la temporalidad y la posibilidad de permanencia en un mundo marcado por la fragilidad de los asuntos humanos. El tratamiento de la memoria se encuentra en Hannah Arendt atravesado irremediablemente por el interrogante sobre cómo pensar después de la ruptura de la tradición, de la quiebra del puente que había sorteado durante siglos la brecha entre pasado y futuro y que, hasta la época moderna, nos dotaba de continuidad en el tiempo.

Pese a que no suele concebirse como una pensadora de la memoria, o al menos ésta no habitúa a considerarse un objeto prioritario de su trabajo, Arendt presta notable atención al lugar del recuerdo en la actividad humana, que comprende como el fundamento mismo de la actividad política. A partir de su preocupación por la permanencia, y en discusión con la tradición filosófica, Arendt retoma la jerarquía preplatónica de los modos de vida para elaborar una respuesta a la frágil temporalidad moderna, que precisa a través de la reactivación de la política como organización común del recuerdo. Asimismo, el significado de lo recordado sólo puede ser comprendido mediante una narración que reconoce la contingencia e impredecibilidad de los asuntos humanos, como condición para una política que se entiende como ejercicio público de memoria. Las líneas que siguen proponen, de acuerdo con esto, un rastreo panorámico del recorrido que la autora germano-estadounidense transita hacia una teoría política del recuerdo.

1. La política arendtiana y el problema de la permanencia

En el prefacio que introduce sus ensayos en *Entre el pasado y el futuro* (1961), Hannah Arendt recupera la metáfora de Kafka que presenta la historia como el campo de combate en el que las fuerzas del pasado y del futuro chocan las unas contra las otras, mientras el hombre, situado en el punto de colisión, se esfuerza en combatir ambas fuerzas antagónicas para lograr mantenerse en pie. Así pues, es destacable para ésta que, en primer lugar, no solamente el futuro, sino también el pasado es visto como una fuerza y no, como suele concebirse, como una carga de la cual deberemos desprendernos si queremos continuar avanzando hacia el futuro; de igual modo que es el pasado el que nos impulsa hacia adelante y, como no cabría esperar, es el futuro el que nos empuja decididamente hacia atrás. Pero extrae otro aprendizaje del escenario kafkiano, a saber: sólo en la medida que se logra mantener una postura definida frente al pasado y el futuro, éstos adquieren su existencia: «esta inserción [del hombre] es lo que escinde el continuo temporal en fuerzas que entonces comienzan a luchar unas contra otras y a actuar sobre el hombre, porque están enfocadas en la partícula que les

da su dirección»¹. Es, por tanto, a partir de esta metáfora que Arendt sitúa las condiciones del pensamiento contemporáneo, que tiene lugar, siempre y para cada generación, en esta brecha ubicada entre el pasado y el futuro.

En cierto modo, toda su indagación teórica parte de la inquietud de Arendt ante la dificultad e incapacidad de los hombres para desarrollar un ejercicio de pensamiento capaz de establecerlos, precisamente, en ese espacio intemporal que nos inserta de pleno en el tiempo². Es la tradición del pensamiento filosófico la que, para Arendt, desde los tiempos romanos, había salvado esta brecha, cuyo ensanchamiento se fue agravando cada vez más y más a medida que avanzaba la época moderna hasta constatarse, ya en el mundo moderno, la definitiva ruptura de dicha tradición³. El diagnóstico respecto de la imposibilidad de las categorías tradicionales del pensamiento político de dar cuenta de los fenómenos y sucesos que marcan la primera mitad del s. XX conduce a Arendt a emprender la tarea de construir la tradición hasta sus orígenes en la filosofía de Platón y Aristóteles, pero también, si cabe más importante, la tarea de recuperar aquellas experiencias que, como la vida en la *polis*, no habían logrado permanecer en el pensamiento político tradicional.

Así, la tradición de la filosofía política, que se inicia con la decadencia de la *polis* griega, ha podido ser peligrosamente identificada con el pasado mismo, y su moderna ruptura con el final del pasado o el final de la historia, lo que para Hannah Arendt revela la extraordinaria resistencia y consistencia de la categorías tradicionales del pensamiento político frente a la radicalidad de los cambios y las experiencias políticas modernas⁴. Lo decisivo es que, para ella, ni la tradición ni la autoridad que de ésta derivaban podían ser ya restauradas en el mundo posttotalitario⁵, lo que exige un ejercicio de reflexión respecto de las condiciones de la política cuando, siguiendo la propia metáfora arendtiana, han desaparecido los asideros que la tradición nos proporcionaba en el ejercicio del pensamiento.

En estas circunstancias, Arendt construye su concepto de política en el marco del desmantelamiento (*dismantling*) o deconstrucción de la tradición filosófica, que sitúa en el origen de la eliminación de las jerarquías y articulaciones entre las actividades de la *vita activa*, así como de la afirmación de la primacía de la *vita contemplativa*, condición que, considera, no se ha visto alterada de forma

¹ H. Arendt, *Prefacio*, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona 1996, p. 17.

² Esta intemporalidad se deriva del convencimiento de que, si bien corresponde enfrentar dicha condición en el Mundo Moderno, en ningún caso esa brecha en el tiempo es en sí un fenómeno moderno, «quizá ni siquiera es un dato histórico, sino algo coetáneo de la existencia del hombre sobre la tierra» (*ibid.*, p. 19).

³ Es importante advertir que en Arendt la Edad o Época moderna no es lo mismo que el Mundo Moderno: «Científicamente, la Edad Moderna que comenzó en el s. XVII terminó al comienzo del XX; políticamente, el Mundo Moderno, en el que hoy día vivimos, nació con las primeras explosiones atómicas» (H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona 2016, p. 18).

⁴ H. Arendt, *La tradición de pensamiento político*, en *La promesa de la política*, editado por J. Kohn, Barcelona 2008, pp. 79-80.

⁵ J. Kohn, *Introducción*, en *La promesa de la política*, p. 18.

esencial por la ruptura de Marx y Nietzsche con dicha tradición⁶. Es por ello que se propone rastrear el significado originario de las actividades humanas, con el objeto de identificar los deslizamientos en el concepto de política en el comienzo de nuestra tradición.

Este ejercicio, que desarrolla sobre todo en *La condición humana*, aun cuando está presente a lo largo y ancho de su obra, parte de la constatación de un hecho: «[...] que la tradición platónica de pensamiento tanto filosófico como político comenzó con una inversión, [la cual] determinó en gran medida los modelos de pensamiento en los que cayó casi automáticamente la filosofía occidental»⁷. Esta inversión, derivada del final del modelo de la antigua ciudad-estado, supone la devaluación del significado original de la *vita activa*, la vida dedicada a la *polis* y los asuntos humanos (*bios politikos*), y la elevación de la *vita contemplativa*, la vida dedicada a la contemplación e indagación de los asuntos eternos (*bios theōrētikos*), en la jerarquía tradicional⁸. Para la filosofía que sigue la decadencia de la *polis*, las actividades de la *vita activa* son justificadas y juzgadas sólo en la medida que posibilitan una *vita contemplativa*, privando a los asuntos políticos de su pleno significado, ya que la política deja de tener un fin por sí misma para convertirse en un medio para alcanzar un fin, a saber: las condiciones para lograr una vida entregada a la filosofía. La degradación de la política es, para Arendt, la principal y más reveladora consecuencia de nuestra tradición filosófica para la historia del pensamiento político:

La filosofía política nunca se recuperó de este golpe proporcionado por la filosofía a la política en el mismo comienzo de nuestra tradición. El desprecio hacia la política, la convicción de que la actividad política es un mal necesario, [...] recorre como un hilo rojo todos los siglos que separan a Platón de la era moderna. En este contexto, resulta irrelevante si esta actitud se expresa en términos seculares, como en Platón y Aristóteles, o si lo hace en los términos del cristianismo⁹.

Así mismo, la tradición no solamente invertiría la jerarquía entre la *vita activa* y la *vita contemplativa*, sino que también la jerarquía entre las actividades en el seno de la *vita activa*, cuya distinción proyecta Arendt como fundamento para su teoría de la acción: «uno de los conceptos más importantes, quizá el central, de la ciencia política»¹⁰. En este sentido, siguiendo a Aliaga¹¹, cada uno de los modos de actividad que Arendt atribuye a la vida humana constituye, en cierta manera, una respuesta a la pregunta por el tiempo en un mundo marcado por la fragilidad de los asuntos humanos: labor, trabajo y acción devienen, entonces, categorías temporales mediante las cuales tematiza las condiciones bajo las que se hace posible la existencia humana y que, a su vez, se relacionan con

⁶ H. Arendt, *La condición humana*, p. 29.

⁷ *Ibid.*, p. 318.

⁸ Ver *ibid.*, p. 26.

⁹ H. Arendt, *El final de la tradición*, en *La promesa de la política*, p. 123.

¹⁰ H. Arendt, *La tradición de pensamiento político*, p. 82.

¹¹ R. Aliaga, *Temporalidad y política en el pensamiento de Hannah Arendt*, «Revista de Derecho UNED», 17, 2015, pp. 567-590.

la más básica y determinante de tales condiciones: el nacimiento y la muerte, la natalidad y la mortalidad. El tiempo se convierte en el criterio y medida de la determinación arendtiana de las dimensiones de la actividad humana, que se corresponden con desiguales grados u oportunidades para la permanencia.

La 'labor' es, en este sentido, la más primaria de estas formas de actividad, en la medida que, desde la perspectiva de la temporalidad, es su carácter preceder lo que caracteriza el sostenimiento y continuidad de la vida. Se trata de

la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida¹².

La labor está condicionada por la necesidad de la satisfacción de los procesos para la vida biológica, de forma que se encuentra ligada a la consumición de los productos que hacen posible la subsistencia y se desarrolla, por lo tanto, bajo las condiciones de repetición y circularidad del tiempo.

En segundo término, el 'trabajo' se realiza al margen de este ciclo vital de la especie, se corresponde con lo no natural de la existencia humana:

Proporciona un artificial mundo de las cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales. Dentro de sus límites se alberga cada una de las vidas individuales, mientras que este mundo sobrevive y trasciende a todas ellas¹³.

De esta manera, la actividad del trabajo contrapone, frente a la futilidad de la labor y la mortalidad de los individuos en su condición de seres vivos, un cierto componente de durabilidad, una permanencia material que proporciona una linealidad en el tiempo de la que carece la procesualidad de la labor: frente a ésta, o a diferencia de la misma, el trabajo 'proyecta' un mundo de artificios mediante modelos que operan bajo la lógica de medio-fin. Mientras que la labor se realiza en el consumo de alimentos, de productos que provee la propia naturaleza, en el trabajo prevalece el uso, la utilidad de las herramientas y fabricaciones: objetos producidos por los hombres que permanecen a lo largo del tiempo.

En último término, se encuentra la 'acción', como la forma más elevada que, de acuerdo con la teoría arendtiana, tienen las personas de vivir y experimentar, en la medida que se trata de la

única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de las cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente *la* condición de toda vida política¹⁴.

¹² H. Arendt, *La condición humana*, p. 21.

¹³ *Ibid.*, p. 21.

¹⁴ *Ibid.*, p. 22.

Es en este punto donde se sitúa el epicentro de la concepción arendtiana sobre la política, ya que es a partir de su teoría de la acción —elevada y distanciada en la jerarquía preplatónica respecto de las otras actividades de la *vita activa*— que Arendt precisa un concepto de poder y libertad, considerando las carencias de una tradición filosófica que no había contado nunca realmente con un concepto de lo político¹⁵. De acuerdo con esto, la filosofía política que sigue la decadencia de la *polis* únicamente lograría conservar y categorizar de forma rudimentaria el significado que las palabras *archein* y *prattein* conferían a las acciones humanas, que en nuestra modernidad operan inevitablemente bajo las lógicas de medios y fines, de gobernantes y gobernados:

En la Grecia clásica, *arché* tenía simplemente dos significados, comienzo y gobierno, pero anteriormente indicaba que aquel que comienza es el líder natural de una empresa que necesariamente necesita del *prattein* [actuar o hacer, en el sentido de conducir] de sus seguidores para ser completada¹⁶.

De esta manera, la acción constituye la actividad por excelencia de la política, solamente en la medida que se encuentra ligada, además de a la pluralidad, a la condición de la natalidad: es a través de la acción que todos tenemos la capacidad de iniciar algo novedoso, de tomar la iniciativa e insertarnos en el mundo a partir de un ‘segundo nacimiento’, lo que permite a Arendt elevar la condición de la natalidad, frente a la mortalidad y la idea de finitud, como categoría central del pensamiento político, que se verá devaluada por el embate de una filosofía de la historia¹⁷. Este sentido de la iniciativa resulta por completo indisociable de su concepción de la política, dado que «el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar»¹⁸. No obstante, este comienzo libre y espontáneo solamente puede ser tal a condición de la pluralidad que caracteriza las acciones de los hombres, como una paradójica pluralidad de seres únicos, en el sentido de que

tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Si los hombres no fueran iguales no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse¹⁹.

Junto a la ‘acción’, que se corresponde con el ejercicio de empezar algo nuevo, con la realización de la condición de la natalidad, el ‘discurso’ se corresponde con la realización de la condición de la pluralidad: de vivir conjuntamente como seres únicos entre iguales. Así, es mediante la acción y el discurso que el agente

¹⁵ J. Abellán, *Política. Conceptos políticos fundamentales*, Madrid 2012, p. 348.

¹⁶ H. Arendt, *La tradición de pensamiento político*, p. 82.

¹⁷ H. Arendt, *Comprensión y política*, en *De la historia a la acción*, Barcelona 1995, pp. 42-43.

¹⁸ H. Arendt, *La condición humana*, p. 23.

¹⁹ *Ibid.*, p. 200.

se presenta en el espacio público, un ‘espacio de aparición’ en el que los hombres revelan su unicidad en el encuentro con otros, condición de posibilidad para el desarrollo de la acción política. Únicamente en presencia de otros, la política se define como capacidad de las personas para actuar en condiciones de pluralidad, igualdad y libertad, que Arendt recupera en el sentido que los griegos conferían al hecho de convivir y actuar en el espacio de la *polis*, hasta el punto que «ser libre y vivir en una polis eran, en cierto sentido, uno y lo mismo»²⁰.

En este punto, vemos que, en la teoría política arendtiana, labor, trabajo y acción distinguen tres formas de afrontar la temporalidad humana, en la medida que todas ellas tratan de conferir algún grado de permanencia a la existencia de seres mortales como los hombres, ya sea a través de la vida material, las cosas que producimos, o los actos y palabras. Para Arendt, son estos últimos, el resultado de la acción, aquellos que más gravemente se ven afectados por la fragilidad de los asuntos humanos, en la medida que, al contrario que las dos primeras, que pueden realizarse individualmente, la acción sólo y en exclusiva puede realizarse en presencia de otros. Estar aislado equivale, en términos arendtianos, a perder la capacidad misma de actuar, de la misma forma que

la creencia popular en un hombre fuerte que, aislado y en contra de los demás, debe su fuerza al hecho de estar solo es pura superstición, basada en la ilusión de que podemos ‘hacer’ algo en la esfera de los asuntos humanos —hacer instituciones o leyes, por ejemplo— de la misma manera que hacemos mesas y sillas²¹.

En este sentido, la particularidad de la acción política reside en que, como ya hemos avanzado, la aparición en el espacio público está condicionada por la pluralidad de dicha actividad, por lo que depende no sólo del agente que actúa o habla, sino del total de los otros que lo acompañan, la realización completa de la acción, cuyas consecuencias o términos no pueden ser previstos o proyectados —como en la fabricación de los objetos— por quien inicia la actividad. Es aquí cuando el significado de *archein* y *prattein* es evocado por Hannah Arendt en su recuperación de la política prefilosófica: «parece como si cada acción estuviera dividida en dos partes, el comienzo [*archein*], realizado por una sola persona, y el final [*prattein*], en el que se unen muchas otras para ‘llevar’ y ‘acabar’ la empresa aportando su ayuda»²². Esta falta de predicción define por completo el ejercicio de la política y es, con todo, en el ejercicio de la política donde los seres humanos pueden encontrar con mayor carga de profundidad una inmortalidad para su fútil existencia terrenal.

De esta manera, si en un ‘primer concepto’, la política está marcada por la espontaneidad, contingencia e imprevisibilidad de las acciones, y sólo hace su aparición cuando los hombres están juntos como iguales en un espacio de

²⁰ H. Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona 1997, p. 69.

²¹ *Ibid.*, p. 212.

²² *Ibid.*

libertad²³, podemos igualmente hablar de un ‘segundo concepto’ de política en Arendt, que completa su reflexión en torno a la temporalidad de la existencia humana. Y es que la pregunta por el tiempo encuentra, en la política arendtiana, una respuesta en la capacidad para proporcionar a la más frágil y perecedera de nuestras creaciones (actos y palabras) la más elevada de las permanencias, a fin de que «los mortales encuentren su lugar en un cosmos donde todo es inmortal a excepción de ellos mismos»²⁴. Es en la ‘solución griega’ donde Arendt localiza dicha permanencia, sobre la que fundamenta su contribución a la reflexión sobre la memoria.

2. La solución griega o el recuerdo de la *polis*

En relación con lo esbozado, conviene precisar un interrogante inexorable, a saber: ¿de qué manera puede la política encontrarse sujeta, más que ninguna otra actividad, a la fragilidad que define la temporalidad humana y, a su vez, revelarse como el más meritorio de los esfuerzos de los hombres por alcanzar la inmortalidad? El acoplamiento entre ambas conceptualizaciones, que Antonio Gómez Ramos considera inconcluso y no explicitado en los textos de Arendt²⁵, puede, no obstante, identificarse de manera fragmentada, aunque persistente, en el desarrollo de su argumentación sobre las condiciones para la política. En este sentido, Arendt sentencia, en el que resulta ser uno de los pasajes más elocuentes de *La condición humana*, la absoluta dependencia que la política establece para con la permanencia de la esfera de los asuntos humanos:

Sólo la existencia de una esfera pública y la consiguiente transformación del mundo en una comunidad de cosas que agrupa y relaciona a los hombres entre sí, depende por entero de la permanencia. Si el mundo ha de incluir un espacio público, no se puede establecer para una generación y planearlo sólo para los vivos. [...] Sin esta trascendencia en una potencial inmortalidad terrena, ninguna política, estrictamente hablando, ningún mundo común ni esfera pública resultan posibles. [...] Trasciende a nuestro tiempo vital tanto hacia el pasado como hacia el futuro, estaba allí antes de que llegáramos y sobrevivirá a nuestra breve estancia. Es lo que tenemos en común no sólo con nuestros contemporáneos, sino también con quienes estuvieron antes y con los que vendrán después de nosotros²⁶.

Únicamente en el espacio de aparición que emerge cuando las personas se agrupan y conviven mediante el discurso y la acción puede la existencia humana lograr un cierto grado de durabilidad. En este punto podemos situar, de hecho,

²³ Hannah Arendt expresa su confianza en que una «retrospectiva sobre aquello que en origen se vinculaba con el concepto de lo político nos proteja del prejuicio moderno de que la política es una necesidad ineludible y de que la ha habido siempre y por doquier. Precisamente necesario lo político no lo es. [...] Desde un punto de vista histórico, sólo unas pocas grandes épocas lo han conocido y hecho realidad» (*ibid*, p. 71). Es este ‘recuerdo de la política’, del significado que le conferían los griegos en la *polis*, lo que singulariza la obra teórica de la autora.

²⁴ H. Arendt, *La condición humana*, p. 31.

²⁵ A. Gómez Ramos, *El trabajo público de los conceptos*, «Isegoría», 37, p. 190.

²⁶ H. Arendt, *La condición humana*, p. 64.

el concepto que desarrolla Arendt del poder, que opera siempre en el espacio de la acción concertada entre los hombres y se contrapone a la individualidad e instrumentalidad de la violencia, de forma que hablar de un poder no violento es, en términos arendtianos, una reiteración, en cuanto que «el poder y la violencia son opuestos, donde uno domina absolutamente falta el otro; la violencia aparece allí donde el poder está en peligro pero, confiada a su propio impulso, acaba por hacer desaparecer el poder»²⁷. Si la irreductible pluralidad de los hombres constituye la condición más elevada del espacio público, el poder es aquello que asegura su pervivencia, de igual modo que la materia asegura la inmortalidad del fruto de la labor y el trabajo: «Lo que mantiene al pueblo unido después de que haya pasado el fugaz momento de la acción [...] y lo que, al mismo tiempo, el pueblo mantiene vivo al permanecer unido es el poder»²⁸. El poder es, en Arendt, aquello que surge ‘entre’ los hombres cuando actúan juntos, por lo que, cuando éstos dejan de permanecer en un espacio común, cuando la comunidad política en la que se había originado el poder se desvanece, ese poder también desaparece.

Aquí, con el objetivo de comprender la noción arendtiana de ‘inmortalidad’, resulta decisiva la recuperación que la autora hace de la relación que, en la poesía e historiografía griegas, mediaba entre historia y naturaleza o, lo que es lo mismo, entre el mundo humano y el mundo no humano. Así, en su ensayo *El concepto de historia: Antiguo y moderno*, Arendt asume la preocupación que poetas como Homero o historiadores como Heródoto y Tucídides expresaban por la grandeza de los mortales, como algo que se distinguía, de hecho, de la aun mayor grandeza de la naturaleza y los dioses. Lo decisivo es que, para éstos, es la inmortalidad lo que traza una línea divisoria entre los seres humanos y el mundo natural: en un cosmos en el que todo es inmortal, en el que las cosas de la naturaleza se mantienen siempre presentes —los animales no tienen individualidad, sino que sólo existen en cuanto miembros de su especie—, es la condición de ser mortales lo que distingue la existencia humana. Se trata de dos fórmulas contradictorias de experimentar el tiempo, de forma que la vida humana «se distingue de las demás cosas por su movimiento rectilíneo que, por decirlo así, atraviesa los movimientos circulares de la vida biológica. Esto es la mortalidad: moverse en una línea recta en un universo donde todo lo hace en un orden cíclico»²⁹.

Es por ello que el producto del trabajo alcanza su durabilidad, la existencia de un artificial mundo de las cosas, en la medida que depende de la materia que nos provee la naturaleza, que le confiere parte de su condición imperecedera. Sin embargo, no es este el caso de las actividades que se realizan única y directamente entre los mortales, cuyas acciones y palabras —y esto es lo importante— «jamás pueden superar el momento de su realización, jamás podrían dejar ninguna huella sin la ayuda del recuerdo»³⁰. Así pues, lo que interesa a la autora realmente es la idea de que, pese a la diferente condición temporal de hombres y naturaleza,

²⁷ H. Arendt, *Sobre la violencia*, Barcelona 2005, p. 77.

²⁸ H. Arendt, *La condición humana*, p. 224.

²⁹ H. Arendt, *El concepto de historia: Antiguo y moderno*, en *Entre el pasado y el futuro*, p. 50.

³⁰ *Ibid.*, p. 52.

no media entre ambas esferas una conexión real de oposición, sino que aquéllos tienen la capacidad de —y en cierto grado, si atendemos al lenguaje arendtiano, un ‘deber de’³¹— salvar dicha distancia a través de la dignificación que le confiere su recuerdo, dado que

si los mortales consiguen dotar a sus trabajos, proezas y palabras de cierto grado de permanencia y detener su carácter perecedero, estas cosas, al menos en cierta medida, integran el mundo de lo perdurable y dentro de él ocupan un puesto propio, y los mortales mismos encontrarían su puesto en el cosmos, donde todo es inmortal a excepción del hombre. La capacidad humana que permite lograr esto es la memoria³².

La crítica de Arendt hacia el encumbramiento de la contemplación por parte de los filósofos se relaciona, de hecho, con el desprecio o, por lo menos, la duda de los mismos acerca de las posibilidades de la *polis* para con la inmortalidad o la permanencia de la esfera de los asuntos humanos. La preocupación por la inmortalidad, presente en la poesía e historiografía —que para Arendt, siguiendo a Aristóteles, no se contraponen plenamente—, es sustituida en la filosofía por una preocupación por la ‘eternidad’, ante la que cabe una actitud despreocupada por la vida en común y plural entre los hombres, siendo únicamente mediante el recogimiento en el pensamiento metafísico que éstos pueden aproximarse a lo ‘verdaderamente’ persistente, de habitar en las cercanías de lo que perdura para siempre. La contemplación, no la acción ni el discurso, es el único medio de permanencia posible³³. La ruptura entre pensamiento filosófico y acción política se justifica, así, por la contradicción que media entre ambos, lo que termina por enterrar hasta hoy el auténtico sentido y fundamento de la actividad política:

Políticamente hablando, si morir es lo mismo que ‘dejar de estar entre los hombres’, la experiencia de lo eterno es una especie de muerte. [...] Y [los filósofos] lograron tan eficazmente convertir la *vita activa* y el *bios politikos* en asistentes de la contemplación, que ni siquiera el surgimiento de lo secular en la Edad Moderna y la concomitante inversión de la jerarquía tradicional entre acción y contemplación bastó para salvar del olvido la lucha por la inmortalidad, que originalmente había sido fuente y centro de la *vita activa*³⁴.

³¹ *Ibid.*, p. 56: «La inmortalidad es lo que la naturaleza posee sin esfuerzo y sin asistencia de nadie, y la inmortalidad es lo que, por tanto, los mortales deben tratar de lograr». No debe sorprender, pese a todo, el sentido normativo que, en conjunto, atraviesa la obra teórica de Hannah Arendt, que se ubica, junto a Leo Strauss, Eric Voegelin o Hans Morgenthau, en el enfrentamiento con quienes, en la segunda mitad del siglo XX, entienden la Ciencia Política como aquella disciplina que describe comportamientos políticos y elabora pronósticos; mientras que Arendt la entiende como actividad de carácter histórico y orientada a la teorización normativa de la política. Sobre esta lectura, ver J. Abellán, *Política*, pp. 332-333.

³² H. Arendt, *El concepto de historia*, p. 51.

³³ Se refiere, aquí, a la experiencia del filósofo tal y como se presenta en el platónico mito de la caverna, en cuanto que sólo una vez liberado de las ataduras que lo encadenaban junto a ‘otros’, puede el individuo realizarse en su plena singularidad, libre de todo acompañamiento, y dejar atrás para siempre «las acciones sin sentido de los hombres que no abandonan la caverna de la existencia humana para contemplar las ideas eternas visibles en el firmamento» (H. Arendt, *La condición humana*, p. 318).

³⁴ *Ibid.*, p. 318.

Y es aquí, en la solución griega al problema de la permanencia, donde ese segundo concepto de política toma forma, en la fundamentación de una noción de poder que reconoce la memoria como sustancia misma de lo político. La fundación de la *polis* es, en el imaginario arendtiano, el original y prefilosófico remedio para enfrentar las consecuencias de la efímera experiencia de la acción humana, una solución que extrae de la lectura del discurso fúnebre de Pericles que recoge Tucídides en su *Historia de la Guerra del Peloponeso*, sobre la que construye su teoría acerca de la centralidad del recuerdo para el establecimiento y preservación de los cuerpos políticos, que precisa con las siguientes palabras:

La organización de la *polis* [...] es una especie de recuerdo organizado. Asegura al actor mortal que su pasajera existencia y fugaz grandeza nunca carecerá de la realidad que procede de que a uno lo vean, le oigan y, en general, aparezca ante un público de hombres, realidad que fuera de la *polis* duraría el breve momento de la ejecución y necesitaría de Homero y de 'otros de su oficio' para que la presentaran a quienes no se encontraban allí³⁵.

La muerte de Pericles y la derrota de la alianza ateniense en la guerra marcan, de algún modo, el declive del modelo político de la ciudad-estado: la *polis* deja de ser el espacio para la acción y el discurso. Hasta ese momento, desde el comienzo hasta su final, la función de la política fue hacer parte de la vida común aquello que en tiempos pretéritos había sido extraordinario y sólo al alcance de unos pocos: de la inmortalidad que alcanzaban los actos heroicos y grandes hazañas mediante la permanencia que la poesía les proporcionaba. Así, la *polis* ofrecía al común de los mortales lo que Homero sólo había ofrecido a los héroes: la posibilidad de permanecer en la memoria de las generaciones contemporáneas y venideras. Ser ciudadano de la *polis* es una experiencia merecedora del

elogio que no envejece y la tumba más insigne, que no es aquella en que yacen, sino aquella en la que su gloria sobrevive para siempre en el recuerdo, en cualquier tiempo que surja para recordarlo tanto de palabra como de obra, [...] un recuerdo no escrito, un recuerdo que está más en los sentimientos que en la realidad de una tumba³⁶.

La política como recuerdo organizado, como sustancia de la actividad en la esfera pública, define el aprendizaje que Arendt extrae de las palabras que Pericles profesa ante los ciudadanos en su oración por los fallecidos durante la guerra, en la que enaltece los valores de la vida en la *polis* ateniense. La lectura arendtiana inspira un concepto de la memoria por el cual ésta no es un efecto o finalidad de la política, sino que es una parte consustancial de su significado. Tal concepto se corresponde con lo que Antonio Gómez Ramos denomina la «definición de Pericles»³⁷, sobre la que cabe precisar —sugiere— una serie de aclaraciones para prevenir erróneas interpretaciones, comúnmente asociadas a

³⁵ *Ibid.*, p. 221.

³⁶ Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Libros I-II, Madrid 1990, pp. 458-459.

³⁷ Gómez Ramos, *El trabajo público de los conceptos*, pp. 187 y ss.

otros conceptos que la teoría social contemporánea ha elaborado del término 'memoria'. Son tres los elementos que el autor destaca de la lectura arendtiana de Tucídides.

En primer lugar, el concepto arendtiano de memoria no constituye un alegato comunitarista ni presupone la uniformidad u homogeneidad del recuerdo, como pudiera prejuzgarse en un sentido étnico, religioso o nacionalista, sino que prevalece el contenido que Arendt atribuye a la libertad de la vida en la *polis*, asentada en la pluralidad, condición básica de la acción y el discurso, en la medida que sin la distinción que media entre los iguales no cabrían ni los actos ni las palabras para entenderse. La definición arendtiana de política resulta, pues, contradictoria con una noción unitaria de la memoria colectiva, aproximándose, en su lugar, a una suerte de culto secular de corte republicano³⁸.

En segundo lugar, hay que reparar en el desacierto de identificar el recuerdo, tal y como se plantea aquí, con un tipo de conmemoración ritual o triunfalista, como podría inferirse del enérgico entusiasmo de Pericles al honrar a los caídos en la guerra contra los peloponenses, entusiasmo también presente en multitud de ceremonias de tipo militar, patriótico o chovinista en el mundo moderno; si bien éste no es el caso del concepto que maneja Arendt. Para ésta, como vemos a través de las palabras de Tucídides, el recuerdo de aquellos que nos precedieron no se 'conserva' en un sentido material —en las tumbas «en que yacen»—, sino que éste remite a un sentido más significativo que las meras conmemoraciones localizadas espacial y temporalmente: remite a su recuerdo «tanto de palabra como de obra». La memoria no opera, aquí, como lo hacen los *Lieux de mémoire* que describe Pierre Nora, que forman parte de la construcción histórica de los Estados nacionales, sino que dicho recuerdo sólo cobra existencia en el lenguaje político y social: en los discursos y narraciones que median entre los ciudadanos de la *polis*. Así pues,

la memoria, o esta permanencia, no pasaría de ser meramente imaginaria sin el lenguaje, que puede realizar el recuerdo de lo desaparecido. Con ello de pronto todo el género humano, mientras existe, se convierte en lo más permanente entre lo que conocemos, en una especie de baluarte del ser, en el que puede salvarse todo lo demás³⁹.

En tercer y último lugar, Gómez Ramos destaca, quizás sobre todo lo demás, que la teoría de Arendt no establece un imperativo ético de la memoria, ni un imperativo sobre el contenido de la misma, como el «deber de la memoria» que Todorov denuncia como fuente potencial de abusos⁴⁰. Así pues, el normativismo de la posición arendtiana no lo es relación con el sentido o la fuerza del ejercicio del recuerdo, sino que, en su lugar, presupone dicho ejercicio como *raison d'être*

³⁸ Autores como Chantal Mouffe han destacado la contribución del pensamiento arendtiano, que inscribe en la tradición del republicanismo cívico, a la revalorización de la esfera pública y la rehabilitación de una noción de 'virtud pública', como respuesta a la crisis del sistema político democrático. Sobre esto, ver Ch. Mouffe, *El retorno de lo político*, Barcelona 1999, p. 59.

³⁹ H. Arendt, *Diario filosófico 1950-1973*, Barcelona 2006, p. 102.

⁴⁰ T. Todorov, *Los abusos de la memoria*, Barcelona 2000.

de la política. No puede concebirse la permanencia de la comunidad política sin estar aseguradas las condiciones para su persistencia en la memoria colectiva. La reivindicación arendtiana del recuerdo no se relaciona con un sesgo faccionalista o identitario, en los términos que adopta la nostálgica «folkmodernidad»⁴¹, sino que representa, en cierto grado, una alternativa no explicitada a la temporalidad quebrada de las sociedades modernas. A partir del ‘recuerdo de la política’ como espacio de aparición de sujetos libres y plurales, Arendt estaría introduciendo las claves para una ‘política del recuerdo’ capaz de proporcionar alguna permanencia en un mundo que, tras la ruptura de la tradición, parece ya no recordar nada.

3. La política contra la historia

Una de las lecturas más interesantes y, sin duda, prolíficas que se han realizado de la obra teórica de Arendt pasa por identificar en sus textos una crítica de la modernidad, en un sentido general, pero sobre todo una crítica de las categorías que definen el concepto de historia y la conciencia histórica moderna, en la cual cabe detenerse para comprender la relación que tiempo y política entablan en su teoría sobre las condiciones de la memoria en el mundo moderno. Así, conviene relacionar los motivos que justifican el análisis crítico que Arendt desarrolla de las filosofías de la historia o, mejor, del común denominador que, de acuerdo con las distinciones y desplazamientos de las actividades humanas, agrupa estas filosofías bajo la fórmula particular con la que la modernidad ha tratado de salvar las incertidumbres e inseguridades de la acción. Sólo si comprendemos el intento de reversión mediante el cual el pensamiento moderno habría tratado de ensalzar de nuevo la *vita activa* sobre la filosófica contemplación de lo eterno, es posible identificar los principios que sostienen la centralidad de la categoría de progreso en la moderna concepción de lo histórico.

De acuerdo con esto, la historia tal y como se entiende en la época moderna es el resultado de un nuevo y complejo deslizamiento en la jerarquía tradicional que, con Platón —sobre todo— y con Aristóteles, no sólo había hecho primar la posición del pensamiento y la *vita contemplativa* sobre la actividad humana, sino que también había anticipado una devaluación de la acción respecto de la labor y el trabajo, en la medida que la filosofía clásica terminaría por afrontar su sospecha hacia los asuntos políticos —frágiles e impredecibles— como si fueran o pudieran llegar a ser tratados de igual manera que los productos derivados del proceso de fabricación. El trabajo se convierte, así, en la actividad preferida para salvaguardar los asuntos humanos de su propia fragilidad. Pese a la confusión que puede producir esta filosófica predilección —cuestión que la propia autora reconoce—, es posible llegar a comprenderla si asumimos

que la contemplación y la fabricación tienen una afinidad interna y no se hayan en la misma inequívoca oposición entre sí como la contemplación y la acción. La

⁴¹ Ver D. S. Garrocho, *Sobre la nostalgia. Damnatio memoriae*, Madrid 2019, pp. 141 y ss.

cuestión decisiva fue que la contemplación se consideró que también era un elemento inherente a la fabricación, puesto que el trabajo del artesano se guiaba por la *idea*, el modelo que contemplaba antes de que comenzara el proceso de fabricación y después de que terminara⁴².

Lo relevante, en este punto, es que, ni siquiera la ruptura moderna con la tradición —que Arendt atribuye principalmente al pensamiento marxiano— fue capaz de eliminar la primacía del trabajo y la fabricación como la más importante e imperecedera de las actividades que los seres humanos pueden realizar en este mundo para asegurarse un principio de permanencia. Tal y como había sido concebida por los griegos en la *polis*, la acción era incapaz de dejar un producto tras de sí, siempre sujeta a la contingencia de la libertad humana y con efectos impredecibles para su iniciador, por lo que, aun cuando reinvierte la tradicional relación entre *vita contemplativa* y *vita activa*, ésta última jamás recuperaría su sentido original: a los ojos del pensamiento moderno, «comparado con la futilidad y fragilidad de la acción humana, el mundo generado por la fabricación tiene una permanencia perdurable y una solidez tremenda»⁴³. Como trata de aclarar Arendt, no es en la modernidad cuando se declara por vez primera la inutilidad de la acción —ya se había anticipado la filosofía griega—, pero sí la primera que dicho repudio se acompaña de una reemergencia de la preocupación por alcanzar algún tipo de inmortalidad terrena.

El planteamiento arendtiano, aquí, pasa por considerar esa revitalización del interés por las actividades de los hombres como un redescubrimiento de que, una vez debilitado el concepto de inmortalidad trascendente —sólo más allá de este mundo puede el hombre lograr una permanencia intemporal—, propio del imaginario cristiano, aquéllos pueden alcanzar también la inmortalidad terrena; convicción que explica que las fuentes antiguas volvieran a gozar de actualidad en un mundo secularizado que, pese a todo —y aquí radica la distancia moderna respecto de la solución griega—,

no recuperó la antigua certeza de que el mundo era más permanente que cada hombre y de que las estructuras políticas eran una garantía de la supervivencia terrena tras la muerte, de modo que la antigua oposición de una vida mortal y un mundo más o menos inmortal se diluyó: tanto la vida como el mundo se habían vuelto perecederos⁴⁴.

En este punto, un elemento a tener en cuenta, que puede verse fácilmente sobreentendido, es la utilización que Arendt hace del concepto de secularización, en ocasiones concebido como la adaptación o continuación de las categorías de la teología medieval cristiana en el pensamiento secular moderno. Para Arendt, las nociones cristiana y moderna de la historia no mantienen, sin embargo, una relación de continuidad la una con la otra, sino que la noción de secularización

⁴² H. Arendt, *La condición humana*, p. 327.

⁴³ H. Arendt, *El concepto de historia*, p. 68.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 68-69.

sólo resulta válida si por ello no se entiende más allá del ascenso de lo secular y el eclipse de lo trascendente: en términos arendtianos, es la emancipación de lo político respecto de lo religioso aquello que tematiza la secularización, aun cuando la política moderna poco o nada tiene que ver con cómo se entendía en el contexto de la *polis*⁴⁵. El criterio de esta distinción es temporal, en cuanto que nada resulta más ajeno a la conciencia histórica moderna que la noción cristiana de que la historia tiene un inicio y, lo más importante, tiene un final: la profecía apocalíptica, el futuro como final de los tiempos, había operado como factor de integración de la comunidad cristiana⁴⁶. Contrariamente, el tiempo secularizado de la Edad Moderna se distingue por su infinitud hacia el pasado y hacia futuro, de tal forma que

lo que a primera vista parece una cristianización de la historia del mundo en realidad elimina de la historia secular todas las especulaciones religiosas sobre el tiempo. [...] Vivimos en un proceso que no conoce principio ni fin y que no nos permite sustentar expectativas escatológicas. Nada podría ser más alejado de pensamiento cristiano⁴⁷.

En la teoría de Arendt, el concepto de secularización hace referencia, por lo tanto, a una discontinuidad histórica y no a una continuidad o traslación de significado entre ambos momentos. Con todo, Forti⁴⁸ cuestiona hasta qué punto Arendt consigue distanciarse realmente de las teorías de la secularización que tan duramente critica, en la medida que su pensamiento traslada al interior de la modernidad —que no espera encontrar la permanencia en la transmisión de un mundo común mediante el recuerdo, como en la *polis*, ni la inmortalidad en la eternidad de un mundo trascendente, como en la cristiandad— las condiciones para encontrar una inmortalidad terrena en la perpetuación de la vida humana: de la humanidad en su conjunto. Para la autora, de hecho, «es la secularización del principio cristiano de la sacralidad de la vida la que diseña la fisonomía de la época moderna, así como su noción de la historia que celebra la inmortalidad del género humano»⁴⁹.

Son dos, siguiendo esta crítica, las consecuencias de este deslizamiento para la noción de tiempo histórico que habrá de predominar la conciencia moderna: por un lado, que la modernidad no es capaz de liberarse del todo de la necesidad de permanencia, de la necesidad de un sentido que sobreviva a la mortalidad de nuestra vida biológica; por otro lado, que, frente a la comunidad política griega y la eternidad individual cristiana, la era moderna busca esa continuidad en/para la totalidad de la vida humana, y que el camino para alcanzar dicho propósito no es otro que el de una filosofía de la historia.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 72 y ss.

⁴⁶ Ver R. Koselleck, *Futuro pasado*, Barcelona 1993, p. 26.

⁴⁷ H. Arendt, *El concepto de historia*, p. 77.

⁴⁸ S. Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre la filosofía y la política*, Madrid 2001, pp. 264 y ss.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 265.

Así pues, vemos que la modernidad recupera un cierto interés por los asuntos que corresponden a la esfera de la política, aun cuando, en términos arendtianos, dicho interés es una simple apariencia, en cuanto que la inversión moderna entre pensamiento y acción sólo es tal en la medida que la actividad del ‘hacer’ ocupa por completo el lugar que antiguamente le correspondía al ‘actuar’. Es a raíz de esta sustitución que la lógica procesual de la fabricación pasa a modelar la acción política moderna, de tal manera que «a partir de entonces, todo el progreso moderno ha estado muy íntimamente ligado al desarrollo cada vez más refinado de la manufactura de útiles e instrumentos»⁵⁰. La política moderna se revela, bajo esta inversión, como tremendamente antipolítica, ya que traslada al campo de la actuación y la libertad la plena racionalidad teleológica del mundo del trabajo, subsumiendo la significación que la política otrora tenía por sí misma bajo la modalidad del proyecto y el proceso histórico. Bajo esta formulación, la historia asume el razonamiento de una filosofía finalista, a imitación de la actividad del fabricante, privando a las acciones humanas de su real significación. Se produce, en el marco de la filosofía de la historia, un cambio de contenido semántico entre los términos de significado y fin, de forma que «sólo el fin general puede determinar la primacía del significado particular»⁵¹.

Es en la crítica de este intercambio que la teoría política arendtiana se precisa como recuperación de la experiencia del tiempo de la *polis*, donde las acciones concretas y libres —no necesarias para un propósito que las trasciende— eran las que significaban el mundo. De forma radicalmente opuesta, para la moderna conciencia histórica, los «procesos invisibles» invalidan la significación particular de lo concreto, de tal forma que los acontecimientos y acciones singulares están sujetas irremediabilmente al significado de lo universal. El proceso adquiere «un monopolio de universalidad y significado»⁵². La idea de la historia como proceso y singular de carácter universal es lo que termina por anular la posibilidad de la política, lo que justifica la efusividad de la crítica arendtiana del desplazamiento por el cual el pensamiento moderno lleva a cabo

la transformación de la política en historia o su sustitución por ésta. A través de la representación de una historia universal la pluralidad de los hombres se diluye en un individuo humano que también se denomina humanidad. De ahí lo monstruoso e inhumano de la historia, que al fin se impone plena y brutalmente a la política⁵³.

Esta huida hacia el todo se explica, de este modo, por la pérdida de significado de lo singular, como resultado de siglos de desprecio filosófico hacia la esfera de los asuntos humanos, el cual, pese a sus esfuerzos, la modernidad no ha logrado abandonar del todo en su intento por romper con la tradición. El giro moderno, por lo tanto, más que abandonar la duda hacia lo político, convierte el principio de utilidad, el énfasis en el proceso de fabricación de útiles para

⁵⁰ H. Arendt, *La condición humana*, p. 320.

⁵¹ S. Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, p. 254.

⁵² H. Arendt, *El concepto de historia*, pp. 72-73.

⁵³ H. Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 47.

la fabricación de otros útiles, en el principio-guía de las acciones humanas, de forma que el *homo faber* se convierte en la figura central del concepto moderno de historia⁵⁴. Para Arendt, el origen de esta noción se relaciona con la pérdida total de confianza en la capacidad de experimentar y comprender el mundo que no ha sido producido por las manos del hombre: «la idea de proceso no denota una cualidad objetiva de la historia o de la naturaleza: es el resultado inevitable de la acción humana»⁵⁵. Sólo la verdad histórica, aquella ligada al hacer de los hombres, puede ser objeto de conocimiento, en la medida que la historia es el único proceso que debe toda su existencia a lo humano, a diferencia de los procesos naturales o físicos.

Esta facticidad de la historia resulta de considerar cualquier actividad humana como una actividad fabril, de forma que la principal fabricación, la experiencia histórica misma, se encuentra a disposición y planificación de las fuerzas sociales. Así pues, para Arendt, «cada vez que la época moderna tuvo motivo para esperar una nueva filosofía política, obtuvo en su lugar una filosofía de la historia»⁵⁶. La derivación de la conciencia política de la conciencia histórica, la degradación de los significados políticos en fines históricos, está contenida en el núcleo de Hegel, cuya metafísica de la historia representa para Arendt el más elevado desprecio de la contingencia y la más explícita reducción de los acontecimientos humanos a simples medios de un sentido que los trasciende⁵⁷; pero está contenida, también, de forma particular en Marx, para Arendt el más consecuente en el desarrollo de la moderna idea de la historia como elaboración, ya que es único que asume que, si la historia se hace, ésta tendrá también un final, un resultado que culmine ese proceso⁵⁸.

De esta manera, la confusión de política con historia es el núcleo de la crítica arendtiana de la filosofía moderna, cuya procesualidad no puede garantizar, pese a su propósito, ningún tipo de inmortalidad en el sentido que plantea la autora. Y esto es así porque, a fin de cuentas, la dimensión del pasado es eliminada por completo en la modernidad, dado que su finalismo devalúa todo aquello que ha precedido cada nuevo acontecimiento, que pierden asimismo su singularidad y pluralidad de los seres humanos cuando se juntan unos con otros. Por otro lado, sólo una férrea e ingenua confianza en la capacidad humana de predecir el curso de los hechos, en el marco de una lógica causalista, puede alimentar la creencia de que la contingencia política puede quedar encorsetada entre los márgenes del progreso histórico, siendo el propósito de Arendt superar tales concepciones en favor de lo que, consideramos, configura la anticipación de una (teoría) política del recuerdo: una actualización del concepto griego de la política en el mundo moderno, con la esperanza de que arroje algo de luz sobre nuestras posibilidades de permanencia.

⁵⁴ H. Arendt, *La condición humana*, pp. 320 y ss.

⁵⁵ H. Arendt, *El concepto de historia*, p. 71.

⁵⁶ H. Arendt, *La condición humana*, p. 356.

⁵⁷ S. Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, p. 251.

⁵⁸ H. Arendt, *El concepto de historia*, pp. 88-89.

4. Recuerdo, narración, comprensión

En el ensayo que le dedica a Walter Benjamin, Arendt apunta que éste «sabía que la ruptura en la tradición y la pérdida de autoridad que se dio en su vida eran irreparables, y llegó a la conclusión de que tenía que descubrir nuevas formas de tratar con el pasado»⁵⁹. Encontrar esas nuevas formas llegaría a ser una prioridad en el trabajo de Benjamin, que logra concretar precariamente en sus *Tesis sobre la historia*, donde se vislumbra un tratamiento de lo pretérito a partir de lo discontinuo, de los fragmentos del pasado que se recuperan en el momento del estallido de la tradición histórica. Esta operación permite abandonar la visión de la historia como un todo continuo y direccionado hacia el futuro, para así aproximarnos al significado de unos sucesos irreductibles al curso del proceso histórico, a partir de un «vínculo establecido sobre la ejemplaridad fragmentada, que descansa en la condición de la ruptura con la tradición»⁶⁰.

Si bien el contenido de la teoría benjaminiana no lo encontramos explicitado en Arendt, éste se encuentra latente en el recorrido que sigue la autora desde su crítica del concepto moderno de historia hasta su propuesta sobre la elaboración de memoria en el espacio público y la reactivación de la política como dimensión primordial de la experiencia. Así, en las conclusiones del referido ensayo, Arendt presenta una poética caracterización de esta nueva forma de tratar con el pasado, que contiene los elementos centrales de la interpretación que hace la autora del pensamiento benjaminiano, cuando nos dice que Benjamin

trabaja con los ‘fragmentos de pensamiento’ que puede arrebatar al pasado y reunir sobre sí mismo. Al igual que un pescador de perlas que desciende hasta el fondo del mar, no para excavar el fondo y llevarlo a la luz sino para descubrir lo rico y lo extraño, las perlas y el coral de las profundidades y llevarlos a la superficie, este pensamiento sondea en las profundidades del pasado, pero no para resucitarlo en la forma que era y contribuir a la renovación de las épocas extintas. Lo que guía este pensamiento es la convicción de que aunque vivir esté sujeto a la ruina del tiempo, el proceso de decadencia es al mismo tiempo un proceso de cristalización, que en las profundidades del mar, donde se hunde y se disuelve aquello que una vez tuvo vida, algunas cosas ‘sufren la transformación del mar’ y sobreviven en nuestras nuevas formas cristalizadas que permanecen inmunes a los elementos, como si sólo esperaran al pescador de perlas que un día vendrá y las llevará al mundo de los vivos⁶¹.

Arendt caracteriza a través de la imagen del pescador de perlas la labor que Benjamin desarrollaba en su acercamiento a la historia, una vez que la tradición había perecido y sólo dejaba tras de sí los restos diseminados de lo que antaño tenía sentido histórico. Después de las experiencias políticas del s. XX, la historia ha dejado ser transmitible, por lo que de nada sirve intentar restaurar el sentido perdido de continuidad, no es posible ya suturar la ruptura de la experiencia, de

⁵⁹ H. Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona 1999, p. 178.

⁶⁰ E. Goyenechea, *Walter Benjamin y Hannah Arendt. La noción del tiempo y la tarea del historiador*, «Colección», 21, p. 47

⁶¹ H. Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, pp. 190-191.

modo que Benjamin y Arendt no tratan de resucitar épocas extintas, sino rescatar las perlas que yacen olvidadas en un pasado que somos ya incapaces de reconocer en el hilo de nuestra tradición. Es a través del ‘recuerdo’ de estos ‘fragmentos de pensamiento’ que la teoría benjaminiana enfrenta la incapacidad de recomponer la historia como había sido entendida hasta entonces, y esto es lo que Hannah Arendt asume como propio en su crítica del pensamiento moderno, que dirige en positivo hacia el valor que adopta lo discontinuo y singular en la monotonía del proceso: «el tema de la historia son estas interrupciones, en otras palabras, lo extraordinario»⁶². Para ambos, la tarea más importante es la de reflotar aquellas experiencias extraordinarias del pasado que merecen ser devueltas al «mundo de los vivos» y que son algo más que partes insignificantes de un todo agonizante.

La historia arendtiana no es una filosofía de la historia, sino que está formada por las fisuras que ésta había tratado de allanar y, con ello, encubrir o anular las consecuencias de la acción, de las experiencias que emergen en el espacio de relación de las personas, condicionadas por la natalidad, por la celebración de la iniciativa como fundamento de lo político. Es por ese motivo que Arendt rehúye de la lógica de ‘causalidad’ que había sostenido la mirada historicista del pasado, en la medida que ésta negaba, mediante las categorías de causa-efecto, el carácter singular y libre del acontecimiento, cuya irrevocable novedad quedaba aplacada por la búsqueda de tendencias generales al curso impredecible de los hechos. Así pues, en *Comprensión y política*, Arendt desarrolla con claridad los principios de su concepto de historia, como alternativa al espíritu profético del historiador que, al igual que el futuro, considera posible ‘predecir’ los sucesos del pasado a través de un encadenamiento causal, mientras que, para ella,

el propio pasado emerge conjuntamente con el acontecimiento. Sólo cuando ha ocurrido algo irrevocable podemos intentar trazar su historia retrospectivamente. El acontecimiento ilumina su propio pasado y jamás puede ser deducido de él⁶³.

La historia surge en las fracturas del tiempo lineal, cuando los sucesos pueden ser apreciados en su unicidad y no como consecuencia ‘necesaria’ de ninguna causa. Y es por ello que, prosigue,

es tarea del historiador descubrir, en cada periodo dado, lo *nuevo* imprevisto con todas sus implicaciones y sacar a relucir toda la fuerza de su significado. Debe saber que, a pesar de que su narración [*story*] tiene un comienzo y un final, ésta se realiza en un marco más amplio, la historia [*history*] misma. Y la historia es una narración que tiene muchos comienzos pero ningún fin⁶⁴.

El lugar del historiador es ocupado, en Arendt, por un narrador, cuya figura resulta mucho más adecuada para ilustrar la manera que tiene de aproximarse al pasado histórico, que pasa no sólo por ‘conocerlo verdaderamente’ —como diría

⁶² H. Arendt, *El concepto de historia*, p. 50.

⁶³ H. Arendt, *Comprensión y política*, p. 41.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 41-42.

Benjamin— sino sobre todo por comprenderlo en el contexto de la experiencia contemporánea, de modo que es bajo la fórmula de una ‘comprensión narrativa’ que mejor podemos captar el sentido de su propuesta para lograr la cristalización de lo fragmentario⁶⁵. Este interés en la narración responde, principalmente, a su propia concepción de la acción humana, en la medida que su significado sólo se concreta en presencia de otros, en el ‘entre’ los hombres, de manera que ningún actor puede ‘hacer’ la historia, sino que ésta solamente es capaz de realizarse en palabras de un autor que no ha iniciado el acontecimiento. Arendt insiste en que

aunque todo el mundo comienza su vida insertándose en el mundo humano mediante la acción y el discurso, nadie es autor o productor de la historia de su propia vida. Dicho con otras palabras, las historias [...] revelan un agente, pero este agente no es autor o productor. Alguien la comenzó y es su protagonista en el doble sentido de la palabra, o sea, su actor y su paciente, pero nadie es su autor⁶⁶.

De acuerdo con ello, lo histórico deja de estar ligado a la facticidad con la que los hombres creían modelar el devenir de los tiempos, que confería una seguridad inusitada de predicción en el campo de los asuntos humanos, de igual manera que el artesano no se sorprendía nunca por el resultado final de tu trabajo: «sólo el condicionamiento total, es decir, la abolición total de la acción, puede traer la esperanza de enfrentarse con lo impredecible»⁶⁷. El significado de la acción sólo se revela en el narrador, es éste el que puede captar y ‘hacer’ algo semejante a una historia, a cuya realización los agentes concurren con sus acciones de inevitables e impredecibles efectos, una vez entran en el ámbito de la libertad humana⁶⁸. Es aquí, por lo tanto, cuando se evidencia el significado político de la historia, que frente a la ‘ficción’ —sugiere Arendt— que enmascaraba las filosofías modernas bajo la máscara de fuerzas, ideas o tendencias, se afirma la primacía de la historia como relato inacabado y abierto, que hereda de la acción y el discurso políticos su naturaleza precaria, contingente e ilimitada⁶⁹. Así, la función memorativa del ‘buscador de perlas’ que Arendt identifica en Benjamin es trasladada al narrador, que hace de la historia una elaboración agregativa de las acciones que, fuera de la narración, no serían más que una «masa caótica de acontecimientos»⁷⁰, y que ahora pasan a integrar un mundo común junto a las generaciones que los han seguido y que, tras éstas, otras seguirán.

En este espacio de significación de lo político, donde el *storytelling* consigue cristalizar los sucesos diseminados del pasado en el presente, Arendt se distancia

⁶⁵ Ver A. di Pego, *Política y filosofía en Hannah Arendt. El camino desde la comprensión hacia el juicio*, Buenos Aires 2016, p. 243.

⁶⁶ H. Arendt, *La condición humana*, p. 208.

⁶⁷ H. Arendt, *El concepto de historia*, p. 69.

⁶⁸ La figura de Aquiles representa, en Arendt, la excepcionalidad del héroe que rompe con la otredad de la narración histórica, al entregar en las manos del historiador el íntegro significado de su hazaña, lo que aúna en su sola individualidad la actuación y la interpretación de la historia misma. Ver H. Arendt, *La condición humana*, p. 217.

⁶⁹ E. Goyenechea, *Walter Benjamin y Hannah Arendt*, p. 54.

⁷⁰ H. Arendt, *Comprensión y política*, p. 41.

de Benjamin en un aspecto importante: la cuestión de la ‘imparcialidad’, que la autora asocia con la condición de pluralidad que sostiene la acción política y que descubre de nuevo en el mundo antiguo una ejemplaridad para el desconcierto moderno. Así pues, es la imparcialidad homérica que canta por igual la gesta de troyanos y de aqueos, de Héctor y de Aquiles, que se reproduce en la alabanza de Heródoto hacia griegos y bárbaros y que, con la experiencia de la *polis*, logra configurar el criterio de que nuestro «mundo común se ve siempre desde un número infinito de posiciones diferentes, a la que corresponden los más diversos puntos de vista», algo que —lamenta— «ya no tiene ningún fundamento en la vida política real»⁷¹.

En este punto se bifurcan las posiciones de Arendt y Benjamin, el cual prioriza la memoria de la tradición de los oprimidos como criterio para el juicio histórico, en cierto grado incompatible con la distancia que el narrador arendtiano toma hacia los actores que participan de la acción, entendida ésta como una condición necesaria para la comprensión de la pluralidad de miradas que han configurado en cada momento la esfera pública, cuyo recuerdo debe ser transmitido a través de una narración inconclusa de tal manera que cada generación y en cada época pueda ser reelaborada e incorporada a su propia experiencia de la temporalidad. Pese a todo, esta imparcialidad no debe confundirse con una vaga objetividad al uso, sino que debe identificarse con el ejercicio de comprensión que acompaña la relación de las tramas humanas en su unicidad, falseada por la pretensión del conocimiento científico-positivo del pasado y la ordenación causal de los hechos. En su lugar, la comprensión, como la entiende Arendt,

en tanto que distinta de la correcta información y del conocimiento científico, es un complicado proceso que nunca produce resultados inequívocos. Es una actividad sin fin, siempre diversa y mutable, por la que aceptamos la realidad, nos reconciliamos con ella es decir, tratamos de sentirnos en armonía con el mundo⁷².

Si entendemos la memoria como una articulación narrativa de las acciones y acontecimientos pasados, el establecimiento político en el tiempo dependerá del éxito de la integración de la acción en una trama con sentido, en una síntesis temporal de lo fragmentado que, como ‘filosóficamente’ han eludido las grandes corrientes históricas del pensamiento, se comprometa con el «incómodo carácter contingente de toda la realidad objetiva»⁷³. Es gracias a la virtualidad que permite la narración que la comprensión del pasado puede organizarse en torno a relatos, en torno a un comienzo y un final, aun cuando éstos no están en condiciones de suprimir el carácter provisorio que los relaciona con la accidentalidad y libertad humanas. Hannah Arendt trata de comprender el significado de la vida colectiva aceptando su originaria inestabilidad, aunque sin renunciar a la permanencia, el

⁷¹ H. Arendt, *El concepto de historia*, pp. 59-61.

⁷² H. Arendt, *Comprensión y política*, p. 29.

⁷³ H. Arendt, *Verdad y política*, en *Entre el pasado y el futuro*, p. 270.

principal motivo que recorre su pensamiento político y que, en último término, concreta en un ejercicio público de recuerdo:

Lo que resulta crucial para Arendt es que el sentido específico de un suceso que tuvo lugar en el pasado permanece potencialmente vivo en la imaginación reproductiva. [...] Compartir experiencias indirectas de este modo puede ser la manera más eficaz de reconciliarse con la presencia del pasado en el mundo y prevenir nuestro extrañamiento con respecto a la realidad histórica⁷⁴.

La historia arendtiana sólo se entiende como 'política del recuerdo', que surge entre los individuos cuando están dispuestos a situarse en compañía de los demás e inmortalizar en el tiempo ese espacio común que han construido mediante las palabras: la organización del recuerdo es, por lo tanto, el principal objetivo de la política, pero no como fin último confiado a sujetos suprahistóricos, sino como condición misma para que aquélla pueda realizarse sobre las ruinas fragmentadas de la tradición. Y en esta tarea, la del narrador no es una facultad ajena a la acción de cada uno, como quizás pueda llegar a inferirse, sino que corresponde a quienes participan en lo político el poder para establecerse en el tiempo, en el sentido de que, como sostiene Antonio Gómez Ramos, es nuestra capacidad para intervenir políticamente la misma que permite contar historias, elaborar un entendimiento de nuestra temporalidad y hacernos cargo de ella: «dentro de cada actor político hay un espectador que juzga históricamente»⁷⁵. La política como memoria de la vida pública es la forma que Arendt tiene de colmar el abismo que la pérdida de la tradición abre entre generaciones sin vínculo de unas con otras y que amenaza con hacer desaparecer la profundidad de nuestra existencia:

No se puede negar que, sin una tradición bien anclada, toda la dimensión del pasado también estaría en peligro. Corremos el riesgo de olvidar y tal olvido significaría que, hablando en términos humanos, nos privaríamos de una dimensión: la de profundidad en la existencia humana, porque la memoria y la profundidad son lo mismo, o mejor aún, el hombre no puede lograr la profundidad si no es a través del recuerdo⁷⁶.

Un anhelo de tradición recorre la política arendtiana de arriba abajo, lo que motiva su insistencia en el carácter unificador de la narración, que le permite capturar sin cancelar la contingencia e inestabilidad de las auténticas experiencias políticas, e igualmente conciliar dicho compromiso con el reconocimiento de la necesidad de establecerse temporalmente en el mundo: la necesidad de duración y permanencia como única forma de proporcionar a nuestra experiencia común una plenitud de significado. «Somos contemporáneos —dice Hannah Arendt—

⁷⁴ J. Kohn, *Introducción*, pp. 25-26.

⁷⁵ A. Gómez Ramos, *El trabajo público de los conceptos*, p. 191.

⁷⁶ H. Arendt, *¿Qué es la autoridad?*, en *Entre el pasado y el futuro*, p. 104.

sólo hasta donde llega nuestra comprensión»⁷⁷, a lo que podríamos añadir: somos contemporáneos, por tanto, sólo hasta donde llega nuestro recuerdo.

Daniel Martínez Lamas
Universidad Complutense de Madrid
✉ daniel.m@ucm.es

⁷⁷ H. Arendt, *Comprensión y política*, p. 46.

Contributi/3

La catena del presente

Il populismo alla prova della storia

Massimo Villani

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 15/09/2019. Accettato il 02/03/2020.

THE CHAIN OF THE PRESENT. POPULISM AND THE CHALLENGE OF HISTORY

Ernesto Laclau and Hannah Arendt agree on some important concepts, such as those of contingency, spatiality of politics, and the feeble, evenemential nature of the latter. This very contiguity of lexicon and concepts highlights by contrast the irreducible difference between two models of historicity and, as we are about to argue, an important limit in the theory and praxis of populism. In Laclaus's theory, in fact, the political event qualifies as an absolute beginning that, although finding the conditions of its possibility in the facticity by which it's surrounded, it drastically detaches itself from the context: this creates a punctiform temporality that, on one hand, leaves behind an unrestrained space for the emergence of the memory intended in an almost mythical dimension, in excess compared to the historiographical discussion; on the other hand, devoid of roots, moving out of the void, this temporality has no outlets on the future, locked inside of the reiteration of the breaking point. In Arendt's theory it is instead possible - by virtue of a deep ambivalence towards the political productivity of history - to find important resources that, while holding the idea of a non-determined action, that is contingent and historically limited, establish the political act in the past - both individual and collective - and at the same time they break the circularity of the present, seeking out stability and durability.

Introduzione

Si può parlare di 'fase populista' relativamente all'odierno scenario politico per fare riferimento a un tono peculiare sul quale si modulano le democrazie occidentali. Sarebbe necessario distinguere preliminarmente l'uso pubblicistico del termine 'populismo' - dove l'accezione oscilla da un valore screditante a uno positivo, a seconda di come ci si colloca sullo scacchiere - dall'elaborazione teorica e accademica, che è invece estremamente complessa e raffinata. Dal momento che l'obiettivo di questo contributo non è un'analisi esaustiva del

fenomeno, l'indeterminatezza di quest'ultimo, ampiamente nota¹, non sarà sciolta nelle pagine che seguono; si intenderà il populismo genericamente come un modo – nel senso musicale del termine – che attraversa diverse esperienze politiche riportandole a una serie di caratteristiche dominanti: la centralità del leader, il suo rapporto immediato, cioè estraneo alla dimensione istituzionale, con un popolo che, a sua volta, in virtù di tale rapporto, si percepisce coeso e opposto a una 'élite'. Coinvolgendo direttamente il piano delle soggettivazioni, il populismo si pone come tecnica di governo, ma anche, e prima di tutto, come un modo di stare al mondo, un *ethos* individuale e collettivo.

L'estrema attualità del tema costringe gli studiosi a prendere posizione rispetto a questo fenomeno, stigmatizzandone la potenziale deriva illiberale oppure, al contrario, segnalandone la capacità di estendere e potenziare gli spazi di democrazia². In questa sede si intende, sospendendo un simile giudizio di valore, illuminare un aspetto della teoria e della prassi populiste poco preso in considerazione, ovvero la mancanza di una prospettiva storica. Il modo di governo populista, questa la tesi che si sosterrà, prende forma a partire da un contesto che appare piatto, privo di relazione col passato; tantomeno il frammento presente si pone come suolo per un progetto futuro, ovvero come un *inizio*. Se questo è vero, si ha a che fare con due conseguenze. Anzitutto la temporalità soggiacente alla teoria populista – che qui si rintraccerà nella sistemazione di Ernesto Laclau – risponde a una logica della «catena»³, e ciò in un duplice senso: a) concatenamento di *frame* in sé irrelati, ciascuno immobile in

¹ Così si esprimeva Francisco Panizza nell'apertura di un volume collettaneo dedicato a questo tema: «È diventato quasi un cliché iniziare a scrivere sul populismo lamentando la mancanza di chiarezza del concetto e avanzando dubbi sulla sua utilità per un'analisi politica. Il populismo è un concetto contestato e i consensi su ciò che esso designa e si qualifica come populista sono rari dal momento che, diversamente da altri concetti altrettanto contestati, come 'democrazia', esso è diventato un'attribuzione analitica piuttosto che un termine con cui molti attori politici vorrebbero identificarsi». F. Panizza, *Introduction. Populism and the Mirror of Democracy*, in *Populism and the Mirror of Democracy*, Id. (a cura di), London and New York 2005, p. 1. Questa e tutte le successive traduzioni dei testi non editi in italiano sono da considerarsi dell'autore di questo saggio.

² Sul primo versante, Nadia Urbinati nella sua recente monografia (*Me the People: How Populism Transforms Democracy*, Cambridge 2019) sottolinea il fatto che riempiendo con la soggettività empirica del leader il lefortiano spazio vuoto del potere, il populismo rappresenta una pericolosa frattura nella tradizione politica occidentale. All'opposto, Chantal Mouffe (*Per un populismo di sinistra*, Roma-Bari 2018) afferma che solo il populismo può dar voce ai cittadini vessati dalle scelte presunte obbligate imposte dalle *expertise*. Carlo Formenti (*La variante populista. Lotta di classe nel neoliberalismo*, Roma 2016) considera anacronistiche le lotte che pretendono di avere una base socio-economica e rivaluta la possibilità di una politica populista di sinistra, saldamente legata al perimetro dello Stato, antagonista rispetto ai flussi mondializzati del capitale.

³ Si gioca qui sul termine 'catena' che, com'è noto, ha un ruolo centrale nel lessico laclausiano. La costruzione politica del sociale, infatti, non avviene, secondo il filosofo argentino, sulla base di un'essenza comune o di uno status socio-economico condiviso, ma attraverso l'articolazione di «domande sociali» che, pur elidendo parzialmente il proprio contenuto particolare a vantaggio di ciò che esse condividono in termini di equivalenza, non perdono la propria specificità: il fronte che si viene a formare non ha, dunque, natura fusionale, ma somiglia piuttosto a una catena, una serie di elementi al contempo uniti e staccati. Cfr. E. Laclau, *La ragione populista*, Roma-Bari 2008, in part. pp. 68-95.

sé; b) incatenamento a un eterno presente privo di sbocchi su un futuro di lungo termine. In secondo luogo, questa mancanza di prospettiva storica apre uno spazio incontrollato per l'emergere della memoria intesa come una dimensione quasi mitica, in eccesso rispetto al discorso storiografico.

L'accostamento della teoria laclausiana alla filosofia di Hannah Arendt non è affatto immediato. Tuttavia qui si proverà a operare questo confronto per far emergere dei sorprendenti punti di contatto tra semantiche pur così distanti, ma soprattutto con l'intento di indicare una strada alternativa da esplorare. La filosofa tedesca, infatti, elabora un'immagine della storia parimenti segnata dalla discontinuità: il presupposto di un agire libero e politicamente produttivo è che esso sia sganciato dalla catena deterministica del tempo. Lungi dall'effettuarsi *ex nihilo*, l'azione ha esattamente il compito di colmare la lacuna nella quale si colloca: essa instaura un rapporto fecondo col passato per essere in grado di governare il presente senza esserne travolti e, al contempo, di stimolare l'evento, l'irruzione del *novum*. La differenza tra i due paradigmi non è solo teorica, ma si coglie concretamente sul piano delle soggettivazioni. Mentre quella populista prende forma solo nel momento della strutturazione simbolica del conflitto, la prospettiva arendtiana richiama a un impegno etico di costruzione del sé, fatto di radicamento nella storia e di una sporgenza rispetto alle determinazioni del presente. In questo caso sono soggettività piene – non puramente formali – che rompono il tempo puntiforme e kairologico, dispiegando un agire comune che crea storia, crea mondo.

1. La cornice degli anni Ottanta: la fine della Storia

Per inquadrare il discorso occorre partire dagli anni Ottanta, un momento in cui si registrano due fenomeni forse non del tutto irrelati. Da un lato si rileva la scomparsa della profondità storica. Il passato delle società del capitalismo avanzato si iscrive su cartografie nelle quali alla successione temporale si sostituisce la simultaneità spaziale. Come scrive Jameson,

viviamo oggi in una dimensione sincronica piuttosto che diacronica, e io credo che almeno empiricamente sia possibile sostenere che la nostra vita quotidiana, la nostra esperienza psichica, i nostri linguaggi culturali sono dominati oggi da categorie di spazio piuttosto che da categorie di tempo⁴.

Questa distribuzione paratattica di tutti i punti del tempo fa del passato «una vasta collezione di immagini, un immenso simulacro fotografico»⁵, una galleria cui attingere secondo la pratica che nell'architettura postmoderna prende il nome di «storicismo»⁶. Per altro, se tutto è parimenti in superficie, lo

⁴ F. Jameson, *Il postmoderno, o la logica del tardo capitalismo*, Milano 1989, p. 34.

⁵ Ivi, p. 39.

⁶ Jameson definisce lo storicismo come «l'ecllettismo compiacente dell'architettura postmoderna, che saccheggia indiscriminatamente e senza alcun principio, ma con entusiasmo, tutti gli

stesso presente in atto è un punto sulla mappa senza alcun privilegio: in questo universo simbolico sembra difficile anche «fornire rappresentazioni adeguate della nostra attuale esperienza»⁷.

Concomitante a questo appiattimento della profondità storica è, d'altra parte, l'emergere del tema della memoria nell'ambito delle scienze sociali. Pierre Nora elabora il concetto di luogo della memoria, definito come «unità significativa, d'ordine materiale o ideale, che la volontà degli uomini o il lavoro del tempo ha reso un elemento simbolico di una qualche comunità»⁸. Il luogo, quindi, garantisce quella *Erlebnis* del passato che la ricostruzione storiografica razionale impedisce: la storia si fa presente. Due anni prima Yosef Yerushalmi aveva posto un vero e proprio dualismo tra storia e memoria affermando che

la storiografia fra gli ebrei ha sempre avuto un ruolo subalterno (nella migliore delle ipotesi), oppure non ne ha avuto alcuno; e, allo stesso tempo, se la memoria del passato è sempre stata una componente fondamentale dell'esperienza ebraica, non è mai stato compito dello storico quello di custodirla e di tramandarla⁹.

Rifacendosi al classico di Maurice Halbwachs, *I quadri sociali della memoria* (1925)¹⁰, Yerushalmi afferma che la memoria collettiva non è una struttura psichica simile agli archetipi jungeriani, ma «una realtà sociale tramandata e tenuta in vita dallo sforzo consapevole e istituzionalizzato della comunità»¹¹.

Dunque, in questo decennio si fa strada l'idea della memoria come discorso antistoriografico, e tale idea viene assorbita dagli stessi storici di professione: le scienze sociali subiscono il fascino di una risorsa da utilizzare come supplemento o persino in sostituzione della ricostruzione storiografica, nella speranza di accedere a quel nucleo incandescente del tempo passato, che il 'freddo' linguaggio dello storico non può attingere¹². È in questo contesto caratterizzato

stili architettonici del passato e li combina in insiemi», ivi, p. 40. In realtà nell'architettura tardo-moderata è possibile distinguere lo storicismo, inteso come recupero formale di stili del passato, dall'eclittismo come pratica antistoricistica nella misura in cui consiste nella mescolanza di molteplici stili eterogenei, in tal modo elidendo ogni distanza storica. A questo proposito cfr. C. Jencks, *The Story of Post-Modernism*, Chichester 2011.

⁷ Ivi, p. 45.

⁸ P. Nora, *Comment écrire l'histoire de France ?*, in *Les Lieux de Mémoire*, 3 Tomes, Vol. 1, Id. (a cura di), Paris 1994, p. 2226.

⁹ Y. Yerushalmi, *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica* (1982), Parma 1983, p. 10. Traduzione leggermente modificata.

¹⁰ M. Halbwachs, *I quadri sociali della memoria*, Caserta 1997.

¹¹ Y. Yerushalmi, *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, cit., p. 11.

¹² Sull'emersione del dualismo storia/memoria cfr. K. Lee Klein, *On the Emergence of Memory in Historical Discourse*, «Representations», 69, 2000, pp. 127-150. Qui l'Autore pone strettamente in connessione l'emergenza della memoria come discorso antistorico con la crescente consapevolezza della parzialità di ogni racconto storico; in tal senso, la memoria farebbe giustizia della storia: «Non è un caso che la nostra improvvisa fascinazione per la memoria va di pari passo con la revisione postmoderna della storia come lo stivale nero in marcia della coscienza storica come finzione oppressiva. La memoria viene alla ribalta in un'epoca di crisi della storiografia precisamente perché essa appare come un'alternativa terapeutica al discorso storico», ivi, p. 145.

dall'elisione della profondità storica e dalla fascinazione della memoria come discorso antistoriografico, che Laclau elabora la sua teoria populista.

Per sgomberare il campo da ogni possibile equivoco si dirà subito che qui si intende prendere le distanze da tutte le interpretazioni che vedono nella teoria laclausiana e nel populismo in generale nient'altro che un movimento anti-intellettuale e puramente viscerale che cerca la legittimazione del potere in una fonte metastorica. In una lettura del genere esso

ambisce a trapiantare i valori di un mondo del passato, che idealizza come un mondo di armonia ed equità sociale, in quello attuale: in tal senso il populismo si propone come il canale attraverso cui un immaginario antico, ossia una visione del mondo che viene da molto lontano e che nel popolo si sarebbe conservata intatta, ritorna attuale per purificare il mondo intero¹³.

In questa visione esplicitamente antimoderna il popolo compare non come prodotto storico, ma come custode di una dimensione *immemoriale*¹⁴.

Al contrario, qui si intende affermare che il populismo – anche quando le sue manifestazioni concrete rasentano il folklore – non può essere trattato come l'altro della ragione politica¹⁵, come mero oscurantismo. «È un errore sottovalutare dal punto di vista teorico il populismo», poiché esso «dispone di una teoria creata da *virtuosi* del pensiero»; esso «ha una sua idea, più o meno esplicita, della modernità, dispone di una teoria sociale, lavora con una sua teoria della cultura e fa una sua scommessa antropologica»¹⁶. Ma soprattutto occorre sottolineare che la teoria populista è profondamente radicata nel contesto neoliberale: «in nessun caso il populismo è la lotta tra la modernità e il suo residuo arcaico. È piuttosto una risposta alle dimensioni problematiche insite nella modernità e all'inevitabile crisi sociale che questa genera nella sua attuale forma neoliberista»¹⁷. Lungi dal risalire a costruzioni mitiche e immemoriali, questa teoria assume in pieno le caratteristiche eminenti che segnano l'ontologia dell'attualità. A cominciare dalla mancanza di fondamento del sociale, dalla frammentazione esasperata in cui quest'ultimo si dà; è evidentemente il medesimo presupposto della razionalità politica neoliberale¹⁸, che tale teoria cerca però di piegare in un senso del tutto diverso:

¹³ L. Zanatta, *Il populismo*, Roma 2013, p. 17.

¹⁴ «Sia l'immaginario populista che quello religioso, almeno quello tradizionale e più resistente alla secolarizzazione, tendono a rigettare il fondamento legale e razionale della comunità politica, ossia l'idea che essa si fonda su un patto razionale cui i cittadini aderiscono volontariamente e legittimato da leggi scaturite da una sana dialettica. Ritengono invece che la comunità politica si basi su un ordine rivelato, su una legge naturale che la precede», Ivi, p. 45.

¹⁵ «[Il populismo] è apolitico, o potremmo dire addirittura antipolitico, dal momento che i valori cui si ispira e su cui si fonda attengono alla sfera sociale e solamente a essa», Ivi, p. 17.

¹⁶ J. L. Villacañas Berlanga, *Il populismo*, Milano 2017, p. 17.

¹⁷ Ivi, p. 29.

¹⁸ Si ricordi il celebre motto di Margareth Thatcher: «La società non esiste». Si veda anche la prefazione di L. Bazzicalupo a J. L. Villacañas Berlanga, *Il populismo*, cit., p. 11: «populismo e neoliberalismo rinviano l'uno all'altro perché hanno in comune l'accettazione spinta della frammentazione dei legami sociali, la fine della comunità di governo, delle istituzioni civili».

nel rispondere a questo dato centrale della mancanza di fondamento delle società, il populismo ritiene di non far altro che *vera politica*. Ho definito questo fatto come la premessa liberale del populismo. Perché anche il liberalismo non riconosce alcun elemento sostanziale che vincoli gli individui tra di loro¹⁹.

Evidentemente, allora, la riflessione di Laclau è storicamente inserita e assorbe in pieno le specificità caratteristiche del contesto storico prima descritto. Egli, insieme a Chantal Mouffe, scriveva nel 1985 che il suo obiettivo era «rileggere la teoria marxista alla luce dei problemi contemporanei» il che implicava necessariamente «la decostruzione delle sue categorie centrali. Questo è quello che è stato chiamato il nostro ‘post-marxismo’»²⁰. Si tratta, dunque, di un pensiero del tutto compreso nella dimensione storica e che si nutre del contesto molto concreto della svolta neoliberale²¹. Quest’ultima non è solo lo sfondo di un’attività intellettuale: ogni argomentazione laclausiana, anche la più astratta, trova il suo humus in esperienze concrete vissute in prima persona²² e dalle quali egli ha cercato di cogliere risorse spendibili in quella precisa congiuntura²³.

In che senso allora è possibile parlare di assenza di profondità storica in Laclau? Per rispondere a questa domanda è necessario esplorare alcuni punti

¹⁹ Ivi, p. 37.

²⁰ E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale* (1985), Genova 2001, p. 24. Poco più avanti il testo prosegue così: «il post-strutturalismo è il terreno sul quale abbiamo trovato la fonte principale della nostra riflessione teorica, e all’interno del campo post-strutturalista la decostruzione e la teoria lacaniana hanno avuto un’importanza decisiva nella formulazione del nostro approccio all’egemonia», p. 26.

²¹ Sulla genealogia del neoliberalismo si veda, oltre al classico M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Milano 2012, il più recente P. Dardot, C. Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, Roma 2013. Qui tuttavia i due autori leggono il neoliberalismo come un monolite perfettamente coerente che non lascia nulla fuori di sé, mancando di sottolineare, come, invece, a nostro avviso faceva Foucault, la coesistenza di razionalità politiche eterogenee e incoerenti che il neoliberalismo non ha interesse a ridurre a sintesi univoca. Sulla fine del neoliberalismo cfr. C. Crouch, *The Strange Non-death of Neoliberalism*, Polity Press, Cambridge 2011, e anche M. De Carolis, *Il rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e disagio della civiltà*, Macerata 2017.

²² E. Laclau, *Theory, Democracy and Socialism* (1988), in Id., *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London and New York 1990, p. 200: «Quando oggi leggo *Della grammatologia*, *S/Z*, o gli *Scritti* di Lacan, gli esempi che mi vengono in mente non provengono da testi filosofici o letterari; vengono da una discussione nel sindacato argentino, uno scontro tra slogan opposti durante una manifestazione, o un dibattito durante un congresso di partito. Per tutta la sua vita Joyce tornava alla sua esperienza nativa a Dublino; per me sono quegli anni di lotta politica nell’Argentina degli anni Sessanta che mi tornano in mente come punto di riferimento e di confronto».

²³ Come scrivono F. M. Cacciatore e M. Filippini nell’introduzione a E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale* (1985), cit., pp. 18-19: «il progetto di questo libro nasceva per rispondere (teoricamente e politicamente) all’egemonia neoliberale e neoconservatrice (di matrice reaganiana e tatcheriana, per intenderci) e all’*ideologia della fine delle ideologie* ovvero il dogma della “ingovernabilità” imputata all’“eccesso di democrazia” [...] Ciò non significa stabilire alcun ordine di preminenza o gerarchia tra “politica” e “filosofia”. Se si presupponesse la prassi politica come fondamento unico della teoria, non si farebbe altro che tradurla (o ridurla), a sua volta e di contrabbando, in un centro o significato trascendentale».

specifici della teoria del filosofo argentino, senza alcuna pretesa di offrirne un quadro esauriente.

2. La comprensione storica del sociale

I concetti di populismo ed egemonia, sebbene fossero già presenti nella riflessione laclausiana degli anni Settanta, svolgono un ruolo peculiare nella «svolta post-fondazionalista che Laclau compie a partire dai primi anni '80»²⁴. Ricordiamo che in quel torno di tempo si andava affermando una visione entropica della società: giunte a un certo grado di sviluppo ed emancipazione collettiva, le società delle democrazie avanzate avrebbero patito questo crescente dinamismo come una minaccia rispetto all'ordine costituito. È la nota tesi espressa in tal senso, nel 1975, da Huntington: l'effervescenza della società (egli esaminava in particolare il caso statunitense) avrebbe portato a uno «squilibrio democratico» che doveva essere corretto attraverso dosi di «apatia e disimpegno» da somministrare a certi individui e gruppi²⁵. Dissolvere la potenza politica della società – dell'essere-insieme – e ridurre la politica ad amministrazione di rapporti puramente funzionali: questo l'incipiente progetto neoliberale.

Contro questa ideologia della fine della politica, Laclau afferma anzitutto la differenza fondamentale tra sociale e politico. Quest'ultimo resta in una dimensione trascendente che il sociale non può assorbire. Ecco come egli si esprimeva in un testo del 1987:

ogni progresso nella comprensione delle lotte contemporanee dipende dall'inversione delle relazioni di priorità che il pensiero dell'ultimo secolo e mezzo ha stabilito tra il sociale e il politico. Questa tendenza è stata caratterizzata, in termini generali, da ciò che è possibile chiamare l'assorbimento sistematico del politico da parte del sociale. Il politico diventava una superstruttura o un settore regionale del sociale, dominato e spiegato in base a leggi oggettive di quest'ultimo. Oggi abbiamo cominciato a muoverci nella direzione opposta: verso una crescente comprensione del carattere eminentemente politico di ogni identità sociale²⁶.

²⁴ S. Mazzolini, *Laclau lo stratega: populismo ed egemonia tra spazio e tempo*, in *Il momento populista. Ernesto Laclau in discussione*, F. M. Cacciatore (a cura di), Milano 2019, p. 40. L'autore illustra dettagliatamente come l'accento, nella riflessione di Laclau, si sposti dal concetto di populismo, centrale nella prima produzione del filosofo, a quello di egemonia, preponderante invece a partire dalla metà degli anni Ottanta. Per una disanima più generale sull'evoluzione del pensiero del filosofo argentino cfr. E. Laclau (a cura di D. Howarth), *Ernesto Laclau. Post-Marxism, Populism and Critique*, New York 2015.

²⁵ Samuel P. Huntington, *Stati Uniti d'America, in Crisi della democrazia. Rapporto sulla governabilità delle democrazie alla Commissione trilaterale*, M.J. Crozier, S. P. Huntington, J. Watanuki, Roma 1975, p. 109. Negli anni successivi Huntington avrebbe sviluppato, in coerenza con questi presupposti, la tesi della fine della politica: dalla fine del XX secolo la coesistenza umana sarebbe stata amministrata, a livello globale, solo in base a criteri 'naturali' quali l'appartenenza etnica e l'identità culturale: cfr. Id., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano 1997.

²⁶ E. Laclau, *Letter to Aletta* (1987), in id., *New Reflections on The Revolution of our Time*, Verso, London-New York 1990, p. 160.

Evidentemente la polemica di Laclau è indirizzata non solo contro la spolticizzazione neoliberale, ma anche contro lo stretto determinismo marxista. Ma ciò che conta rispetto al nostro argomento è il fatto che per descrivere la differenza sociale/politico – ricalcata sulla differenza ontologica heideggeriana – Laclau ricorre alla coppia di concetti sedimentazione/riattivazione: «per usare una terminologia husserliana: se il sociale è stabilito attraverso la *sedimentazione* del politico, attraverso la ‘dimenticanza delle origini’, la *riattivazione* del significato originale del sociale consiste nel mostrare la sua essenza politica»²⁷.

Questa coppia di concetti ci porta al cuore del nostro problema, ovvero a ciò che Laclau chiama «comprensione storica» e «storicità radicale» del sociale. Il testo nel quale il tema è affrontato nella maniera più esaustiva è il saggio *New Reflections on the Revolution of our Time*, del 1990, il cui intento principale è di mostrare «l'intrinseca negatività di ogni antagonismo, in virtù della quale è impossibile fissare a priori quest'ultimo in una teorizzazione positiva della 'oggettività' del sociale»²⁸. Quella società atomistica nei cui determinismi intrinseci si vorrebbe «assorbita» la politica è, in realtà, priva di ogni fondamento oggettivo; e questa sorta di «nichilismo», lungi dal provocare l'abbandono di ogni prospettiva emancipatoria, costituisce, al contrario, «un'opportunità inedita per una critica radicale di ogni forma di dominio, e per la formulazione di progetti di liberazione fino a oggi limitati dalla 'dittatura' razionalista dell'Illuminismo»²⁹.

Per Laclau, nel marxismo coesistono due logiche della storia tra loro non conciliabili³⁰. Secondo la prima – espressa nella *Critica dell'economia politica* – la storia si spiega in termini di contraddizione tra forze produttive e relazioni di produzione; l'altra – che fa capo soprattutto al *Manifesto* – trova il motore della storia nell'antagonismo di classe. Il filosofo afferma dunque che

a seconda di quale prospettiva è adottata, l'interrogazione del sociale sarà fondamentalmente diversa. Nel primo caso l'interrogazione si riferirà al *senso oggettivo* del processo storico e alla *logica positiva* sottostante la costituzione del sociale. L'analisi punterà a rivelare, al di là della consapevolezza degli attori sociali e delle forme fenomeniche assunte dalle loro azioni, una razionalità stabilita al livello dell'essenza³¹.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, in Id., *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London and New York 1990, p. 4.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Come si evince dall'ultima citazione, l'obiettivo polemico del saggio laclausiano è costituito da quelle posizioni razionalistiche ed essenzialistiche «trincerate nella difesa della 'ragione' e che tentano di rilanciare il progetto della 'modernità' in opposizione alle tendenze considerate 'nichiliste'. Il lavoro di Habermas è forse il più rappresentativo di questa attitudine», ivi, p. 3. Tuttavia l'intento di Laclau è ricavare dal marxismo categorie spendibili nel contesto dell'attualità: «In *Egemonia e strategia socialista* il progetto di una democrazia radicale era presentato attraverso la decostruzione della storia del marxismo, da cui la sua enfasi sulla natura sovversiva e sul ruolo crescente dell'egemonia nel discorso marxista. Qui l'argomento è presentato in positivo come una successione logica delle sue categorie», ivi, p. 4.

³¹ *Ivi*, p. 21.

In questa ipotesi la comprensione storica è «un'operazione di riconoscimento»³² che dovrà scovare l'identità essenziale, fissata a priori, di agenti empirici coinvolti e dissimulati in un processo necessario.

Se invece si assume la prospettiva dell'antagonismo costitutivo, allora

una contingenza radicale penetra l'identità degli agenti sociali. Le due forze antagoniste non sono espressione di un più profondo movimento oggettivo che le includerebbe entrambe; e il corso della storia non può essere spiegato nei termini della loro 'oggettività' essenziale. Quest'ultima è sempre un'oggettività sfidata da un fuori costitutivo³³.

Per spiegare questo fuori costitutivo, Laclau ricorre a questo esempio:

nella misura in cui esiste un antagonismo tra un lavoratore e un capitalista, tale antagonismo non è inerente alla relazione di produzione stessa, ma occorre tra quest'ultima e l'identità esterna dell'agente. Un crollo nel salario di un lavoratore nega la sua identità di consumatore. Si dà pertanto una 'oggettività sociale' – la logica del profitto – che nega un'altra oggettività – l'identità di consumatore. Ma la negazione di un'identità significa impedire la sua costituzione come un'oggettività³⁴.

Se questa negazione non è concepita come qualcosa che viene a sua volta assorbita da un'oggettività di ordine superiore – come accade nella prospettiva dialettica – allora essa resta come qualcosa di «*costitutivo* e indica perciò l'impossibilità di stabilire il sociale come ordine oggettivo»³⁵.

Occorre marcare l'ambiguità di questo carattere costitutivo del fuori. Gli agenti sociali sono esposti a un'esteriorità che è *costitutiva* nella misura in cui, da una parte, impedisce la totalizzazione della loro identità: come si vede nell'esempio proposto da Laclau, si è molte cose insieme, e questa incoerenza strutturale è possibile perché non si dà, per gli agenti sociali, alcun vincolo d'essenza. D'altra parte, la negazione dell'identità è, paradossalmente, la condizione di possibilità di essa: gli attori sociali, infatti, non essendo sottoposti alla legge di un processo storico, assumono una consistenza solo nella prassi della loro istanziazione³⁶.

Laclau conclude affermando che «il nesso tra il blocco e la simultanea affermazione di un'identità è ciò che chiamiamo 'contingenza'»³⁷. Un essere radicalmente contingente, come quelli che percorrono il campo sociale, ha le sue condizioni di esistenza *fuori* di sé, nella fatticità in cui è immersa:

c'è quindi una storicizzazione delle categorie dell'analisi sociale che, connettendo le componenti di un oggetto a condizioni di esistenza specifiche e contingenti, introduce un'essenziale instabilità nelle relazioni tra queste componenti. Mentre il

³² *Ibid.*

³³ *Ivi*, p. 22.

³⁴ *Ivi*, p. 16.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Per spiegare questo punto Laclau ricorre al modello dei giochi linguistici wittgensteiniani, le cui regole si danno solo nelle istanze pratiche della loro applicazione, cfr. *ivi*, pp. 21-22.

³⁷ *Ivi*, p. 21.

modo oggettivista di interrogare il sociale cerca caratteri essenziali dietro la storicità specifica, questa formulazione muove nella direzione opposta; guastando il confine d'essenza attraverso la radicale contestualizzazione di ogni oggetto³⁸.

Questa instabilità del sociale non è immediatamente percepibile perché «quando un atto di istituzione ha successo, tende a verificarsi la 'dimenticanza delle origini'; il sistema delle possibili alternative tende a svanire e le tracce dell'originaria contingenza svaniscono. In questo modo l'istituito assume la forma di una mera presenza oggettiva. Questo è il momento della sedimentazione»³⁹.

La riattivazione del sociale, però, non può consistere nel ritorno alla situazione originale: la storicità degli attori, il fatto cioè che le loro condizioni di esistenza si trovino fuori di essi, rende impossibile una risalita verso condizioni che siano *logicamente* concepibili: la riattivazione può essere solo la

riscoperta della natura contingente della cosiddetta 'oggettività', attraverso l'emergenza di un nuovo antagonismo. A sua volta, questa riscoperta può riattivare la comprensione *storica* dell'originale atto di istituzione, nella misura in cui forme stagnanti che erano semplicemente considerate come oggettività e date per scontate si rivelano adesso come contingenti e proiettano questa contingenza alle 'origini' stesse⁴⁰.

Qui appare con chiarezza la differenza, cui si accennava poco fa, tra sociale e politico: quest'ultimo è l'evento che istituisce il sociale a partire dal suo fondo assente. Mentre il sociale è il terreno sul quale si irrigidiscono differenti pratiche discorsive, il politico è ciò che riattiva la contingenza di ogni istituzione; come spiega perfettamente Marchart «richiamando la natura contingente del sociale, il politico interviene rendendo manifesto il fatto che il sociale non può poggiare su un fondo stabile. Pertanto il politico riporta al *fondo assente* del sociale e, allo stesso tempo, sostituisce questa assenza (ri)fondando il sociale»⁴¹.

Il politico dunque fa tutt'uno con la comprensione storica della fatticità: «comprendere storicamente qualcosa significa riportarla alle sue contingenti condizioni di emergenza. Lungi dal cercare un significato oggettivo nella storia, si tratta di decostruire ogni significato e di riportarlo alla sua originaria fatticità»⁴². Ancora una volta si tratta di esporre il sociale al suo *fuori*, a un'eterogeneità

³⁸ Ivi, pp. 22-23.

³⁹ Ivi, p. 34.

⁴⁰ Ivi, p. 35.

⁴¹ O. Marchart, *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh 2001, p. 138. Si capisce anche in che senso si parli di prospettiva 'post-fondazionale'. La società, infatti non è semplicemente una totalità impossibile – come Laclau aveva già affermato nel saggio del 1983, *The Impossibility of Society*, in Id., *New Reflections on the Revolution of Our Time*, cit., pp. 90-91. La totalità, spiega Marchart resta presente pur nella sua assenza: «La società come un tutto è un oggetto impossibile, ma è precisamente in virtù di questa sua impossibilità che essa funziona come condizione di possibilità del sociale, ove questo sia compreso come il terreno discorsivo sul quale il significato sia parzialmente fissato a dei punti nodali. Perciò dobbiamo concludere che la società è *sia* impossibile *che* necessaria», O. Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, cit., p. 137.

⁴² E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, cit., p. 36.

impossibile da riassorbire. Mentre, infatti, la sedimentazione avviene su un piano estensivo, spaziale, il politico è puro evento temporale:

Laclau concepisce i sedimenti come *spazio*, essi spazializzano il momento temporale della pura dislocazione in una coreografia. Le tradizioni non sono altro che pratiche diventate abituali. Tuttavia, nella misura in cui questi sedimenti spaziali, 'ossificati' possono essere riattivati, si dà anche una temporalizzazione dello spazio o una 'estensione del campo del possibile'. Questo è il momento della *dislocazione* di un dato sistema spaziale attraverso il tempo – quest'ultimo essendo precisamente la categoria che *impedisce* che le sedimentazioni sociali diventino definitivamente stabili⁴³.

Il fuori cui il sociale è esposto si manifesta fenomenologicamente come tempo; esso tuttavia rimane qualcosa di non assimilabile da parte del piano sociale – una pura exteriorità, appunto – poiché, come sottolinea Laclau, tra i due processi di spazializzazione e temporalizzazione non c'è simmetria: «mentre possiamo parlare di egemonizzazione del tempo da parte dello spazio (attraverso la ripetizione), deve essere sottolineato che l'opposto non è possibile: il tempo non può egemonizzare nulla, dal momento che esso è puro effetto di dislocazione»⁴⁴. Per questo la completa costituzione della società risulta impossibile, e la dinamica storico-politica resta aperta: la contingenza resta la categoria modale principale, e parlare di fine della storia o di fine della politica non ha alcun senso.

3. Il presentismo del populismo

Come si può evincere da questo rapido *excursus*, la riflessione di Laclau prende in carico tutti gli elementi enfatizzati dalla teoria del post-moderno: fine delle ideologie, frammentazione del sociale, spazializzazione dell'esperienza. Ma, lungi dal dedurne la tesi dell'impossibilità di un'esperienza politica⁴⁵, dimostra come sia proprio questa condizione a rendere concepibile la politicizzazione del sociale⁴⁶. Quest'ultima, come s'è accennato, non è intesa come la piena incarnazione di una universalità, al contrario il politico si innesca proprio a partire dal non darsi di alcuna universalità:

⁴³ O. Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, cit., p. 139. Sul tema del rapporto tra spazio e tempo in Laclau cfr. F. Frosini, *Spazio/tempo ed egemonia/verità: due questioni (gramsciane) per Ernesto Laclau*, in *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau*, M. Baldassarri, D. Melegari (a cura di), Verona 2012, pp. 175-191.

⁴⁴ E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, cit., p. 42.

⁴⁵ Anche Jacques Rancière riferendosi in particolare alla riflessione di Lyotard, parla di una «svolta etica» all'interno della quale la politica è pensabile solo colpo evenemenziale di un'alte-rità assoluta che rammenta all'uomo la sua condizione finita. Cfr. Id., *La svolta etica nell'estetica e nella politica*, in *Il disagio dell'estetica*, Id., Pisa 2009, pp. 107-125.

⁴⁶ S. Žižek riconosce a Laclau, insieme ad autori come Rancière e Balibar «il merito innegabile di essere andati oltre Althusser senza impantanarsi nella palude postmoderna e/o decostruzionista», *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, Milano 2003, p. 294.

esiste la possibilità che una differenza, senza cessare di essere una differenza *particolare*, diventi ciononostante la rappresentazione di una totalità incommensurabile. In tal modo, il suo corpo appare come spaccato in due, tra la particolarità che essa ancora incarna e il significato più universale di cui diventa la portatrice. Questa operazione di assunzione da parte della particolarità di un significato universale incommensurabile è quanto io chiamo *egemonia*⁴⁷.

In altri termini, dalle specificità del contesto storico Laclau ricava le risorse per il rilancio del politico. Quest'ultimo fa tutt'uno con la «comprensione storica» del sociale, tanto che si potrebbe definire l'attività politica come una comprensione performativa del proprio tempo.

Tuttavia lo svolgimento estremamente formale del pensiero laclausiano fa della contingenza – concetto cardine della sua riflessione – qualcosa di rigorosamente privo di contenuto. Scrupolosamente distinta dalla categoria di accidentalità⁴⁸, la contingenza è proprio «l'impossibilità di fissare con precisione – ovvero, in termini di un fondamento necessario – sia le relazioni che *le identità*»⁴⁹ degli attori sociali. Contingente è l'evento che disloca la strutturazione spazialmente data del sociale e che si manifesta fenomenologicamente come temporalità. Ma questo evento di per sé è «vuoto»: esso deve alla congiuntura storica le sue condizioni di esistenza – che non possono essere dedotte a priori da alcuna necessità logica – ma da essa si separa radicalmente. Definito come puro «effetto di dislocazione», il tempo è precisamente questo scarto non suturabile nel quale prende forma la soggettivazione politica.

Quest'ultima, allora, è in qualche modo inchiodata alle condizioni contingenti nelle quali si dà, ma, allo stesso tempo, si costituisce *ex nihilo*: la rottura radicale nella quale si produce ciò che Laclau chiama la «costruzione catacresica del popolo»⁵⁰ è di fatto un azzeramento della storia, l'avvio di una soggettivazione che è priva di passato. Il vuoto che la caratterizza e che la sgancia da ogni determinazione ultima è, infatti, anche ciò che la separa da ciò da cui emerge. Insomma, prima della soggettivazione politica non c'è nulla; si danno solo domande che assumono un'identità politica nella loro trasfigurazione simbolica (attraverso unificante vuoto).

Si vede qui la doppia ingiunzione della logica della catena evocata all'inizio: l'evento politico emerge dalla concatenazione delle domande sociali, ed è incatenato a un presente che non ha nulla dietro di sé. Peraltro, dal momento che l'esperienza politica si basa su quell'antagonismo che, come si è visto, dimostra l'impossibilità di sussumere il sociale in una figura definitiva, questa logica politica rischia di proporre un'immagine iterativa della storia: una

⁴⁷ E. Laclau, *La ragione populista*, Roma-Bari 2008, p. 66.

⁴⁸ E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, cit., pp. 18-20.

⁴⁹ Ivi, p. 20.

⁵⁰ Ovvero l'articolarsi delle diverse domande sociali intorno a unificante vuoto che incarna nella sua particolarità una pienezza irrealizzabile. Cfr. E. Laclau, *La ragione populista*, cit., pp. 63-73.

sequenza di rotture, ovvero di azzeramenti del tempo, senza alcuna protensione verso il futuro⁵¹.

Se tutto questo è vero, è possibile parlare di un certo presentismo del populismo. L'evento politico si dà in un presente che taglia i ponti col contesto da cui emerge, e che non mostra caratteri di progettualità politica.

François Hartog definisce il concetto di presentismo a partire dalle fondamentali riflessioni di Koselleck. Secondo quest'ultimo, il tempo storico è prodotto dalla separazione tra il campo d'esperienza dato e l'orizzonte d'attesa; e la struttura temporale moderna era caratterizzata da una forte asimmetria che andava a vantaggio dell'attesa, della proiezione verso il futuro⁵². Ebbene, secondo Hartog, l'esperienza contemporanea del tempo è quella di un «presente perpetuo, impercettibile e quasi immobile [...] Tutto avviene come se non vi fosse che il presente»⁵³. Presentismo significa la doppia impossibilità del passato e del futuro:

il presente si è esteso in direzione tanto del futuro quanto del passato. Verso il futuro: con i dispositivi della precauzione e della responsabilità, con il prendere in conto l'irreparabile e l'irreversibile, con il ricorso alla nozione di patrimonio e a quella di debito, che riunisce e dà senso all'insieme. Verso il passato: con la mobilitazione di analoghi dispositivi, la responsabilità, il dovere di memoria, la patrimonializzazione, l'imprescrittibile, il debito⁵⁴.

Il formalismo della teoria laclausiana sembra, in effetti, incatenare i suoi effetti pratici a un presente senza sbocchi. Il tempo puntiforme nel quale si dà l'evento politico, procedendo da nulla, lascia dietro di sé uno spazio libero per la proliferazione di una memoria sganciata dal discorso storiografico. Proprio la distanza infinita di un passato rievocato senza distacco critico, autorizza il progetto di proporle l'*Erlebnis*, l'esperienza diretta. Lo slogan trumpiano 'Make America Great Again' è forse la sintesi più efficace di questa confusione tra un presente senza 'estasi' e un passato fuori dal tempo.

Anche l'esempio del governo italiano, nelle complesse vicissitudini dell'estate 2019, sembra confermare questa tesi. I rapidi avvicendamenti e capovolgimenti di fronti e alleanze non sembrano spiegabili in termini di trasformismo e ipocrisia. Questo giudizio morale rischia di smarrire l'elemento strutturale di una soggettivazione politica che si è voluta «vuota»⁵⁵ e che di

⁵¹ Cfr. G. Amendola, *Democrazia radicale biopolitica e soggettivazione*, in *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, A. Amendola, L. Bazzicalupo, F. Chicchi, A. Tucci (a cura di), Macerata 2008, dove, discutendo le teorie di Rancière e Laclau l'autore afferma: «questo formalismo, il rischio di accontentarsi di riproporre il conflitto per il conflitto, senza immaginare la possibilità di qualsivoglia ulteriorità rispetto a un perpetuo movimento di fratturazione e di instabile ricostituzione dello spazio politico, mi sembra il limite principale dei tentativi demoradicali di rivitalizzare il possibile significato emancipatorio della democrazia», p. 372.

⁵² Cfr. R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova 1990.

⁵³ F. Hartog, *Regimi di storicità. Presentismo e esperienza del tempo*, Palermo 2007, p. 58.

⁵⁴ Ivi, p. 238.

⁵⁵ Ricordiamo che il Governo Conte si è insediato all'inizio del giugno 2018 come governo di coalizione tra il partito di maggioranza relativa Movimento 5 Stelle e la Lega Nord Per l'Indi-

conseguenza, priva di radici, esperisce sbandamenti e iterazioni come qualcosa di costitutivo piuttosto che occasionale.

Si intende che non è possibile mettere le traversie delle diverse esperienze politiche concrete in conto alla teoria laclausiana, come se quelle fossero diretta scaturigine di questa. Ma, a prescindere dal fatto che il contributo del teorico argentino è stato esplicitamente rivendicato da alcune compagini politiche⁵⁶, è possibile, fino a un certo punto, intrecciare l'analisi teorica con l'osservazione empirica in virtù di quella indeterminatezza del fenomeno populista che, come si diceva in apertura, coinvolge direttamente il piano delle soggettivazioni. Ebbene il dubbio che qui si avanza è che pensandosi come costruzione retorica⁵⁷, come strategia disancorata dalla verità⁵⁸, il populismo produca soggettivazioni politiche provenienti da nulla e che esperiscono 'soltanto' l'impossibilità della loro totalizzazione.

Paradossalmente, la democrazia radicale è senza radici.

4. Hannah Arendt: fuori dalla catena del tempo

«Per gli esseri umani, pensare a cose passate significa muoversi nella dimensione della profondità, mettere radici e acquisire stabilità, in modo da non essere travolti da quanto accade – dallo *Zeitgeist*, dalla Storia, o semplicemente dalla tentazione»⁵⁹. Così si esprimeva negli anni Sessanta Hannah Arendt, una filosofa la cui tesi circa il rapporto tra politica e storia risulta particolarmente interessante in questo contesto per l'ambiguità che la caratterizza. Un'ambiguità che si può già scorgere in filigrana nel frammento appena citato: l'importanza della profondità storica è associata all'esigenza di non fare del passato un peso che coarti la spontaneità dell'agire umano. La politica è tale, e non mera

pendenza della Padania; nel discorso col quale chiedeva la fiducia al Senato, il Presidente del Consiglio Conte affermava che quello che intendeva presiedere era un governo «populista» e «anti-sistema» perché ascolta «i bisogni della gente» e intende rimuovere «vecchi privilegi e incrostazioni di potere». Ma l'analisi che qui si sta tentando non concerne soltanto i due partiti coinvolti nel Governo, ma tutte le maggiori formazioni politiche italiane. Su questo tema cfr. N. Trafaglia, *Dentro e contro. Quando il populismo è di governo*, Roma-Bari 2015, il quale affermava, già qualche anno fa, che il carattere populista del sistema partitico italiano non sarebbe congiunturale, e che al contrario tutti i partiti italiani sono «infettati dal germe del populismo», p. 65. Sull'evoluzione delle compagini populiste italiane cfr. R. Biorcio, *Il populismo nella politica italiana. Da Bossi a Berlusconi, da Grillo a Renzi*, Milano-Udine 2015. Il discorso di insediamento di Conte è reperibile qui: <http://download.repubblica.it/pdf/2018/politica/presidente05062018.pdf> (ultimo accesso: 01-09-2019).

⁵⁶ Cfr. P. Iglesias, *Understanding Podemos*, «New Left Review», 93 (2015), pp. 7-22.

⁵⁷ Cfr. D. Tarizzo, *Populismo: la parola al potere*, «Iride», 30 (2017), pp. 571-583.

⁵⁸ Cfr. L. Bazzicalupo, *Prefazione* a J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, Bari 2010, pp. V-XXXII.

⁵⁹ H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale* (1966), in Ead., *Responsabilità e giudizio*, Torino 2003, p. 81.

amministrazione o puro dominio, quando, pur radicandosi in un percorso risalente, sfugge all'inerzia della storia.

Anzitutto Arendt enfatizza il carattere spaziale della politica. Quest'ultima ha a che fare con l'apparire, esige uno «spazio fenomenico in cui la libertà possa dispiegare il suo fascino e divenire una realtà visibile e tangibile»⁶⁰. Nell'ontologia politica della filosofia tedesca l'essere si dà come pura superficie: «in politica più che in qualsiasi altra sede non abbiamo la possibilità di distinguere tra l'essere e l'apparire. Nel campo delle faccende umane effettivamente l'essere e l'apparire sono la stessa cosa»⁶¹. La politica, per Arendt, fa tutt'uno con un luogo elettivo, la *polis*, che a sua volta non è evocato come un oggetto storico: «il richiamo alla *polis* non ha alcuna pretesa filologica o storica. Hannah Arendt [...] vuole comprendere in termini filosofici come una stessa area concettuale, derivata dalle antiche nozioni di *politeia* e di *polis*, possa designare oggi qualcosa di completamente diverso dal significato originario»⁶².

In secondo luogo, per Arendt «è il presente il tempo della politica ed è al presente che occorre attenersi totalmente, rifiutando di essere posseduti dal passato o dal futuro»⁶³. L'agire politico aggancia gli uomini alla fatticità nella quale sono inseriti, laddove il progetto messo in atto dall'ideologia intende prima di tutto dissolvere i fatti a vantaggio di una virtualità illimitata che, spettralizzando il presente, proietta le iniziative politiche in un futuro indistinto, e le giustifica in virtù di un passato mitico. È per questo che il totalitarismo, ovvero, secondo Arendt⁶⁴, la forma più esasperata di ideologia, si rivela una profonda spoliticizzazione: «l'esasperato orgoglio di padroneggiare le cose e edificare il reale, modificandolo secondo il progetto artificiale umano» mostra una

contraddittoria mistura di potenza-impotenza. Se certo ci troviamo di fronte all'esempio più radicale di identificazione della politica con la *poiesis* e la riduzione di un mondo in laboratorio, lo strumento ideologico che viene adoperato è esattamente la credenza in una corrente di necessità storiche e naturali, che eliminano la capacità umana di agire⁶⁵.

⁶⁰ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, Torino 2006, p. 30.

⁶¹ Ivi, p. 105. In questa accentuazione della spazialità sono evidenti le influenze dell'esistenzialismo jaspersiano e della fenomenologia di Merleau-Ponty. Cfr. Ead. (a cura di R. Peluso), *Humanitas mundi. Scirri su Karl Jaspers*, Milano 2015; L. Boella, *Hannah Arendt "fenomenologa". Smantellamento della metafisica e critica dell'ontologia*, in «aut aut», CCXXXIX-CCXL, 1990, pp. 83-110.

⁶² A. Dal Lago, *Politeia: cittadinanza ed esilio nell'opera di Hannah Arendt*, «Il Mulino», 30, 1984, p. 426.

⁶³ L. Bazzicalupo, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, Napoli 1995, p. 75.

⁶⁴ 'Ideologia e terrore' è significativamente il titolo dell'ultimo capitolo de *Le origini del totalitarismo*, Torino 2004, pp. 630-656.

⁶⁵ Ivi, p. 76.

Quando l'ideologia «esalta il mito della fattibilità, della storia passata e futura, addirittura il mito della fattibilità della verità»⁶⁶, viene meno la consistenza di quel mondo comune nel quale soltanto gli uomini sono liberi di agire.

Spazialità, presenza, aderenza al contesto, la contingenza di un agire che non è determinato a priori: sono punti di contatto importanti con la teoria laclausiana. E tuttavia Arendt scarta dal formalismo del filosofo argentino perché mette in campo una nozione di storicità affatto diversa.

Alle spalle di entrambi sta la *Geschichtlichkeit* heideggeriana. A partire dalle riflessioni di Heidegger⁶⁷, infatti, sia Arendt che Laclau sottolineano il limite intrinseco col quale gli uomini si misurano nella loro esperienza mondana, quella finitezza non trascendibile che fa sì che anche la verità non si disveli che prospetticamente, piuttosto che in una dimensione assoluta e atemporale⁶⁸. Ma mentre per Laclau questo limite non trascendibile costringe il soggetto a sperimentare reiteratamente la sua frattura interna, in Arendt la storicità, riconnettendo gli uomini con la inemendabile «ostinatezza dei fatti»⁶⁹, restituisce loro quella potenza politica che, come si è visto poco fa, la virtualizzazione ideologica gli sottraeva:

l'abbandono da parte del filosofo della posizione di 'sapiente' attraverso il concetto di storicità è importante per due aspetti. Il primo è che il rifiuto della pretesa saggezza apre la strada ad un riesame dell'intera sfera politica alla luce delle elementari esperienze umane all'interno di questa stessa sfera e implicitamente scarta quei concetti e quei giudizi che hanno radice in esperienze di natura completamente diversa. Il secondo aspetto è che questo riesame viene guidato e *limitato* dal concetto di storicità, il quale nonostante la sua evidente prossimità alla sfera della politica, non ne può mai raggiungere il centro, che è l'uomo in quanto agente⁷⁰.

La storicità impedisce che la prassi umana compaia nel cono prospettico di astrazioni che ne catturerebbero il senso e, per ciò stesso, congiunge gli uomini con la densità del mondo. Com'è stato opportunamente notato

la Arendt accetta della storicità il movimento autolimitantesi alla analisi fenomenologica del darsi quotidiano della vita comune, ma considera un limite e un ostacolo utilizzare questa dimensione per cogliere l'*agire* politico, in quanto in essa il significato coincide con l'evento e lo illumina nella sua oggettiva contestualità, ma

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Si veda soprattutto il capitolo quinto della sezione seconda di *Essere e tempo*, intitolato *Temporalità e storicità*.

⁶⁸ Cfr. H. Arendt, *Verità e politica*, Torino 1995. E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, cit., in part. pp. 35-36.

⁶⁹ H. Arendt, *Verità e politica*, cit., p. 70.

⁷⁰ H. Arendt, *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, in E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Per amore del mondo 1906-1975*, Torino 1994, p. 347. Di questo testo, una comunicazione all'American Political Science Association del 1954, esistono diverse versioni conservate presso l'archivio arendtiano ospitato dalla Library of Congress. In questa sede si è scelto di riportare il frammento citato da Young-Bruehl in quanto si tratta della versione più sintonica con l'argomentazione qui avanzata. Una traduzione del testo integrale si trova in H. Arendt (a cura di S. Forti), *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, Milano 2003, pp. 199-219.

difficilmente riesce a rendere conto della dinamica, incompiuta, prospettica, dell'azione in cui l'agente manifesta se stesso, e gli spettatori, dai proprio punti di vista, l'osservano⁷¹.

Diversamente da ciò che abbiamo visto in Laclau, la politica non coincide con la storicità, ma in qualche modo la eccede; la logica di quest'ultima, «nonostante la sua evidente prossimità alla sfera della politica» non ne illumina il cuore: l'uomo in quanto agente.

L'opacità di questo «centro» è resa possibile dalla facoltà che ha l'uomo di interrompere il *continuum* temporale, di aprire un punto di sospensione del tempo⁷², una *lacuna* tra il passato e il futuro, nella quale sfuggire alla catena causale del processo storico, sottrarsi al peso che il prima esercita sul dopo. È qui che si apre lo scarto con Heidegger. Costui scrive:

La decisione, in cui l'Esseri ritorna a se stesso, apre le rispettive possibilità effettive di un esistere autentico *a partire dall'eredità* che essa in quanto gettata, *assume* [...] La finitudine, una volta afferrata, sottrae l'esistenza alla molteplicità infinita delle possibilità che si offrono immediatamente (i comodi, le frivolezze e le superficialità) porta l'Esserci in cospetto della semplicità del suo *destino*. Con questo termine designiamo l'accadere originario dell'Esserci quale ha luogo nella decisione autentica e in cui l'Esserci, libero per la sua morte, si *tramanda* in una possibilità ereditata e tuttavia scelta⁷³.

È facile leggere l'aforisma di René Char spesso richiamato da Arendt, «la nostra eredità non è preceduta da alcun testamento»⁷⁴, come una risposta polemica a Heidegger; ciò che lei non accetta è «la coincidenza fra pensiero ed evento»⁷⁵, ovvero il fatto che il pensiero, «una dimensione esistenziale importantissima, venga piegata concettualmente nel senso della giustificazione-comprensione di ciò che nell'ambito di un destino epocale che accade»⁷⁶.

Al contrario per Arendt il pensiero è quell'elemento a-storico che scinde il *continuum* storico deviandone le forze. Commentando l'apologo di Kafka *Egli* – nel quale un misterioso uomo si trova a combattere con due avversari, di cui il primo lo incalza dalle spalle, l'altro gli sta davanti sbarrandogli la strada⁷⁷ – Arendt afferma che la posizione di quest'uomo «non è il presente così come s'intende di solito, bensì una lacuna del tempo mantenuta in essere dall'incessante combattimento con cui 'Egli' prende posizione contro passato e futuro insieme»⁷⁸. 'Egli' interrompe la cieca meccanicità del processo temporale:

⁷¹ L. Bazzicalupo, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, cit., p. 112.

⁷² Sulla prossimità ma anche sulle divergenze della filosofia della storia arendtiana rispetto a quella di Benjamin cfr. O. Guaraldo, *Cristalli di storia: il totalitarismo tra abisso e redenzione*, in *Hannah Arendt*, S. Forti (a cura di), Milano 1999, pp. 45-65. Si veda anche L. Bazzicalupo, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, cit., p. 23.

⁷³ M. Heidegger, *Essere e tempo*, Milano 2008, p. 452.

⁷⁴ Citato in molti testi arendtiani, l'aforisma costituisce l'incipit di H. Arendt, *La lacuna tra passato e futuro*, in Ead., *Tra passato e futuro*, Milano 2005, p. 25.

⁷⁵ H. Arendt, *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, cit., p. 348.

⁷⁶ L. Bazzicalupo, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, cit., p. 111.

⁷⁷ F. Kafka, *Confessioni e diari*, Milano 1972, pp. 811-812.

⁷⁸ H. Arendt, *La lacuna tra passato e futuro*, cit., p. 34.

«senza l'uomo non vi sarebbe nessuna lotta: forse senza di lui le forze del passato e del futuro si sarebbero da tempo neutralizzate o distrutte a vicenda»⁷⁹. È questo scavo operato dall'uomo ad aprire la contingenza all'interno di una temporalità che altrimenti sarebbe strettamente deterministica. Ed è il pensiero che rende possibile questo scavo: «solo nella misura in cui pensa, e cioè nella misura in cui è fuori dal tempo, il protagonista della parabola, l'uomo (appunto un 'lui' nella giustissima denominazione di Kafka: non un 'qualcuno'), vive nella lacuna di tempo tra passato e futuro in tutta la pienezza attuale del suo essere concreto»⁸⁰.

Lungi dall'«inchiodare»⁸¹ l'uomo a una «eredità» che, nella decisione per la finitezza dell'esistenza, si trasfigura in «destino», il pensiero libera uno spazio-tempo al riparo da ogni determinismo. Questa lacuna è

il sentiero aperto dal pensiero, la sottile pista atemporale battuta dal pensiero nel limitato spazio-tempo dell'uomo, nella quale il pensiero, la memoria e la preveggenza salvano qualunque cosa toccano dalla rovina del tempo storico e biografico. Questo stretto spazio atemporale ricavato nel cuore stesso del tempo, a differenza del mondo e della civiltà nei quali si nasce, può solo essere indicato, non ereditato o tramandato: perciò ogni nuova generazione, anzi ogni nuovo essere umano, inserendosi tra un passato e un futuro infiniti, deve scoprirlo e mantenerselo con assidua fatica⁸².

In conclusione si può affermare che da una parte abbiamo il modello laclausiano di storicità, il quale consiste nella dislocazione di una data configurazione spaziale, nell'innescare, a partire da un punto zero, di una nuova serie temporale. Il limite segnato da tale storicità è trasversale, marca il punto dopo il quale si dà un soggetto politico: la storicità è in questa *creatio ex nihilo* che sgancia la soggettivazione dal passato per incatenarla al contesto.

Dall'altra parte, il modello arendtiano contempla un limite longitudinale che nega agli uomini la possibilità di assumere una posizione metastorica, ma li mantiene in comunicazione con una profondità storica, e capaci di immaginare un futuro. In Arendt si dà, dunque, un rapporto produttivo con la storia: come sintetizza l'efficace formula di Bazzicalupo⁸³, non la politica per la storia, la prassi umana al servizio di una necessità operante alle spalle degli uomini; ma la storia per la politica, ovvero il duplice gesto del radicarsi, attraverso il *ricordare*, in una profondità che impedisce di essere travolti dalla corrente degli accadimenti, e dello scavo, attraverso il *pensiero*, di uno spazio protetto dall'incalzare della temporalità.

«Pensare e ricordare sono modi in cui gli uomini prendono posto nel mondo – un mondo in cui tutti giungiamo come stranieri»⁸⁴. Diversamente dal

⁷⁹ Ivi, p. 33.

⁸⁰ Ivi, p. 36.

⁸¹ Attraverso la categoria dell'être *rivé*, l'essere inchiodati, E. Lévinas ha individuato il punto di sovrapposizione del pensiero di Heidegger con l'hitlerismo. Cfr. Id., *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Macerata 1996, p. 21 e ss.

⁸² Ivi, pp. 36-37.

⁸³ L. Bazzicalupo, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, cit., in part. pp. 5-32 e 285-254.

⁸⁴ H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 86.

formalismo laclausiano, che prima del momento della soggettivazione non trova nulla, il processo politico, per Arendt, coinvolge tutta questa profondità storica, che è sempre, simultaneamente, la profondità di singoli uomini, «la pienezza attuale del loro essere concreto».

È molto significativo, infatti, che la filosofa tedesca si sia dedicata, in molteplici testi, a un esercizio di esplorazione della storia; ma quella che Arendt percorre non è affatto la *histoire de bataille* messa a punto dalla scuola delle «Annales» e da cui era completamente espunto l'elemento antropologico⁸⁵. È invece una storia densamente abitata da figure singolari, uomini che, forti del loro spessore, hanno affrontato il proprio tempo senza piegarsi alle storture che in esso si esprimevano. Esempio di questo approccio, che nella profondità del tempo cerca il trascendentale della libertà, è l'antologia *Men in Dark Times*⁸⁶, vera e propria «galleria di *virii illustres*: il 'lustrò' non consiste nella realizzazione di mirabolanti imprese ma – scrive la Arendt nella prefazione – nella capacità di aver prodotto con la vita e l'opera, non dunque attraverso teorie e concetti, una testimonianza di 'luce', autentiche 'illuminazioni', in mezzo alle tenebre della storia»⁸⁷.

A siffatta immagine del tempo corrisponde l'idea di una precisa tenuta esistenziale. Protagonista di *questa* storia, infatti, non è l'individuo che, nel deserto del tempo, assume una consistenza esclusivamente nella contingenza di un conflitto. Si tratta invece di una soggettività che fa della propria vita una forma di vigilanza e di resistenza rispetto a ogni possibile tipologia di dominazione. Si spiega così la centralità, nel pensiero arendtiano, della figura di Socrate, filosofo assunto a «paradigma di un modo di vita che scardina tutte le contrapposizioni frontali, non solo quella tra pensiero e azione, ma anche quella tra vita privata e vita pubblica, tra scelta etica e *praxis*»⁸⁸. È una tesi questa che potrà suonare sconcertante per chi, giustamente, enfatizzi, nel testo arendtiano, la drastica separazione tra privato e pubblico, *oikos* e *agorà*. In realtà questa distinzione è perfettamente coerente con l'attenzione a figure – come quella di Socrate e di coloro le cui gesta sono raccontate in *Men in Dark Times* – che hanno fatto del proprio *bíos* un *ethos*: «nel costante esercizio del due-in-uno, Arendt vede ripristinarsi un punto di intersezione tra il sé che pensa e il sé che si rende visibile nell'azione. La cura di sé socratica è insomma un modo di costituirsi come

⁸⁵ Com'è stato puntualmente notato, il tempo «eternizzato» definito nella svolta scientifica della storiografia distrugge l'assunto fondamentale secondo il quale «l'individuo è il portatore ultimo del cambiamento», P. Ricoeur, *Tempo e racconto. Volume primo*, Milano 1986, p. 157. In questo paradigma storiografico, dunque, scompare precisamente l'imprevedibilità dell'agire umano, nonché la possibilità che in esso e attraverso di esso si producano radicali discontinuità, *eventi*. Circa il nesso tra la produttività politica di una filosofia e l'immagine della storia di cui essa è munita, mi permetto di rinviare al mio *Il tempo della politica. Evento e storia nella riflessione di Jacques Rancière*, «Shift. International Journal of Philosophical Studies», II, 2018, pp. 167-183.

⁸⁶ H. Arendt, *Men in Dark Times*, New York 1968.

⁸⁷ R. Peluso, *Sulla "humanity in dark times" di Hannah Arendt*, «Shift. International Journal of Philosophical Studies», 2, 2017, p. 63.

⁸⁸ S. Forti, *Lecture socratiche. Arendt, Foucault, Patočka*, in H. Arendt, *Socrate*, Cortina, Milano 2015, p. 103.

soggetti. È l'esercizio di un potere su se stessi che inevitabilmente produce effetti collettivi, scompaginando la posizione etica e politica degli attori in scena»⁸⁹.

Appare, dunque, molto pertinente l'accostamento, proposto nel saggio appena citato, di Arendt a Foucault: entrambi concepiscono la filosofia non come un esercizio di astrazione che vada in cerca di insegnamenti normativi, ma come la costruzione di soggettività in grado di radicarsi nella storia e, così, fare attrito col reale. La storia di cui occupa la filosofa tedesca è abitata da soggettività piene, capaci di governare sé e gli altri⁹⁰.

Questa densità del passato, oltre a consentire una «riconciliazione col mondo»⁹¹, impedisce il formarsi di una memoria mitica, sganciata dal discorso storiografico. Al contrario, il salvataggio a opera del ricordo di gesti, parole e azioni degli uomini consente di pensare la «stabilità e durata di una sfera puramente secolare e terrena»⁹², spezzando la circolarità del presente. In definitiva, per Arendt, la politica è inizio, ma essa inizia dagli uomini, dalla pienezza attuale del loro essere concreto.

Massimo Villani
Università degli Studi di Salerno
✉ massim.villani@gmail.com

⁸⁹ Ivi, p. 106.

⁹⁰ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, Paris 2008.

⁹¹ H. Arendt, *Comprensione e politica*, in Ead., *La disobbedienza civile e altri saggi*, Milano 1985, pp. 89-112.

⁹² H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 257-258.

Contributi/4

La memoria collettiva dell'Europa come promessa di libertà

La lezione di Axel Honneth

Francesco Leone

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 26/08/2019. Accettato il 04/02/2020.

COLLECTIVE MEMORY IN EUROPE AS PROMISE OF FREEDOM: AXEL HONNETH'S LESSON

The aim of this paper is to highlight the role that collective memory plays in Honneth's theory of justice exposed in *Freedom's Right*. Honneth develops his theory on the basis on a «normative reconstruction» of the recognition's forms institutionalized within the Western societies starting from the modern era. The author of the return to Hegel in Critical Theory recovers a Kantian teleological philosophy of history to ground his normative theory. Kantian «signs of history» becomes the subject of a collective memory. Honneth argues that only the recourse to a collective memory can motivate subjects and groups to expand the spaces of social freedom and drive history towards better. The memory of significant events and moral conquests can arouse enthusiasm to defend the Europeans spaces of social freedom and for their relaunch. A stronger European integration can only take place with the struggles of groups and individuals motivated by action through the memory of moral and normative achievements. Europe needs a broader concept of constitutional patriotism: a kind of patriotism of collective memory.

Keywords: Alex Honneth, Collective Memory, Hegel, Kant, Critical Theory, European integration.

1. Il diritto della libertà

Tra i fili conduttori che attraversano il percorso filosofico di Axel Honneth, uno – il più vistoso – è quello che ha visto l'attuale direttore dell'*Institut für Sozialforschung* di Francoforte lungamente impegnato a interrogarsi intorno al concetto di riconoscimento reciproco. Per accorgersene, basterà fare riferimento ai soli titoli, rispettivamente, del libro che ha dato a Honneth notorietà internazionale e dell'ultima sua monografia, vale a dire *Lotta per il riconoscimento*¹

¹ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, trad. it. C. Sandrelli, Milano 2002.

e *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*². È attorno a tale concetto, declinato, di volta in volta, come necessario presupposto della formazione del sé, posta in gioco del conflitto intersoggettivo, motore del progresso sociale o pratica relazionale costitutiva delle sfere d'azione istituzionalizzate all'interno della società, che Honneth ha sviluppato la sua proposta di filosofia sociale. Il riconoscimento reciproco è, insieme, il punto di approdo e di continua ripartenza verso la fondazione di una teoria sociale normativa o, come anche si può dire, di una teoria della giustizia.

*Il diritto della libertà*³, l'opera di Honneth certamente più ambiziosa nei suoi presupposti e nei suoi intenti, rappresenta il tentativo di formulare una teoria della giustizia «direttamente nella forma di un'analisi della società»⁴. All'interno del percorso filosofico honnethiano, *Il diritto della libertà* coincide con un momento di radicale ripensamento della *legacy* hegeliana; un ripensamento che, in verità, andava maturando già da qualche anno⁵. Honneth ritiene, adesso, che Hegel sia autore che merita di essere riletto non solo – o meglio, non più solo – per le sue giovanili intuizioni del periodo jenese⁶ attorno alla tematica del riconoscimento intersoggettivo, ma anche perché, attraverso le pagine della sua *Filosofia del diritto*, egli ci ha consegnato un'organica teoria della giustizia, alternativa al formalismo universalistico kantiano e, assieme, agli strumenti filosofici per ritentare una simile impresa per l'avvenire. Egli crede che il recupero di quanto di vivo è ancora contenuto in un'opera come la *Filosofia del diritto* possa effettivamente darsi, a patto, però, di estromettere ogni rimando alla filosofia teoretica hegeliana⁷.

Per l'oggi, la *Filosofia del diritto* può insegnarci come sia concretamente praticabile l'elaborazione di una teoria della giustizia capace di superare il

² A. Honneth, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, trad. it. F. Cuniberto, Milano 2019.

³ A. Honneth, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, trad. it. C. Sandrelli, Torino 2015.

⁴ Ivi, p. XXIX.

⁵ L'intervento di Honneth alle *Spinoza Lectures* organizzate dall'Università di Amsterdam nel 1999 – successivamente edito come A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato, Una riattualizzazione della filosofia politica di Hegel*, trad. it. A. Carnevale, Roma 2003 – può essere considerato un momento di svolta nel suo percorso filosofico. Per la prima volta, infatti, egli apre alla possibilità di una ripresa dello Hegel, per così dire, maturo e sistematico, autore della *Filosofia del diritto*. Fino a quel momento, Honneth aveva negato la possibilità di un utilizzo della filosofia hegeliana così come si era andata strutturando dalla *Fenomenologia dello spirito* in poi. È quest'ultima opera, secondo Honneth, a sancire l'affermazione definitiva di una filosofia della coscienza in cui la dimensione propriamente comunicativa e intersoggettivistica del riconoscimento si dissolve a favore di un impersonale percorso di autoaffermazione dello spirito, cfr. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., pp. 13-87.

⁶ Il periodo jenese di Hegel coincide con gli anni tra il 1801 e il 1807, e si conclude con la pubblicazione della *Fenomenologia dello spirito*.

⁷ Una critica a questo ennesimo tentativo di de-metafisicizzazione della filosofia di Hegel e al tentativo di scorporare la sua filosofia pratica da quella teoretica si può trovare in R. Pippin, *Reconstructivism: On Honneth's Hegelianism*, «Philosophy & Social Criticism», 15/7, 2014, pp. 725-741.

costruttivismo⁸ di quelle teorie, a vario titolo ascrivibili a una comune matrice kantiana, le quali cercano di stabilire i principi della giustizia sociale attraverso un'operazione meramente razionale e avulsa dai dati contesti dell'eticità, salvo, poi, tentare una problematica applicazione normativa alla concreta realtà sociale. Per Honneth, qualsiasi tentativo di formulare una teoria della giustizia ancorata, dall'inizio alla fine, all'effettiva realtà sociale, può riuscire unicamente a patto che si metta in campo una ricostruzione normativamente orientata delle istituzioni sociali. In altre parole, una teoria della giustizia deve necessariamente rivolgersi a una determinata società, e deve prendere corpo dall'analisi delle concrete istituzioni relazionali che gli ideali riguardo a cosa vada ritenuto giusto presenti in quella data società sono stati in grado di produrre. Per questa via, la teoria potrà stabilire se nella realtà sociale sia presente qualcosa che, eventualmente, abbia deviato da una norma etica o l'abbia completamente disattesa.

Sulla scorta delle analisi di T. Parsons⁹, Honneth ritiene che le società possiedano dei valori etici condivisi che regolano, attraverso il sistema culturale, la vita associata e la riproduzione sociale. Se così è – è il discorso di Honneth – resta possibile utilizzare questi valori ultimi come una traccia per ricostruire criticamente i sottosistemi di azione di cui consta una società, e guadagnare, al contempo, la possibilità di una loro critica. Nell'Europa occidentale – e, più in generale, nell'intera società occidentale – questi valori ultimi condivisi sarebbero, a ben vedere, l'articolazione di un unico 'metavalore': la libertà individuale. Tuttavia, questa sorta di valore cardine della modernità, capace di ricomprendere in sé una pluralità di ideali di vita buona, non rappresenta affatto qualcosa di monolitico, ma è possibile ritrovarlo in una varietà di declinazioni differenti. La libertà individuale ha storicamente assunto una sua forma negativa, nata come risposta razionale alle sanguinarie guerre di religione dell'epoca moderna, basata sulla non interferenza; una forma riflessiva, che fa appello alla dimensione dell'autonomia e dell'autodeterminazione delle condotte soggettive; e una terza configurazione, quella sociale, che Honneth riscopre nelle pagine della *Filosofia del diritto*. La libertà sociale è una libertà che può realizzarsi solamente in una dimensione intersoggettiva: qui, il soggetto non trova più nell'altro e nelle istituzioni sociali degli ostacoli o degli elementi indifferenti alle proprie azioni, ma le condizioni stesse del proprio libero agire. Si può dire che la libertà diventa reale e effettiva solamente quando si oggettiva in quelle sfere sociali entro cui a essere istituzionalizzati sono i principi della libertà sociale: ci ritroviamo, dunque, nell'ambito dell'hegeliana *Sittlichkeit*. Qui, i fini che il soggetto sceglie autonomamente di perseguire vengono confermati e incoraggiati dalle istituzioni sociali, finendo per trovare una feconda integrazione con i fini perseguiti dagli altri soggetti: soggetto e società, autonomia e limitazione individuale, vengono, così, a ritrovare una loro riconciliazione.

⁸ Qui il riferimento è al costruttivismo morale proposto da Rawls con la sua teoria contrattualista così come esposta in J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Milano 2004, e alla *Diskursethik* di K. O. Apel e J. Habermas.

⁹ T. Parsons, *Sistemi di società. I. Le società tradizionali*, Bologna 1971.

La *Sittlichkeit* contemporanea¹⁰, secondo Honneth, si estrinseca in una sfera etica delle relazioni personali, con le pratiche di riconoscimento istituzionalizzate dell'amicizia, delle relazioni intime e della famiglia, in quella dell'agire economico del mercato dei consumi e del mercato del lavoro, e in quella della formazione democratica della volontà, costituita dalla sfera pubblica democratica e dallo Stato democratico di diritto.

Capitalizzando la lezione metodologica hegeliana, Honneth utilizza lo strumento filosofico della «ricostruzione normativa» per ripercorre, criticamente, gli ultimi trecento anni di storia politica, sociale ed economica dell'Europa, allo scopo di far via via emergere il processo di graduale affermazione delle istituzioni della libertà sociale nelle sfere dell'eticità. La storia dell'Europa moderna può, così, essere letta da Honneth come un percorso, fatto di tappe, lungo la via di una realizzazione, sempre più completa e adeguata, dei principi della libertà sociale all'interno delle tre sfere dell'eticità.

La teoria della giustizia di Honneth è, però, anche un tentativo di critica immanente della società e, come tale, essa ambisce a portare in luce ciò che nell'attuale assetto sociale risulta carente, inadeguato o patologico, in riferimento agli *standard* normativi socialmente istituzionalizzati. Sotto questo aspetto, chi si arrischia nell'impresa di critica sociale, proprio come farebbe un medico, deve riconoscere la patologia, qui evidentemente di natura sociale¹¹, di cui soffre il proprio oggetto di analisi, e tentare di stabilire una diagnosi¹². È quello che Honneth fa attraverso quella che lui chiama diagnosi epocale. Ciò che Honneth concretamente rileva è un generale arretramento dei principi istituzionalizzati di libertà sociale, che riguarda, specificatamente, la sfera dell'agire economico e la sfera della formazione democratica della volontà. A partire dagli anni Ottanta del Novecento, infatti, una poderosa offensiva di segno neoliberista ha finito per segnare una compressione degli spazi di libertà sociale faticosamente conquistati in più di due secoli di storia europea. La via d'uscita a una crisi, che ha investito una sfera dell'agire economico ormai incapace di tenere in alcun conto forme di agire cooperativo e reciprocità degli interessi in gioco, e una sfera della formazione della volontà fiaccata dal ripiegamento dei cittadini entro una dimensione privata di disillusione, è individuata da Honneth in una transnazionalizzazione degli spazi d'azione di quelle associazioni e quei movimenti sociali che lottano per il riconoscimento e la riaffermazione dei principi istituzionalizzati di libertà sociale.

¹⁰ Hegel ricomprende nella *Sittlichkeit* del suo tempo: famiglia, società civile e Stato.

¹¹ Sull'importanza e l'ambiguità che il concetto di patologia sociale riveste nella filosofia sociale di Honneth, cfr. A. Särkelä, A. Laitinen, *Tra normativismo e naturalismo: Honneth sul concetto di "patologia sociale"*, «Consecutio Rerum», 2/4, 2018, pp. 77-102.

¹² Una ricognizione sull'uso dei concetti di normalità, diagnosi e patologia nella storia della filosofia sociale è svolta dallo stesso Honneth in *Patologie del sociale*, in Id., *Il diritto negli altri*, a cura di B. Carnevali, Bologna 2017, pp. 37-84.

2. La memoria collettiva tra Honneth e Kant

Se *Il diritto della libertà* rappresenta il tentativo di Honneth di elaborare una teoria della giustizia che trovi la sua legittimazione nell'analisi ricostruttiva della società stessa e delle sue istituzioni, ci si ritrova davanti a una, almeno apparente, difficoltà. Gli esiti a cui ha condotto la diagnosi epocale, infatti, rischiano di invalidare l'intero edificio argomentativo honnethiano: nello scenario attuale, i principi della libertà sociale sembrano aver smarrito, non solo, la loro incisività e il loro radicamento, ma anche la capacità di mobilitare in loro difesa soggetti e gruppi sociali¹³. Se le cose stanno così, nulla vieterebbe di pensare che le istituzioni della libertà sociale abbiano potuto fare solo una breve e fugace comparsa nella storia europea. L'appello di Honneth alla transnazionalizzazione degli orizzonti d'azione dei movimenti sociali in lotta per un'adeguata realizzazione delle norme morali socialmente istituzionalizzate, allora, potrebbe di fatto venire a coincidere con una speranza che, per quanto condivisibile, non troverebbe più la propria ragion d'essere, perché slegata da ogni riferimento alla realtà fattuale¹⁴.

Che le cose non stiano esattamente in questi termini, però, risulta chiaro se si focalizza l'attenzione sul ruolo che sono chiamate a svolgere, all'interno della costruzione honnethiana, una peculiare concezione di filosofia della storia assieme al concetto di memoria collettiva.

Honneth, infatti, ha precedentemente operato una precisa scelta teorica: il recupero di una prospettiva teleologica¹⁵ della storia che arditamente si prefigge di mettere assieme Kant e Hegel. In altro luogo¹⁶, egli esplicita come la sua idea consista nell'integrare la concezione kantiana di sviluppo progressivo storico-morale con l'idea hegeliana di una «lotta per il riconoscimento mediata da elementi normativi»¹⁷ quale motore di questo processo: è quello che Honneth

¹³ Sulla difficoltà che questo passaggio rappresenta all'interno di *Il diritto della Libertà*, e sulle cause metodologiche e teoriche che ne stanno alla base si veda G. Fazio, *Dalla critica ricostruttivo-immanente della modernità alla genealogia del neoliberalismo. Axel Honneth e i problemi di una teoria critica della società oggi*, «Consecutio Rerum», cit., pp. 201-230.

¹⁴ Piromalli pur ritenendo che a partire dalla stessa ricostruzione storica compiuta da Honneth sia lecito «guardare al presente e al futuro con maggiore speranza di quanta non ne comunichino le riflessioni dell'autore sulla mancanza di quotidiana resistenza normativa nella sfera dell'economia e sulla crisi di partecipazione politica democratica», rileva una discrasia «tra, da una parte, la finalità di enucleare i principi normativi della teoria a partire dalla fattualità, secondo l'idea della 'promessa di libertà' del moderno, e, dall'altra, la diagnosi pessimistica che i basilari aspetti di questa fattualità, per quanto riguarda il presente, viene effettuata»; cfr. E. Piromalli, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, Milano-Udine 2012, p. 290.

¹⁵ Una preziosa ricostruzione critica dell'uso della filosofia della storia che Honneth fa nella sua filosofia, assieme ai rischi che un graduale processo di rafforzamento di una prospettiva propriamente teleologica comporta in riferimento al ruolo e all'incisività della sua proposta di critica sociale, si può ritrovare in M. Solinas, *Teleologie senza Spirito? Sui deficit politici della filosofia della storia di Honneth*, «Consecutio Rerum», cit., pp. 181-199, e in Id., *Immanent teleologies versus historical regressions: Some political remarks on Honneth's Hegelianism*, «Philosophy & Social Criticism», 45/6, 2019, pp. 655-664.

¹⁶ A. Honneth, *La normatività della vita etica*, in Id., *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, cit., pp. 257-272.

¹⁷ Ivi, p. 269.

intende quando dice di voler «fare leva su considerazioni hegeliane per effettuare un passo indietro da Hegel a Kant nel campo della filosofia della storia»¹⁸. In gioco, dunque, è ancora una volta il tentativo di de-metafisicizzare Hegel. Il guadagno di una simile impostazione consta nella possibilità di ammettere una visione progressiva della storia, senza dover ricorrere all'armamentario metafisico hegeliano di una filosofia dello spirito che si autorealizza, ormai difficilmente riproponibile per l'oggi, e, contestualmente, trattenere il motore di questo progresso, rappresentato dal momento del conflitto intersoggettivo e della lotta per il riconoscimento, completamente all'interno di una dimensione d'immanenza¹⁹. È Proprio in forza di questo elemento teleologico che, in *Il diritto della libertà*, Honneth può dirsi sicuro che:

la fusione della rappresentazione della giustizia con l'idea di autonomia costituisce una conquista irreversibile della modernità, che può essere revocata solo al prezzo di un imbarbarimento cognitivo; e là dove una simile regressione avviene effettivamente, suscita un'indignazione morale «negli animi di tutti gli spettatori (che non sono coinvolti essi stessi in questo gioco)»²⁰.

L'identificazione tra giustizia e libertà individuale (comunque essa venga intesa) all'interno delle società europee rappresenta una conquista ormai acquisita e irrevocabile: l'Europa ha imboccato una strada di progresso morale che non ammette deviazioni sostanziali o involuzioni. La modernità, in altre parole, costituisce una soglia che, una volta varcata, non permette più alcun reale arretramento; questo non in forza di leggi oggettive o disposizioni naturali intrinseche all'umanità, ma in virtù di un livello cognitivo ormai stabilmente raggiunto dai soggetti²¹.

A questo riguardo, va rilevato come Honneth, in questo preciso passo, non stia solamente facendo riferimento all'azione di un gruppo sociale, che ha patito esperienze di disprezzo e misconoscimento (*Mißachtung*) e, come tale, reagisce

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Zurn spiega in questi termini il legame che insiste tra filosofia della storia, progresso e lotte sociali: «he intends to jettison Hegel's unconvincing metaphysical grounding of historical teleology in the self-unfolding Reason/Spirit and replace this with an account of learning mechanism built into social practices and institution. Recall that the primary mechanisms of progress here are social struggles that push for change by exploiting surplus normativity – the difference between ideals implicit in social institution and their actual realizations – and then the eventual consolidation of such improvements through rational assessment and reflective endorsement by participant». Cfr. C. Zurn, *Axel Honneth*, Oxford 2015, p. 194.

²⁰ A. Honneth, *Il diritto della libertà*, cit., p. 9.

²¹ La modernità sembra configurarsi come la prima e ultima tappa veramente rivoluzionaria. Schaub mette in luce come il modello presente in *Il diritto della libertà* sia impossibilitato a dar luogo a una forma di «critica radicale» dell'esistente capace di produrre il radicalmente nuovo. Il progresso che Honneth annuncia in *Il diritto della libertà* oltre a escludere, per il futuro, involuzioni stabilmente regressive, mette fuori gioco, come fa correttamente notare Schaub, anche la possibilità che possano darsi «rivoluzioni normative» davvero dirompenti nell'ambito normativo e sociale, cfr. J. Schaub, *Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory*, «Critical Horizons», 16/2, 2015, pp. 107-130.

per l'affermazione e il riconoscimento delle proprie istanze²², ma a qualcosa di più: egli parla, infatti, della totalità degli «spettatori» che, seppur non trovandosi a avere una parte diretta all'interno dell'evento estremo dell' «imbarbarimento cognitivo», nondimeno, in forza dei processi di apprendimento storicamente prodottosi, reagirebbero attraverso una «indignazione morale».

In realtà, il virgolettato riportato da Honneth in chiusura del passaggio pocanzi richiamato è una citazione, testuale, delle parole che Kant adopera nella seconda parte di *Il conflitto delle facoltà* in riferimento a ciò che un evento come la Rivoluzione francese ci può insegnare riguardo ai processi storici. In questo specifico luogo, Kant affronta la questione del progresso storico, cercando di comprendere, come da titolo del paragrafo in questione, «*se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*»²³, e in forza di quali dati sia possibile affermarlo. Senza pretesa di esaustività rispetto all'intero plesso di questioni affrontate nel saggio kantiano, ci basti sottolineare la sua convinzione riguardo alla storia del genere umano: essa procede verso il meglio, e un particolare avvenimento storico, la Rivoluzione francese, è lì a dimostrarlo. Secondo il filosofo di Königsberg, i fatti della Rivoluzione francese, a cui tutta l'Europa ha assistito, hanno trovato «una partecipazione, sul piano del desiderio, prossima all'*entusiasmo*»²⁴ da parte degli spettatori, e, più avanti, aggiunge:

Ma anche se il fine atteso da questo avvenimento non venisse ora raggiunto, se la rivoluzione o la riforma della costituzione di un popolo dovesse in ultimo fallire, o, dopo essere durata qualche tempo, tutto fosse di nuovo ricondotto sui binari precedenti (come ora profetizzano gli uomini politici), quella predizione filosofica non perderebbe nulla della sua forza. – Quell'avvenimento è infatti troppo grande, troppo intrecciato all'interesse dell'umanità e, per la sua influenza, troppo esteso a ogni parte del mondo per non tornare, in un qualsiasi ricorrere di circostanze favorevoli, alla *memoria dei popoli* e per non essere evocato allo scopo di ripetere tentativi del genere²⁵.

Nell'economia della trattazione kantiana, il *signum prognosticum*, come lo chiama Kant, vale a dire quell'evento-segno storico, empiricamente osservabile e in grado di giustificare un'operazione predittiva circa la direzione della storia, è la Rivoluzione francese: l'entusiasmo che essa ha saputo suscitare negli osservatori è ciò che ce lo manifesta plasticamente. La Rivoluzione, nella sua grandiosità, rappresenta nella storia umana l'apparire di qualcosa che «*non si dimentica più*»²⁶, qualcosa che, una volta entrata nella memoria dei popoli, è destinata a riemergere con il concorso di circostanze favorevoli, o a essere rievocata allo scopo di incoraggiare azioni di analogo segno.

²² Nel paradigma del riconoscimento, così come esposto a partire da *Lotte per il riconoscimento*, la miccia che innesca la lotta è rappresentata dalle esperienze di disprezzo e misconoscimento fatte da singoli e gruppi sociali.

²³ I. Kant, *Il conflitto delle facoltà*, a cura di D. Venturelli, Brescia 1994, p.157.

²⁴ Ivi, pp.165-166.

²⁵ Ivi, p. 169-170, corsivo mio.

²⁶ Ivi, p. 169.

La rilettura delle pagine di *Il conflitto delle facoltà* operata da Honneth – in maniera non dissimile dalle riletture che egli fa dei testi hegeliani – consiste in una riappropriazione di concetti e passaggi, che avviene in maniera del tutto originale. In questo senso, Honneth non segue l'intera catena argomentativa kantiana, che potremmo riassumere brevemente così: la Rivoluzione francese, in virtù del sentimento d'entusiasmo suscitato negli spettatori, può essere letta come un *signum prognosticum*, vale a dire, come qualcosa che, palesando l'esistenza di una disposizione morale interna al genere umano volta a ottenere conquiste istituzionali conformi a un progresso civile (la costituzione repubblicana), ci rassicura sul fatto che la storia possa effettivamente avanzare verso il meglio. Honneth non è interessato a seguire pedissequamente il discorso kantiano. Se Kant ha intenzione di scoprire, a partire da una particolare esperienza, qualcosa come una disposizione morale insita nell'intero genere umano, sulla cui base si possa giustificare la fiducia in una storia universale in marcia verso il meglio, a Honneth interessa suffragare l'idea di una filosofia della storia, teleologicamente orientata, che ci rassicuri²⁷ sul fatto che il cammino di affermazione della libertà sociale, all'interno delle società europee, continuerà anche per il futuro²⁸. Per il discorso portato avanti da Honneth, non ha alcuna importanza la caratterizzazione universalistica di una disposizione morale del genere umano, ma ne hanno, invece, i concetti di *signum prognosticum*, entusiasmo e memoria.

Honneth, tuttavia, non sembra mai immaginare un'automatica estensione degli spazi di libertà sociale all'interno delle sfere dell'eticità delle società europee – in questo senso, i drammatici avvenimenti accaduti nel corso del Novecento continuano a rappresentare un ostacolo insormontabile anche per la più ottimistica filosofia della storia²⁹. Peraltro, è stata la stessa ricostruzione normativa ad aver palesato inequivocabilmente come fenomeni riconducibili a distorsioni sociali, o a deviazioni perverse dalle norme di libertà istituzionalizzate, abbiano avuto modo di manifestarsi nel corso della storia europea e, perdi più, come molti di essi siano effettivamente ancora in atto.

Tuttavia, in un progresso, per quanto non automatico, è lecito sperare. Honneth fa notare come non si sia dato alcuno sviluppo nelle sfere della libertà istituzionalizzata, sia esso progressivo o regressivo, che possa essere descritto «senza nello stesso tempo far riferimento a processi o eventi avvenuti in diversi

²⁷ Come fa notare Solinas, quella che Honneth integra nell'impianto neo-hegeliano di *Il diritto della libertà* è «quella filosofia della storia, peraltro marginale in Kant, nella quale il progresso viene a configurarsi nei termini di 'impegno' e 'auto-rassicurazione'», cfr. M. Solinas, *Teleologie senza Spirito? Sui deficit politici della filosofia della storia di Honneth*, cit.

²⁸ Una critica all'eurocentrismo presente nell'idea honnethiana di progresso inteso come processo d'apprendimento normativamente orientato è presente in A. Allen, *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, New York 2016.

²⁹ È noto l'impatto che le esperienze della prima metà del Ventesimo secolo ebbero sugli esponenti della prima generazione della Scuola di Francoforte. Al ripiegamento di Horkheimer e Adorno entro una pessimistica posizione antirazionalistica – basti pensare alle pagine della loro *Dialettica dell'illuminismo* – Honneth oppone, però, «una nuova e positiva immagine dell'*Aufklärung*», cfr. B. Carnevali, *Introduzione. Miseria e grandezza del sociale*, in A. Honneth, *La libertà negli altri*, cit., pp. 7-29, p. 12.

paesi dell'Europa occidentale»³⁰. Nel corso della modernità, infatti, le lotte per il soddisfacimento delle attese normative, nei singoli ambiti e nei singoli paesi europei, non hanno mai mancato di suscitare reazioni, entusiastiche o indignate, in uno spazio comunicativo ben più ampio di quello del solo stato nazionale direttamente coinvolto. Secondo Honneth, eventi come la Rivoluzione francese, la comune parigina o la liberticida conquista del potere da parte di Franco, non sono stati solamente eventi storici nazionali, ma delle sfide per l'intera Europa. Tali eventi vanno inquadrati in una cornice che oltrepassa i confini nazionali: sono integrati e contribuiscono a influenzare una storia comune che è europea.

Proprio l'attivazione di questo spazio comunicativo «transnazionale» è ciò che permette ai fatti, seppur avvenuti in una cornice nazionale, di diventare dei segni della storia europea, degli

eventi storici ai quali ormai la maggioranza della popolazione in tutta l'Europa occidentale guarda retrospettivamente con il medesimo sentimento o di *approvazione entusiastica*, nel caso degli sforzi emancipativi, o di disprezzo, nel caso di tentativi di limitare la libertà; perciò la consonanza di giudizio al di là delle frontiere nazionali ha già creato, per accumulo, una *memoria collettiva* nella quale viene considerato segno di progresso sociale ciò che ha favorito la realizzazione delle libertà promesse istituzionalmente³¹.

C'è, dunque, una «consonanza di giudizio» attraverso cui «la maggioranza della popolazione» europea può guardare a determinati eventi storici. La memoria collettiva si costituisce a partire da una coincidente valutazione di particolari eventi passati, che permette l'accumulo di «tappe»³² storicamente significative: tappe che hanno segnato il cammino di realizzazione delle norme di libertà istituzionalizzate. La parte maggioritaria della popolazione europea appoggia e giudica positivamente determinati eventi, poiché scorge in essi degli snodi cruciali nel faticoso percorso che ha portato all'affermarsi dei principi etici che oggi riteniamo giusti. È una memoria collettiva, quindi, che, seppur appartenendo all'identità valoriale dell'Europa, è la creazione di una parte, di certo largamente maggioritaria, della sua popolazione, e di un giudizio basato principalmente sul criterio normativo rappresentato dalle norme istituzionalizzate di libertà sociale. Il sentimento, sia esso di approvazione entusiastica o di disprezzo, nasce pur sempre da una facoltà di giudizio che sottopone l'evento alla norma, e che può avvenire, *ça va sans dire*, in forza del riconoscimento della piena legittimità della stessa norma e delle forme istituzionalizzate che essa ha assunto. Come l'entusiasmo kantiano non ha una motivazione egoistica o di parte, ma si riferisce a un ideale morale³³, così, l'entusiastica approvazione, di cui parla Honneth, trova la sua

³⁰ A. Honneth, *Il diritto della libertà*, cit., p. 480.

³¹ Ivi, p. 481, corsivo mio.

³² *Ibid.*

³³ Cfr. G. Marini, *Considerazioni su storia pronosticante ed entusiasmo*, in *Kant e il conflitto delle facoltà. Ermeneutica, progresso storico e medicina*, C. Bertani e M. A. Pratenda (a cura di), Bologna 2003.

ragion d'essere in una norma condivisa, anche se, in questo caso, si tratta di una norma storicamente istituzionalizzata, etica. Ciò che si afferma stabilmente nella memoria collettiva dell'Europa come segno di progresso sono tutti quegli episodi che il giudizio ha mostrato essere congruenti a una norma morale, e che contribuiscono a giustificarne la validità nel tempo presente. La stessa possibilità, per i soggetti, di accordarsi sulle strutture normative del presente, infatti, è data solamente a patto di essere disposti a interpretare il cammino della storia come una serie di tappe, non automatiche, ma funzionali al presente: segni storici che hanno annunciato il progresso morale di oggi, e che tocca richiamare allo scopo di veder tale progresso continuare anche per il futuro³⁴. La promessa di libertà sociale contenuta nelle sfere dell'eticità non può realizzarsi, allora, senza il concorso di una memoria che aiuti soggetti e società contemporanee dell'Europa ad auto-percepirsi come attori di un divenire storico.

In chiusura, possiamo dunque affermare che sono le forme istituzionalizzate di libertà sociale a rappresentare il criterio con cui valutare il significato-segno di particolari eventi, retrospettivamente o nel loro accadere, e che, in definitiva, forniscono il materiale per la memoria collettiva; d'altro canto, se vogliamo continuare a credere in determinati principi di libertà e in un progresso storico-morale, c'è bisogno di coltivare una memoria collettiva dei concreti fatti storici e delle lotte per la libertà che ci hanno portato a leggere come giuste alcune cose e sbagliate altre: solo così soggetti e movimenti sociali potranno continuare a far marciare sulle proprie gambe il processo di estensione della libertà promesso all'interno delle sfere etiche.

3. La memoria collettiva e il futuro dell'Europa

Come abbiamo visto, la memoria collettiva non viene affatto concepita da Honneth nei termini di una statica rappresentazione del passato, capace solamente di rinchiudere la comunità presente entro un perimetro sterilmente identitario. Il compito precipuo che essa è chiamata ad assolvere è quello di motivare, per il presente e il futuro, i soggetti della società alla difesa, e al rilancio, di quei valori di libertà che dalla storia collettiva sono emersi. In questo senso, il concetto di memoria collettiva è chiamato a ricoprire un ruolo di grande importanza anche per quanto riguarda il futuro dell'integrazione europea.

Prima di inoltrarci nel vivo della questione, sarà bene chiarire il rapporto che le sfere etiche intrattengono tra di loro all'interno della costruzione honnethiana. Le tre sfere dell'eticità contemporanea – che, ricordiamo, sono quella delle relazioni personali, dell'agire economico e della formazione democratica della volontà – così come intese da Honneth, vivono di una profonda interdipendenza, nella misura in cui gli sviluppi morali che avvengono entro un determinato ambito si riverberano inevitabilmente anche sulle sfere contigue.

³⁴ Cfr. A. Honneth, E. Di Nucci, *Un dialogo (socratico) sul progresso, le donne e il socialismo*, «Arel. La rivista», 2, 2014, pp. 98-105.

Tuttavia, in una posizione di gran lunga preminente si viene a trovare la sfera della formazione democratica della volontà: ciò per l'ovvia ragione che vede gli ambiti della sfera pubblica e della deliberazione statutale necessitati a incidere, in maniera diretta e intenzionale, sulla vita economica e intimo-relazionale dell'intera società. Secondo Honneth, un processo democratico non può dirsi «all'altezza della propria pretesa di libertà» se esso non «incoraggia e rafforza le aspirazioni alla libertà che si manifestano anche nelle altre due sfere d'azione»³⁵. I processi di formazione democratica della volontà devono, quindi, costantemente tenere conto dei rapporti sociali e delle rivendicazioni alla libertà che emergono nella sfera delle relazioni intime e in quella dell'agire economico, con lo scopo di incoraggiarne gli sviluppi. La sfera della formazione democratica della volontà non può esimersi dal far suo questo «senso della direzione»³⁶, questa «presa di posizione morale»³⁷ rispetto alla totalità delle sfere etiche e della realtà sociale.

Honneth ritiene che questo processo si sia effettivamente affermato per la prima volta, seppur in una forma debole e discontinua, all'interno della cornice dello Stato nazionale, con il costituirsi di una memoria storica e di un senso di appartenenza a una comunità nazionale. In questo senso, lo svuotamento della forma dello Stato-nazione, unito alla sempre più marcata eterogeneità della composizione del corpo sociale, ha finito per segnare un affievolimento della comune cultura nazionale che, a questo punto, ci pone davanti all'interrogativo di come possano, oggi, gli stati dell'Europa recuperare una cultura di fondo effettivamente funzionale a una corretta formazione democratica della volontà e a una sinergica azione delle sfere etiche della società. In altri termini, si tratta di comprendere come l'Europa possa continuare a essere all'altezza della sua storia passata di libertà, e del progresso morale che l'attende.

Secondo Honneth, il progresso morale dell'Europa sarà reso possibile nella misura in cui verrà perseguita un'integrazione capace di andare oltre i soli ambiti commerciali ed economici. Un'integrazione che non potrà prescindere dalla creazione di una «nuova cultura europea della formazione della volontà» capace di produrre «attenzioni condivise per tutti i campi d'azione moralmente sensibili, che toccano la libertà del singolo individuo»³⁸.

Questa cultura comune, per Honneth, non deve poggiare su considerazioni identitarie ed escludenti, ma sulla memoria collettiva degli sforzi attuati per la conquista libertà: sulla memoria come «archivio di vittorie e di sconfitte»³⁹ succedutesi nella lotta per l'affermazione dei principi di libertà sociale. L'Europa che ha in mente Honneth potrà avanzare nel suo processo d'integrazione solamente se saprà fare appello a un «patriottismo insito nell'archivio europeo degli sforzi collettivi per conquistare la libertà»⁴⁰, a una sorta di, come

³⁵ A. Honneth, *Il diritto della libertà*, cit., p. 476.

³⁶ *Ivi*, p. 477.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ivi*, p. 479.

³⁹ *Ivi*, p. 481.

⁴⁰ *Ibid.*

potremmo chiamarlo, patriottismo della memoria. Il riferimento polemico – e ispiratore – è il patriottismo costituzionale (*Verfassungspatriotismus*) difeso dal suo vecchio maestro Habermas. Habermas, aveva originariamente sviluppato tale concetto a partire dalla peculiare situazione tedesca: qui, l'operazione di recupero di una memoria capace di porre su basi nuove l'identità dei cittadini della RFT era avvertita come una necessità imposta, e, allo stesso tempo, resa ardua, dall'ingombrante eredità storica del Terzo Reich⁴¹. Ciò che il patriottismo costituzionale habermasiano⁴² contempla è una riconfigurazione dell'identità di una comunità a partire da una logica post-nazionale. In questo senso, a dettare il sentimento di appartenenza comunitaria devono essere i principi universalistici incorporati nello Stato, e non più categorie del pre-politico come popolo, lingua, omogeneità culturale o spirito nazionale – categorie escludenti e che hanno già ampiamente mostrato, nel corso del Novecento, tutto il loro potenziale dirompente nei confronti di una pacifica convivenza tra stati. Anche all'interno del patriottismo costituzionale prospettato da Habermas, la memoria è chiamata a svolgere un'importante funzione: in questione non sono soltanto i «principi astratti dello Stato costituzionale democratico, ma della memoria viva del contesto nazionale in cui questi risultati sono emersi – le lotte storiche, le sconfitte e i felici successi»⁴³. È un patriottismo, dunque, che non guarda solo ai principi costituzionali, al diritto o alle forme statuali ma, anche qui, a una memoria degli eventi, dei contesti e delle lotte che hanno accompagnato il loro affermarsi.

Se le affinità con il discorso di Honneth sono evidenti, tuttavia, questi ritiene che il modello del patriottismo costituzionale rimanga eccessivamente «legato al *solo medium* del diritto»⁴⁴. La memoria viva che deve essere coltivata, per Honneth, è quella che riguarda «l'archivio di vittorie e di sconfitte nella lotta comune per le libertà» dal momento che la narrazione che se ne evince

⁴¹ È nota, in questo senso, la disputa che, nella seconda metà degli anni Ottanta, impegnò intellettuali e storici dell'area della Germania federale intorno a un ampio plesso di questioni storiografiche, filosofiche e politiche, passata alla storia come *Historikerstreit*. Habermas partecipò attivamente alla discussione, attraverso una serie di articoli, facendo valere le ragioni di una piena responsabilità dei cittadini tedeschi di fronte alla catastrofe della guerra e dell'Olocausto. In tale occasione, egli asserì l'urgenza di coltivare una memoria collettiva capace di tenere vivo il ricordo della sofferenza delle vittime. Cfr., in particolare, J. Habermas, *L'uso pubblico della storia*, in *Germania. Un passato che non passa. I crimini nazisti e l'identità tedesca*, G. E. Rusconi (a cura di), Torino 1987, pp. 98-109.

⁴² Pur restando un concetto su cui ha insistito prevalentemente in riferimento a comunità statuali, seppure entro un'ottica multiculturale e pluralistica, Habermas ha esplicitamente contemplato il contributo che il patriottismo costituzionale avrebbe potuto dare a una maggiore integrazione europea e all'idea di una cittadinanza europea, in particolare, nelle pagine finali di J. Habermas, *Citizenship and National Identity*, in B. van Steenberg, *The Condition of Citizenship*, London 1994, pp. 20-35.

⁴³ J. Habermas, B. Hermoso, *Il patriottismo liberale contro la melma nazionalista*, «Reset.it», 7/8/2018, trendilliberale.reset.it/europa/jurgen-habermas-per-amore-di-dio-nessun-re-filsofo/. [Consultato il 9/8/2019].

⁴⁴ A. Honneth, *Il diritto della libertà*, cit., p. 481, corsivo mio.

contiene eventi e processi storici molto più numerosi di quanto si possa desumere dalle battaglie vinte per l'attuazione effettiva delle diverse norme costituzionali; essa include anche le conquiste nella lotta contro condizioni di lavoro degradanti o contro le imposizioni di ruoli alle donne, conquiste che non possono essere interpretate semplicemente come prescrizioni morali ricavabili dal testo di una delle costituzioni europee.[...] Il patriottismo insito nell'archivio europeo degli sforzi collettivi per conquistare la libertà è volto alla realizzazione di tutte le promesse di libertà istituzionalizzate nelle diverse sfere⁴⁵.

Un patriottismo legato alla memoria collettiva e transnazionale delle conquiste morali storicamente susseguitesesi nei diversi paesi è, allora, ciò che può far sì che i cittadini europei prendano pienamente coscienza del loro essere situati in una dimensione storica di progresso, e che, come tali, possano sentirsi motivati alla difesa e al rilancio dei principi di giustizia e libertà istituzionalizzati all'interno della totalità delle sfere etiche. Solamente a partire dalla valorizzazione della memoria collettiva europea, nel senso che si è esplicitato, e dal correlato concetto di «patriottismo insito nell'archivio europeo degli sforzi collettivi per conquistare la libertà», sarà possibile rafforzare un'opinione pubblica transnazionale, assieme a un processo di formazione della volontà e di deliberazione pubblica «all'altezza della propria pretesa di libertà» in quanto funzionale al complessivo funzionamento degli ambiti sociali.

In un momento storico in cui è sempre più difficile non cedere a differenti forme di scetticismo riguardo alla possibilità di proseguire sulla strada di una integrazione europea realmente democratica⁴⁶ e vicina ai cuori dei cittadini, l'appello a una memoria collettiva resta, forse, l'unico modo perché possa realizzarsi quel progressivo sviluppo della libertà, pure annunciato dalla comune storia europea, e la formazione di una «cultura europea di attenzioni condivise e di solidarietà allargate»⁴⁷ che sappia andare oltre una unificazione europea basata solamente su una libertà di tipo economico e commerciale.

Francesco Leone Università di Bari
✉ f.leone@studenti.uniba.it

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Restando in area tedesca, pensiamo alla posizione sostenuta da Streeck, il quale ha auspicato, partendo da posizioni critiche 'di sinistra', il ritorno alle monete e ai confini nazionali come unico rimedio possibile al deficit di democrazia che si è palesato nell'area dell'Unione europea, e allo strapotere del capitale sulla politica, cfr. W. Streeck, *Tempo guadagnato. La crisi rinviata del capitalismo democratico*, Milano 2013. Proprio i rilievi mossigli da Habermas, hanno aperto un ampio dibattito sul futuro dell'Europa, della democrazia e del capitalismo, ribattezzato *Europa-streit*. Habermas, pur non sottraendosi alla discussione nel merito delle singole tesi, ha risolutamente scartato ogni «opzione nostalgica», insistendo sulla necessità di proseguire il faticoso progetto di integrazione europea a partire, però, dal recupero di una dimensione più schiettamente partecipativa e democratica, cfr. J. Habermas, *Democrazia o Capitalismo? Gli Stati-nazione nel capitalismo globalizzato*, Roma 2019.

⁴⁷ A. Honneth, *Il diritto della libertà*, cit., p. 481.

Contributi/5

Sull'accelerazione sociale dell'oblio

Esperienze senza tempo per un'etica dell'immanenza

Giorgio Astone

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 06/10/2019. Accettato il 02/03/2020.

ON THE SOCIAL ACCELERATION OF OBLIVION. TIMELESS EXPERIENCES FOR AN ETHICS OF IMMANENCE

In this paper the assumption of human memory's 'rates of obsolescence' will be discussed, taking into account the perspectives of Paul Virilio, Hartmut Rosa and other thinkers of the *Social Acceleration Theory*. Before this, *obsolescence* as a concept will be introduced by a reformulation of the Walter Benjamin's dyad of human experience between *Erlebnis* and *Erfahrung*. Through the article, a critical attitude will be directed against a projectable model of human temporality in the contemporary age, represented by the notion of 'self-management'. In the end, an alternative experience of time, provisionally defined as '*micro-ucronic* experience', will point out examples of an *ethics of immanence* expressed by different social agents.

1. Introduzione. Un'altra estasi

Affrontare lo studio di un saggio implica, in alcuni casi, rimanere folgorati da un *esergo* come estratto significativo, detto da altri, del messaggio più intimo dell'opera. Se dal 2005 in poi la ricezione della teoria dell'*accelerazione sociale* ha suscitato numerosi dibattiti e accorate preoccupazioni, lo stesso non si può dire della *dromologie* di Paul Virilio; eppure i lavori del pensatore francese ci forniscono una base filosofica tutt'oggi degna di attenzione per disquisire con cognizione di causa di una privazione esperienziale e di un vuoto emotivo che avanzano nelle soggettività contemporanee, asserragliate da continui adattamenti, anaffettività e cinismo. È d'obbligo, prima di iniziare, sottolineare come sia possibile, almeno tornando a Virilio, scorgere nella 'forza-accelerazione' delle società a capitalismo avanzato una potenza fondamentale rivolta alla distruzione di equilibri mnestici e temporali e tendente all'*oblio*. In che modo è possibile ricostruire filosoficamente un legame fra la 'forza-accelerazione' – e il 'discorso-di-accelerazione' ad esso annessa – e una particolare forma di

perdita della *memoria* (individuale e collettiva)? Attraverso quali meccanismi l'attraversamento accelerato di ciò che ci circonda depaupera i nostri vissuti?

Nell'esergo scelto per *La Machine de vision. Essai sur les nouvelles techniques de représentation* (1988) troviamo, da questo punto di vista, una frase dello psicologo statunitense Norman E. Spear – tratta a sua volta da *The Processing of Memories: Forgetting and Retention*¹ (1978) – che nella traduzione italiana suona come: «Il contenuto della memoria *dipende* dalla velocità dell'oblio». Il verbo italiano 'dipendere', d'altra parte, attenua la forza espressiva della formula originale, che viene preservata nella traduzione francese e spagnola. Nella versione inglese dell'opera, *The Vision Machine*, si legge perciò: «Memory content is a function of the rate of forgetting».

Riflettere filosoficamente sull'assunto di Spear implica, dapprima, andare oltre la confusione patafisica suscitata dal dotare l'*oblio* del ruolo di protagonista e dal relegare alla *memoria* una funzione ancillare dello stesso. Se il *tasso della dimenticanza* diviene, in questo profilo, uno degli elementi principali per comprendere il senso della dromologia viriliana, è parimenti possibile indagare la resistenza mnestica in chiave sociale: essere provvisti di un *racconto di sé*, rispondente a leggi narrative strutturanti un *continuum* coerente, non soltanto appare nella contemporaneità come un obiettivo anacronistico da perseguire, bensì un *malus* in rapporto alla crescente domanda di flessibilizzazione (dal contesto lavorativo al contesto politico, per citare solo due esempi).

Il percorso teorico che il presente lavoro proverà a ricostruire, in tal senso, seguirà il tema dell'*accelerazione sociale dell'oblio*. Tale formula emerge, nel corso degli ultimi vent'anni, all'interno della sociologia del tempo e dell'accelerazione contemporanea, portando con sé, oltre ad un ripensamento radicale della 'temporalità' umana in un quadro d'indagine di carattere biopolitico, tracce dell'attributo *obsolescente* che la tradizione marxista inscriveva alle merci, adesso rivolto a strutture cognitive, processi mnemonici e concetti di sintetizzazione e gestione di un ordine temporale precedenti ad una fase di capitalismo avanzato delle società occidentali. In tal senso, ciò che sembra drammaticamente mutare, conformemente ai processi di soggettivazione e 'self-management' della contemporaneità, non è tanto la costruzione di un *tempo sociale*, quanto la costante adattabilità della relazione fra temporalità (singolare o collettiva) e *dimenticanza* all'interno di una cultura dell'accelerazione.

Attualizzare la relazione fra 'memoria' e 'oblio' in termini socio-politici, d'altronde, può trascinare il pensatore contemporaneo in un *pessimismo culturale* generalizzato, in cui modelli logico-narrativi della modernità sono ormai del tutto inapplicabili e la frammentazione e la liquefazione operate dal capitalismo avanzato regnano sovrane. Subendo una simile tentazione, tuttavia, una traccia rischia d'esser trascurata: quella della *potenza statica*.

¹ Cfr. P. Virilio, *The Vision Machine*, Bloomington-Indianapolis 1994, p. 17 (trad. it. *La macchina che vede. L'automazione della percezione*, Milano 1989).

È, difatti, altamente significativo, che uno dei cardini dell'attuale sociologia del tempo sia *Lebenszeit und Weltzeit* (1986) di Hans Blumenberg. La potenza accelerativa rientra, nella filosofia blumenberghiana, all'interno degli agenti che provano a stringere una *forbice* temporale apertasi all'albeggiare delle coscienze umane fra 'tempo-della-vita' (o temporalità) e 'tempo-del-mondo' (o tempo sociale). L'Eden, da questo punto di vista, è immaginato *a posteriori* dall'uomo moderno come appianamento di una costante tensione fra Io e Mondo: «Una volta, in qualche recinto protetto, tempo del mondo e tempo della vita avrebbero coinciso. Questo non è soltanto il valore immaginario per un mondo-giardino dei desideri da sempre perduto; è anche il valore limite a cui tende una convergenza a ritroso, e senza il quale non potremmo descrivere lo standard di un mondo della vita come sfera e fase di un'immaginata concordia fra coscienza e mondo»².

La pulsione ad accelerare il tasso di oblio e restringere l'accesso alla memoria della temporalità soggettiva, in tal senso, risponde al contempo al desiderio 'profano' *par excellence*: divenire tutt'uno col mondo, risultare perfettamente *integrati* ad esso. Nell'*accelerazionista* ciò si muta in meccanismo auto-distruttivo (nei confronti di sé e della 'parte-di-mondo' contenuta in ogni soggettività), laddove nella singolarità tendente alla *sincronizzazione* al sistema sociale ciò che si persegue parrebbe, pur con termini più aggiornati, una weberiana *innerweltliche Askese*.

Il sincronizzato ricerca un'ascesi, così come il desincronizzato volontario: in questi sforzi umani ascensionali, d'altronde, le funzioni della memoria e dell'oblio sembrano assumere importanza in base alla priorità data all'*adattamento*. Nel paragrafo 2, perciò, sarà possibile ripercorrere brevemente la riflessione filosofica concernente l'*impoverimento dell'esperienza* o la sua *intensificazione* in rapporto ad una *memoria costituente*; alla prima formula sembra dedicarsi la sociologia dell'accelerazione, come verrà parzialmente dimostrato nel paragrafo 3. È possibile, però, immaginare un non-racconto di sé che, tramite la stessa sconnessione, permetta di pensare altrimenti a una nozione di *presenza* come 'attraversamento-nel-mondo'? Se la temporalità che mira alla sincronizzazione non fa altro che portare se stessa ai limiti della fusione col 'tempo sociale' del mondo, rimane incerta la traiettoria delle temporalità dei singoli individui e il ruolo che, all'interno di un quadro d'indagine di filosofia sociale, la categoria di 'de-sincronizzazione' può assumere.

L'*u*-topico e l'*u*-cronico come *non*-luoghi e *non*-tempi saranno esplorati a partire da alcune riflessioni di Davina Cooper, Hakim Bey e del Comitato Invisibile nel paragrafo 4: tali esempi possono indurre la filosofia sociale a un ripensamento dell'*esperienza-senza-tempo*, atto a garantire una sottrazione, un transito simile a quello di una *fuga* non meramente re-attiva, bensì (ri)*creativa*. Le riflessioni conclusive, perciò, saranno legate alla possibilità d'interpretare la ricerca di un vissuto immanente, *a*-progettuale e *dis*-continuo, come orizzonte di arricchimento per i processi di soggettivazione degli attori contemporanei: essi,

² H. Blumenberg, *Tempo della vita e tempo del mondo*, Bologna 1996, p. 91.

ram-memorando un *altrove* e un *adesso* in cui una sperimentazione micro-utopica e micro-ucronica ha preso corpo, cercherebbero di testimoniare un'alternativa radicale, sconnessa dalla 'capacità-di-fare' (e di pro-gettare) tipicamente moderna e, contrariamente, strettamente imparentata con una 'capacità-di-esistere' nell'immanenza dei corpi.

Non si tratta, sotto questo profilo, di parteggiare per la 'funzione-oblio' o per la 'funzione-memoria', bensì di porre il problema della *dis*-funzionalizzazione degli stessi concetti. Un'estasi diversa da quella accelerativa è, d'altronde, quella che ci proietta nell'immanenza permanente della *Lebenswelt*: ma in che modo *dimenticare* può contribuire a de-costruire i discorsi regolativi? In che senso, parimenti, possiamo rammemorare il 'non-stare' in un *altrove* e in un *adesso* (*u*) per immaginare un'etica difforme da quella proposta dall'adattamento sincronizzante delle società capitaliste?

2. *Erfahrung, Erlebnis, oblio*

Destreggiarsi fra gli strati di un'edizione critica delle opere di un filosofo come Walter Benjamin può indurre – e ciò è più una nota di merito che di demerito per i curatori – il lettore contemporaneo ad un *arretramento*³. Questo movimento teoretico, scatenato da perplessità e dubbi, s'incontra in particolar modo quando decidiamo di affrontare dei concetti che hanno dato luogo a molteplici interpretazioni, estremamente diverse per forma ed intenzionalità: le nozioni di *Erfahrung* e *Erlebnis*, in tal senso, sono state adoperate in teorie della percezione, della memoria e in filosofia politica più e più volte, così come in psicanalisi, in riflessioni concernenti l'arte cinematografica e – questo sarà il nostro campo d'indagine – nella sociologia dell'accelerazione sociale contemporanea, spesso indicata mediante la formula *Social Acceleration Theory* (SAT).

La tradizione di pensiero che s'è generata a partire dal binomio 'Erfahrung/Erlebnis', d'altronde, *polarizzando* le stesse categorie sempre più nella tensione di un 'versus' più che analizzarle in un rapporto di mutua compresenza, non afferisce necessariamente alla filosofia benjaminiana *in toto* (ciò implicherebbe ricercare delle connessioni con altri snodi fondamentali del filosofo tedesco, come *messianismo*, *costellazione* e metodo *archeologico*, per citare solo alcuni dei possibili collegamenti). Considerati *in sé e per sé*, i termini vengono tradotti in lingua italiana come «esperienza accumulata» ed «esperienza contingente».

Nello scritto del 1938 *Zentralpark* troviamo, in tal senso, l'*Erfahrung* come espressione apparentemente vicina, nel linguaggio contemporaneo, ad una *personalità*. A suffragare questa lettura viene in soccorso l'uso che Benjamin ne fa discorrendo della poesia di Baudelaire; il tormento vissuto dal poeta

³ «L'inizio non è il frutto della grazia di questi pensatori, con cui essi operano in questo o quel modo, al contrario: l'inizio è ciò che *fa iniziare* in questi pensatori *qualcosa*, poiché li reclama in un modo tale da esigere da loro un *arretramento* estremo di fronte all'essere»; M. Heidegger, *Parmenide*, Milano 1999, p. 41, corsivi miei.

francese, incamerato nel proprio carattere e fattosi un 'modo-di-vedere', si riflette nell'espressione artistica mediante delle liriche in cui lo *spleen* è il tratto distintivo dell'esperire à la Baudelaire, manifestazione della sua *Erfahrung*, sigillo del suo poetare:

La struttura delle *Fleurs du mal* non è definita da una qualche ingegnosa disposizione delle singole poesie, né tanto meno da una chiave segreta; è insita nell'inesorabile esclusione di qualunque tema lirico che non fosse plasmato dalla tormentosa *esperienza accumulata* dello stesso Baudelaire. E proprio perché sapeva che il suo tormento, lo *spleen*, il *taedium vitae*, è antichissimo, Baudelaire era in grado di far risaltare in esso, con grande precisione, il sigillo della propria *esperienza accumulata*⁴.

Fra il 1938 e il 1939 Benjamin raccoglie annotazioni preparatorie a ciò che diverrà *Über einige Motive bei Baudelaire*; proprio in questa fase d'elaborazione, la riflessione del filosofo tedesco affronta il bisogno di differenziare l'uomo della folla (Poe) e il *flâneur*, l'esser-moderno di Baudelaire e quel tipo di inoculazione di sensazionalismi, spettacoli e stordimenti che avevano precedentemente caratterizzato la descrizione delle nuove forme di *nevrosi*, socialmente mediate, di Simmel. Se dunque è possibile sostenere, in una prima semplificazione, che l'*Erfahrung* coincide con quel tipo di esperire che plasma un carattere, un'estetica e una poetica, è parimenti doveroso sottolineare come la memoria di tali esperienze si manifesti im-mediatamente nel *modus vivendi* di un'attorialità. Tale im-mediatezza – che a tratti può apparire in guisa d'una *incarnazione* – si definisce più precisamente in contrasto alle *esperienze contingenti*, che nello stesso *Zentralpark* sono paragonate a degli aborti tramite il campo semantico del già-morto. In questa prospettiva è possibile prestare attenzione all'idea benjaminiana del *ricordo* nei termini di una 'esperienza defunta':

Il *ricordo* è complementare all'*esperienza contingente*. In esso si deposita la crescente autoestraniazione dell'uomo, che cataloga il suo passato come una proprietà morta. Nell'Ottocento l'allegoria ha sgombrato il mondo esteriore per stabilirsi in quello interno. La reliquia deriva dal cadavere, il *ricordo* dall'esperienza defunta, che si definisce, eufemisticamente, *esperienza contingente*⁵.

Fornire una ri-attualizzazione del binomio *Erfahrung/Erlebnis* implica, d'altra parte, considerare attentamente la traduzione dalla lingua tedesca a quella italiana. Se nella prima espressione scoviamo il verbo *fahren*, viaggiare, nella seconda la radice semantica è *leben*, vivere. Il prefisso *Er-* consente di ipotizzare – andando oltre una polarità che lo stesso Benjamin forgia in più punti della sua produzione filosofica – un 'movimento-di-fuga' (o *sottrattivo*) in entrambi i termini se ermeneuticamente riportati alla loro forma mediale e transizionale. Da un lato si può intuire una forma di attraversamento (o viaggiare-attraverso) che modifica l'attraversante, dall'altro il *vissuto* situa la soggettività – soprattutto

⁴ W. Benjamin, *Opere complete VII. Scritti 1938-1940*, Torino 2006, p. 180.

⁵ Ivi, p. 200.

in vista di una 'morte-in-vita' che s'esperisce o, nel caso dello *shock*, presso la testimonianza di una potenza estatica che in qualsiasi momento dell'esistenza umana può trovare un innesco – nell'indeterminazione di uno iato, nell'apertura spalancata fra nascita e morte: in quale momento una traccia mnestica smette d'esercitare un'influenza attiva per l'*agency* e può considerarsi una reliquia del non-più?

La problematica sollevata dai concetti adoperati da Benjamin non è facilmente risolvibile, benché il filosofo, già l'anno successivo, tenda progressivamente ad ampliare la distanza fra i due poli. In un testo manoscritto del 1939, difatti, egli scrive: «L'esperienza accumulata è il *provento del lavoro*. L'esperienza contingente è la *fantasmagoria* dell'amante dell'ozio»⁶. La contrapposizione fra 'provento del lavoro' (risultante di un agire *operoso* moralmente connotato) e l'*otium* del fruitore di fantasmagorie, che colleziona ricordi privi di continuità, differenzia radicalmente i due 'tra-' delle esperienze umane. Interrogare i concetti di *Erfahrung* ed *Erlebnis* può condurci, in una considerazione sociale e politica affacciata alla contemporaneità e alle modalità di trasmissione culturale *accelerate* dell'oggi, a riflettere sulla funzione (o *dis-funzione*) di tutte le esperienze non riducibili alla fissazione di un carattere, all'obiettivo di un apprendimento progressivo, all'articolarsi di un *project-of-life*, che la liquefazione in presente assoluto della post-storia e della post-modernità sembra minare in maniera persistente.

Il filosofo italiano Paolo Vinci, da questo punto di vista, rilegge tali categorie inserendo all'interno dell'equazione il valore della *memoria* nei termini di un processo (ri)creativo e rielaborando l'influenza che l'abbozzata teoria dell'esperienza benjaminiana ha avuto nella storia della psicanalisi del XX secolo. Il fine di Benjamin parrebbe essere, in tal senso, sottrarre la natura dell'esperienza ad una catalogazione in *percetti* e 'data' (in accordo con Dilthey e Bergson ed in apparente contrasto con Kant); da questo sforzo si profila, conseguentemente, la visione del rammemorare come *pratica ermeneutica* volta al passato e alla sua conoscibilità. A tal riguardo Vinci scrive:

Il primo punto che vorrei sottolineare è che per Benjamin la memoria non è un organo di registrazione passiva o di conservazione di segni di ciò che è stato, bensì – e questo potrebbe aprire al pensiero junghiano – la memoria è una decifrazione di simboli e di allegorie. Quindi, l'effetto liberatorio della memoria sta in questo svelamento, in un suo darsi come prassi ermeneutica, capace di instaurare quell'*attimo della conoscibilità*, che costituisce una illuminazione inedita del passato⁷.

Quando la memoria ci *illumina*? Se il medesimo questionare parrebbe lontano da un'indagine socio-politica, è d'uopo introdurre un ulteriore ordine di problemi. Il processo di soggettivazione di un *Io* può essere inteso come 'messa-in-prospettiva' sociale di una singolarità e la ricostruzione della *continuità* fra vissuti non può totalmente esimersi dal raffronto con i *discorsi regolativi* vigenti;

⁶ Ivi, p. 435, corsivi miei.

⁷ P. Vinci, *Walter Benjamin e la memoria*, «Quaderni di cultura junghiana», 2, 2013, pp. 28-32.

la ri-costruzione mnemonica, da questo punto di vista, è anch'essa socialmente veicolata come ordinamento di una storia. L'*Io* si narra socialmente, poiché se si persegue una descrizione del legame fra dispositivi di potere e 'βίoi' non sarebbe possibile ignorare un orizzonte psicosociale e psicopolitico. Dalle esperienze, d'altra parte, *contingenti* non sembrerebbe possibile trarre alcuna utilità nell'ottica di una potenza costituente: tale apparente *in*-utilità, però, non coincide integralmente con un'*im*-potenza per quelle soggettività che intraprendono le vie della fuga o dell'alternativa radicale.

In un sistema integrante e sanciente, il tendere 'al di fuori' dell'*Erlebnis* traccia una direttrice che indirizza *contemporaneamente* all'auto-estraniazione e all'immanentizzazione dell'*u*-topismo; è possibile, dunque, problematizzare un pensiero del politico e del sociale ad un bivio adoperando un paradigma psicopolitico che lega alla memoria un funzionamento narrativo e (ri)costruttivo o il suo opposto, che attribuisce proprio ad esperienze estatiche ed eccedenti il *vademecum* dell'*u*-cronico e dell'*u*-topico.

A tal riguardo un passaggio di Vinci che mette in relazione il processo di formazione di una *coscienza*, nella cornice della psicanalisi freudiana, alla diade concettuale benjaminiana può consentire ulteriori problematizzazioni:

Benjamin [...] cerca un sostegno teorico nella psicoanalisi per rafforzare la propria concezione della memoria come *principio costitutivo della soggettività* e il riferimento che gli interessa lo trova nell'interpretazione della teoria freudiana dei ricordi di copertura. Secondo questa teoria ciò che la coscienza naturale conserva dell'esperienza più antica non è l'essenziale di essa, rivelandosi non in grado di fare i conti con la struttura, coincidente con la costellazione edipica. La coscienza, piuttosto, conserva un mosaico di frammenti che hanno un rapporto insieme di contiguità e di occultamento con la struttura profonda. Benjamin si mostra così in sintonia con l'enunciato teorico generale di Freud che afferma che la coscienza sorge *al posto di* un'impronta mnestica. Abbiamo allora la seguente interpretazione di questa tesi freudiana: la coscienza di un'*Erlebnis*, di un vissuto, funge da barriera antistimolo, che impedisce il fissarsi dell'esperienza stessa sotto forma di traccia mnestica, e quindi di conservare *il senso autentico dell'esperienza*⁸.

Analizzando l'interpretazione di Vinci è lecito sussumere che l'energia sprigionata nella soggettivazione vada incanalata verso una *costituzione*. Le tracce mnestiche che resistono alla potenza costituente impedirebbero un'autenticità dell'esperienza: tuttavia la coscienza – in termini freudiani, almeno – sorge proprio a seguito di tale *impedimento*. L'*autenticazione* di tutte le esperienze parrebbe, da questo punto di vista, coincidere con la loro fissazione temporale in un orizzonte di conoscibilità; l'idea freudiana di coscienza, perciò, coincide con un principio regolativo, ordinante e disponente, che non permetterebbe di discernere fra singolarità vivente e miniaturizzazione dell'agire di un dispositivo psicosociale e psicopolitico.

Al passo già citato, Vinci aggiunge poco dopo: «Coscienza di un vissuto e traccia mnestica sono fra sé incompatibili, così che possiamo considerare come

⁸ Ivi, p. 30, corsivi miei.

proprio dei residui mnestici la *forza* e la *tenacia* di *sopportare* i conflitti, in modo tale da configurarsi come tracce che non sono pervenute alla coscienza»⁹. V'è, dunque, una forza e una tenacia nella contingenza esperienziale dell'*Erlebnis* che la sottrae dall'esser-disposta in una funzionalizzazione cosciente e ordinante dell'Io sociale: seguendo questo sentiero, riscontriamo il ribaltamento dell'*Erfahrung* in accumulazione tendente all'integrazione e all'inserimento in una storia ove s'occupa sempre una *parte* (Baudelaire *partecipa* al moderno), e dell'*Erlebnis* in 'esperienza-senza-tempo', *dis*-gregante un principio ordinante, in cui la singolarità scopre una *non*-appartenenza sempre possibile che contrasta con la normatività della costruzione sociale di un Io.

Al riscatto dell'*Erlebnis* s'impegna, d'altra parte, lo studioso di cinema tedesco Thomas Elsaesser (2009), allacciandosi alla diade benjaminiana e, al contempo, alla concezione del cinema di *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Un'esperienza temporalmente estatica è quella del cinefilo, che tramite la proiezione di un film viene *rapito* da una fantasmagoria d'immagini, sebbene nulla gli sia realmente sottratto. Più che di alienazione, in tale rapimento ciò che è in gioco è la possibilità d'essere ancora *tratti fuori* da un ordinamento sociale che agisce già nel disporre della memoria ai fini della costruzione di un'identità, di un progetto, di un *utilizzo* del tempo più che di un suo *uso*.

L'amante del cinema non partecipa esclusivamente ad una *ri*-produzione che avviene dinnanzi ai suoi occhi, bensì all'esperienza-cinema, un atto percettivo caratterizzato da *immediatezza* ed *immersività*¹⁰. In contrapposizione a Benjamin, Elsaesser si rivolge alla teoria del cinema di Gilles Deleuze sotto il profilo dell'*attualità* del cinema in quanto 'pratica' esperienziale¹¹, aggiungendo ai propri riferimenti la differenziazione fra *temporalità cronologica* e *temporalità kairotica* compiuta da Georges Bataille ne *L'Expérience intérieure* (1943).

La polarità χρόνος/καιρός di Bataille è presa in esame da Elsaesser come dualità dalle parti invertite rispetto ad Erlebnis/Erfahrung¹². Al kairotico è

⁹ *Ibid.*, corsivi miei.

¹⁰ «One specific entry-point can be simply stated: whereas semiotics generally regarded film as a discourse or a narrative, the turn to emotion presupposes film to be above all an event. And while so called apparatus theory took the cinema to task for pretending to be a window on the world (and not acknowledging its mirroring effects), the presumption now is that the cinema involves neither miscognition nor illusion, but is best understood as a perceptual act like any other, heightened perhaps by its immediacy and immersiveness»; T. Elsaesser, *Between Erlebnis and Erfahrung: Cinema Experience with Benjamin*, «Paragraph», 32, 2009, p. 293.

¹¹ Cfr. G. Deleuze, *L'immagine-movimento. Cinema 1*, Torino 2016 e *L'immagine-tempo. Cinema 2*, Torino 2017.

¹² Un *ruolo*, d'altra parte, si *de*-scrittura solamente a seguito di uno *shock* proveniente da un 'da' non pre-visto. Nel momento in cui si ritrovano legate al concetto di *Erlebnis* esperienze sottrattive, estatiche e de-costruenti s'è già individuato pienamente il problema del *fuori* di ogni cambiamento radicale nel processo di soggettivazione. Non s'ignora, d'altra parte, che l'impo-verimento dell'esperienza a cui Benjamin allude presenta *ante tempore* prodotti confezionati dalla *Kulturindustrie*, a volte persino già masticati. Bataille e Benjamin, in tal senso, possono condividere l'indirizzo critico volto a descrivere un impoverimento esperienziale del soggetto moderno; ciò nonostante, il carattere costituente della memoria e l'idea di un *continuum* da

connesso l'epifanico, poiché accediamo ad una *presenza di plenitudine* solamente a seguito di un abbandono all'esperienza dell'immanenza. Nel primo lavoro de *La Somme athéologique* – progetto mai portato a termine da Bataille – il filosofo francese attribuisce all'*esperienza interiore* un'intensità istantanea, simile ad un brivido, contrapponendo ad essa l'idea di 'progetto', nozione a metà fra la costruzione sociale e dei propositi per una *pre-visione* del futuro che *indeboliscono* la capacità di fruire dell'*adesso*. Scrive, a tal proposito, Elsaesser:

The self-shattering type of experience, as imagined, for instance, by Bataille, exceeds the bounds of both *chronos* (the linear flow of time) and *kairos* (the decisive moment, the epiphany). Bataille had a lifelong preoccupation with the intensity of the instant, which he played off against the opacity of duration. His notion of *inner experience* was fundamentally negative, and in particular, it was *the opposite of action*. Nothing more. *Action* is utterly dependent on *project*; and project, according to Bataille, *would situate true existence in a future state, thus undermining the moment of presence, albeit not a plenitudinal presence, that is essential to inner experience*¹³.

La concezione di un'esperienza *piena* poiché immanente conduce ad individuare un divario nelle modalità d'intendere il rapporto fra progettualità esistenziale e pratiche dell'estasi. Per un verso un pessimismo culturale, che tormenta pensatori filosoficamente moderni, indica certamente il venir meno di un *Grund*, di un'origine-originale, di un'aura nello stesso momento in cui si salva, della riproducibilità, la possibilità maieutica, culturalmente 'liberatoria', del cinema per le masse. Per un altro, il cinema fa parte di un insieme di esperienze che riconducono la soggettività ad una *presenza-nel-presente*, svuotandola da discorsi, progetti e dilatazioni della propria temporalità.

Elsaesser tiene insieme, da questo punto di vista, un *eterno presente del cinema* – sullo stesso piano di un *eterno presente* dell'infanzia, del gioco, del sogno e di tutte le esperienze che riusciamo ancora ad escludere da una costante operazione di calcolo – e l'idea di una «now-ness», dalla matrice debordiana, che indebolendo le resistenze della memoria costituente e della capacità progettuale dell'attore sociale lo renderebbe maggiormente disponibile a manipolazioni emotive da parte dei dispositivi biopolitici:

This permanent present, long recognized as the very condition of time in the cinema, has been interpreted both positively and negatively, and occasionally it has even been seen as a positive negativity, while cultural pessimists tend to see such *now-ness* as the very curse that afflicts our societies of the spectacle¹⁴.

ripristinare con urgenza in risposta a meccanismi alienanti può essere ricavato – invero a fatica – solamente da Benjamin. A questa interpretazione si dedica, come si mostrerà a breve, Hartmut Rosa.

¹³ T. Elsaesser, *Between Erlebnis and Erfahrung: Cinema Experience with Benjamin*, cit., p. 297, corsivi miei.

¹⁴ Ivi, p. 298.

Andare 'contro' la polarità benjaminiana, nel caso del cinema, conduce ad una visione della pratica esperienziale che *s'avvita all'evento* di ciò che abbiamo dinnanzi agli occhi. Il cinema, soprattutto quello *post-classico* nel linguaggio deleuziano, abbandona l'andamento diegetico del testo narrativo, trascinando lo spettatore nell'*adesso*: questa operazione definisce, per Elsaesser, l'epoca contemporanea. Soffermendosi, più in particolare, sul cosiddetto 'cinema d'azione' – in cui *The Matrix* (1999) assume la chiarezza di un paradigma¹⁵ –, un'interpretazione possibile è quella d'una esplosione della pura *gestualità* nello schermo; l'azione, svincolata dalla costruzione di senso, è tutto quello che rimane. Gli stessi *effetti speciali* non sono riconducibili ad un 'altro-da-sé' e in simili artifici trova luogo un'estraniamento *ricercato* dal fruitore. Se si concede spazio all'analogia con l'idea di una *fuga*, occorre riflettere attentamente attorno al *bisogno* che una 'pulsione-di-fuga' porta con sé e alla messa in opera, quantomeno nella pratica della visione, di un'esperienza-senza-tempo in grado di sottrarci dal *continuum* della costruzione sociale.

Gli effetti speciali rompono, nella visione di Elsaesser, non solo una *quarta parete*, bensì un 'continuum narrativo' che struttura la realtà quotidiana. Egli definisce, in tal senso, come «trauma trope» una possibilità del cinema post-classico che mette in campo l'*Erlebnis senza l'Erfahrung*: «[T]rauma would represent the *solution* to a problem located elsewhere: it would be the name for a new mode of *Erlebnis* without *Erfahrung*»¹⁶. La medesima possibilità, d'altro canto, non si dischiude soltanto in termini estetici e di critica (in tal senso sarebbe d'uopo aggiungere agli *exempla* hollywoodiani le opere cinematografiche in cui la percezione del *silenzio* è elaborata nello scorrere d'immagini che si sottraggono alla conversione narrativa); il significato più profondo dei *vissuti* senza *discorsi* ricade nella dimensione sociale del tempo e nella costruzione psicopolitica di un'esistenza di cui si deve *disporre*.

L'eroe del film d'azione, come puntualizza Elsaesser nel seguente passo, risulta degno della nostra empatia in accordo alla sua capacità di *sospendere il tempo*, abitando l'evento e affrontando un'emergenza onnipresente ed imminente:

[O]ne should read agency in such films not as action in the conventional sense, but as instances of a re-action cinema, in which the causal nexus has broken down.

¹⁵ «From the perspective of the classical, this crashing through the mirror/window metaphor becomes emblematic of breaking out of some sort of limit, most clearly in *The Matrix*, and its play with ontological boundaries, leaving the protagonist, among others things, not knowing whether he is action hero or acted upon (Neo's dilemma of being or not being the *chosen one*). More generally, the so-called action-hero genre represents a break with the classical, precisely to the degree that it enacts another limit of agency: extending *ad absurdum* the character-centred causality of the classical calculus of motive, means and effects, the hero's actions mark a limit (the proverbial *overkill*), as he takes extravagant risks, exhibits unmodulated extremes of affect or emotion, and deploys his bodily or ballistic means spectacularly in excess of his goals. But while in the classical, excess marked the moments of exception, in post-classical action-cinema, excess has in some sense become the norm, or rather: excess is now the sign of crisis of the norm, not the deviation from the norm»; Ivi, p. 304.

¹⁶ Ivi, pp. 308-309.

Its barrage of spectacular effects are, properly speaking, a protective shield, to fend off not only an overload of stimuli, as Benjamin had argued for the cinema of montage in the 1920s, but an overload of systemic breakdowns, incalculable risks and invisible threats. As such, the action hero is in a permanent state of hypertension and alertness at the exposed limit of *an experience that is no longer narrativized or integrated*. Instead of containing threatening events in a perception-affection-action schema, as did the classical hero, the new *action hero* masters experience in a mode of *temporal suspension*: he *anticipates* the omnipresent emergency and catastrophe by perpetually *pre-empting* their imminence¹⁷.

A seguito delle riflessioni di Elsaesser, è possibile avanzare la seguente ipotesi: l'accelerazione dell'oblio risulta essere una forza inversamente proporzionale al consolidamento dell'esperienza in memoria. La memoria, d'altra parte, è presentata da Benjamin e Vinci nella sua funzione ricostruttiva: assemblare elementi temporali in un racconto, direzionarli affinché essi assumano una *parte* in un *continuum*; la memoria può essere interpretata, in tal senso, nella misura d'un *processo integrativo*. Al movimento di sottrazione, al contempo, è riconosciuto un senso *dis-gregante* per la coesione della soggettività: fino a che punto, però, tale giudizio inficia una potenzialità liberatoria e *ri-creativa*, più che *ri-modulante*?

La condizione d'alienazione messa in rilievo dalla tradizione marxista racchiude in sé un'ambivalenza fondamentale: se al capitalismo viene annesso il desiderio di portarci *al di fuori* ci si ritrova dinnanzi al paradosso di una dimensione vivente che accoglie pienamente la stessa potenza di sottrazione, esprimendo l'esigenza d'essere soltanto un corpo, dei sensi ed emozioni immanentemente suscitate dal confronto fra Io e mondo sociale (seppure in un contesto atomizzato). Se al discorso biopolitico è ricondotta un'*estetica* che tende a veicolare significati, intessendo una trama d'integrazione – che, forse, impedisce il promanarsi di altri discorsi *apparentemente* diversi –, d'altra parte, si giunge ad un esito radicalmente diverso. Il giudizio filosofico attribuito all'*impoverimento* dell'esperienza da un lato, e all'*intensificazione* della stessa in un piano d'immanenza dall'altro, indica precisamente il punto di rottura fra un costruzionismo socio-politico, che prevede in sé direttrici centrifughe da ammaestrare sapientemente, ed una de-costruzione radicale tendente ad un piano spazio-temporale *puramente* evenemenziale, verso il quale fuggire e dal quale ripartire.

3. Affrontare l'*overloading*. Tracce sull'impoverimento dell'esperienza a partire dalla *Social Acceleration Theory*

Per attualizzare il tema dell'eventuale impoverimento dell'esperienza occorre scegliere un termine di partenza, seppur arbitrario: nelle formulazioni della SAT è possibile individuare nel concetto di sovra-(c)carico (*'over-loading'*) uno stato

¹⁷ Ivi, p. 304.

fenomenologico che affliggerebbe la soggettività contemporanea, tangente sia l'esperienza che la memoria. Se risulta familiare la nozione informatica di 'download' (qualcosa che si scarica nel senso di un trasferimento da un supporto ad un altro), il sovraccarico al quale ci riferiamo sottintende inevitabilmente un possibile parallelismo fra soggettività umana ed entità macchinale.

Nel rapportarsi ad una molteplicità di informazioni ('data'), l'attore sociale avverte un'insufficienza relativa al non essere in grado di *processarle* correttamente: tale incapacità determina un impoverimento dell'esperienza nei termini di un'eccessiva apertura ad una molteplicità di impulsi, alla quale consegue un rallentamento o un arresto improvviso (*burnout*). Se l'accesso esperienziale al mondo, in questi termini, è assimilabile alla nozione di 'RAM' dei computer, nel considerare lo *stoccaggio* dei dati ricevuti il discorso si complica ulteriormente: il semplice deteriorarsi della *ricezione* (o impoverimento dell'esperienza), difatti, non è immediatamente connesso all'incapacità di elaborare *a posteriori* le esperienze vissute nell'ottica di una micro-narrazione soggettiva (impoverimento di una capacità mnemonica avente un fine *costruttivo*), poiché per addentrarci nel secondo ordine di problemi necessitiamo di un modello logico-discorsivo più strettamente umano, storicamente determinato e assio-logico.

Da questo punto di vista, l'accelerazione è da intendersi preminentemente come *incremento accelerato* di 'input'. Superata una certa soglia quantitativa, s'otterrebbe un cambiamento qualitativo e deteriorante: questa sembrerebbe essere la direzione intrapresa da Virilio, nel già citato *La Machine de vision*, mediante la concettualizzazione di una «deregolamentazione della percezione»¹⁸.

L'impoverimento causato dall'accelerazione riguarda, perciò, l'esperienza di una forma di percezione, precedentemente *regolata attorno a un modello*. Nel primo capitolo dell'opera l'urbanista francese descrive una forma di *amnesia topografica* direttamente proporzionale all'avvento di nuove tecnologie – prevalentemente ottiche – che, nel corso dell'ammodernamento dei *media* fra soggetto e realtà naturale, si sostituiscono all'essere umano al fine di una misurazione più precisa di grandezze.

Il tramite tecnologico della relazione soggetto/mondo, perciò, altera non solo una *logistica della percezione* pre-moderna, in cui i sensi del corpo occupavano un ruolo rilevante. Trasformare percezioni in esperienze implicava renderle presenti alla capacità immaginativa umana, ri-elaborarle; più precisamente, l'inquinamento di un'immediata relazione essere-umano/mondo tange l'immaginazione, ma un'immaginazione orientata a fini di captazione di percetti in *un'immagine quanto più vero-simile di ciò che si osserva*. A tal riguardo è possibile analizzare attentamente il seguente passo viriliano:

Già alla loro apparizione i primi strumenti ottici (camera nera di Alhazen nel X secolo, i lavori di Roger Bacon nel XII, moltiplicazione a partire dal Rinascimento delle protesi visuali, microscopio, lenti, cannocchiali astronomici...) alterano gravemente i contesti topografici d'acquisizione e di restituzione delle immagini mentali, ossia

¹⁸ P. Virilio, *La macchina che vede*, cit., p. 36.

il *bisogna raffigurarsi*, tutta la messa in immagini dell'immaginazione che, secondo Descartes, è di grande aiuto alla matematica, e che egli considera come una vera e propria parte del corpo, *veram partem corporis*. Proprio nel momento in cui pretendevamo di procurarci i mezzi necessari per vedere più e meglio il non-visto dell'universo, stavamo per perdere la nostra debole capacità di immaginarlo. Modello delle protesi della vista, il telescopio proietta l'immagine di un mondo fuori dalla nostra portata, creando quindi un modo diverso di muoverci nel mondo, e la *logistica della percezione* inaugura un transfert sconosciuto dello sguardo, crea la collisione del vicino e del lontano, un *fenomeno d'accelerazione* che abolisce la nostra conoscenza delle distanze e delle dimensioni¹⁹.

In un contesto precedente l'avvento della SAT come quello dromologico viriliano, perciò, troviamo un'equiparazione fra il senso della percezione e dell'esperienza umana e la captazione e l'elaborazione macchinica all'interno di un quadro fortemente umanista. Il catastrofismo tecnologico di Virilio, pur differenziando una resa rappresentativa del reale dalla capacità di *presentazione immaginativa* dello stesso, sembra implicare una concezione *gnoseologica* della percezione, dell'esperienza e della memoria orientata al realismo: sentiamo, esperiamo e ricordiamo per utilizzare la conoscenza acquisita al fine di orientarci in ciò che ci circonda. La capacità mnemonica, in tal senso, è *consolidante*, laddove la trasmissione istantanea di una tele-realtà, proprio per la sua maggiore *precisione*, accelererebbe il deteriorarsi di facoltà umane-troppo-umane: «Con la moltiplicazione industriale delle protesi visive e audiovisive, e l'utilizzazione incontenuta a cominciare dalla più tenera età di tutti questi materiali di trasmissione istantanea, si assiste ormai normalmente a una codificazione sempre più laboriosa delle immagini mentali, con *tempi di ritenzione* in diminuzione e senza grande recupero ulteriore, dunque *a un rapido crollo del consolidamento mnemonico*»²⁰.

Nella filosofia della velocità, così come nella sociologia dell'accelerazione, l'idea che un modello rappresentativo della realtà sia stato reso progressivamente anacronistico dall'avvento dell'evoluzione tecnologica risulta frequente, comportando da un *côté* socio-politico la possibilità di riconoscere in un simile procedere un pessimismo culturale o una sorta di *nostalgia*. Lontani dall'ipotesi che qualsiasi elaborazione *realista*, pre-moderna, moderna o post-moderna, possa essere sprovvista di mediazioni socio-culturali, prima che tecnico-tecnologiche, è lecito inquadrare la deregolamentazione della percezione in un'ottica prevalentemente storica.

Differente, d'altra parte, è la descrizione che la filosofia viriliana fornisce dell'iperrealismo della realtà tecnologicamente mediata, composta da immagini *fatiche*: «L'*immagine fatica* – immagine centrata dall'obiettivo che forza lo sguardo e trattiene l'attenzione – è non solo un puro prodotto delle focalizzazioni fotografiche e cinematografiche, ma anche di un'illuminazione sempre più intensa e *dell'intensività della sua definizione*, che non restituisce che zone

¹⁹ Ivi, pp. 18-19.

²⁰ Ivi, p. 23, corsivi miei.

specifiche, mentre quasi sempre *il contesto scompare nel vago*²¹. In che modo una mediazione può *obliare* il bisogno di un accesso parallelo al reale, im-mediato e quanto più *umanamente* diretto?

Un'immagine fatica, in tal senso, è antistante ad un'esperienza immediata: allo stesso modo una mediazione sociale e politica adombra una *capacità relazionale immanente* (fra soggettività e realtà sociale, così come intersoggettivamente) di un corpo-fra-corpi. Da un lato, un'intensificazione dell'esperienza mediata depauperava un modello storico-culturale di accesso alla realtà *meno* mediato; dall'altro, la mediazione stessa, frapponendosi fra soggetti diversi, incide sulla capacità mnemonica soprattutto quando s'adopera una concettualizzazione ricostruttiva della stessa. È difatti implicito, nell'etimo del 'con-testo', che parrebbe sfibrarsi a causa della potenza accelerativa e delle continue mediazioni, un movimento centripeto di 'con-tenimento' ad un testo coerente e di cui possiamo disporre.

La concettualizzazione dello sfaldamento mnemonico, perciò, procede di pari passo alla 'de-con-testualizzazione' di quanto risultava precedentemente concatenato. Se la definizione (da un 'de' rafforzativo e 'finis', nel senso originario dell'*indicare una finalità*) delle immagini rende il mondo percepito e rammemorato dal soggetto una *macchia*, occorre chiedersi in che misura, all'interno del processo di *de-contestualizzazione*, sia presente una potenza sottrattiva (de-) capace di sospendere una narrazione, isolare un elemento deprivandolo di una direzionalità e *s*-catenare una differenza irriducibile ad un ordine contestualizzante.

La nozione di 'decontestualizzazione', d'altro canto, viene adoperata in un'accezione esclusivamente negativa nel complesso degli studi che sostanziano la SAT: ciò risulta particolarmente evidente in *Beschleunigung* (2005) del sociologo tedesco Hartmut Rosa, opera che pone le fondamenta per una teoria dell'accelerazione sociale nella chiave teorica della *Critical Theory*. L'autore, insistendo sull'aspetto *sociale* del fenomeno accelerativo, intende allacciarsi ad una congerie di indagini empiriche attinenti a patologie sociali assimilabili all'*overloading* nelle società a capitalismo avanzato, lasciandosi alle spalle il pessimismo culturale antropocentrico di Virilio. Ciò nonostante, l'idea di una memoria costruttiva e narrativamente orientata riemerge, accanto al concetto di decontestualizzazione, nel paragrafo *Subjective Parameters: Time Pressure and The Experience of Racing Time*²², in cui le benjaminiane *Erfahrung* e *Erlebnis* vengono messe in rapporto alla letteratura sociologica concernente il 'television paradox'.

Rosa, pur non approfondendo la terminologia dell'*evento*, che adopera spesso in sostituzione di 'Erlebnis', dipinge il contesto contemporaneo nei termini di una società «*rich in lived events but devoid of experience*»²³. Per comprendere adeguatamente un simile giudizio, d'altronde, occorre prestare attenzione al modello mnemonico *narrativo* che Rosa contrappone alla decontestualizzazione

²¹ Ivi, p. 39, corsivi miei.

²² Cfr. H. Rosa, *Social Acceleration. A New Theory of Modernity*, New York 2013, pp. 131-145.

²³ Ivi, p. 145.

causata dalla potenza accelerativa, in cui le esperienze soggettive, adeguatamente *situate* in un contesto, diverrebbero *costituenti* di un'identità: «[I]t seems to me that the phenomenon of *decontextualization* is of even greater importance here: what happens on the screen does not stand in any relation to the rest of our experiences, moods, needs, desires, etc., and does not react to them; it is, *in the narrative context of our life*, almost completely *contextless* or unsituated and therefore cannot be transformed into the *experiential constituents of our own identity and life history*»²⁴.

Lo schermo subentra, nella contemporaneità, come non-luogo fondamentale per lo sguardo umano. Ricercare una trama quotidiana in cui l'impoverimento dell'esperienza di ciò che ci circonda diviene frequente comporta la comprensione di un'*estetica della sparizione*²⁵, mediante la quale s'esprime la familiarità con inquadrature diverse del reale percepito: passare da uno schermo all'altro, abituarsi sin dall'infanzia alla transizione, allo spostamento, alla ritenzione della propria temporalità in contrasto a una dilatazione della permanenza psichica. Nel rimpicciolimento della soglia di attenzione s'esprime un bisogno di fuga della temporalità in un *micro-orizzonte*: ciò si cerca di evitare è il protrarsi di quanto, in termini psicologici, s'indica come *il paradosso soggettivo del tempo*.

Permutando la stessa formula dalla lettura di *Principles of Psychology* (1890) di William James, Rosa si riferisce ad una modalità di relazione fra esperienze e memoria; a seguito di una massimizzazione della soglia d'*interesse*, congiuntamente ad un esperire emotivo intensificato, troveremmo nella nostra memoria uno 'spazio' maggiore conferito a lassi di tempo brevi ma *ad alto impatto psichico*, laddove allo scorrere di attimi interminabili esperiti simultaneamente all'emergere di un sentimento di *noia* si legherebbe un'allocazione minore di ricordi. Sotto un profilo temporale, la variabile che connette la capacità mnemonica da un lato e l'esperienza *impoverita* o *intensificata* dall'altro assume la forma di un chiasmo. Nella ricostruzione rosiana:

[E]xperienced time has the peculiar property of in a certain way *inverting* itself in memory when compared with lived experience: *in general, a time filled with varied and interesting experiences, seems short in passing, but long as we look back. On the other hand, a tract of time empty of experiences seems long in passing, but in retrospect short.* The experience of time thus yields either a *short-long* pattern (short experiential time, long remembered time) or a *long-short* pattern (long experiential, short remembered time). As a so-called *subjective paradox of time*, this phenomenon is well-documented and also entirely explicable: episodes of lived experience that are felt to be interesting leave behind more pronounced traces in memory than the boring ones, and their larger memory content operates as an *extension* of the remembered and vice versa²⁶.

Il *paradosso televisivo*, da questo punto di vista, *risolve* il paradosso soggettivo del tempo. Tenendo in considerazione le ricerche di Ariane Barth²⁷, Michael G.

²⁴ Ivi, p. 143, corsivi miei.

²⁵ Cfr. P. Virilio, *Estetica della sparizione*, Napoli 1992.

²⁶ H. Rosa, *Social Acceleration. A New Theory of Modernity*, cit., p. 141.

²⁷ Cfr. A. Barth, *Im Reißwolf der Geschwindigkeit*, «Spiegel», 20, 1989, pp. 200-220.

Flaherty²⁸ e Robert V. Levine²⁹, Rosa interpreta il rapporto sguardo/schermo nel contesto accelerato odierno come strutturante nuovi *pattern* all'interno della temporalità soggettiva socialmente mediata. Osservando la Figura 1, perciò, possiamo notare come alla fruizione televisiva si leghi una relazione esperienza-memoria in cui ad esperienze accelerate corrispondono flebili tracce mnestiche³⁰. Gli esempi dell'esperienza videoludica, invece, inducono Rosa ad ipotizzare un'intensificazione dell'attenzione che si protrae per l'intera durata della pratica del gioco, alla quale segue l'esperienza *breve* ma a sua volta *intensa* di un 'rimpicciolimento' della temporalità nello «shut-down second»³¹. Rosa, in tal senso, interpreta tali forme di ricercata intensificazione dell'esperienza, sconnesse da un ordinamento temporale soggettivo narrativamente modellato, come esponenti un *avvizzimento* della temporalità: all'interno di una teoria dell'accelerazione sociale nell'oggi, perciò, è lecito presumere un'interpretazione dell'*intensificazione dell'esperienza* alla quale consegue un *impoverimento della capacità mnemonica*.

	TIME IN LIVED EXPERIENCE	TIME IN MEMORY	EXAMPLE
Subjective time paradox	short long	long short	Vacation Waiting room
Television paradox	short long	short long	TV drama, computer game, experience of crises, sports, shut-down moment (?)

Figura 1 – H. Rosa, *Social Acceleration. A New Theory of Modernity*, cit., p. 143.

²⁸ Cfr. M. G. Flaherty, *A Watched Pot: How We Experience Time*, New York 1999.

²⁹ Cfr. R. Levine, *A Geography of Time: The Misadventures of a Social Psychologist, or How Cultures Keep Time a Little Differently*, Oxford 2006.

³⁰ «Time spent in front of the TV (for instance, watching a crime drama) displays all of the features of short experiential time (high stimulus density, emotional involvement – when the killer arrives or the shooter begins his penalty kick approach, one's heartbeat, blood pressure, and galvanic skin response change – and the feeling that time is *flying*), but as soon as the TV is turned off, and especially later in memory, it behaves like long experiential time: it *leaves nothing behind*. The remembered time rapidly shrinks, which is why test subjects often report a *great void* after the end of TV consumption that is surprising in light of the high density of experience»; H. Rosa, *Social Acceleration. A New Theory of Modernity*, cit., pp. 141-142.

³¹ «Computer games, for instance, seem even more relevant to the production of these patterns: they seduce players into occasionally hours-long feverish activity, with high stimulus density and a high degree of involvement, but at the point of departure (in particular, when one stops before reaching the goal of the game) an overpowering feeling of the *shrinkage* of time sets in. Interestingly, the *shut-down second*, i.e., the short time the computer needs to end the program, is often felt to be unbearably long and extraordinarily torturous; perhaps because in it the *shrivelling up of time* is quite clearly experienced. So this short period may even behave in accordance with a long-long pattern where the flow of time seems to slow down, one that is otherwise well-documented as a mode of temporal experience in extreme situations or in decisive moments in sports»; Ivi, p. 142.

Legare insieme l'accelerazione della fruizione di contenuti al desiderio d'*intensificazione della propria esistenza*, d'altra parte, presuppone un criterio di giudizio sulle forme dell'esperire prese in analisi. Se nello schermo si può ambire ad un'auto-estraniazione atomizzante, è altrettanto lecito separare un'alienazione temporale propriamente intesa (qualcuno o qualcosa ci *sottrae* una quantità di tempo) da un'auto-sottrazione della temporalità: quest'ultima si dirige verso una micro-dimensione in cui s'avverte una maggiore *vitalità*, sottraendo la propria attenzione all'ordinamento del tempo sociale che la *impoverisce* e la *spossa*. In altri termini è possibile ricavare dall'interpretazione rosiana della diade benjaminiana l'assunto che la vita umana *debba* avere uno o più *sensi*, sebbene le 'vie-di-fuga' non possano rientrare *economicamente* in nessun modo all'interno di una relazione *classica* e *virtuosa* fra sostrato esperienziale e sintesi mnemonica strutturante l'Io sociale:

Benjamin diagnoses an advancing *loss of experience* (*Erfahrungverlust*) in modern society that results from the inability of subjects to transform the variety of abrupt lived events (*Erlebnisse*) in everyday life (which was paradigmatically embodied for him as for Simmel in metropolitan life) into genuine experience (*Erfahrung*). *Experience* is for Benjamin ineradicably linked to the embedding of what has been lived in an experienced history and a lived tradition. It emerges in *appropriation* of what has been lived with the help of stable, narrative patterns anchored in memory and in the light of historically established, antecedent horizons of experience. So lived events can become experiences only if they can be placed in a meaningful relationship to an individual and collective past and future. [...] Modern time is thus for Benjamin the time of *players*, devoid of experience and strung together as a chain of noncumulative, disconnected, and abrupt lived events from which no experiences result, but which subjects later try to recall with the help of *souvenirs* (also in the form of photos). The activities of watching TV and playing computer games could be taken as paradigmatic for such a succession of isolated lived events: their nontranslatability into experience makes them remain mere episodes and thereby accelerates the erosion of memory traces connected to them³².

Nel momento in cui, nel con-testo di un aggiornamento della *teoria critica*, riscontriamo una congerie di lavori volti alla comprensione dei fenomeni alienanti delle società capitaliste odierne in cui *ogni* impulso tendente all'auto-estraniazione da un contesto di appartenenza, quand'anche connesso alla ricerca di una temporalità accelerantesi nella misura di una 'vivificazione' della dimensione quotidiana, risulta deteriorante un quadro orientativo moderno, occorre riflettere attentamente sul 'principio della fuga'. La potenza accelerativa può abbracciare, in un'interpretazione diversa, il bisogno centripeto di una *liberazione* da un ordine temporale che, simile a una *gabbia d'acciaio*, prevedrebbe di far scorrere la maggior parte del proprio vissuto in binari dal basso impatto emotivo, integrando l'Io nell'ordine sociale al prezzo di una povertà di ricordi significativi.

³² Ivi, pp. 144-145.

Ad ogni narrazione (macro- o micro-) può essere annesso, in questa chiave di lettura, un *principio ordinante* contrapposto al *principio di fuga*: in una prospettiva socio-politica si può discorrere di un processo di 'sincronizzazione biopolitica' nell'intento di rappresentare la tensione fra un unico tempo sociale e un insieme di temporalità eterogenee da *stringere insieme*, appianandole sulla stessa rete di controllo e di dominio, mentre, in un profilo psicologico concernente la dimensione soggettiva, è possibile considerare la forma del 'progetto' come secolarizzazione – nell'epoca della post-storia e della post-modernità – di un *progresso* documentabile in una progressività della propria esistenza verso l'adattamento Io/società.

Riconoscere al principio di fuga un desiderio *dis*-alienante del 'micro-' rispetto al 'macro-' (in quanto potenza *de*-sincronizzante) non deve portarci, d'altra parte, ad ignorare meccanismi d'incorporazione nel sistema sociale delle forze centrifughe agenti in esso: *certe* fughe possono tradursi in mere distrazioni, laddove *altre* fughe assumono un valore ri-creativo atto a sospendere una normazione psicosociale. Nell'ottica di problematizzare gli assunti della sociologia dell'accelerazione in merito alla *divergenza* dell'Erlebnis rispetto ad un modello esperienziale e mnemonico narrativamente orientato può essere d'aiuto, perciò, isolare almeno tre elementi cruciali per una *fenomenologia sociale della fuga*:

a) Il *fuggitivo* è colui che, dando le spalle all'ordinamento sociale, direziona il proprio sguardo *verso* un orizzonte inattingibile. La fuga necessita anch'essa, da questo punto di vista, d'una direzionalità, sebbene essa si determini spontaneamente in linea con un bisogno di *abbandono di un modello* (in questo caso temporale) vissuto come maggiormente alienante rispetto ad un altro.

b) Nella fenomenologia della fuga non può mancare, d'altra parte, un'appercezione dell'inseguito o di ciò che s'abbandona; nella lingua italiana l'espressione 'avere il fiato sul collo' esprime precisamente la sensazione dell'esser braccati da una potenza estranea che c'impedisce di fermarci. Rispetto al sincronizzato, perciò, il desincronizzato *può* avvertire la pressione dei dispositivi sincronizzanti come *avversaria* ad un'auto-regolazione della temporalità dei propri vissuti.

c) Se la sincronizzazione, infine, necessita un consumo di energie (fisiche e psichiche) per il mantenimento di un equilibrio fra introversione del sé ed estroversione sociale analogo alla fatica di chi si riposiziona continuamente su una piattaforma scivolosa o un pendio scosceso (*slippery slope*) per non cadere, la fuga in quanto *pratica* richiede parimenti un dispendio di forze. La 'messa-in-opera' di una fuga risponde a un bisogno-sottraente, richiedendo una traduzione pratica di un desiderio, allo stesso modo della 'messa-in-opera' di una sincronizzazione legata ad un bisogno-integrante.

L'accelerazione *sociale*, ricondotta all'interno di meccanismi di sottrazione o adattamento fra Io e contesto, non può rappresentare di per sé un agente alienante: è l'*accelerabilità* della temporalità soggettiva, d'altra parte, che conduce alla diagnosi di un impoverimento o di un'intensificazione (dell'esperienza e della capacità mnemonica al contempo) in base a sincronizzazioni etero-dirette o a dinamiche auto-regolative.

Se ogni processo di sincronizzazione può agire esclusivamente mediante il riferimento delle soggettività ad un tempo sociale, è possibile intravedere in una filosofia sociale come quella proposta da Rosa un'equiparazione di molteplici forme di sottrazione extra-sociale delle singolarità a processi alienanti solamente a seguito di un posizionamento gerarchico della temporalità sociale rispetto ad altre temporalità del vivente. Un'immagine diversa dell'alienazione del tempo otterrebbe, d'altra parte, una filosofia sociale che perseguisse una *rabdomanzia della temporalità fuggente* negli interstizi della rete sociale, indagandone gli impulsi e le direzionalità centrifughe.

Al modello narrativamente orientato della memoria s'accompagna nella SAT, inoltre, l'idea di un'*economicizzazione della temporalità*, alla quale consegue l'introduzione di una visione manageriale del tempo sociale. In questo caso, l'accelerazione dell'oblio dev'essere rapportata alla virtù contemporanea della flessibilizzazione dell'individuo. Il *self-management* diviene il modello di prassi più adatto alla sincronizzazione: diventando manager di se stessi si persegue una funzionalizzazione delle tempo avente il fine della massimizzazione della produttività.

Lontano dall'essere un paradigma di equilibrio interiore e serenità, il modello del *self-management* descritto dal sociologo ceco Filip Vostal in *Accelerating Academia: The Changing Structure of Academic Time* (2016) viene assimilato ad un «permanent state of emergency»³³. Se il protagonista di un *action-movie* è, d'altra parte, dotato di super-poteri per fronteggiare la furia delle emergenze, la sociologia del lavoro concreto presenta, rispetto a una «hair-trigger responsiveness»³⁴ messa in campo dai manager, un susseguirsi di stati psicopatologici: «health-threatening stress, exhaustion, insomnia, anxiety, shame, aggression, feelings of out-of-placeness and fraudulence and fear of exposure»³⁵.

Concepire il problema dell'etero-normazione temporale nell'angolazione teorica di un'economia del tempo, in cui *Entfremdung* (alienazione) e *Aneignung* (appropriazione) sono i due poli principali, può consentire di attribuire al modello manageriale l'idea di diventare degli 'speed-winner'. Capitalisti del *proprio* tempo, gli individui perfettamente sincronizzati al sistema sociale assumono in sé delle nuove capacità *competitive*, mediante le quali accrescono la propria resistenza alla potenza accelerativa. Nelle parole di Vostal:

³³ F. Vostal, *Accelerating Academia: The Changing Structure of Academic Time*, Basingstoke 2016, p. 51.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ivi*, pp. 115-116.

Fast subjects are interpellated in several ways. Business practices assume specific *skills and style*: high levels of stamina, endurance, quick and effective decision-making ability, flexibility, and agility. These are properties and cultural modalities of top management of big firms – of *speed winners* – who *confront remorseless pressure toward the short-term*, [...] *face remorseless pressure to be creative, while also conforming to the assumptions of bureaucratic auditing*. Against this background, what is striking are the efforts to produce new kinds of *fast* management subjects able to swim with the current³⁶.

Il volume vostaliano s'incentra, più precisamente, nella descrizione di un 'ricercatore-manager' che, padroneggiando una temporalità *accelerabile*, sarebbe in grado di rimanere 'al passo coi tempi'. La visione del sapere del ricercatore-manager, d'altra parte, impedisce l'instaurarsi di una relazione intima fra colui che ricerca e ciò che viene ricercato: è il tempo sociale che stabilisce un tasso di *input e output* normante la produzione dei prodotti culturali, in contrapposizione ad una *temporalità della propria opera* rispondente al desiderio soggettivo dell'*approfondimento*. L'angolazione di Vostal, in tal senso, presuppone l'esemplificazione di un simile processo di adattamento sociale del sapere nell'accostamento delle istituzioni universitarie al modello delle imprese:

Is the academy *retreating* from the Humboldtian and Newmanian *idea of university* and fully *surrendering* itself to the forces of capitalism; *compressing* its infrastructures, operations and provisions; attempting to develop a platform for *slow time*? Are universities being increasingly *re-synchronized* with the capitalist system and its material and cultural imperatives?³⁷.

L'interrogativo fondamentale di *Accelerating Academia* si biforca in base all'istituzione universitaria e all'attribuire ad essa un ruolo *resistente* all'industria culturale o una funzione *integrante* nella riproduzione sociale del sistema capitalista. Il lavoro si compone, perseguendo questo fine, di interviste qualitative, *time-diaries* e 'to-do-list' di accademici britannici in cui risalta un senso di *compressione* della propria temporalità. Particolarmente significativa, a tal riguardo, è l'espressione adoperata da un assegnista intervistato in riferimento alla possibilità di continuare la propria ricerca mediante sovvenzioni universitarie: con «borrowed time»³⁸, a giudizio di Vostal, s'intende il diffondersi negli studiosi contemporanei di una temporalità costantemente angosciata dal bisogno di protrarsi nel futuro prossimo, di cui non si hanno certezze.

Alla precarizzazione della professione del ricercatore consegue, in quest'ottica, l'inevitabile deterioramento qualitativo della ricerca effettuata a causa di un'accelerazione etero-diretta della temporalità dello studio:

³⁶ Ivi, p. 51.

³⁷ Ivi, p. 62.

³⁸ Ivi, p. 137.

Job insecurity likely makes the experience of acceleration far more intense: junior scholars have much less to rely on, both psychologically and professionally. [...] The situation is potentially different if a junior scholar has to keep abreast of not only the constant institutional demands but also searching for his or her next job, which involves application procedures, moving and so forth every couple of years³⁹.

È nel solco del rapporto fra sapere e tempo sociale che si definisce l'idea di una «knowledge economy»⁴⁰; con questa formula è possibile intendere una economicizzazione della dimensione dello studio – produzione di un paper, scelta di una 'tag', immissione nel mercato accademico, valori di scambio direttamente proporzionali ad *hot topic* e *trend* – e, parimenti, un'*economia del sapere* in cui il ricercatore-manager assesta la propria temporalità.

Se l'esperienza dello studio diventa, da questo punto di vista, un'esperienza di adattamento sociale, anche il rammemorare di un percorso formativo assume i tratti di una presa di coscienza della flessibilizzazione dell'esistenza umana. La precarizzazione della vita, almeno nel caso del ricercatore-manager vostaliano, è da intendersi non soltanto nella misura di una temporalità drammaticamente tesa all'integrazione in dei modelli valoriali, bensì in quanto forma esistenziale della soggettività sociale odierna.

Alla stessa prospettiva sembra rivolgersi il sociologo francese Alain Ehrenberg in *La Fatigue d'être soi – dépression et société* (1998), ove l'*individuo-traiettorie* rappresenta il culmine di una fusione fra Io e realtà sociale. Riferimento cruciale della SAT, il volume di Ehrenberg si dirige verso una descrizione delle soggettività contemporanee alla ricerca di supplementi additivi (integratori, psicofarmaci) in vista di un'accelerabilità e, parimenti, di de-pressurizzazioni tese all'esperienza di un *vuoto* (psicopatologie). La depressione assume, in questa cornice, il tratto di un'inconscia *glaciazione* della temporalità soggettiva che, sovraccaricata, sprofonda verso la realizzazione impossibile di una 'temporalità-senza-tempo' all'interno del contesto sociale:

L'universo depressivo va a scolpirsi nel blocco dell'azione: l'arresto è come una *sincope del tempo*, l'impulsività uno *sfasamento della temporalità*. L'apatia si sostituisce al dolore morale. Clinicamente parlando, essa è il vero obiettivo degli antidepressivi e, socialmente parlando, essa è la componente essenziale dei nuovi problemi suscitati oggi nell'individuo dall'imperativo dell'azione. La panne depressiva accompagna l'*individuo-traiettorie* come un'ombra. Categorie psichiatriche, metodi terapeutici e norme sociali riconfigurano l'individualità⁴¹.

Interpretare la depressione nei termini di una *de*-pressurizzazione temporale radicale può consentirci di ritornare ancora una volta al binomio Erfahrung/Erlebnis benjaminiano. Il *modus operandi* del sincronizzato, come nel caso del manager, può rappresentare l'esperienza accumulata dell'adattamento sociale,

³⁹ Ivi, pp. 137-138.

⁴⁰ Ivi, p. 76.

⁴¹ A. Ehrenberg, *La fatica di essere sé stessi. Depressione e società*, Torino 2010, p. 261.

allo stesso modo in cui la figura del depresso (attore di una de-sincronizzazione inconscia) può esprimere un'esperienza *accumulata della contingenza forzata*.

All'infuori di una teorizzazione economica della dimensione temporale, in cui alle possibilità dell'appropriazione e dell'alienazione psichica è da annettere necessariamente l'idea di una *proprietà* sul tempo, occorre rivolgersi al legame fra esperienza contingente ed esperienza accumulata in un'altra direzione: se l'accumulazione delle *esperienze integranti* della soggettività sociale sembra accompagnarsi all'esercizio di una capacità mnemonica che retrospettivamente ordina e dispone dei vissuti in base ad una *funzionalizzazione* della vita, in che modo è possibile indagare 'esperienze dis-greganti' con la lente di una filosofia sociale attenta alla potenza di liberazione delle soggettività?

4. Avvitarsi a un vortice. Note sulle micro-ucronie

L'indagine compiuta dalla SAT attorno al rapporto precario fra vissuti e capacità mnemonica s'incardina, per la maggior parte dei casi, nella prospettiva atomizzata della singolarità sociale delle società occidentali contemporanee. Se l'idea dell'*immanenza*, d'altro canto, ci consente di pensare un 'restare dentro' al perimetro sociale pur abbracciando una potenza centrifuga e sottraente, il desiderio dell'estasi (star-fuori) può venire annesso a sperimentazioni micro-sociali che hanno preso corpo negli ultimi trent'anni. Se la sincronizzazione, da un lato, è un processo orientato all'avvitamento di differenti temporalità sociali ad un *centro* del tempo sociale, la de-sincronizzazione, dall'altro, può essere intrapresa dalla soggettività nella misura in cui una temporalità *libera* o auto-regolantesi si co-ordina ad altre in un'esperienza micro-ucronica collettiva. Sotto un profilo temporale, perciò, è possibile proporre una concettualizzazione della micro-ucronia in analogia ad un *vortice temporale* che avvita degli attori sociali in una micro-sincronizzazione rispondente a dinamiche differenti dall'ordinamento macroscopico del tempo sociale.

L'esperienza micro-ucronica, da questo punto di vista, agisce *a posteriori* nella soggettività nella misura in cui si presenta un *ricordo di una temporalità libera* in un contesto di normatività temporali e micro-narrazioni da perseguire per disporre di una progressività esistenziale (project-of-life). Adoperare una simile concettualizzazione consente di sottolineare il bisogno, per una filosofia sociale dell'oggi, di comprendere nelle proprie ricerche quelle esperienze in cui una forma di *de-centramento* è ambita dagli attori sociali, un esperire che non può sempre esser ricondotto ad una traduzione linguistica e classicamente progettuale.

Con un intento simile s'esprime Davina Cooper, autrice di *Everyday Utopias: The Conceptual Life of Promising Spaces* (2014), sottolineando come il riconoscimento di 'non-luoghi' (u-topie) e 'non-tempi' (u-cronie) implichi un cambio di prospettiva per il filosofo sociale: «Nello sviluppo di un'attitudine concettuale utopica, decentrare il consueto rinvio alla parola e al testo ed essere

attenti a modi alternativi di conoscere – sia per il partecipante sia per l'osservatore – è essenziale perché apre linee concettuali che vanno al di là di quelle stabilite tramite articolazione linguistica»⁴².

Il concetto di 'everyday utopia' di Cooper può indirizzare all'urgenza di uno studio delle micro-utopie della contemporaneità. In esse, gli attori sociali tentano di *assicurarsi il proprio presente*, che altro non è che un 'fronteggiare' (dal verbo latino 'praesum', composto da 'prae-', dinnanzi, e 'sum', essere). La dimensione del *presente* è legata alla ricerca di *autonomia temporale*, d'una 'safe zone' nella quale viene attuata una sperimentazione esprimente un'etica differente da quella applicata nella dimensione macro-sociale. Riconoscere la differenza insita in tali micro-sincronizzazioni conduce Cooper, nella sezione conclusiva del volume intitolata *Le linee concettuali e il luogo temporale del cambiamento*⁴³, a compiere una netta distinzione fra *utopismo classico* (articolato in un racconto teleologico e rappresentativo di un *altro*-discorso) e micro-utopismo.

La soggettività micro-ucronica *esperisce* una diversità, non la costruisce mediante una progettazione. Esperienze dell'ucronico e dell'utopico si hanno, perciò, nella rete d'immanenza che incrocia più temporalità e spazialità soggettive. Più precisamente, un desiderio di cambiamento sociale non s'esprime solamente in un *continuum* esistenziale omogeneo come un 'progetto-di-vita'; anche l'esperienza di una *sospensione* extra-sociale può essere compresa nella tensione fra desiderio di cambiamento e ciò che si cerca di attuare sperimentando una forma di vita diversa: «Per quanto la pratica in cui si ritrova il potenziale possa avere una qualche forza di autorealizzazione, *non* si può contare sul fatto che il potenziale semplicemente si dispieghi lungo un *continuum temporale lineare*. Di contro, il potenziale suscita (e si fonda su) una relazione complessa e contingente fra *temporalità*, nel momento in cui suscita e (si fonda su) una complicata relazione tra ciò che è attualizzato e ciò che è immaginato»⁴⁴.

S'assicurano la propria *presenza*, nei capitoli dell'opera di Cooper, le comunità di nudisti e i frequentatori della *Toronto Women's and Trans Bathhouse*, così come gli studenti della auto-regolata *Summerhill School* in cui una partecipazione orizzontale alla gestione di un bene comune fa sorgere profondi legami affettivi e un sentimento d'appartenenza. Bisogni simili veicolano la creazione di una micro-comunità: lo studio delle *banche del tempo* inglesi proposto da Cooper, in tal senso, sottolinea come alla ricerca di una *prossimità* all'altro e di una modellazione temporale diversa s'accompagna necessariamente un intento critico rivolto all'ordinamento capitalista del tempo sociale. Ciò nonostante, la sperimentazione di 'banche del tempo', pur dando vita ad un sistema di scambio di prestazioni comunitarie alternativo a quello macro-sociale, non si dirige oltre un'economicizzazione della dimensione temporale operata dal capitalismo.

Ogni micro-utopia, perciò, *può* portare con sé una tensione micro-ucronica.

⁴² D. Cooper, *Utopie quotidiane. Il potere concettuale degli spazi sociali inventivi*, Pisa 2016, p. 117.

⁴³ Cfr. *ivi*, pp. 285-298.

⁴⁴ *Ivi*, p. 288, corsivi miei.

Gli attori sociali che si volgono ad una temporalità microucronica, da questo punto di vista, ricercano prima di tutto un'esperienza *immanente* della propria presenza vitale, divergente dalla prospettiva di riformulazione di un *altro* ordinamento temporale da proporre come modello sociale. Ciò nonostante, anche per una teorizzazione della micro-ucronia possono essere condivise le conclusioni di Cooper in merito alla concretizzazione, nel presente, di sperimentazioni in cui un cambiamento si *esperisce* e non si *progetta*:

Le utopie quotidiane affermano l'importanza di mantenere e sostenere quel che *c'è*, antepoendo alla ricerca di un cambiamento ulteriore l'assicurazione e la protezione di forme *esistenti* di pratiche innovative. [...] Coloro che sentono il mondo attuale come affatto lontano dai propri desideri hanno la tentazione di collocare il cambiamento in meglio in qualche tempo altro e futuro – di solito per progetti ottimisti; questo impulso, però, può minare l'importanza di *proteggere* e *mantenere* pratiche più progressiste e reti organizzate *già esistenti*⁴⁵.

Una filosofia sociale legata alle micro-ucronie della contemporaneità, d'altra parte, pur non necessitando di una progettazione a lungo termine e di un'attorialità politica cosciente per delimitare il campo d'indagine, deve prendere le mosse primariamente da concettualizzazioni già esistenti in cui l'idea di un'*autonomia temporale* da praticare è esplicita: questo è il caso delle *Temporary Autonomous Zones* (TAZ) teorizzate dal filosofo statunitense Hakim Bey. La nozione di TAZ viene articolata per la prima volta da Bey in una conferenza presso la *Jack Kerouac School of Disembodied Poetics* di New York nel 1990; il pensatore anarchico propone una sperimentazione micro-ucronica che possa compiersi in epoca contemporanea *svanendo* dinnanzi a meccanismi di pubblicità e dispositivi di controllo, *sottraendosi* alla costruzione di consenso o dissenso.

La TAZ è da intendersi, perciò, come una *festa della sottrazione*. Nelle 'zone autonome temporanee' il micro-ucronismo si lega da un lato al mantenimento di una sperimentazione di *autonomia* dalla dimensione macro-sociale – operazione in cui si cerca l'esperienza di un'alterità radicale nello stesso momento in cui si muove una critica di ciò che si lascia *fuori* dalla TAZ –, dall'altro alla ricerca, da parte degli attori sociali, di una temporalità autoregolantesi in maniera difforme alla quotidianità. Il principio di fuga extra-sociale della TAZ conduce, nelle parole di Bey, all'esperienza di un 'microcosmo' dai tratti simili alla *festa*:

As soon as the TAZ is named (represented, mediated), it must vanish, it *will* vanish, leaving behind it an empty husk, only *to spring up again somewhere else, once again invisible* because undefinable in terms of the Spectacle. The TAZ is thus a perfect tactic for an era in which the State is omnipresent and all-powerful and yet simultaneously riddled with cracks and vacancies. And because the TAZ is *a microcosm* of that anarchist dream of a free culture, I can think of no better tactic by which to

⁴⁵ Ivi, p. 292, corsivi miei.

work toward that goal while at the same time experiencing some of its benefits *here and now*⁴⁶.

Al desiderio di sottrazione s'accompagna, perciò, un ricordo di un piacere pieno liberamente raggiunto in un ciclo precedente di feste/sperimentazioni: la temporalità festiva può conservare la propria gioia proteggendo la sperimentazione che l'ha fatta sorgere e protraendola in diversi quadri sociali, ad intermittenza. Festeggiare un compleanno, ad esempio, risponde in certi casi a bisogni analoghi a quelli degli attivisti delle TAZ: affinché la temporalità festiva si s-cateni è necessario mantenere un'attitudine all'attraversamento itinerante o, nei termini di Bey, praticare uno «psychic nomadism»⁴⁷ fra piani d'immanenza. L'anarchismo di Bey, in tal senso, presuppone un impegno politico non riconducibile ad una funzionalizzazione del tempo della lotta: il cambiamento radicale verrebbe testimoniato all'interno della TAZ soprattutto mediante una *felicità* da proteggere. La sperimentazione microcronica, intesa in questo modo, trasla dal piano della protesta (come nel caso delle *critical mass* dei ciclo-attivisti) a quello del mantenimento di uno spazio-tempo intra-sociale libero, fruibile per una micro-comunità.

In simili micro-realtà la temporalità articola la propria presenza immanente mediante l'*im*-mediatezza: termine cruciale per comprendere il manifesto *Immediatism* (1994), l'*im*-mediato è la non-unità di misura di un evento/vortice. Rifacendosi all'immagine del *banchetto* per un verso, e a modalità di tessitura di trapunte (*quilting bee*) caratterizzanti il lavoro femminile pre-moderno per un altro, Bey invita il suo lettore ad un attivismo rivolto contro la *contaminazione della mediazione*. Espressa sia nella forma di un progetto per il sé, sia nella messa in opera di *agenti dell'alienazione* da parte dei dispositivi di potere, che deteriorerebbero qualsiasi fruizione immediata di un desiderio, la mediazione diventa l'obiettivo critico principale di ogni 'banchetto immediatista', in cui ci si esercita a *donare sé* stessi ad un gruppo di amici. La temporalità ucronica è, in quest'ottica, qualcosa che si sottrae ad un'economia del tempo, e ad un'economia *lato sensu*, mediante la risposta a bisogni *im*-mediati che la sperimentazione micro-sociale della TAZ accoglie di volta in volta in un emergere spontaneo. Nelle parole di Bey:

[W]e nevertheless declare without hesitation (without too much thought) the founding of a *movement*, IMMEDIATISM. We feel free to do so because we intend to practice Immediatism in secret, in order to avoid any *contamination of mediation*. Publicly we'll continue our work in publishing, radio, printing, music, etc., but privately we will create *something else*, something to be shared freely but never consumed passively, something which can be discussed openly but never understood by *the agents*

⁴⁶ H. Bey, *T.A.Z. The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*, New York 1991, p. 40, corsivi miei.

⁴⁷ Ivi, p. 42.

of alienation, something with no commercial potential yet valuable beyond price, something occult yet woven completely into the fabric of our everyday lives⁴⁸.

Considerare come micro-ucronie delle pratiche rituali come la TAZ, tese a formare un *cerchio magico* in cui un vissuto s'esprime tanto più liberamente quanto più si sottrae dal con-testo sociale, non implica escludere dal campo d'indagine micro-ucronico altre formulazioni dell'immanenza che, in maniera simile all'im-mediatezza relazionale posta a modello da Bey, si collegano a manifestazioni di protesta e rivolta più direttamente politiche. È il caso dei manifesti politici del *Comité invisible*, opere di un collettivo anonimo francese in cui trova spazio la declinazione di un comunismo post-marxista – poiché il termine è strettamente connesso all'esperienza delle *Comuni* più che all'opera di Marx – intrecciata ad un anarchismo insurrezionalista.

Tratti caratteristici della poetica del Comitato, in tal senso, riguardano la concettualizzazione di una *presenza* che l'auto-organizzazione delle comuni, congiunta alla lotta insurrezionale, renderebbe possibile avvertire. In *Maintenant* (2017) il collettivo torna ad articolare il tema dell'immediatezza a seguito dell'esperienza insurrezionale francese dei *gilets jaunes*; il Comitato tiene in considerazione, inoltre, nell'ordine delle spinte insurrezionali degli ultimi anni, la rivolta delle banlieue del 2005, il movimento No Tav e l'occupazione della ZAD nelle campagne di Nantes – *Zone d'Aménagement Différé* per la costruzione di un aeroporto che gli attivisti hanno ribattezzato con l'acronimo di *Zone A Défendre* –, per fornire alcuni esempi. Nella descrizione di simili esperienze, gli autori mettono in gioco – in particolar modo nel capitolo *Il domani è annullato*⁴⁹ – una teoria della *piena presenza* in cui l'esperienza micro-ucronica viene assimilata ad una *verità* da contrapporre alla *menzogna della mediazione sociale*:

La vera menzogna sono tutti gli schermi, tutte le immagini, tutte le spiegazioni che si lasciano sussistere tra sé e il mondo. È la maniera con cui calpestiamo quotidianamente le nostre percezioni. Fin quando non sarà questione di verità, non sarà questione di niente. Non si avrà niente. Nient'altro che questo manicomio planetario. La verità non è qualcosa verso cui tendere, ma *una relazione che non evita ciò che esiste qui e ora*. [...] La verità è *piena presenza* a sé e al mondo, contatto vitale con il reale, percezione acuta dei dati dell'esistenza. In un mondo in cui tutti recitano, dove tutti si mettono in scena, dove si comunica tanto ma non si dice realmente niente, la sola parola *verità* gela, irrita o suscita sorrisi di circostanza⁵⁰.

I legami insurrezionali, in questo quadro, risultano esemplificanti una temporalità desincronizzata dal tempo sociale e rivolta ad una presenza a se stessa nell'immanenza di una micro-comunità. Ad un'esperienza-senza-progetto

⁴⁸ H. Bey, *Immediatism*, San Francisco-Edinburgh 1994, p. 10.

⁴⁹ Cfr. Comitato Invisible, *L'insurrezione che viene. Ai nostri amici. Adesso*, Roma 2019, pp. 255-262.

⁵⁰ Ivi, pp. 257-258, corsivi miei.

dell'alterità il collettivo connette, perciò, una «incandescenza della presenza»⁵¹. Allo sgretolarsi della capacità progettuale della soggettività contemporanea atomizzata coesistono, da questo punto di vista, sperimentazioni in cui viene accolta un'*intensificazione dell'esperienza dell'altro* in un micro-cosmo relazionale più ristretto, opponentesi all'atomizzazione sociale perseguita dal capitalismo.

L'interpretazione micro-comunitaria che accompagna le pagine del manifesto più propositive, d'altronde, si lega ad una ricezione della filosofia agambeniana per quanto concerne il concetto di 'destituzione'. Nel capitolo *Destituiamo il mondo*⁵², in tal senso, il Comitato articola una definizione della destituzione agambeniana mediante il concetto di *uscita*:

Laddove la logica costituente si schianta sull'apparato di potere del quale intende prendere il controllo, una potenza destituente si preoccupa piuttosto di sfuggirli, di toglierli ogni presa su di essa, a misura che guadagna in presa sul mondo che essa forma in disparte. Il suo vero gesto è l'*uscita*, mentre il gesto costituente è la presa d'assalto. [...] Se i costituenti si pongono in un rapporto dialettico di lotta con ciò che regna allo scopo di impadronirsene, la logica destituente obbedisce alla necessità vitale di *liberarsene*⁵³.

Con la terminologia indicante una potenza *destituente*, differente da una potenza *costituente*, l'auto-organizzazione esprime il desiderio di una *presa sul mondo* quanto più possibile diretta e im-mediata, in cui delle 'esperienze-senza-tempo' (sociale) in un insieme micro-comunitario aiutino a de-costruire alcuni filtri della riproduzione sociale del capitalismo. Il comunismo da ripensare, a giudizio del Comitato Invisibile, andrebbe esperito nell'auto-organizzazione di uno 'stare-insieme' sgravato quanto più possibile da griglie valoriali depauperanti l'esperienza diretta del mondo: *immediatismo* potrebbe indicare, in questa angolazione, la teorizzazione di micro-politiche mediante le quali si ricerca la testimonianza di un *cambiamento vissuto* piuttosto che una progettualità macro-politica di carattere riformistico.

In conclusione, è possibile riflettere politicamente sulla prospettiva assunta dall'attore sociale a seguito di un non-posizionamento estatico nelle società contemporanee. Una filosofia sociale che dona rilievo alla sperimentazione micro-ucronica, così come alle temporalità-in-fuga, può plasmare al contempo interrogativi di carattere politico concernenti la nozione di 'cambiamento'. In che modo è possibile accedere ad un cambiamento dell'abitare contemporaneo che non venga passivamente recepito dalla soggettività come un *aggiornamento* etero-diretto? L'esperienza micro-utopica e micro-ucronica consente di articolare, a partire dal *ricordo* di un vissuto *radicalmente diverso* dalla routine sociale, proposte *radicalmente diverse* in senso etico. Solo in configurazioni del politico in linea con i concetti di narritività, progressività e produttività tali esperienze possono essere considerate 'soluzioni escapisti' o 'shock'.

⁵¹ Ivi, p. 259.

⁵² Cfr. ivi, pp. 295-307.

⁵³ Ivi, p. 301, corsivi miei.

5. Conclusione. Per un'etica dell'immanenza

L'aggettivazione temporale concernente la *continuità*, a seguito del percorso d'analisi sin qui delineato, può variare il proprio significato in relazione a differenti *contesti* storico-politici: se, da un lato, un racconto continuo del sé è la *conditio sine qua* non per una contestualizzazione della singolarità sociale e della sua progettabilità, dall'altro sia la nozione stessa di *continuità* che quella di 'contestualizzazione' andrebbero animate e sfaccettate in una lettura biopolitica del processo di sincronizzazione che le presuppone.

Un 'discorso-di-accelerazione', perciò, intende far-muovere le temporalità delle singolarità sociali attorno a un 'tempo sociale', ritmarle e governarle; i racconti di sé non possono che adattarsi conseguentemente, configurando di volta in volta la funzione della memoria e quella dell'oblio. È a partire dalla sussistenza di un discorso-di-realtà vigente, perciò, che il rammemorare o il dimenticare divengono operazioni non del tutto autonome, soglie in cui la presenza viene ridefinita e contesa.

Provando a districare il groviglio di elementi emersi dall'analisi di alcuni pensatori dell'accelerazione, è possibile riassumere il percorso teorico sin qui delineato mediante l'utilizzo di alcuni concetti: l'adattabilità storico-politica della 'funzione-memoria' e della 'funzione-oblio', è regolata – nella prospettiva biopolitica – da dispositivi di dominio mediante un 'discorso-di-accelerazione' e una vera e propria energia vettoriale, la forza-accelerazione, che attraversa e scuote il tessuto sociale.

Analizzando la variazione di queste funzioni nelle società contemporanee è possibile, in altri termini, intraprendere una ricerca che tenga in considerazione la costruzione sociale della memoria e dell'oblio. Se la memoria, difatti, è filosoficamente compresa in quanto funzione *costituente* un ordine interiore dei vissuti, l'impattare della forza-accelerazione sulla singolarità comporta una richiesta di adattamento che si compie in stretto legame con altre funzioni costituenti, come quella *progettuale* e *contestualizzante*.

Se all'oblio, d'altro canto, si lega la possibilità d'interrompere un discorso, sospendendo la performatività di un *habitus*, una temporalità attraversata da 'esperienze-senza-tempo' può essere pensata a partire da una rottura della relazione fra temporalità singolare e tempo sociale, resa attuale da un processo di sincronizzazione: gli *eventi* sono gli elementi temporali che *sfuggono* alla forza-accelerazione, delle *vie di scampo*⁵⁴ fra gli interstizi della realtà sociale.

Se con 'eventi' indichiamo, perciò, delle non-unità spazio-temporali che sfuggono al tempo sociale, è possibile espandere ulteriormente un lessico evenemenziale indicando con i termini *micro-utopie* e *micro-ucronie* dei 'luoghi-eventi' in cui la funzione-memoria e la funzione-oblio vengono sovvertite nel loro esercizio.

⁵⁴ Permutò questa espressione, e in parte il suo significato, da P. Godani, *Estasi e divenire. Un'etica delle vie di scampo*, Milano 2001.

Se si adopera un'ottica che ascrive alla *presenza politica* della singolarità nel tessuto sociale una *parte*, alla soggettività sono richieste determinate capacità di contenimento della propria presenza, che si concepisce in quanto 'parte-di-un-tutto'. Da questo punto di vista non esisterebbero né micro-utopie, né micro-ucronie, né eventi: la gradualità della realtà sociale potrà sempre ricondursi ad un unico piano mediante un *discorso* e un *racconto*. Se, d'altro canto, è nella 'riconfigurazione della presenza' che la singolarità intende rappresentarsi il piano politico, la sottrazione da un discorso e la decostruzione di un racconto – che agisce anche senza una voce che lo articoli – diventano operazioni cruciali per una *politica dell'immanenza*.

Questa politica può essere intesa come diametralmente opposta al modello delle parti e delle loro rap-*presentazioni*: essa ambisce ad una dimensione temporale *immanente*, in cui ad ogni singolarità è annessa una libera presenza, priva di una sincronizzazione concertata del 'tempo' in 'tempo sociale'. Immaginare politicamente un piano costitutivamente eterogeneo da quello rappresentativo, in conclusione, può condurci al pensiero di *un'etica dell'immanenza* dalla quale muovere i primi passi per una radicale messa in discussione del modello biopolitico delle società a capitalismo avanzato. Nella ricerca impossibile di micro-utopie da abitare e micro-ucronie da attraversare, d'altronde, gli unici ricordi che non vanno perduti si legano a ciò che fugge altrove e a chi è fuggito più lontano.

Giorgio Astone
Università "La Sapienza" di Roma
✉ giorgio.astone@uniroma1.it

Contributi/6

Biopolíticas de la identidad

Individuo, memoria, cultura*

Ricardo Gutiérrez Aguilar

Artículo sometido a doble *blind review*. Enviado el 22/09/2019. Aceptado el 21/02/2020.

BIOPOLITICS OF IDENTITY. INDIVIDUAL, MEMORY, CULTURE

During XX century three different metaphors on memory have been developed in the related fields of taxonomy, immunology and cultural communication's theory. The three of them rely on a vision of memory that makes out of this faculty either a historical account of inheritable attributes embedded into the genes and morphologies –*genetic memory*–, a metaphysical assumption which builds up a defending self against the foreign invader –*immune memory*–, or an ability to produce and carry on a representational content through generations and epochs –*cultural memory*. The present's work aim is to provide with a plausible guide to the analogies the three narrative strategies could bear on them, showing in the course of it how some conditions on memory are common to all.

Hemos dejado de lado los dobles fantasmales de nuestros bárbaros ancestros. La supuesta indivisibilidad del alma, que daba tal seguridad a una generación previa de pensadores, es ya poco consuelo para la nuestra que tiene la psicología de los múltiples egos ante sí. Si acaso hay una unidad para la vida parece ser la unidad de propósito; y esta unidad se alcanza en el trabajo conjunto con nuestro prójimo en pos de la realización de un ideal. El devenir de la vida individual ha de ser concebido en términos de tendencia y carácter.

J. E. Boodin, *Social Immortality*¹

* Este trabajo se enmarca dentro del proyecto postdoctoral de investigación *On the Letter and Spirit of Imitation: Exemplum and Exemplarity* (2017-2020), adscrito al Departamento de Lógica y Filosofía Teórica (Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid–UCM) y bajo la supervisión del Prof. Dr. Ricardo Parellada. Vienen a sumarse sus resultados científicos a los generados dentro de los proyectos *PAIDESOC – El desván de la razón: cultivo de las pasiones, identidades éticas y sociedades digitales* (FFI2017-82535-P), dirigido por la Profª. Concepción Roldán Panadero (Instituto de Filosofía–CSIC) y el proyecto de innovación educativa de la Universidad Complutense de Madrid *Precariedad, exclusión y diversidad funcional: lógicas y efectos subjetivos del sufrimiento social contemporáneo* (Innova-Docencia PIMCD148), dirigido por la Profª Nuria Sánchez Madrid (Departamento de Filosofía y Sociedad–UCM).

¹ J. E. Boodin, *Social Immortality*, «International Journal of Ethics», 25, 1915, 2, p. 197. En lo que sigue, todas las traducciones de textos son propias.

Introducción. La memoria genética y la larga cadena de los individuos

Corría el año 1940 y Julian S. Huxley publicaba el que se conoce como manifiesto fundacional de una nueva taxonomía evolutiva. Titulándolo *The New Systematics*², para Huxley –a quien seguirían en esta aventura metodológica a su debido tiempo Ernest Mayr y George G. Simpson³– las caracterizaciones según tipos de los distintos grupos biológicos heredadas del viejo Linneo habían quedado del todo obsoletas para los nuevos tiempos. Por un lado, el fantasma de las *formas* y las *sustancias* estaba suspendido como si de un fetiche se tratara sobre la que era una definición adecuada de géneros y especies. Lo que separaba y relacionaba como particulares y como grupos a unos organismos de otros se sobreentendía a la manera en que se suponen las esencias. Por otro, las diversas familias y sus miembros se ordenaban según la *nomenclatura binomial* como entidades independientes, pero se emparentaban únicamente en base a sus rasgos más sobresalientes. Rasgos externos aparentes. Linneo miraba de reojo a Aristóteles.

Que este esencialismo ingenuo estaba ya trasnochado no era secreto alguno. Como tampoco lo era la razón por la cual había que desterrar a semejante antigualla bien lejos del quehacer diario del naturalista moderno: por el camino nos había pasado Darwin. Huxley, que sabía por propia experiencia personal lo que el padre de la evolución representaba, veía en los arcaicos métodos de clasificación por homologías no sólo un artefacto subjetivo que determinaba las categorías, sino uno que –no ya ignoraba– se había olvidado de los trascendentales descubrimientos de aquél para su disciplina⁴. Así, la taxonomía clásica frente a Darwin hacía de un grupo poblacional una entidad que dependía para constituirse como individuo biológico y ocupar su lugar junto a otras individualidades de apenas el juicio de equivalencia del experto de turno: esta es como aquella. En el problema propio de la representación de linajes estos no pasaban de ser

²J. S. Huxley, *The New Systematics*, Oxford 1940.

³Y desde luego no tardaron mucho en seguirle ambos en su empresa renovadora. La obra señera de Mayr aparece publicada en el 42, y la de Simpson en el 44. *vid.* E. Mayr, *Systematics and the Origin of Species*, New York 1942; G. G. Simpson, *Tempo and Mode in Evolution*, New York 1944. Años después Ernest Mayr por su parte refundiría gran parte de sus ideas bajo forma de catecismo taxonómico en su *Principles of Systematic Zoology*, y las pondría en claro ante el intenso debate en el campo de la biología evolutiva que el salto molecular de la genética y la biotecnología habían propiciado (E. Mayr, *Principles of Systematic Zoology*, New York 1969).

⁴La experiencia propia a la que nos referimos es una muy cercana. Su abuelo era nada menos que Thomas Henry Huxley (1825-1895), biólogo filosofante conocido con el sobrenombre de *Darwin's Bulldog*. El abuelo Huxley se había ganado ese apodo siendo uno de los primeros en defender las teorías evolutivas de Darwin ante el paradigma científico y la sociedad de su tiempo. Para los naturalistas ingleses del XIX se hacía poco menos que incomprensible ligar un diseño inteligente de la genealogía al mero azar de las variaciones mendelianas y las circunstancias ambientales; para el clero, la ausencia de un plan providencial para la creación era un absurdo igualmente. *Vid.* S. F. Martínez, *La explicación en Biología: Historia y Narrativa*, «De los efectos a las causas. Sobre la historia de los patrones de explicación científica», México 1997, pp. 145-158.

líneas de semejanza extendidas en el tiempo. El naturalista sometía entonces la determinación de las poblaciones a los caracteres que se podían aproximar como *idénticos* a simple vista, de manera intuitiva. Una estrategia de este cariz hacía del intento de Linneo uno de *historia genética*, historia en el sentido de un mero llevar la cuenta del cambio en los organismos. Sin una organización estructural que jerarquizara las variaciones y les diera sentido unitario. La unidad de los diversos *taxa* quedaba definida tan sólo mientras no aparecieran nuevos ejemplares en litigio que reorganizaran el todo del árbol evolutivo. Y sin embargo la unidad de la herencia podía contarse de otra manera. Darwin no había dejado desde luego de prestar la debida atención a la expresión de los caracteres que se heredaban, pero estaba más interesado en el proceso mismo de su herencia. Más específicamente, en el rasgo de su heredabilidad. Estaba comprometido el inglés con la idea de que la concordia relativa de los caracteres expresados en el tiempo no era cuestión de una casualidad que forma agregados bien dispuestos ante el taxónomo para ser clasificados, sino *que la constitución de todo organismo debía ser entendida bajo la idea de un propósito y una tendencia hacia este mismo fin*. Aunque fuera en la suma de tendencias inconscientes tras los deseos y fines de cada organismo individual. La unidad de la herencia es ya unidad de propósito, y la acumulación de tiempo en las distintas desviaciones orgánicas es más que historia genética, es *memoria genética*. Un carácter estable. El desconocer o incluso ignorar las implicaciones de este cambio de perspectiva requería acciones urgentes sobre la disciplina según Huxley.

La genealogía en las categorías de la división, del reino, el *phylum*, la familia, la clase, el género... desplazaba en definitiva la determinación de la unidad de individuación no ya a las morfologías y su momento de aparición en la línea de descendencia como antaño, momento en que el árbol taxonómico echaba una rama, sino *a la especie en tanto unidad aislada reproductivamente*. Es esta la decisiva aportación de Mayr a la intuición primera de Huxley en su taxonomía evolutiva: que las variaciones en los caracteres a las que hay que atender son sin duda las que son compartidas –o no, dependiendo del caso– entre los progenitores y los descendientes, pero que es la ausencia por completo de toda relación de heredabilidad la que marca el cisma entre lo que es una población biológica y otra totalmente diferente. Dos especies distintas no podrán reproducirse entre sí. No tendrán descendencia en común⁵. Es asunto para el qué y el cuánto han retenido de su pasado en su memoria orgánica, o si han llegado acaso a retener algo.

⁵ El aislamiento reproductivo es en todo caso un criterio orientativo en lo que a separación entre especies se refiere. No es absoluto. El criterio deja de lado evidencias zoológicas que lo llevan a su límite conceptual. Así, entre otras, no contempla a los organismos que se dividen de manera asexual, o a los que reproduciéndose sexualmente dan lugar a especies incapaces después de reproducirse. Variedades como la mula o el ligre serían así inclasificables. *vid.* M. J. Donoghue, *A Critique of the Biological Species Concept and Recommendations for a Phylogenetic Alternative*, «The Bryologist», 88, 1985, 3, pp. 172-181; Q. D. Wheeler, R. Meier, *Species Concept and Phylogenetic Theory: A Debate*, New York 2000; K. De Queiroz, *Ernst Mayr and The Modern Concept of Species*, «Proceedings of the National Academy of Sciences», 102, Suppl. 1, 2005, pp. 6600-6607.

De ahí que *especie* y *tempo* –que viene a ser la cadencia de las variaciones según Simpson– funcionaran como conceptos reguladores de la memoria filogenética, uniendo y separando lo común y su serie de apariciones. La *nueva sistemática* funciona por sustitución. La sustitución de un paradigma que jugaba entre los extremos del todo o nada de la *identidad* y la *diferencia* por un paradigma que se viene a situar más bien entre los extremos relativos de la *similitud* y el *parentesco*. En este último habría un precursor ancestral casi mítico que quedaría representado por un *nodo*, un comienzo originario en el árbol que abre la rama de la línea descendente del *clado* [*clade*] o grupo monofilético –los individuos provenientes de un mismo ancestro común. El grupo incluye además como miembro al mismo ancestro común. Aquí prima el parentesco. Pero sucede que el clado no siempre es homogéneo. Existen también los conocidos como grupos parafiléticos, que son aquellos que se separan de la línea establecida e introducen variables intrageneracionales. Aves y reptiles comparten por ejemplo allá lejos un ancestro común, pero bajo este supuesto parafilético deben ser discriminadas en dos grupos poblacionales diferentes. Y es que a este punto hay que empezar a pensar en términos de analogías antes que en los de línea de descendencia. Aquí prima ahora la similitud⁶.

El cladismo plantea pues una hipótesis evolutiva para la individuación desde un punto de vista global. Es una visión panóptica, sí, pero una que se sostiene por un principio de pertenencia al grupo que está fundado en la historia común particular retenida por cada uno de los descendientes. La herencia es apropiación a la línea. Esa es la traducción de la selección darwinista a los *taxa*. Aunque pensando en el criterio de la especie como unidad categórica de clasificación valdría más quizás decir de ella como resultado que son historias y memorias –como es plural el número de las distintas especies– antes que historia y memoria. Múltiples egos antes que una sustancia indivisible.

Si es que continuáramos viviendo para siempre, bien podríamos no reconocernos más en nuestros yoes antecedentes de lo que nos reconocemos en la ameba en tanto estadio previo de nuestra evolución o *de lo que recordamos de nuestra más inmediata preexistencia caso de que haya siquiera una*⁷.

⁶La taxonomía evolutiva sostiene desde hace décadas un debate en torno a dos posturas: el *cladismo* y el *feneticismo*. Mientras la primera propone como hemos visto una clasificación zoológica basada en un ejercicio sistemático de organización filogenética en que cada organismo repite una cierta historia de sus ancestros en que se incluye la variación gradual de lo heredado, la segunda aboga por una taxonomía numérica estadística en que las variaciones son ordenadas de acuerdo con su similaridad morfológica. Donde el cladograma propone una tesis global para el árbol genealógico de las especies, el fenograma trabaja con *OTUs* (*Operative Taxonomical Units*), que son una medida aleatoria de la distancia de parecido en los caracteres observables (*vid.* R. R. Sokal; P. H. A. Sneath, *Principles of Numerical Taxonomy*, New York 1963). El *cladismo* ha visto en esta estrategia un regreso a Linneo –con sus supuestos se puede clasificar cualquier cosa en realidad– y la subjetividad de las categorías de familia, género, especie... El verdadero problema, no obstante, es que el cladista tenga tentaciones fenéticas: el reconocimiento por su parte de grupos parafiléticos en un cladograma desdibuja la línea que separa *cladismo* y *feneticismo*.

⁷J. E. Boodin, *Social Immortality*, p. 198.

Incluso para Boodin el idealista es una cura de realidad irremediable el advertir que si bien la serie de los individuos nos conecta unos a otros, lo hace de forma solapada y superpuesta. Para empezar porque somos seres finitos. La ameba en igual medida que nosotros. Morimos. Pero es que de continuar viviendo para siempre –como conectados por el límite superior del parentesco que liga a la ameba con el ser humano– otro límite nos pondría coto y límite de inmediato. Ese límite alternativo se corresponde con un *reconocernos* y un *recordarnos*. Esto es, que más adelante en el camino posiblemente no nos pareceríamos a nosotros mismos más de lo que nos parecemos ahora a nuestro ancestro la ameba. Ese es el límite, la *similitud*. El salto mortal sin la herramienta de la similitud es tal que en vano podríamos optar igualmente por intentar alcanzar nuestro vínculo con un momento antes de que nuestra existencia estuviera formada. Fuera de toda clase. Necesitamos ambos equilibrios, el genealógico y el semejante del aquí y el ahora, para constituirnos a la medida de individuos. La tesis metodológica lleva a una tesis ontológica acerca de la realidad.

Ya en 1926 había sabido advertirlo Huxley en su *The Biological Basis of Individuality*, adelantándose así a sus tesis del 40:

Los vertebrados superiores poseen un mosaico [de variaciones cognitivas, puestos a contar,] unificado de algún modo por la experiencia, un hilo en el cual las cuentas de los eventos pasados pueden quedar prendidas. Y así, atadas a la vida del animal que avanza, se previene que se desperdigen y se pierdan en el limbo del pasado muerto [...]. El problema de la individualidad [es] mental [cognitivo, representativo, *ideal*] tanto como físico⁸.

Las cuentas prendidas, las distintas variaciones sean físicas o mentales, son la memoria biológica parcial que habilita para el reconocimiento de la semejanza posterior y es esa memoria y no otra la que sufre continua amenaza sobre su unidad. Que se desperdigue disolviendo el todo orgánico.

La vida particular del grupo –la del *individuo-grupo*– tanto como la del individuo particular, *penden de la experiencia concreta*. Hay que tomar tierra. Es por eso que *el devenir de la vida individual ha de ser concebido en términos de tendencia y carácter* y no «en los términos de memoria en que nuestros ancestros lo hacían» –continúa Boodin.⁹ Hay memorias y memorias, y la memoria de la simple acumulación no se sostiene ni en lo físico ni en lo mental. Es un modelo de ingenuidad. La *memoria genética* presente en los filogramas de la taxonomía evolutiva en cambio instituye, se asienta, como un carácter estable. Puede llevársela la vida en lo que esta avanza, pero no en pocas ocasiones algo de valor quedará retenido en la vida de los que nos continúan y a eso es a lo que nos parecemos. La filogenia es una interpretación de los continuos actos de reacción a

⁸J. S. Huxley, *The Biological Basis of Individuality*, «Journal of Philosophical Studies», 1, No. 3, 1926, pp. 317 y 305. Hay que reseñar que sus ideas se hallan ya en su obra *The Individual in the Animal Kingdom* de 1912 (J. S. Huxley, *The Individual in the Animal Kingdom*, New York 1912). El artículo del 26 es una refundición filosófica de las mismas.

⁹J. E. Boodin, *Social Immortality*, p. 197

la decadencia genética, a la disgregación y disolución de las unidades orgánicas, y se puede rastrear el carácter y naturaleza de cada uno de estos actos de resistencia tan lejos como se quiera: «Hay muchas colonias que no son meros agregados [de individuos], sino que muestran división del trabajo en relación a la función de sus miembros»¹⁰. A saber, tienen unidades de propósito orientado. Trabajan por la unidad de conjunto y así pueden permitirse el renunciar en parte a la propia unidad. Su memoria –su experiencia– es compartida, mancomunada para el todo orgánico. Pueden venirnos a las mentes en este sentido las primitivas colonias de protozoos, o las de pólipos, y –nos advierte Huxley– más allá del contacto físico directo entre sus miembros seguro que no olvidamos por supuesto las que nos han de ser más familiares de los insectos sociales, los cardúmenes de peces y los rebaños de mamíferos.

[En esta línea de pensamiento] he insertado también en su posición apropiada, aunque con cierta renuencia, a *las comunidades humanas y los Estados*. Las diferencias entre estas comunidades y otras individualidades biológicas son muy grandes [...] pero no mayores que aquellas que se dan entre la comunidad de la hormiga y la colonia del pólipo [*hydroid polip*]¹¹.

O *entre la ameba y el ser humano*. Huxley tímidamente acaba de introducir la diferencia entre *individuo* e *individualidad*¹². Entre la institución y el proceso que la instituye. No todo individuo particular goza de individualidad, como hay individuos que sin ser particulares disfrutan de este status ontológico. La partida entre la identidad particular y colectiva se juega en varios planos. Los grupos en los que nos inscribimos como organismos, nuestro nicho familiar, social y civil, son en numerosas ocasiones esferas orgánicas individualizadas. Tan en la línea de la individualidad como las colonias de abejas y los rebaños de ovejas. A su modo –dice Huxley– *son individuos constituidos. Funcionan como individuos*. Como se ve, así el individuo en tanto organismo se torna una metáfora de lo más fecunda. Ubicua. Sus límites, un problema de interpretación para la epistemología y la ontología respecto de lo que hace de grupos, comunidades y sociedades entidades orgánicas funcionales de pleno derecho.

«La unidad y continuidad de la conciencia humana ordinaria –el ‘ego’, la ‘personalidad’– nos ofrecen el estandar concreto por el cual juzgamos usualmente a otros sistemas que han tendido a la individuación»¹³. Reconocemos a la

¹⁰ J. S. Huxley, *The Biological Basis of Individuality*, p. 307.

¹¹ *Ibid.* Huxley inserta por si fuera poco una tabla de referencia en que los Estados y las federaciones de Estados conviven teóricamente no sólo con las amebas, sino codo con codo con los pólipos, las medusas y las colonias de insectos (*Ibid.*, p. 308). Cf. con Ortega y Gasset y su idea de la evolución de la forma Estado a lo largo del tiempo como una empresa competitiva escrita justo un año antes en J. Ortega y Gasset, *El origen deportivo del Estado* (1924), en *Obras Completas*, Vol. VIII, Madrid 1966, pp. 607-623.

¹² En realidad la distinción la toma de Edward P. Mumford y su artículo *Some Remarks on the Conception of Individuality in Biology* publicado unos meses antes (*vid.* E. P. Mumford, *Some Remarks on the Conception of Individuality in Biology*, «Science Progress in the Twentieth Century», Vol. XX, No. 77, 1925, pp. 83-91).

¹³ J. S. Huxley, *The Biological Basis of Individuality*, p. 305.

entidad orgánica bajo la sombra de una *persona*. Bajo la representación ideal de una individualidad que es al mismo tiempo cognitiva y física –con variaciones continuas pero lo bastante similares como para permitir su identificación como *la misma* entidad. Y –rasgo de no poca importancia– como entidad que resiste ante los principios entrópicos del medio y su decadencia. Entidad que se determina *resistiéndose*. Desde los años 70 del pasado siglo aproximadamente este modelo del *yo personal* ha servido, por ejemplo, para dar forma a la inmunología moderna en torno a la sencilla idea de *reacción*. Las diversas respuestas a que da lugar el sistema inmune son la guía para definir lo que sea un individuo. *Es* el sistema inmune de hecho lo que separa a un individuo de otro. Un organismo podría discriminarse así respecto de otro y caracterizarse en tanto individuo estable en base a la resistencia que presenta a ser invadido o asimilado por aquél. El individuo orgánico se constituye pues en el acto de su defensa ante el peligro que viene siempre *de un afuera*. Pero la metáfora es aún más rica en consecuencias heurísticas por si teníamos dudas, y la inmunología no es tampoco la única disciplina dentro de su campo que se ha beneficiado de dicho modelo personal. No ha de ser casualidad que en 1976 Richard Dawkins decidiera destinar uno de los capítulos de su puntera obra *The Selfish Gene* [*El gen egoísta*] a la aplicación de una analogía entre la evolución orgánica como *unidad en la herencia* –y cuya unidad efectiva estaría determinada por el concepto de *gen*– y la evolución cultural como *unidad en la transmisión de información* cuya unidad efectiva estaría determinada por el concepto de *meme*. Un meme –a imagen de lo que sucede con la unidad genética– sería un elemento capaz de replicarse de igual manera, pero en este caso como cultura. Sería pues a fin de cuentas la unidad de memoria cultural. Por supuesto, siguiendo el perímetro del círculo de la metáfora para cerrarla en lo posible, la unidad de evolución cultural que es el meme ha sido no sólo vista como análoga del gen, sino también en una versión algo menos amistosa. Dicha versión nos retrotrae de nuevo a los dominios de la invasión inmune. Un meme se ve igualmente como una unidad de propagación invasiva *parecida en su comportamiento a un germen*. En sintonía con tal idea,

algunos se preguntarán si el término ‘contagio’ es empleado [únicamente] de forma despectiva. No lo es. La risa y la alegría pueden ser contagiosas, e incluso los microbios más beneficiosos todavía lo son. Otros se preguntarán si la teoría del contagio de pensamientos y la selección natural de memes no pasan de ser simples metáforas. Aunque se trate de una pregunta razonable, el uso de metáforas no siempre equivale a que el trabajo que estas hacen sea efectivo sólo *inherentemente*. Después de todo, Charles Darwin empleó una metáfora para aplicar el concepto cultural de ‘herencia’ a la evolución biológica. [...] *A día de hoy difícilmente recordamos que la palabra heredabilidad está basada en ese concepto cultural*¹⁴.

Y en todo caso, es un concepto que hace un trabajo sumamente efectivo y, por eso mismo, muy real. En lo que sigue, el objeto del presente trabajo terminará

¹⁴ A. Lynch, *Thought Contagion: How Belief Spreads Through Society. The New Science of Memes*, New York 1996, p. viii.

consistiendo en la exploración de estas transiciones metafóricas. Presentaremos con ellas la tesis que hará de la representación de la memoria hasta aquí traída una de naturaleza esencial e hilo conductor de la argumentación. En este caso el *recuerdo* –o *los recuerdos*–, la *creencia rememorativa* en definitiva tal y como aparece en la metafísica de la memoria de Sven Bernecker, nos va a servir de ayuda finalmente para aclarar en su aplicación a los casos elegidos cómo podría trabajar esta metáfora de transmisión de contenidos en ámbitos tan distintos y a la vez tan relacionados –*memoria genética, memoria inmune, memoria cultural*. Mostrar esa distinción y esa relación son las tareas en sí a desarrollar. Para Bernecker habría condiciones necesarias y suficientes que permiten determinar qué sea eso del recordar y del hacer memoria –o *reconocer(se en) los recuerdos*– como actividad de manipulación. El que recuerda manipula una de sus memorias como si esta fuera un instrumento. La operación específica que tiene lugar en torno a una unidad de contenido o de información que se rememora hace buena la diferencia entre esto y la determinación de algo como contenido cultural nóvel. De ahí que *recordar* –nos dice– sea una actividad muy distinta a la del *crear/aprender*. Por último, conforme avance nuestro argumento esta decisión pretenderá justamente al poner el acento no tanto en los sujetos y los grupos, sino en los contenidos y las creencias transmitidas, permitirse una salida teórica al viejo dilema ya inicialmente sugerido más arriba entre un individualismo y un colectivismo metodológico que resuelva de algún modo nuestra cuestión en torno a la individualidad.

1. La memoria y el yo inmune

La inmunología moderna ha heredado muy a su pesar el incómodo expediente filosófico del *yo sustancial*. Es este un puntal metafísico por resolver a medio camino entre lo material y lo inmaterial que aún hoy sirve de piedra –metafórica– sobre la que edificar Iglesias. Se diría para empezar, ya que hablamos de estas ontologías, que la elección estratégica allá en sus orígenes del término *sustancia* [*substantia*] como mejor opción en su traducción desde el griego –οὐσία– al latín no llegó a ser todo lo feliz que de entrada se prometía. Y esto porque la presunta unidad de propósito que nos anunciaba el segundo término no se terminaba de materializar del todo en el primero. Sucedió que en su vuelco entre lenguas se había quedado por el camino el matiz dinámico del término originario. La οὐσία, la entidad, estaba siempre en movimiento. En equilibrio sobre lo inestable. Se construía su ‘siendo ella misma’ [τὸ τί ἦν εἶναι] regresando sobre sí para reconocerse y recuperarse a lo largo del tiempo –a lo largo de su *recurrencia*, de su *continuidad*–, la *sustancia* a su vez había intercambiado todo esto tan sólo por la nuda referencia. Un hito fijo. *Substantia* pasa a ser ante todo sostén de atributos. Es lo que permite a estos el ‘*stare*’ [permanecer de pie] más que la solución a la posible unidad orgánica –*carácter común*– de los mismos.

Y el que tiene que permanecer de pie lo tendrá sin duda más fácil si es que se queda quieto en el sitio, no vaya a trastabillar: *substantia* tendría su referencia

última en un locativo, una posición a guardar, un lugar estático al fin y al cabo que se conserva únicamente por un acto casi físico de expulsión de lo ajeno del mismo. *Lo que la sustancia es y lo que no es (y queda fuera)*. Así, donde la οὐσία requiere de la pericia de la *reidentificación* –lograr la pirueta de señalar la identidad incluso en el cambio–, la *substantia* pone sus miras en el logro de una estabilidad incólume y monolítica que soporte la identidad *a pesar de la variación y el cambio*. Lo dinámico frente a lo estático.

¿Se podría decir entonces que un conjunto integrado de individuos puede constituir un único sujeto intencional? ¿Uno que desplegaría estados intencionales como creencias y deseos [conjuntos], juicios e intenciones [entendidas como expectativas compartidas], y que llevaría a cabo las acciones en consecuencia que dichos estados racionalizarían [como un todo]? *Por ser más específicos, ¿es posible para los individuos integrados constituir sujetos intencionales por derecho propio?*¹⁵.

¿Es posible aquel decir que hace de un conjunto agregado de elementos –individuos de por sí o no– que se representan propósitos –tendencias e inercias– particulares uno sólo? Uno que hace que actúa como un todo. Por derecho propio que no ajeno. Por sí mismo, y no por otros. Pues la única condición y el único ‘por sí mismo’ que aquí vale es el de ser sujeto –individuo– donde el resto insoluble que queda fuera de ello es el de ser antes bien atributo de/para otro sujeto –que cae bajo un derecho ajeno. ¿Y bajo qué condiciones es esto posible? Las ciencias sociales y de lo humano han insertado en esta su posición apropiada el viejo problema de la ontología –*aunque con cierta renuencia*–, trasportando la cuestión de traducción de la persona como sustancia a *las comunidades humanas y los Estados como individuos*. Organismos autónomos en equilibrio homeostático con su medio. Claro que, *la tesis metodológica del individualismo conlleva una tesis ontológica sobre la realidad colectiva de lo social*. La llamada *identidad perfecta* [*perfect identity*] de la sustancia no pasa en el mejor de los casos de ser ficción empero¹⁶. Una ficción más junto a la de la indivisibilidad del alma y aquél otro caso de pesadilla en que continuábamos viviendo para siempre y teníamos esta vez la mala fortuna de reconocernos en todos nuestros yoes antecedentes. Es la *identidad imperfecta* –móvil– o por acabarse la que presenta bajo la forma de una cuestión de hecho la única identidad a la que tenemos acceso. La que crea un individuo en progreso ininterrumpido. Una que pone su rasgo más característico en la persistencia antes que en la estabilidad.

Los filósofos han intentado localizar al yo únicamente en su identificación con la memoria, o tan sólo con el cuerpo, o bien con una supuesta unidad de la conciencia, o exclusivamente con una narrativa. Llegados a este punto no obstante parecemos estar

¹⁵ P. Pettit, *Groups with Minds of Their Own*, en *Social Epistemology: Essential Readings*, editado por A. I. Goldman y D. Whitcomb, Oxford-New York 2011, p. 253.

¹⁶ M. Howes, *The Self of Philosophy and the Self of Immunology*, «Perspectives in Biology and Medicine», Vol. XXXXII, No. 1, 1998, p.121.

necesitando algo más de lo que un criterio único [de localización referencial] puede ofrecer¹⁷.

Lamentablemente los naturalistas no parecen haberlo hecho mucho mejor con esta herencia.

La disciplina inmunológica al rescate de los pobres filósofos ha querido añadir al menos un criterio más al ajuar de instrumental heurístico: el individuo es un yo determinado por su inmunidad frente a lo extraño. Se determina –dice la narrativa imperante entre los inmunólogos– como tal en la *discriminación del yo y el no yo* [*self/non-self discrimination*]. El *yo inmune* [*immune self*] que Frank MacFarlane Burnet esboza en el año 1959 se constituye en la reacción ante lo ajeno¹⁸. Se constituye dialécticamente con lo otro, pero en una dialéctica que necesita expulsarlo de sí. Es organismo –individuo idéntico a sí mismo– lo que se determina en una relación firme de respuesta expeditiva contra el entorno. La inmunología entiende la individualidad como una defensa reactiva de la propia frontera. Divide su realidad entre lo propio y lo extranjero. Y *las buenas fronteras hacen buenos vecinos*. No resulta extraño que entonces

el mecanismo inmunitario asuma el carácter de una auténtica guerra, cuya prenda en disputa es el control, y en última instancia la supervivencia del cuerpo ante invasores externos que primero tratarán de ocuparlo y más tarde de destruirlo [...] Que se hable de guerra –y no de simple batalla– perdida por el sistema inmunitario se debe al carácter material y simbólicamente devastador de la derrota¹⁹.

Es un juego del todo o nada. No hay escaramuzas, o, en todo caso, hay una única batalla decisiva. La derrota simbólica imaginada es la pérdida absoluta de uno mismo. La aniquilación de la unidad orgánica en cuestión. Un equivalente para aquel fantasmal negativo de *lo que podríamos recordar de nuestra más inmediata preexistencia, caso de que haya habido siquiera una*. El momento de antes o de después de existir como individuos viene a ser lo mismo. Nótese que aquí la narrativa de la supervivencia va ligada a la referencia que es el territorio del cuerpo como un lugar a hacer respetar con el mecanismo que se representa como un control de fronteras. El individuo orgánico es en primer lugar –y eminentemente– el espacio que ocupa su cuerpo. Los invasores, antes que nada, *lo quieren ocupar*. Y una vez ocupado –claro está– ya no hay más *dentro y fuera*,

¹⁷ *Ibid.*, p. 122.

¹⁸ A. I. Tauber, *Historical and Philosophical Perspectives concerning Immune Cognition*, «Journal of the History of Biology», Vol. XXX, No. 3, 1997, p. 423-424. El *yo inmune* de Burnet se comprende como una institución metafísica en inmunología que tiene características de metáfora útil. *vid.* A. I. Tauber, S. H. Podolsky, *Macfarlane Burnet and the Declaration of the Immune Self*, «Journal of the History of Biology», No. 27, 1994, pp. 531-573; A. I. Tauber, *Immunology's Theories of Cognition*, «History and Philosophy of the Life Sciences», No. 35, 2013, pp. 242-243.

¹⁹ R. Espósito, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires 2005, pp. 217 y 229.

yo y *no-yo* que discriminar. No hay frontera orgánica, ha quedado destruida ella y el individuo que guardaba.

Antes de que la inmunología eche la vista atrás como disciplina para establecer su relación con la microbiología y la patología del siglo XIX –con el invasor infeccioso–, se funda formalmente en la clínica de los campos de batalla europeos del XX. Su puesta de largo es con los heridos en combate y la mayor de las complicaciones médicas a que debían hacer frente, a saber, su tolerancia a los injertos de piel. La figura del paciente se delimita por *su* dermis. El individuo vivo

debe [comenzar por] *tener algún tipo de envoltura*. Tras eso, el organismo puede ya tomar nutrientes del medioambiente y confiscarlos para su propio uso. La línea de la frontera demarca el orden contenido y mantenido²⁰.

Para ser individuo uno debe hurtarle al medio un espacio, hacerlo con una invaginación o una cubierta. La piel, lo mismo que la membrana celular y también la disposición anatómica de los órganos [*anatomic borders*], están manteniendo y conteniendo el lugar del cuerpo en tanto lugar del individuo. Demarcan no sólo los planos sobre los que orientarse –lateral, medial, proximal... son orientaciones respecto del interior del cuerpo– mirándose en los puntos cardinales de simetría en torno a los cuales se va constituyendo ontogenéticamente cada individuo. Lo que Huxley llama *primary axis* en embriología²¹. Pero el individuo no sólo es un espacio. Piel, órgano, célula, determinan por su misma naturaleza la identidad del individuo: los frentes de la Gran Guerra y, más tarde los de la Segunda Guerra Mundial, muestran que los individuos particulares no son sólo un *mosaico de tejidos*, al modo en que una casualidad pendenciera los dispuso para después llegar apenas al equilibrio orgánico de un buen entendimiento. Cada tejido es una unidad de sentido por sí mismo –*por su propio derecho*. Tiene una cédula de identidad. Así, C. Todd en una reseña para *Nature* en marzo de 1945 sobre la base biológica de la individualidad no puede evitar ligar las consideraciones de Huxley sobre la constitución del organismo a las dificultades quirúrgicas del injerto y el trasplante en el quirófano, dificultades que Leo Loeb había hecho notar allá en el 37²². Para Loeb, por ejemplo, más allá de la mención al sistema jerárquico de control que sería el sistema nervioso superior para Huxley, y que este presenta como remedio al expediente problemático del mosaico de tejidos casual –es el sistema nervioso lo que hace la unidad–, lo que marca o demarca la diferencia entre individuos no es su identidad nerviosa sino los distintos *diferenciales tisulares* [*tissue differentials*]²³.

Los diversos tejidos presentan rasgos particulares que los distinguen esencialmente. Loeb diferencia entre *diferenciales orgánicos*, *de órganos*, y *de*

²⁰ III, H. Rolston, *Immunity in natural history*, «Perspectives in Biology and Medicine», No. 39, 1996, p. 354. Citado en M. Howes, p.123.

²¹ J. S. Huxley, *The Biological Basis of Individuality*, pp. 312-313.

²² C. Todd, *Individuality in Higher Organisms*, «Nature», Vol. CLV, 1945, pp. 252-253.

²³ L. Loeb, *The Biological Basis of Individuality*, «Science», Vol. LXXXVI, No. 2218, 1937, p. 2.

individuos [organismal, organ and individual differentials]. Todos ellos permiten en particular y en conjunto la línea de las distinciones que va desde la clase, el género y la especie al individuo concreto particular. Son las diversas reacciones humorales como un todo las que determinan las aspiraciones a la indivisibilidad de cada elemento constitutivo del individuo orgánico. Si el cuerpo responde como un todo, lo hace por medio de la comunicación de estos diferenciales a través de sangre y linfa. Además, es la distancia respecto de su propio linaje —la *memoria genética* que lo ha constituido como el que es— lo que hace que cierto individuo soporte mejor que otro la invasión del órgano o el tejido foráneo en su sistema. La máxima distancia es la especie. La mínima, uno mismo. Es más, la diferencia definitiva no mide sólo la distancia del parentesco, *sino que la amortiza como tóxica*. Lo que me es máximamente distinto, me es tóxico. Loeb habla de *umbral de extrañeza* [threshold of strangeness], que es interpretado por un lado como el límite fronterizo que separa el adentro y el afuera del organismo —distancia, línea filogenética—, pero por otro, la clave de lo que hace a los elementos anexionados *reconocibles como 'nacionales' y tolerables* —similitud, línea ontogenética²⁴.

Las células anfitrionas reconocen de forma muy sutil las variaciones en los diferenciales individuales. Pero pueden hacer mucho más; [...] *son capaces de reconocer el grado de diferencia y de reaccionar en concordancia*²⁵.

Los tejidos pueden ser más o menos hospitalarios. Pero aquí no se trata tanto de una cuestión de actitud cuanto más bien de una de percepción inteligente. Los tejidos *reconocen*. Son capaces de actos de cognición e identificación certera, y reaccionan en consonancia. Tienen razones. Manipulan información. Más aún, bajo nuestra analogía fronteriza *no sólo defienden los límites territoriales, sino que expiden y revocan pasaportes*²⁶. La supuesta unidad de la conciencia en que intentaban localizar al yo los filósofos es aquí una unidad fluida de cognición.

Reconocer es un acontecimiento perceptivo y debe descansar en un aparato cognitivo [...] Una visión retrospectiva del desarrollo histórico de este punto de vista

²⁴ Una aclaración conceptual se hace necesaria a este punto. En Biología, la evolución grupal e individual de los individuos se relaciona genealógicamente entendiendo que lo que la línea global de conquistas evolutivas que representa la filogenia de las especies se repite particularmente en cada individuo como parte de su propio desarrollo. A esto se le llama ontogénesis. Así, los éxitos evolutivos de cada especie son instanciados como partes del desarrollo embrionario y adulto en los sujetos concretos que pertenecen a ella.

²⁵ L. Loeb, *The Biological Basis of Individuality*, p. 3.

²⁶ Las metáforas que sacan rédito de la espacialidad y el territorio nacional como lugar del cuerpo son abundantes en el campo de la inmunología —y continúan de alguna forma las antes referidas por Huxley. A este respecto *vid.* E. Martin *Toward an Anthropology of Immunology: The Body as Nation State*, «Medical Anthropology Quarterly», New Series, Vol. IV, No. 4, 1990, pp. 410-426. No puede dejarse de anotar que como negativo a esta metáfora las cuestiones médicas referidas a los fenómenos del parasitismo y la hibridación son de máxima relevancia. El estatuto intermedio del embarazo es un caso especial. Así, *vid.* A. Martin, *Microchimerism in the Mother(land): Blurring the Borders of Body and Nation*, «Body and Society», Vol. XVI, No. 3, 2010, pp. 23-50.

[en inmunología] nos descubre que una tan lograda analogía con respecto al sistema nervioso tan sólo hacía esperar una más compleja extensión de la metáfora del yo²⁷.

Y esa extensión es el aparato cognitivo que se le supone al agente que es el sistema inmune. Avanzaremos no obstante una tesis más fuerte: que de las funciones cognitivas que la metáfora supone en las distintas versiones que del sistema inmune y su funcionamiento se tienen, la *memoria inmune* es en torno a la cual se estructuran todas las demás.²⁸

La idea de que el sistema inmune maneja información y funciona a modo de análogo del sistema nervioso como *cerebro móvil* [*mobile brain*] puede datarse ya en los primeros trabajos de MacFarlane Burnet del año 55. Las colonias celulares del sistema inmune representan el análogo fluido del sistema neuronal. Su identidad –su principio de discriminación– está en la producción de moléculas lisogénicas ante el invasor. Actuando todas a una. Estas moléculas, los anticuerpos producidos en masa, no se difunden al azar sino que tienen una dirección que remeda un acto cognitivo. Poseen especificidad tisular reactiva. Es decir, reaccionan ante determinados marcadores celulares –que ‘perciben’– de manera dirigida como si de un acto consciente se tratase. *Reconocen así lo extraño*. Es en el 59 cuando la teoría toma tierra en los escritos experimentales de Burnet con la publicación de su *The Clonal Selection Theory of Acquired Immunity*²⁹.

Dos hallazgos y una consecuencia resumen la fundación original de la metáfora de este *immune self*. El primer hallazgo hace referencia a la idea de frontera más arriba presentada. Y es que cifrada sobre la membrana celular de las colonias de linfocitos y leucocitos se encuentra la línea que separa lo propio de lo extraño. El *complejo mayor de histocompatibilidad* [*major histocompatibility complex* o *MHC*] es el marcador genético proteico de superficie que reconoce lo ajeno. Una variedad de estructuras tridimensionales de proteínas globulares que operan de rasgos fisionómicos inmunes. Su configuración es la seña de identidad del infiltrado, del que no posee visado en regla. Las células defensivas reaccionan a las proteínas de superficie de otras células extrañas –identificadas como *antígenos*, sin visado– y producen anticuerpos contra ellas. El segundo hallazgo conduce directamente a la constitución del individuo a través de la constitución de una *memoria inmune*. En una etapa embrionaria primigenia los límites entre el yo y el no-yo aún no estaban definidos. No había frontera. Los *individual differentials* que señalarían al individuo particular aún eran entonces un antígeno más para las propias células defensivas –aunque hablar de propias es situar el argumento del revés a este punto. El sistema inmune –cuenta Burnet introduciendo otra metáfora– horadó un ‘agujero’ [*a hole*] dentro de sí, eliminando selectivamente

²⁷ A. I. Tauber, *Historical and Philosophical Perspectives*, cit., p. 422. Para una aproximación a las distintas figuras metafóricas en inmunología vid. F. Karush, *Metaphors in Immunology*, «1930-1980: Essays on the History of Immunology», editado por P. M. H. Mazumdar, Toronto 1989, pp. 73-80.

²⁸ A. I. Tauber, *Historical and Philosophical Perspectives*, cit., p. 422.

²⁹ F. M. Burnet, *The Clonal Selection Theory of Acquired Immunity*, Nashville 1959.

las líneas celulares autorreactivas. Aquellas que se atacaban entre sí. A esto podría llamárselo ya un aprendizaje. También podría llamárselo purga. Esta es la idea de *selección clonal*. Una suerte de eugenesia celular que fija la distinción entre *yo* y *no-yo*. Así, *la discriminación entre lo propio y lo extraño fue adquirida artificialmente sobre un estado indiferenciado* primitivo que no sabía nada de un *yo* sustancial inmune todavía. Fue retenida. A esto se le ha llamado *tolerancia inmunitaria* —a los propios tejidos—, pero quizás resulta más significativo referir un par de nuevas metáforas burnetianas que lo tachan de *silencio inmune* [*immune silence*] o incluso de *ceguera inmune* [*immune blindness*]. *Silencio inmune*, *ceguera inmune* y *agujero inmune* son los puntos de fuga en que se delinea el posible *yo inmune*. Son inhibiciones selectivas a lo propio. Este segundo hallazgo hacía por supuesto dudosa la idea de que la reacción autoinmune, que la respuesta presumiblemente equivocada del sistema contra el sistema, era entonces de tipo patológico. Al contrario, *era lo que se debía olvidar o desaprender allá en el origen*. La consecuencia:

La noción de información es empleada así de nuevo, pero ahora en un contexto completamente diferente [...] La información [sobre dónde comienza y termina el *yo inmune*] *aparece a modo de biblioteca de linfocitos preparados para el servicio*. La información ha de ser [nos dice Burnet] ‘almacenada en las células del sistema de producción de anticuerpos, bien individual bien colectivamente’ y a ‘la retención a largo plazo de información’ *se le exige que cumpla las funciones de una memoria inmune*³⁰.

Burnet tiene sin duda apego a la retórica. El *yo inmune* tiene al parecer serias deficiencias cognitivas por lo apuntado. Se nos dice que es mudo y ciego para sí mismo. Pero habría que sumarle un nuevo handicap, y esto porque tiende al olvido selectivo. Esta deficiencia es de un carácter más fundamental porque sostiene el proceso de individuación que da sentido a todo el sistema. La *memoria inmune* se alinea con el resto de habilidades cognitivas en este *espacio negativo* [*negative space*] que da a luz al *yo* de la inmunología. El sistema inmune mantiene y contiene información aprendida que determina lo que un individuo es. Información sobre una guerra en curso durante toda la vida hábil del organismo. Es la memoria que se retiene después de la selección de lo extraño. El *yo inmune* aparece aquí de nuevo implícitamente en el lugar supuesto pero a la vez negado. Un negativo dialécticamente hablando. Una presencia ausente.³¹ Lo

³⁰ *Ibid.*, p. 47. Citado en A. I. Tauber, *Historical and Philosophical Perspectives.*, cit., p. 423.

³¹ E. Crist, A. I. Tauber, *Selfhood, Immunity, and the Biological Imagination: The Thought of Frank MacFarlane Burnet*, «Biology and Philosophy», No. 15, pp. 509-533. Las tendencias actuales han ido desplazando la narrativa del *yo* sustancial a un paradigma ecológico en que —muy a su pesar— se conserva tan sólo la cualidad de agente del sistema inmune. Así, deudor de las ideas de J. J. Gibson, este nuevo paradigma defiende un modelo cognitivo *presentacional* en que las reacciones en red se constituyen como entidad pero sin suposición de un *yo* inmune que las dirige centralmente (J. J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston 1979). Polly Matzinger por su parte ha elaborado en la actualidad en base a esto una noción de la individualidad inmune basada en atender únicamente al carácter de agente del *yo* sustancial supuesto al desencadenar respuestas inflamatorias: este no se aparece sino en sus reacciones

que la *memoria immune* recuerda, en lo que se reconoce, es justamente en aquello que no se ha determinado contra ella. Es una memoria reactiva. Claro que, como sucede con la memoria personal, *la vida sin olvido resultaría insostenible*:

En cualquier momento, cualquier cosa que alguien alguna vez me hubiera dicho, o algo doloroso o ridículo que le dije y desearía retirar desesperadamente, puede saltar de improviso a mi conciencia y arrastrarme hasta ese momento incómodo [...] la intensidad de mis recuerdos, combinada con la naturaleza aleatoria con que se me han pasado por la cabeza intermitentemente durante toda mi vida casi me han hecho perder la razón³².

Tan insoportable como *si es que continuáramos viviendo para siempre, y retuviéramos todo lo experimentado*. Hay una razón reclamada o *derecho propio a adscribirse esos recuerdos* y no que a uno le sean adscritos por otro. Del mismo modo, el peligro de recordar todos y cada uno de los acontecimientos inmunes y reconocerlos quedó salvado afortunadamente allá en el estado de embrión. Se olvidó aquél reconocimiento aleatorio para hacer posible *un* reconocimiento. Para dar sentido siquiera a la idea de reconocimiento.

Recordarlo todo es una patología de la memoria al mismo nivel que la de olvidarlo todo. Bernecker sostiene que la memoria debe ser conceptualizada a la manera de una *disposición*. Es decir, la memoria es una habilidad o facultad *pendiente de activación*. Reactiva. El sistema inmune la tiene porque hace las veces de agente alerta ante las circunstancias. «Recordar que *p* no es más que la habilidad persistente de uno para producir estados de *conocer-que-p*»³³. Lo que persiste no es el *conocimiento-de-que-p*, sino la habilidad para recuperarlo. La *memoria immune* no es sino la capacidad dispuesta del organismo a reaccionar en el tiempo produciendo estados de reconocimiento de lo extraño y olvidando estados de reconocimiento de lo propio. *La biblioteca de los linfocitos está dispuesta para el servicio [ready-to-serve]*. Esperando a la señal adecuada, pues toda disposición depende del tiempo y la circunstancia. El olvido de sí por parte del sistema inmune no es permanente por tanto. Recordemos nosotros que la enfermedad autoinmune figura siempre entre las amenazas posibles a las que se enfrenta el organismo.

La apariencia de discontinuidad en el olvido temporal no se debe a que perdamos y más tarde volvamos a ganar la habilidad [de reconocer el recuerdo] [...]; es más bien que están ausentes las circunstancias particulares respecto de las cuales nuestra habilidad para saber que *p* depende³⁴.

antigénicas (P. Matzinger, *Tolerance, danger, and the extended family*, «Annual Review of Immunology», No. 12, pp. 991-1045).

³² J. Price, B. Davis, *The Woman Who Can't Forget: The Extraordinary Story of Living with the Most Remarkable Memory Known to Science*, New York 2008, p. 38. Citado en S. Bernecker, *Memory: A Philosophical Study*, Oxford-New York 2010, p. 2.

³³ *Ibid.*, p. 119.

³⁴ *Ibid.*, p. 120.

No se debe a que olvidemos y después aprendamos de nuevo. «Lo que causa el olvido no es el tiempo en sí mismo, sino la disrupción u ofuscación de las trazas de memoria por el aprendizaje precedente o subsiguiente»³⁵. La reacción o inhibición precedente o subsiguiente. Se debe tan sólo a que están ausentes –u olvidados– los instigadores de la batalla inmune, respecto de los cuales nuestra habilidad para reconocer depende. Respecto de los cuales el organismo sabe y se sabe.

2. El meme y la memoria cultural

Roberto Esposito en su *Immunitas. Protezione e negazione della vita* (2002) nos pide que imaginemos un día cualquiera y un diario cualquiera sobre la mesa del desayuno. Al hojearlo, noticias en apariencia sin nada que ver entre sí comienzan a tener un cierto aire de familia. Es una cierta similitud que resalta sobre sucesos tan dispares como un nuevo brote epidémico en algún lugar lejano del globo, las estrategias para poner coto a los desmanes del último y más mortífero virus informático, la solicitud de extradición a un país extranjero de un jefe de estado acusado de crímenes de lesa humanidad por parte de la Corte Internacional de Justicia, o la necesidad de poner los medios que eviten los repuntes de inmigración ilegal en una determinada frontera³⁶.

La similitud –ya nos debe resultar evidente– estriba en ver en todos ellos una respuesta de protección ante una amenaza que se cierne sobre distintas ‘unidades de vivencia.’ En la sociedad, el Estado, la unidad de comunidad que crea la información y el propio cuerpo se repiten los gestos de repliegue. Gestos *de constitución de la envoltura protectora con que comienza la defensa de lo propio frente a lo extraño*. Una defensa de los límites de la pertenencia. Pero no deja de ser también la envoltura con que decíamos comienza la unidad del individuo, su identidad. Un gesto centrífugo de expulsión y otro centrípeto de concentración que lo secunda en su dialéctica.

El sistema inmune [nos advierte Donna Haraway] es el terreno históricamente específico en que, la política global y local; la investigación merecedora del premio Nobel; las producciones culturales más heteroglósicas, desde las prácticas dietéticas populares, la ciencia ficción feminista, la imagería religiosa, y los juegos para niños, a la técnica fotográfica y la teoría militar estratégica [...] [sin olvidar] las más profundas experiencias personales y colectivas de corporalidad, vulnerabilidad, poder y mortalidad interactúan con una intensidad sólo igualada quizás por la biopolítica del sexo y la reproducción³⁷.

Haraway, Esposito, muestran la ubicuidad del paradigma inmunitario –e identitario– en los frentes de la política, la vida y la cultura, y, al mismo

³⁵ *Ibid.*, p. 121.

³⁶ R. Esposito, *Immunitas*, p. 9.

³⁷ D. Haraway, *The Biopolitics of Postmodern Bodies: Constitutions of Self in Immune System Discourse*, en *Biopolitics: A Reader*, editado por T. Campbell y A. Sitze, Durham-London 2013, pp. 275-276.

tiempo, la ubicuidad de las pretensiones de toda identidad a permanecer siendo ella misma. Su escala global y generalizada en todas las esferas de la vida, y la aspiración a la constitución y salvaguarda de unidades y más unidades de individualidades es lo que resulta sorprendente. Si quisiéramos invitar a Huxley a esta fiesta diríamos –parafraseando a Esposito– que *lo que hoy asusta no es tanto la individualidad en cuanto tal –se la considera inevitable desde hace tiempo–, sino su ramificación descontrolada e incontenible por todos los ganglios productivos de la vida*, y, consiguientemente, la necesidad aparejada de protección de cada uno de estos nodos que se reclaman por derecho autónomos e indivisibles³⁸.

Decíamos hace ya unas páginas que el *meme* –análogo funcional de la unidad de transmisión genética– sería a la cultura lo que el *gen* es a la constitución biológica de los individuos. La unidad de transmisión de lo cultural es asimismo una unidad de individuación. La línea que describe cómo se propaga el meme de turno es el árbol genealógico de su estirpe o linaje. Línea análoga entonces a la *memoria genética* que la taxonomía evolutiva plasmaba en el cladograma bajo apariencia de parentesco y similitud. La memoria heredada que estudiaría una supuesta memética dispondría las especies de cada una de estas unidades en distintas familias de representaciones. Así, son ejemplo de *memes* tanto ideas, como frases hechas y modismos, también la típica melodía que se repite una y otra vez en nuestra cabeza, los usos, costumbres y técnicas... Pero es que el meme en su persecución del parecido con el gen es además un elemento capaz de replicarse. Extenderse en una copia de sí fuera de su generación. El *meme* es la unidad del repositorio cultural reconocida y retenida. Es *memoria cultural* fáctica. Este contenido cognitivo es real en tanto es efectivo. Aparece en el mundo como manifestación, como expresión fenotípica de lo que el código cultural transmitido albergaba. A saber, se instancia y transmite en el medio que es el grupo, la comunidad o la sociedad concreta.³⁹ Está *en* el individuo, su comunidad, y la producción de ambos. Dicha instanciación tiene que ver por lo cual con su presencia tanto *en el imaginario* de los individuos como *en los artefactos* que surgen de este imaginario –los útiles, prácticas, instituciones,

³⁸ R. Esposito, *Immunitas*, p. 11.

³⁹ La realización del imaginario memético ha presentado dos posturas diferentes y antagónicas. Los partidarios de un *meme* que se asentaba en una comunidad viva se han identificado a favor de un *internal meme*. Para estos el *meme* debe necesariamente existir en una cabeza. Es la postura del *memes-in-the-head* de Dawkins y Lynch –también la de los que lo ven como un germen infeccioso. Otros autores como William Benzon y Derek Gatherer han defendido por el contrario un *external meme* situado en instituciones, útiles y herramientas, y producciones artísticas (W. Benzon, *Culture as an Evolutionary Arena*, «Journal of Social and Evolutionary Systems», No. 19, 1996, pp. 321-362; D. Gatherer, *Why the 'Thought Contagion' metaphor is retarding the progress of memetics*, «Journal of Memetics – Evolutionary Models of Information Transmission», No. 2, 1998 http://cfpm.org/jom-emit/1998/vol2/gatherer_d.html). Resulta difícil no ver en ambas posturas una complementariedad posible: John S. Wilkins ha sostenido que si bien un meme ha de haber pasado por alguna cabeza, nada impide que tome tierra en la producción cultural material (J. S. Wilkins, *Memes Ain't (Just) in the Head*, «Journal of Memetics – Evolutionary Models of Information Transmission», No. 3, 1999, pp. 1-7 http://www.cpm.mmu.ac.uk/jom-emit/1999/vol1993/wilkins_j.html).

conocimientos...—. Aquellos que tengan problemas con hacer de él una *forma* pueden adherirse a la noción de idea o pensamiento. Quizás resulte más adecuada no obstante la de *ideotipo*, una agrupación de ideas filiadas genéticamente por un antecesor —nada extraño si entendemos que εἶδος se traduce también por ‘especie.’⁴⁰

De la misma manera que los genes se propagan dentro de la reserva genética [de una especie] saltando de cuerpo en cuerpo [...] los memes se propagan dentro de la reserva memética al saltar de cerebro en cerebro por medio de un proceso que, en un sentido amplio, puede llamarse imitación⁴¹.

El *meme* sigue una lógica de la replicación que imita a las divisiones y subdivisiones que realiza la filogenia, las heredades mono y parafiléticas y suceden y separan, formando identidades culturales orgánicas por derecho propio. El nudo Windsor de corbata es transmitido de padres a hijos, y apenas un giro de más transforma la especie de *half Windsor* en *full Windsor*⁴². Un nudo parecido y a la vez claramente diferenciado. La norma es aquí que *el proceso de difusión cultural es eminentemente paralelo*, es decir, es antes que nada *una evolución horizontal*. La velocidad de replicación de un meme es por ello muy superior a la del gen. Varias generaciones se separan de la rama principal creando nuevas estirpes culturales en el mismo tiempo. El concepto de *linaje* [*lineage*] que David Hull ha acuñado y que explica al meme como replicador evoca en las producciones de la cultura la idea de una intrahistoria de sus manifestaciones en que cabe igualmente la diversidad, la variación, y la herencia dentro de la similaridad propias *de una misma y de distintas generaciones*⁴³. Como en el caso

⁴⁰ Vale la pena mencionar que justamente cuando en 1974 las perspectivas sobre la presunta cognición del sistema inmune cambian con la puntera obra de Niels Kaj Jerne, el cambio se asienta sobre una noción del reconocimiento en base a *ideotipos* [*idiotypes*]. Jerne sostuvo que la red de agencia que sostienen las proteínas globulares de superficie de las células participantes de la respuesta inmune no está tan determinada como se piensa: en realidad la configuración de estas cambia *dependiendo del contexto*. Así, lo que en las primeras etapas del desarrollo se configura como enemigo, presentado bajo otras circunstancias ya no lo es —con lo que se explicaría la purga embrionaria que teorizó Burnet. Más aún, el concepto lo que indica es que la configuración tridimensional de las proteínas de superficie de linfocitos y macrófagos es versátil hasta el punto de contener en sí la flexibilidad necesaria para detectar cualquier agente agresivo externo. No es una forma fija. Muta. De ahí que el *ideotipo* sea un abstracto de todas las configuraciones posibles. La consecuencia de esto es que el sistema como tal no aprende... *rememora* lo aprendido incluso antes de la experiencia, en las etapas primeras de desarrollo. Lo único que se produce es una *anámnesis* de aquella configuración que recuerda según el nuevo contexto. Como un *déjà vu*. Otra consecuencia de relevancia es que el sistema inmune sólo sabe de sí. Es solipsista: trivialmente no podría conocer *ex novo* nada que no estuviera en su haber *a priori*. Se cierra así el círculo de parecido del *meme*, la *idea*, y sus límites y homologías entre disciplinas. A. I. Tauber, *Immunology's Theories of Cognition*, cit., pp. 245-249.

⁴¹ R. Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford-New York 1989, p. 192. Citamos por la edición revisada del libro. Su primera edición data de 1976.

⁴² J. S. Wilkins, *Memes Ain't (Just) in the Head*, p. 2.

⁴³ D. L. Hull, *Individuality and Selection*, «Annual Review of Ecology and Systematics», No. 11, 1980, pp. 311-332; D. L. Hull, *Interactors vs. Vehicles*, «The Role of Behavior in Evolution», editado por H. C. Plotkin, Cambridge, 1988.

de la evolución biológica, el replicador cultural que es un meme luce los rasgos propios de ser *causa* involucrada directamente en la producción que la continúa o propaga –ser progenitor de su descendencia cultural–, y, además, que la naturaleza de la imitación debe ser *similar* a lo imitado al menos en los rasgos relevantes⁴⁴.

Dawkins ha sido aún más específico en su caracterización. Nos cuenta en confidencia de dónde surgió el dichoso nombre de ‘meme.’ La unidad de transmisión cultural o *unidad de imitación* tiene que conservar un doble carácter, el de su parentesco y el de su similitud: «podría pensarse alternativamente de él *que está referido a ‘la memoria’, o a la palabra francesa môme [el o lo mismo]*»⁴⁵. No es cualquier metáfora la que elige. Parentesco y similitud *como memoria*. La *unidad de memoria cultural* retiene y contiene información. Desde la desnuda del dato, a la incluida en conceptos y pensamientos, así como la de las producciones artísticas o técnicas que el ser humano realiza, contendrían todas estas variaciones codificado en su significado e intensión la identidad del meme que las ha hecho lo que son y no más bien otra cosa. *Unidades de sentido*. Nos dice Bernecker que hay cuatro condiciones necesarias y suficientes en una caracterización sensata de la memoria. Los estados de creencia que señalamos como *recuerdo* son en primer lugar representativos, esto es, *recordamos ideas, frases hechas y modismos, usos, costumbres y técnicas*, no menos que *actitudes* hacia todos estos estados. Además los recordamos *en el tiempo*. Hay una *condición de representación presente* [*present representation condition*] para una *condición de representación pasada* [*past representation condition*] que hacen de vicarias para la diacronía del recuerdo. Para explicar que uno *todavía* lo posee. Pero dichas representaciones en tiempos distintos no sólo deben sucederse, sino que deben estar emparentadas: la *condición de conexión* y la de *contenido* [*connection condition, content condition*] salvan las viejas necesidades de la causa y la similaridad. Uno no aprende de nuevo, *recuerda*, del mismo modo que

la idea tras la condición del contenido es que el contenido de la memoria *debe ser el mismo que, o suficientemente similar a, un contenido previamente representado [...]* pues nuestra memoria *no es únicamente un mecanismo pasivo de reproducción de contenidos sino uno activo de procesamiento* [de nuestro cerebro pasado a nuestro cerebro futuro] *de contenidos almacenados*⁴⁶.

Pude muy bien haber aprendido en el pasado que Bruto asesinó a César, pero el representarme en el presente la proposición ‘César no murió de muerte

⁴⁴ Vid. R. Aunger, *The Electric Meme: A New Theory of How We Think*, New York 2002, pp. 73 y ss. Aunger, de hecho, cuenta con dos condiciones más: *information transfer* [*transferencia de información*] y *duplication* [*duplicación*]. La primera es explicada como la necesidad de que el proceso de transferencia emplee materiales provenientes de la fuente, la segunda entraña que hay una copia efectiva –producción. Considero que estas dos últimas características pueden pecar de redundancia o irrelevancia respecto a las dos primeras para el proceso trasladado del ámbito biológico al de la memética.

⁴⁵ R. Dawkins, *The Selfish Gene*, p. 192.

⁴⁶ S. Bernecker, *Memory*, p. 39.

natural' no lo convierte desde luego en un aprendizaje ni lo hace menos recuerdo.⁴⁷ *Parentesco y similitud* se mantienen en todas las especies de la memoria...

¿Pero qué o quién ejerce de presión selectiva en esta historia? ¿Ante qué reacciona esta memoria para que podamos hacer buena la analogía? El *seleccionismo cultural* [*cultural selectionism*] repite la explicación darwinista a la deriva genética poblacional, como los grupos se constituyen y se mantienen: la diversidad cultural, su heredabilidad, depende también de la producción de variaciones –*mutación*–, de su competencia –*selección*– y de su aislamiento poblacional –*heredabilidad*.

Una teoría así sobre el meme requiere de un criterio de 'adaptación' memética [*memetics fitness*] –algo que las ideas y habilidades tengan en común y por lo cual su éxito relativo pudiera ser sometido a estudio sistemático [...] Hay una lucha por la subsistencia debido a que *una vasta serie de memes se encuentra compitiendo por el limitado recurso de la atención humana*⁴⁸.

Es la atención humana por lo que los memes compiten. Hay una lógica de la replicación de estas unidades de contenido que no podía dejar de verse como un objeto digno de ser estudiado bajo una *epidemiología informacional* en ese caso, una que más allá de ser una historia razonada de la difusión de un acontecimiento es la narración por episodios de un contagio.

Los memes deberían ser considerados estructuras vivas, no sólo metafórica sino técnicamente hablando. Cuando plantas un meme fértil en mi mente parasitas mi cerebro literalmente, convirtiéndolo en un vehículo para su propagación, *exactamente de la misma forma en que un virus parasita el mecanismo genético de una célula huésped*⁴⁹.

El germen informativo se nutre de nuestra atención. La acapara en parte. Nuestra libertad perceptiva y de pensamiento se ven secuestradas. El éxito en la transmisión –selección cultural– apunta a que los memes más prometedores encierran como parte de su contenido su propio mecanismo para asegurar que se propagan –*self-instructing memes*.⁵⁰ Es semejante comportamiento lo que los ha convertido a ojos del científico de la cultura en ocasiones y siguiendo la metáfora biologicista en *patógenos* que remedan a los virus, lo que explicaría según Dawkins la persistencia en los grupos humanos de ciertos cuerpos de creencias como son las religiosas. Derivado de ello estaría en su haber la capacidad de colaborar en la formación de identidades culturales en torno a su sentido característico. Comunidades de atención compartida. La unidad del *meme* se replica. Se propaga. Se incluye y produce en su transmisión unidades orgánicas cada vez mayores, *organismos culturales*. A la pregunta acerca del por qué pensamos lo que pensamos –o recordamos lo que recordamos– han tratado de responder desde

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ K. Distin, *The Selfish Meme: A Critical Reassessment*, Cambridge 2005, p. 57.

⁴⁹ R. Dawkins, *The Selfish Gene*, p. 192.

⁵⁰ K. Distin, *The Selfish Meme*, p. 73 ss.

antaoño tanto el racionalismo como los aventureros del determinismo cultural, Dawkins viene a presentarnos la idea de que paralelamente a la evolución biológica se puede hablar con todo el sentido del mundo de una evolución y memoria cultural *à la* Darwin.

Ricardo Gutiérrez Aguilar
Universidad Complutense de Madrid
✉ gutierrezaguilar.ricardo@gmail.com

Contributi/7

On the Political Rewriting of the Past **The *aporiae* of the Bielefeld School**

Josep Maria Bech

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 02/09/2019. Accettato il 05/03/2020.

In the last third of the 20th century, the Bielefeld School of social history, headed by Hans-Ulrich Wehler and Jürgen Kocka, rose to prominence. It had contrasting concerns: the focus on structures and processes of development sidelined intentional action and coexisted with a political rewriting of the past that indicted the interests and decisions of dominant elites in Germany from 1870 to 1933. History was viewed, oddly enough, as retrospective politics. This article analyses the main *aporiae* implied by both the School's programme and its scholarly output. How did a structuralist historiography contrive backward-looking political denunciations? Is our time entitled to judge and accuse the past? Notwithstanding the weight of structures and processes, were there real alternatives for the historical agents? Did systemic causality grant elbowroom to intentional action? What chances were then missed and why? Overall, the surmise that there were always choices clashes with received narratives of inevitability.

In the last third of the 20th century, a German historiographic approach attained ascendancy. It chiefly focused on structures and processes of development, in lieu of the customary primacy given to intentional action. At the same time, a political revision of the past was envisaged. History was viewed as retrospective politics, which involved the vindication of its moral and didactic function.

This current is well known as 'the Bielefeld School of social history' and its most famous members have been Hans-Ulrich Wehler and Jürgen Kocka, defenders of the innovative project they labelled 'historical social science' or *historische Sozialwissenschaft*. Most importantly, the Bielefeld School had contrasting concerns. On the one hand, these historians appealed to systemic causality, with a manifest disregard for intentional conduct; on the other, they decried the interests and projects held by influent groups and questioned the decisions they took. Specifically, the historians of the Bielefeld School denounced the defensive struggle set up by the old political, economic, and military elites in Germany from 1870 to 1933 with the chief aim of maintaining their privileged

status. Briefly, they defended a political history cast in terms of a structural approach.

Their resolve to rewrite the past, replacing intentional action by structures and processes of development brought to light by extrinsic theories, co-existed, oddly enough, with a penchant for retrospective political indictments from present-time viewpoints. We shall address this quandary while bringing into play the overarching query: Is the historian legitimated to be both the judge of the past and its public prosecutor?

1. Exogenous theories provide deep-level historical explanations

The three main characteristics of this innovative historiographical approach are: the reliance on exogenous theories; an unusual ontological commitment; and the stress on structures and processes along with a relative unconcern for intentions and actions.

a) The historians of the Bielefeld School rely on the instrumental and explicit application of externally originated or exogenous theories and models. One of their basic claims is that the past can, and must, be decoded from present-time theoretical viewpoints. If the past often seems able to explain the present, in its turn the past can be explained with the resources generated by present-time theories¹ and models.

This historiographical programme is best defined by its dismissals. In the first place, it opposes the historicists' self-confinement in context-bound values and criteria and fights their 'epistemic fear' of historiographical anachronism. (The explicit application of exogenous, 'imported' or 'borrowed' theories, as we will see below, comes ever closer to knowing the past as it was, not as their actors believed it to be.) In addition, the Bielefeld School combats the time-honoured habit of hiding the historian's guiding concerns or 'epistemic interests' and defends their unrestricted display. It endorses a perspectivism of sorts: the past possesses a reality of its own upon which the 'instrumental' use of theories acts as a searchlight. The illumination thus obtained, however, is always piecemeal and tentative. The extrinsic theories are perception-enhancing devices, which never fully disclose the way 'things actually were' in the past.

b) The Bielefeld School favours a weak ontological commitment. These scholars maintain that the historical reality itself furnishes a fuzzy ground for the applied theories. Yet they deny that society provides an *ens realissimum*-like

¹ The historians of the Bielefeld School are lucid on this issue: «Theories are explicit and consistent conceptual systems that cannot be derived from the historical sources themselves but that can help us in identifying, unlocking (*erschließen*) and explaining historical phenomena». J. Kocka, *Einleitende Fragestellungen*, in *Gegenstandsbezogene Theorien in der Geschichtswissenschaft*, «Geschichte und Gesellschaft», Sonderheft III, 1977, p. 10.

support to their explanatory endeavours. They also oppose the constructivist claim that social reality is a formless chaos, receiving structure and meaning from the pattern-bestowing perspective of the historian. On the contrary, in their view historical reality possesses 'soft' *sui generis* structures that the historian must uncover. While this historiography depends on 'imported' theories, Wehler names 'relative constructivism' its realist outlook².

c) The historians of the Bielefeld School underscore structures and processes and not infrequently side-line perceptions, intentions, and actions. They reject the idiographic (i.e. focused on individuals and events) and hermeneutic (centred on the understanding of meaning) slant of the established historiography. Their fierce anti-historicism compels them to shift the historiographic stress on supra-individual structures and long-term processes of development. Conversely, they often spurn individuals, intentions, and actions, and distrust the lived dimension of meaning and experience.

This anti-agency orientation of the Bielefeld School has been stressed by Wehler: «The motives of the actors cannot be made out only through their own concepts, or the action of the agents through their avowed motives, or the historical processes through intentional moves»³. These insufficiencies justify the resort to exogenous theories: «To elucidate both the antecedent conditions and the unintended consequences of action, which do not need to manifest themselves in concepts, motives and performances, externally-originated hypotheses are necessary»⁴. Such absolutist guidelines contrast with the more concessive view defended by Kocka:

The historical process is not identical with the experiences, intentions, motives, and actions of men [*sic*], but also includes structures and processes which influence those experiences, intentions, motives, and actions without being fully present within them⁵.

To sum up: instead of directly addressing motives, perceptions and experiences, this revisionist programme focuses on their conditions and consequences, which explains its concern for structures and processes of development. It tends to put aside the 'subjective dimension' and is not interested in reconstructing symbolic forms and interpreting cultural practices. The Bielefeld School contends that the explicit application of extrinsic theories leads to innovative hypothesis and eases the identification of problems. A theory-

² H.-U. Wehler, *Umbruch und Kontinuität*, Munich 2000, p. 320.

³ H.-U. Wehler, *Anwendung von Theorie in der Geschichtswissenschaft*, in *Theorie und Erzählung in der Geschichte*, J. Kocka and Th. Nipperdey (eds.), Munich 1979, p. 28.

⁴ *Ibid.*

⁵ J. Kocka, *Theory and Social History: Recent Developments in West Germany*, «Social Research», XLVII, 1980, p. 456.

supported approach, in sum, furnishes explanations at a deeper level than those attained without the aid of theories.

2. Can the past be politically indicted? Is the historian a retrospective 'know-it-all'?

At first glance, the Bielefeld School's stress on structures and processes scarcely leaves room for intentional action. Its 'macro' approach does not allow much leeway for the scrutiny of subjective meaning. Indicting past attitudes and decisions, therefore, outwardly seems incongruous⁶. It could even be surmised that the primacy given to structures and processes 'exculpates' in advance all historical actors.

By dint of this revisionist historiography, agency fades away amid structural constraints. Actions are epiphenomenal shadows and events are effects from structures, which evolve by their reciprocal, adaptive interaction. This contempt for contingency, incidentally, has been widely remarked. Ute Daniel, for instance, in her commentary of Wehler's *German Empire*-book: «to the exculpating approach that does not exclude accident when accounting for the 'German catastrophe', Wehler opposes a version of the German historical continuity which is just a short way away (*nicht mehr weit entfernt ist*) from the claim of historical necessity»⁷.

The theory-driven historiography defended by the Bielefeld School leaves scarce margin for autonomous factors (those of political character are no exception) because all involved features (motives, intentions, side effects) are deemed interdependent. Causal explanations, in short, are replaced by functional ones, reliant on structural processes that work underneath actions and events. The historical actors are often converted into obedient carriers of a social role or dutifully performing occupants of a social position.

Yet a perplexing aporia comes into view, for in actual practice the historians of the Bielefeld School judge and indict past decisions and actions, intentions, and experiences. In fact, they propose a (mostly political) rewriting of the past and thus set up a 'normative bent' in historiography.

These historians, as pointed out above, consider that structures and processes are the proper object for historiography. Sometimes, however, their focus unexpectedly shifts on political decisions taken in past times and whose deeper meaning has been disclosed by present-day theories. Accordingly, the

⁶This incongruity is underscored by Wehler's avowal of the necessarily truncated character of all historiographic endeavours: «In the human disciplines, knowledge remains partial, bound to precise epistemic intentions or cultural ideas of value (Weber), and prone to change again when these ideas change». Cf. H.-U. Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte I, Studienausgabe*, Munich 2008, p. 7. This admission is scarcely consistent with Wehler's absolutist indictments of past decisions and events. If historians embrace Weberian constructivism, selecting the queried material according to their own standpoint, how can they accuse anyone belonging to the past they 'construct'?

⁷U. Daniel, *Kompendium Kulturgeschichte*, Frankfurt/M. 2006, p. 422.

acting persons recover the convened leading role they seemed to have lost. The belief in the openness of history, i.e., that there were many futures attached to each past, becomes possible again. Thus, even within a restrictive structural framework, the responsibility of both individual and collective actors for the decisions they took in the past appears beyond discussion. This is the crucial paradox: the historians of the Bielefeld School profess a stern structuralism, but they often pour invective on the very past they survey with alleged 'scientific' detachment. They stand out in taking this past to court, where it becomes accused, indicted, judged, and condemned. As Thomas Nipperdey puts it, «In the Bielefeld School's eyes, the historian is both the prosecutor and the judge in both the trial of the past and the resulting verdict»⁸.

The politically prescriptive aspects of the Bielefeld School entail what can be named its 'normative bias' and contrive its main aporia. Briefly stated, the historian is promoted to the role of «retrospective know-it-all (*Besserwisser*)»⁹. Such ennoblement affects the historiographical practice because it brings into view «the close dovetailing (*Verzahnung*) of the methodological-theoretical and political standpoints»¹⁰. The puzzling standpoint of the School, however, is best expressed by the following paradox. On the one hand, its account of the historical events in Germany prior to 1933 has been determinist and de-personalized. The path leading to Hitler's access to power has been depicted as a one-way road, lacking side streets and opportunities for turning around. On the other hand, Bismarck's responsibility in starting this process has been oddly highlighted. According to a persistent thesis, his one-time pre-eminence was a decisive cause of the ill-fated course taken by German history. (The tendency to incriminate the past, incidentally, is pervasive in present-day German historiography. While Wehler focuses on the traditional elites, other authors indict bourgeois or even links-slanted historical forces, for instance the liberal bourgeoisie in 1848-1849 or the social-democrats in 1918-1919, accusing them of having 'betrayed' their respective revolution).

The fiercest charges against the aporiae entailed by the School's programme have been brought by scholars with a neo-historicist mindset. (In this respect, it should be recalled that 'historicism' means the practice of understanding the past in its own terms instead of imposing on it a trans-historical standard drawn from neighbouring disciplines, or considering it teleologically in view of its consequences for the future). Admittedly, a theory-oriented historiography with revisionist entailments is not compatible with the historicist imperative of understanding every past episode solely by means of its own valuations. Hence the neo-historicist counterargument: Does it make sense for an historian to

⁸Th. Nipperdey, *Gesellschaft, Kultur, Theorie*, Göttingen 1976, p. 388.

⁹J. Kocka, *Sozialgeschichte zwischen Strukturgeschichte und Erfahrungsgeschichte*, in *Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven I*, W. Schieder and V. Sellin (eds.), Göttingen 1986, p. 29.

¹⁰F. Becker, *Koselleck und Wehler in Bielefeld*, in *Was war Bielefeld?*, S. Asal and S. Schlak (eds.), Göttingen 2019, p. 105.

apply norms that do not belong to the specific historical epoch under scrutiny, thus sidelining the actual self-perception of past actors?

The historian Thomas Nipperdey, already mentioned, focused his neo-historicist misgivings on Wehler's early work and accused him of reductionism. In his view, when Wehler becomes «simultaneously prosecutor and judge» and «puts the German Empire in the dock (*Anklagebank*)», in fact he is setting up «a trial against the great-grandfathers (*Urgrossvätern*)»¹¹. Paul Nolte has acutely glossed these invectives: «In Nipperdey's eyes, Wehler represented the historiographical trend that gauges the past with the measuring rod of the present time and then brandmarks it as scanty»¹². Against Wehler, in sum, «Nipperdey claimed that the past must be understood according to its own logic by reconstructing the resultant horizons, [so that] objectivity remains a 'regulative idea', a Sisyphean target»¹³.

Nipperdey's fierce criticisms of Wehler's standpoint, however, could not be easily directed to Kocka's stance. In fact, Kocka de-dramatizes the Bielefeldian approach and points the way to the counterarguments that will be discussed below:

The inquiry about the way persons influence history and how this differs from the effect of structures is only *a particular case* of the difficult task (quite unsolvable and so tiresome for the historians) of ascribing the corresponding weight to the diverse causes of a phenomenon and thus achieving a thorough causal imputation¹⁴.

Still, the strains highlighted by Nipperdey can be surmounted only by addressing this wide-embracing question: Is our present-time (or any time subsequent to the incriminated episode) entitled to valuing, judging, and accusing the past? According to Nipperdey, at any rate, in John Breuilly's pithy report,

the first duty of the historian is *not* to write about the past in terms of its failure to turn into the present which the historian would have liked to have seen it become. Instead, the historian should respect the 'otherness' of the past and restore, in the portrayal of that past, its own sense of an open future¹⁵.

These injunctions entail the need to face head-on a crucial issue: Why did things not develop otherwise? What opportunities were then neglected and why? Which leads us to the quandary's core: Can the historian accuse someone who acted under constraint, albeit not conscious of his or her servitude?

¹¹ Th. Nipperdey, *Gesellschaft, Kultur, Theorie*, cit., pp. 388-389.

¹² P. Nolte, *Lebens Werk. Thomas Nipperdeys Deutsche Geschichte*, Munich 2018, p. 197.

¹³ P. Nolte, *Nachwort* to: Th. Nipperdey, *Kann Geschichte objektiv sein?*, Munich 2013, p. 319.

¹⁴ J. Kocka, *Struktur und Persönlichkeit als methodologisches Problem*, in *Die Bielefelder Sozialgeschichte*, B. Hitzer and T. Welskopp (eds.), Bielefeld 2010, p. 180. Stress in the original.

¹⁵ J. Breuilly, *Telling it as it was? Thomas Nipperdey's History of 19th-Century Germany*, «History», LXXX, 1995, p. 60.

3. Wehler's rewriting of the past: actions and events

Despite his commitment to structures and processes, Wehler's central concern is the relative autonomy of political history: «Wehler interprets politics as a manipulative business»¹⁶. His approach blends a stress on historical continuities («the persistence (*Zählebigkeit*) of traditions»¹⁷) with the rejection of «the sharp separation of genesis and validity as a way to an objective representation»¹⁸, deemed a neo-conservative whim. Politics pervades Wehler's thought with such intensity that K.-G. Faber's severe judgment on his historiographical approach is hard to challenge: «Seeing a continuity of errors or even a fatal development in deep strata of the socio-political world amounts to doing retrospective politics»¹⁹. He indulges in «countless political value-judgements» so «massive and direct» that they often adopt «the character of a pamphlet»²⁰. In the words of Arndt Hoffmann, «historiographic accounts always function argumentatively in Wehler»²¹. His backward-looking indictments, both in the *German Empire*-book and the *German Social History* wield the intensity depicted by Jonathan Sperber:

Wehler seems to be attempting to carry out on paper the revolution which never occurred in history. Privilege, oppression, and their latter-day academic defenders come under withering attack. Wehler retrospectively hangs the aristocracy from the lamppost²².

Yet Wehler's accusatory practice is best brought to light by a sample of his retrospective political indictments. On the possibilities of modernization that were at reach during the Second German Empire, the 'conservative egoism' notwithstanding:

The power elites tenaciously defended their privileged bastion. [...] A supple capacity for learning, or even the readiness to learn anything, was foreign to them. They practiced instead a mere 'pathological learning' which consisted in the insight-less and obdurate affirmation of their *status quo*²³.

¹⁶ H.-G. Zmarzlik, *Das Kaiserreich in neuer Sicht?*, «Historische Zeitschrift», CCXXII, 1976, p. 108.

¹⁷ H.-U. Wehler, *Geschichtswissenschaft heute*, in *Stichworte zur Geistigen Situation der Zeit II*, J. Habermas (ed.), Frankfurt/M. 1979, p. 709.

¹⁸ *Ibid.*, p. 749.

¹⁹ K.-G. Faber, *Geschichtswissenschaft als retrospektive Politik?*, «Geschichte und Gesellschaft», VI, 1980, p. 579.

²⁰ *Ibid.*, p. 575. Not only is Wehler's historiography «retrospective politics», but also, according to K.-G. Faber, «a kind of 'a-historical historiography' that reads the past backwards». *Ibid.*, p. 579.

²¹ A. Hoffmann, *Zufall und Kontingenz in der Geschichtstheorie*, Frankfurt/M. 2005, p. 354. Even more concisely: «History is always argument in Wehler» (*Ibid.*)

²² J. Sperber, *Master Narratives of Nineteenth-Century German History*, «Central European History», XXIV, 1991, p. 79.

²³ H.-U. Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte IV 1914-1949, Studienausgabe*, Munich 2008, p. 200.

In short, «strategies, measures, and processes of pathological and ingenuous learning were interwoven»²⁴. On the naturalness of the struggle: «The bastion of conservative and aristocratic privileges did not need to be defended [in the last months of the First World War] because it was tacitly presupposed as the *nervus rerum* of the debate»²⁵.

On the defensive attempt by the German power elites to preserve their privileged positions: «The pre-industrial elites defended their inherited positions of domination against the upsurge (*Ansturm*) of new forces. Eventually the obtained successes generated ever more dangerous tensions and built up a fatal legacy»²⁶. And: «The traditional ruling elite of the landowning aristocracy [...] defended its social and political privileges as vehemently and effectively as it did its economic interests»²⁷. Or else, on the elites' feeling that they were being trapped:

Major and dangerous developments seemed to multiply in the pre-war years, giving rise among the ruling elites to a sense of being forced into a corner. The result was that they were increasingly prepared to fight tooth and nail in defence of their position²⁸. And in more general terms: «Ruling elites who find themselves in a defensive position with their backs to the wall become very much inclined to taking considerable risks to hold on to their position of dominance»²⁹.

Finally, on the origins of the First World War:

The representatives of the German power elites knew that their decisions overstepped the margin between the risk of war and war itself. [...] Their illusions of world power and their social-imperialist reckonings of legitimation prevailed upon the preservation of peace. [...] A sharper perception of realities and a far-looking appraisal of interests could have brought a radical change of course, but they were not on hand because for a long time they had been hindered by a success story³⁰.

These retrospective indictments share a characteristic that deserves to be highlighted. For instance, when Wehler bluntly expresses in the *German Empire*-book his deep wish «to explain the disastrous (*verhängnisvoll*) path taken by German history»³¹, he is making a negative judgement on the defensive struggle of the German power elites to maintain and legitimate their prevailing political position. Yet 'judging the past' seems at first sight a weird practice because the

²⁴ H.-U. Wehler, *Das Deutsche Kaiserreich 1871-1918*, Göttingen 1973, p. 237. Id., *The German Empire 1871-1918*, transl. by K. Traynor, Providence/Oxford 1985, p. 244.

²⁵ H.-U. Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte IV 1914-1949*, cit., p. 172.

²⁶ H.-U. Wehler, *Kaiserreich*, cit., p. 14. Belongs to the *Introduction* not included in the English translation.

²⁷ *Ibid.*, p. 23. H.-U. Wehler, *German Empire*, cit., pp. 13-14.

²⁸ *Ibid.*, pp. 197 and 198, respectively. This text re-appears verbatim in H.-U. Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte III 1848-1914*, *Studienausgabe*, Munich 2008, p. 1168.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ H.-U. Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte IV 1914-1949*, cit., p. 205.

³¹ H.-U. Wehler, *Kaiserreich*, cit., p. 11. Belongs to the *Introduction* not included in the English translation.

past is unchangeable by definition³² and the sole judgment available to the historians is the impressionist verdict that opposes the historical phenomena they like to the ones they loathe.

However, Wehler does not merely judge the past piecemeal, appealing to his personal scale of values. On the contrary, he summons a 'counter-model' that serves him to judge the German past because, so Wehler believes, it indicates the 'normal path' that German history should have taken and which would have prevented the catastrophe of the Nazi dictatorship. He sorts past events (especially in the *German Empire*-book) according to their agreement with this all-embracing counter-model. If ill matched, they automatically become a target for criticism.

The chosen counter-model is modernization. Wehler defines it by the characteristic array of West European and Nord-American peculiarities pointed out by the received 'modernization theory': political regulation, industrial growth, economy, and culture reached in these countries a dynamic state of reciprocal integration. The German trajectory, precisely, deviated from this path, whose prescriptive entailments have given rise to the expression 'German exceptionalism'. In comparison with the healthier development of most Western countries, Germany followed an unusually defective track, caused by the absence of the sobering experience that a triumphant bourgeois revolution would have brought. The old-style, pre-industrial mindsets of the established elites embraced outdated political interests that prevented a self-ruled modernization.

Most importantly, the Bielefeld School linked the theory of modernization to a negative view of the 'special path' or *Sonderweg* taken by German history. It should not be forgotten that before 1945 most German historians defended a *positive* version of the 'special path' thesis. In their view, the observed peculiarities were caused (and thus became justified) by the atypical situation of Germany from a geographical, confessional, and even historical viewpoint. By contrast, the Bielefeld School's interpretation of the 'German special path' holds that, in John Breuilly's words, «the direction taken by the development of German society was both peculiar and fateful». It happened, in sum, that «pre-modern cultural residues and a manipulative and authoritarian politics, together with the power wielded by modern industry, trade, army and bureaucracy, brought disastrous consequences for Europe»³³. To conclude, Western modernization was the positive, normative model, from which the 'German special path' drastically deviated. This emancipatory aura gradually gained strength. If at first the reference to modernization had purely analytical aims, it steadily became a sort

³² *Can yesterday improve?* [sic], however, is the title of a book by Jörn Rüsen that defends the magnifying-glass-like power of historiography. Thanks to the historian's gaze, «what actually happened provides a sort of additional knowledge because it can display more facts than those of which the people involved were conscious». Cf. J. Rüsen, *Kann gestern besser werden?*, Berlin 2003, p. 26.

³³ J. Breuilly, *Auf dem Weg zur deutschen Gesellschaft?*, «Geschichte und Gesellschaft», XXIII, 1997, p. 164.

of rallying cry, of both political and scholarly character, against conservatism and relativism. (The difficulties attached to the 'German special path' thesis, and its eventual loss of credibility, will be discussed in section 5).

The *German Empire*-book provides a long-range structural explanation for the 'German catastrophe' and declares that the roots of the 'German special path' are its guiding concern. «How did it come about?» is the unvarying query of the book. In contrast with the future *German Social History*, however, which envisages the Weberian 'objective possibilities' attached to each historical episode (as will appear below), here the un-realized alternatives are not taken into account: Hitler was the unavoidable consequence of the Second German Empire. Conversely, the process of modernization in leading Western countries is displayed as a counter-model endowed with a biting critical function.

4. Kocka's rewriting of the past: experience, intentions, and memory

Kocka's revisionism addresses strata of the historical reality deeper than those envisaged by Wehler's criticisms. His rewriting proposals involve experience, intentions, and memory, and lay the foundation for Wehler's indictments, directed to the more intricate reality of actions, decisions, and events. In Kocka's peculiar take, action connotes contingency and defies regularity, even though he leaves no doubt about the upper hand kept by the structures. The acting individual is viewed as a sort of anomaly that veils the deeper rule, which must be brought to light by the historian.

In their first stage, Kocka's rewriting proposals deal with the recovering or reconstruction of experience. There he stresses «the relative impotence of the individuals as regards the reality surrounding them»³⁴. This helplessness is discussed by Kocka in his analysis of early German structural historiography, developed by Werner Conze in the 1950s and bent on «drawing the appropriate conclusions from a certitude which had been gaining weight in the 19th and 20th centuries: circumstances are all-powerful»³⁵. Kocka spells out this all-pervading dearth:

The intentions of human acts often do not correspond to their outcome; the individual free-play of action, allowed by economy processes, social movements or political institutions, is strictly limited; history never coincides with the reciprocal intentions of the actors³⁶.

According to Kocka, indeed, «history consists not only in assortments of actions and experiences but also in arrays of effects and functions that impose themselves against the efforts of the individuals, without necessarily being noticed by them»³⁷. Not surprisingly, he advocates blending the history of memory and experience with that of evolving structures and processes. Yet the

³⁴ J. Kocka, *Sozialgeschichte*, cit., p. 71.

³⁵ *Ibid.*, pp. 70-71.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

decisive insight of Kocka, on which his revisionist programme focuses, is that «much has happened that was not experienced by anybody, or in any case was experienced in a distorted way (*vieles geschah, was nicht oder nur verzerrt erfahren wurde*)»³⁸.

Kocka insists in taking into account the power of structures: «Understanding what held together past realities and gave dynamism to them, demands the scrutiny of structural differences because the reconstruction of acts, experiences and ideas is by no means sufficient»³⁹. Yet he does not despair of finding a proper balance between these opposed standpoints. His conclusion, therefore, should not come as a surprise: «The subjective or ‘inner’ face of past reality must be cross-examined because the history of perceptions and experiences is precisely what was neglected by the early structural historiography»⁴⁰.

A further step in Kocka’s rewriting proposals promotes the methodical revision or replacement of experience, which is in fact a consequence of the foregoing discussion. In Kocka’s view, attempting to recover or re-enact meanings and experiences is an inadequate endeavour. «The historiographical focus on the perceptions and experiences of average people should not be accepted without reservations. History does not coincide with what people perceived and experienced»⁴¹. This defeatist insight is Kocka’s central persuasion. He considers a dismal undertaking any historiographical confinement to memory-bound subjective events that inevitably would neglect the symbolic networks that articulate them:

The simple reconstruction of experience is insufficient for grasping the total meaning of cultural phenomena. It is incompletely present in experience and possibly in a distorted form. Thus, a whole network must be properly decoded (*entschlüsselt*) which can never be wholly made out in experience⁴².

Yet Kocka is decided not to side-line the social roots of individual experience. He believes that (as Chris Lorenz puts it) «society registers better (*stellt besser in Rechnung*) than culture the phenomena of which contemporaries are *not* conscious»⁴³ because experience can never totally embrace its cultural preconditions. He balances this clear-headed verdict with the following insight, quite perplexing for the historian: «the presence of structures and processes in experience is distorted or even inexistent, and inversely experience is never

³⁸ *Ibid.*, p. 71.

³⁹ *Ibid.*, p. 73.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 74.

⁴¹ *Ibid.* Kocka’s proposals for the correction, revision, or amendment of experience have dire historiographic consequences, for they imply that memory, in fact, has to be told of its actual contents. His methodological guidelines point to a historiography understood as criticism of memory.

⁴² *Ibid.*, p. 78.

⁴³ Ch. Lorenz, *Wozu noch Theorie der Geschichte?*, in *Wozu Geschichte(n)?*, A. Sommer et al. (eds.), Wiesbaden 2004, p. 14. Italics in original.

altogether determined by structures and processes»⁴⁴. This is why merely reconstructive programmes, according to Kocka, are a dangerous venture: «By its own means, the hermeneutic, understanding-directed recovering of past perceptions and experiences does not give access to a reflective and all-comprehending reconstruction of history»⁴⁵. Hence, Kocka's startling question: Is experience corrigible?

Perceptions and experiences could even be 'false' (*Wahrnehmungen und Erfahrungen konnten auch falsch sein*). [...] The historiographical approach is fair enough and close to the historical truth when it succeeds in apprehending the actual circumstances of the people under study (besides focusing on their experiences and attitudes), which they may have only partially understood, or even not at all⁴⁶.

In this approach, Kocka reveals a chief aspect of Max Weber's influence on the Bielefeld School, namely the anti-historicist, constructivist, willingly anachronistic and heterological doctrine of the 'imputed objective meaning'. According to Weber, although human action is never immediately meaningful, if rationally interpreted it can be understood and therefore explained. This 'rational interpretation' takes the place left by the chimera of an immediate understanding and consists in the ideal-typical construction of the probable conduct of the agents in case they had acted rationally. Weber disparages given immediacy and directly accessible «lived experience»⁴⁷ or *Erlebnis*:

The indistinct vagueness of 'having an immediate experience' must be broken, in order that even the first beginnings of a real 'understanding' of *ourselves* can be made. When it is said that every 'immediate experience' is the most certain of all certainty, this of course applies to the fact *that* we have that immediate experience. But the actual *content* of our immediate experience can only be grasped [...] when the stage of 'having an immediate experience' as such has been left behind, and the content of the 'immediate experience' is made the 'object' of judgments that, for their part, are no longer 'immediately experienced' with indistinct vagueness, but can be acknowledged as 'valid'⁴⁸.

In Weber's view, objectivised understanding is a disciplined procedure, fated to play the game of rationalization. Even 'lived experience' demands abstraction in order to be known. Understanding, therefore, is put to the service of explanation, i.e. it is subordinated to causal imputation because it consists in the interpretive reconstruction of rational motives. It opposes any

⁴⁴ J. Kocka, *Sozialgeschichte*, cit., p. 76.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 74.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 75.

⁴⁷ What counts for Weber is not a lived, unique, and direct experience, immediately possessed and felt, but a reflexive and coherent experience, schooled in fantasy and abstraction but nurtured by general rules.

⁴⁸ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, ed. by J. Winckelmann, Tübingen 1988, p. 104. Id., *Collected Methodological Writings*, ed. by H. H. Bruun and S. Whimster., transl. by H. H. Bruun, London 2013, p. 67 (Weber's stresses).

soft introspective procedure because the initial interpretation of the subjective motivations is integrated back into an objective explanation.

This Weberian breakthrough throws light on Kocka's tenet that there can be false experiences. A 'constructivist memory' appears thus possible, which would be the contrary of the reproductive or restorative memory expressed by the metaphor of the palimpsest. It would replace the lived and directly remembered experience (i.e. the experience that can be rescued or reconstructed), by the paradoxical experience that took place without the knowledge of the pertinent individual. This extreme proposal, of course, implies that the historical actors were unconsciously self-betraying dupes. Since their experience was poor and mistaken, it is also corrigible throughout. In sum, according to Kocka 'experience' is externally amendable through the light-beam supplied by exogenous theories. Only they can retrospectively disclose the 'true' intentions of past agents and their 'actual' involvement with their world.

5. The shortcomings of modernization theory and functional justification

The political rewriting of the past defended by the historians of the Bielefeld School has been exposed to criticisms which, in their turn, have set off renewed attempts to buttress their revisionist claims concerning past deeds, intentions and experience. There have been controversies on three issues. The Bielefeld School's aporiae have had to confront neo-historicist disparagements; its appeal to a modernization theory as the counter-image of the 'German special path' has become gradually discredited; and the functionalist justification of the School's main theses has steadily evidenced grave failings.

The Bielefeld School's programme encourages a two-pronged scrutiny of both the contemporary account of past realities (in fact, an insincere nod to neo-historicism) and our own, present-time-related perception of them:

A key academic tradition was nevertheless preserved when structural history began to prevail: the hermeneutic reconstruction of past intentions, actions, and experiences. In fact, structuralist histories used to be the exception. But the hermeneutic questioning became progressively complemented and improved by the inquiry on the conditions and consequences of intentions, actions and experiences, of which the people who acted and felt in past times could not be aware because they were out of their reach⁴⁹.

It was a two-sided agenda which nevertheless concealed a justification of anti-historicism: «The historian must tackle these two tasks [i.e. finding the terms that guided the past actors and disclosing an objective historical meaning via our present-time viewpoint] *and not only the first one, a historicist*

⁴⁹ J. Kocka, *Historische Sozialwissenschaft zu Anfang des 21. Jahrhunderts*, in *Arbeiten an der Geschichte*, Göttingen 2011, p. 83.

illusion notwithstanding»⁵⁰. Just the opposite happened, for only the second task succeeded. The programmatic eclecticism of the School was reduced to the willed anachronism described by Thomas Haussmann: «What matters is not the way reality appeared to people who lived in the past, but *everything that can be found out about the reality of foregoing times*»⁵¹.

Despite an occasional bow to the historicist tradition, a robust anti-historicism hovers above the Bielefeld School's mindset. Wehler, for instance, gives utmost importance to «the meaning that historical actions acquire when viewed from present-time theoretical standpoints»⁵², a claim that expresses the need for exogenous sources of intelligibility. Small wonder, then, if structures and processes of development prevail upon intentional motives for action, though the question remains whether this deeper 'reality of foregoing times' includes intentions, decisions, and experiences. If this were the case, the indictments against past historical episodes would be justified.

The anti-historicism of the Bielefeld historians explains their fierce opposition to what they called «the neo-historicist illusion». This invective alluded to «the pre-Kantian and pre-Weberian *fata morgana*» which consists in «approaching historical phenomena without pre-conceptions, without clearly stating the guiding concerns of the historian»⁵³. Regarding historiographical practice, however, 'anti-historicism' meant for the School the rejection of old-style political history and its two attached opacities:

a) Traditional historiographies are unavoidably partial. While the School's explicit theoretical orientation takes this drawback for granted (historians have always to select their sources, yet to a greater degree if they use theories taken from neighbouring disciplines), the question remains of why some theories appear more appropriate than others. The ensuing difficulty demands a balanced approach: «Several theories can be legitimately applied to a given historical object, which yet would not allow any conceptualization. But it grants a limited scope (*Spielraum*) wherein different theories can be summoned without risk of deceit or inaccuracy»⁵⁴. This uncertainty is aggravated by the fact that «adequate criteria for favouring a theory over another cannot be proved or deduced, though only they could avoid the charge of decisionism»⁵⁵.

⁵⁰ H.-U. Wehler, *Kaiserreich*, cit., p. 12. Belongs to the *Introduction* not included in the English translation. My stress (JMB)

⁵¹ Th. Haussmann, *Erklären und Verstehen: Zur Theorie und Pragmatik der Geschichtswissenschaft*, Frankfurt/M. 1991, p. 252. My stress (JMB). Haussmann adds: «Understanding is of no use for this task, which can only be solved by summoning present-day theoretical standpoints» (*Ibid.*)

⁵² H.-U. Wehler, *Kaiserreich*, cit., p. 12. Belongs to the *Introduction* not included in the English translation.

⁵³ H.-U. Wehler, *Aus der Geschichte lernen*, Munich 1988, pp. 140 and 142.

⁵⁴ J. Kocka, *Einleitende Fragestellungen*, cit., p. 10.

⁵⁵ *Ibid.*

b) Old-style historians never state their guiding concerns. Arguing against this cause of ambiguity, the historians of the Bielefeld School advocate the explicit disclosure of historiographic pre-conceptions. Likewise, the criteria used for selecting the sources must be brought to light. In fact, though, in the work of these historians an outstanding 'guiding concern' becomes spelled out: How did the 'German special path' or *Sonderweg* come about?

The revisionist claims of the Bielefeld School concerning the 'German special path' deserve to be looked at closely. We should not forget that these historians judge unsatisfactory, in Jürgen Habermas' words, «the hermeneutic understanding of meaning, because the historical context is not exhausted by the mutual intentions of human beings (*der historische Zusammenhang geht nicht in dem auf, was die Menschen wechselseitig intendieren*)»⁵⁶. Therefore, they devalue action and agency and highlight structures and processes. Yet here appears the difficulty. Is it legitimate that they foster a 'retrospective politics' and indict the power elites and dominating groups responsible for the 'German special path', now converted in a political counter-model? Is it reasonable that, as a result, the decisions taken by ruling strata, alongside with the tradition of wrongdoing that has been their obvious outcome, receive a deluge of charges and imprecations?

In Wehler's later output, however, the 'German special path' comes up enfeebled. John Breuilly has described this decline along with the growing presence of unexpected factors that were functionally interpretable:

In *German Social History* (notably in the third volume) the classical interpretation of the German 'special path' appears amended and even partially abandoned. [...] Yet the weakening of some of its aspects is balanced by the introduction of new viewpoints, i.e. the growth of a nationalism converted into a political religion, or the careless and irrational decision-making when the German political structures fluctuated between polycracy and un-coordinated drifting along (*dahintreiben*)⁵⁷.

The supporters of the modernization theory (Wehler and Kocka among them), upon which the 'special path'-thesis depended, did not pay enough attention to the following issues. The processes of modernization (the circumstance that they were profoundly diverse justifies the plural) in no way occurred simultaneously; phenomena of inner differentiation affected the German ruling classes in the period under scrutiny, for the established order was not monolithic, nor was it immune to the social and political consequences of its own defensive stance; modernity was at bottom ambivalent (for instance, it has been proved that the development and influence of the bourgeoisie in Germany

⁵⁶ J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M. 1967, p. 116. Id., *On the Logic of the Social Sciences*, transl. by S. W. Nicholson and J. A. Stark, Cambridge (Mass.) 1988, p. 35. Habermas clarifies thereafter the grounds of his aperçu: «Motivated actions are embedded in a quasi-natural (*naturwüchsig*) context that is mediated by subjectively intended meaning, but not created by it» (*Ibid.*).

⁵⁷ J. Breuilly, *Auf dem Weg zur deutschen Gesellschaft?*, cit., p. 165.

did not differ from that of comparable social strata in Western countries); the relative stability of the German empire propitiated some remarkable social-progressive achievements; several possible courses for the political life in Germany were then outlined that differed from the 'German special path' but were not taken up in subsequent times.

The primacy given to a normative process of modernization, besides, meant that the Bielefeld School had to rely on functional accounts. In other words, explaining how and why history has proceeded forward in ways of which the people involved could not be conscious was left to the idea of function. The historical events, in short, were functional solutions given to structural problems. Promoted to a sort of litmus test, they assigned intentional overtones to the structures themselves.

A sort of 'functional necessity' was then brought to light, which according to Wehler was precisely what the German elites had failed to acknowledge. Functionalist accounts, however, side-line the relative self-sufficiency of historical processes and wipe out the agents' virtual freedom of choice. Wehler, at any rate, partially disclaims in *German Social History* the functionalism attached to modernization theory. The pursuit of realist alternatives⁵⁸ attains in this work the hegemony reached by functionalism in his earlier output, a change of course pointed out by his neo-historicist adversary:

If the *German Empire*-book was a programmatic sketch, full of functionalist blunders, the *German Social History* distinguishes at length and accurately between conditions and consequences and avoids mixing up intentions and outcomes (though the role of intentions is rather subordinate). [...] Wehler's use of counterfactual questionings brings to light alternatives and options that were available at the time⁵⁹.

In short, the functionalism of the earlier work, ancillary to modernization theory (which was also the main support of the "special path" approach), is now swapped for a Weberian focus on objective (even if unrealized) possibilities. Let us see this sea change in detail.

6. The legitimacy of the heterological discourse

In view of the chain of difficulties pointed out above, how could Wehler and Kocka persist in their attachment to a structuralist and process-bound historiography, yet drenched with revisionist indictments of past decisions and actions? As we just saw, Wehler eventually realized the frailty of the Bielefeld School's prior arguments (modernization theory and functionalism) when

⁵⁸ H.-U. Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte II 1815-1845/49, Studienausgabe*, Munich 2008, p. 878, n. 9 contains a lengthy repudiation of «older theories of modernization» that linked the growth of democracy with industrialization.

⁵⁹ Th. Nipperdey, *Wehlers Gesellschaftsgeschichte, «Geschichte und Gesellschaft»*, XIV, 1988, p. 405.

attempting to justify its retrospective denunciations. As a result, he directed his attention to Max Weber's doctrine of 'objective possibility' when working in *German Social History*. This was not an exceptional occurrence because Weber's impact in the Bielefeld School's mindset⁶⁰ had in fact three aspects:

a) The heritage of Weber's objectively imputed consciousness (which goes beyond Kocka's proposals for the amendment of experience, already discussed) retrospectively justifies the School's 'presentism'. This standpoint is expressed by Wehler in the *German Empire*-book when he stresses the need of asking «not only for the meaning which oriented the historical actors among the experiences that were possible in their time, but also the meaning their historical action acquires when viewed from present-time theoretical standpoints»⁶¹. In Wehler's view, this request «critically dissipates the fog of inherited legends, dissolves hackneyed confusions, [and] sharply highlights the upshots of carried-out decisions (or the social cost of having eschewed others)»⁶². Interestingly, it closely follows Weber's objectivating⁶³ guidelines: human action can be accounted for only if it is virtually transposed into its rational equivalent, which means in fact that no one is fully conscious of his or her actual motives. Weber deemed irrational the established views on understanding, and this anti-hermeneutic mistrust is echoed by the historians of the Bielefeld School. They look for an anti-historicist 'understanding' which, paradoxically, would begin by disregarding the very experiences had by the people whom they attempt to understand. Again, they walk in Weber's steps, for he opposed the 'objective motivation' of an action to the lived (re)enacting of its subjective motives.

b) Weber's 'objective possibility' or *objektive Möglichkeit* (Wehler's last resort when modernization and functionalism came out disappointing) is a procedure for uncovering realist but unrealized alternatives to past situations. It aims at disclosing the opportunities that lie buried in history because they were

⁶⁰ Wehler and Kocka invoke in fact a 'halved' or *halbierter* Weber. Of the two faces of Weber's oeuvre (one related to society, economy, authority, dominance and politics, the other linked to action theory, the construction of meaning, the 'conceptions of the world' and their determining effects), they address only one of them. Yet the talk of 'a halved Weber' is awkward because, as action theorist, Weber held the revisionist claim later adopted by the Bielefeld School: the objective motivation of the agents can only be attained by way of their objectively imputed consciousness.

⁶¹ H.-U. Wehler, *Kaiserreich*, cit., p. 12. Belongs to the *Introduction* not included in the English translation.

⁶² *Ibid.*

⁶³ Weber's objectively imputed consciousness is a forerunner of György Lukács' «imputed (*zugerechnet*) class consciousness», the key concept of his *History and Class Consciousness* of 1923. It is a 'consciousness' paradoxically not actually and immediately 'experientiable' and thus merely possible, not an empirically factual consciousness. Lukács' insight, besides being ancillary to Weber's, is grounded on the hypothesis of a proletarian consciousness having the 'objective possibility' of breaking through the veil of reification. Lukács was aware that full class-consciousness was an exceptional event that can emerge only in a deep crisis, so that it must be ascribed to the working class.

not achieved. It is related to the Weberian 'adequate causation', at first sight annuls the exculpation of past agents, and echoes the virtualized view adopted by some historians, Tim Mason among them: «the significance of what actually happened can only be determined against the background of what the evidence shows might have happened or almost happened»⁶⁴. It is worthwhile to consider Weber's specific take on that notion:

If a historical fact had been removed from the complex of relevant contributory factors, or if it had been modified in a certain way, could events then, according to general rules of experience, have taken a course that, in those respects which are crucial for our interest, would somehow have been different⁶⁵?

Positioned in Weber's wake, Wehler is adamant about the necessary realism when disclosing alternatives to past states of affairs. Any alleged objective (though unrealized) possibility must confront the suspicion of illusionism and arbitrariness. He discusses this constraint regarding the advent of National-Socialism in Germany:

This query must follow Weber's so-called 'theory of objective possibilities'. At the outset it asks for all opportunities of action and decision that were available at a given historical moment and thereafter tries to find out why all these options (with the exception of the winning one) were defeated and so went down in historical memory as obstructed, buried, or even forgotten alternatives⁶⁶.

Such an exploration is necessary, according to Wehler, «if from the beginning we do not want to fall prey to the historical events that emerged victorious in history, thus ratifying that their success was inevitable»⁶⁷. Accordingly, the quest for "objective yet un-realized possibilities" is ubiquitous in *German Social History*⁶⁸. Wehler insists in asking for «alternatives with realist prospects», that is, «competing options which belong to the buried (*verschüttet*) possibilities of the German history»⁶⁹. Instances: Were there realist alternatives to the foundation of the German Empire in 1867/1871?⁷⁰ *Id.* to the institution of the Republic of Weimar in 1919?⁷¹ *Id.* to the advent of the National-Socialist regime in 1933?⁷²

⁶⁴ In a debate on R. Overy, *Germany, 'Domestic Crisis' and War in 1939*, «Past and Present», CXXII, 1989.

⁶⁵ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, cit., p. 283. *Id.*, *Collected Methodological Writings*, cit., p. 179. (Weber's stresses)

⁶⁶ H.-U. Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte IV*, cit., pp. 585-586.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 585.

⁶⁸ Again, Nipperdey is a lucid analyst of the historian's need to summon un-realized possibilities: «There is historiographical advancement only when it can be pointed out what chances and possibilities were available as alternative. Only on this account can we speak about something resembling 'guilt' (*Schuld*)». Cf. Th. Nipperdey, *Gesellschaft, Kultur, Theorie*, cit., pp. 265.

⁶⁹ H.-U. Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte III 1848-1914, Studienausgabe*, Munich 2008, p. 331.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ H.-U. Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte IV*, cit., p. 205.

⁷² *Ibid.*, p. 585.

c) Weber's 'charisma' is a spare explanatory resource. Wehler takes this notion from Weber and uses it to overcome the occasional ineffectiveness of the structuralist procedures. He pragmatically applies the theories needed by each specific historical phenomenon, and so he discards socio-economic explanations (suddenly turned out ineffectual) when attempting to account for the National-Socialist dictatorship in the fourth volume of the *German Social History*. Instead, Hitler's undisputed 'charisma' becomes there the main clarifying device.

Coming back to the Bielefeld School's difficulties, we may conclude that some crucial questions have not been thoroughly addressed: Were the alternatives of action for the indicted historical agents, the weight of structures and processes notwithstanding? Is it necessary to confront the possibilities and dangers set by an 'alternative history', that is, the 'history that could have been'? In other words: What elbowroom was allowed by a given situation, what opportunities were then missed and why? Did structures and processes, by dint of their possible ill-fit and overlapping, grant a margin of manoeuvre for intentional actions and rational decisions? If so, did these interstices give rise to a sort of 'paradoxical agency'? What alternatives were at hand, in each concrete situation, for the historical actors?

These queries boil down to deciding whether appropriate narratives of inevitability could prevail over the certitude that there were always choices. Bluntly put: is the 'culture of denunciation' fostered by the Bielefeld School actually «unfair vis-à-vis our grandfathers», as the neo-historicists pretend? Above these issues hovers the general problem posed by the legitimacy of the heterological discourse, which insists on accounting for past times exclusively in terms of our present views, disregarding context and relying on sheer anachronistic transplantation. Principally, it denounces the hollowness and the mendacity of the revised past⁷³. The confidence in exogenous theories displayed by the Bielefeld School, precisely, is an outstanding instance of heterological discourse.

Now is time to take stock. The addressed problems amount to whether a subjective remainder persists unaffected by structures, and this remnant can be the focus of historiographical inquiry. Kocka deals with this issue by explaining why the Bielefeld School's structuralist programme is compatible with a politically inculpatory rewriting of the past:

It is not possible to seamlessly deduce a given event, way of acting or even a person from structures that explain their necessary character because they went before

⁷³The heterological discourse avoids linking history with collective remembrance. Memory has often worked interwoven with forgetfulness, yet what has been left out has usually prevailed. As the Jewish historian Yosef Yerushalmi has pointed out: «Is it possible that the antonym of 'forgetfulness' is not 'remembrance' but 'justice'?». Cf. Y. Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Washington 1982. The rational understanding of the perpetrators' motives should not obliterate the memory of the victims.

or sustain them right now. Often remains a residue that does not necessarily result from previously disclosed structures⁷⁴.

Yet Kocka admits as well that the problem has not been thereby solved. The reminder undeniably exists, but it confronts the historian with a menacing epistemic void:

This residue resists every structural approach, but it would be absurd to make it the starting point (or the chief aim) of an inquiry, unless we wish to free the historian from the task of explaining. When a structural explanation has become unattainable, withdrawing to what is just individual amounts to admitting defeat⁷⁵.

A revelatory remark by Wehler provides the necessary bridge connecting imposed historical inevitability with intentional action, strategic necessity with accountable agency, or as Kocka puts it, the inescapable character of the structures with the subjective «residue» that resists structural approaches:

N.B. for 'neo-traditionalists': [the applied theories] might not be corroborated by contemporary 'direct' sources. Nevertheless, they can be inferred from the rationale of what lay in the interests of the ruling groups and which was incorporated into patterns of political behaviour. They can establish themselves over the heads of those involved, as a response to a challenge, but can after the fact still be interpreted as akin to deliberate actions, because they were strategic necessities (*sind dennoch im Nachhinein in der Form strategische Bedürfnisse wie intentionales Handeln interpretierbar*)⁷⁶.

The extrinsic interests imposed themselves, therefore, «over the heads of those involved», but since they were strategic necessities they can also be decoded, «after the fact», as analogous to subjective intentional actions. This keystone locks both sides of the dilemma into position. Bringing into close relationship external necessity and spontaneous agency is the first step into a dualist approach (structures exhibit an intentional character and vice versa, not unlike the way wave and particle theories complement each other in modern physics) that would overcome the chief quandary confronted by the School. Either structural necessity shapes all historical processes (those contrived by the dominant classes being no exception), and therefore no action or event of the past is open to criticism. Or the German dominating elites, through blindness, inaction, or incompetence, failed to build up the right strategies and take the appropriate measures, which rules out an exclusively structural approach and justifies the School's retrospective political indictments.

Josep Maria Bech
University of Barcelona
✉ jmbech@ub.edu

⁷⁴ J. Kocka, *Struktur und Persönlichkeit*, cit., pp. 180-181.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ H.-U. Wehler, *Kaiserreich*, cit., p. 247, note 25. Id., *German Empire*, cit., p. 255, note 25 (translation amended).

Contributi/8

La Revolución Rusa y la Comuna de París

La ambivalente presencia de la memoria revolucionaria*

Edgar Strachle

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 15/09/2019. Accettato il 01/02/2020.

RUSSIAN REVOLUTION AND PARIS COMMUNE: THE AMBIVALENT PRESENCE OF THE REVOLUTIONARY MEMORY

This text deals with the problem of tradition and memory, in particular of the revolutionary ones, before, during and after the Russian Revolution. The aim is to show how revolutions, despite being defined by their rupturist character, do not cease to be related to tradition and how continuity and discontinuity are intertwined within them. To this end, I analyze the memory of the Paris Commune in the context of the 1917 revolutions and, in particular, the pragmatic, political and/or strategic uses that were made of it, something that connects with Claude Lefort's account of power. What I show is the ambivalence of the memory of the Commune. If at first it could serve as a great example for revolutionary inspiration and mobilisation, once power was seized it became a problematic episode and was even used to criticise the incipient Soviet state.

Introducción

Las revoluciones irrumpen como quiebras del presente que lo arrumban hacia un nuevo y supuestamente promisorio futuro, pero también, y aunque a veces se olvide o subestime, han cultivado al mismo tiempo una íntima y no poco importante relación con el pasado. A menudo, asimismo en este campo ponen en marcha y desencadenan otra revolución, desplazando la memoria oficial y sustituyéndola por otra alternativa; una memoria compuesta, entre otros, por el

* La investigación de este texto se ha realizado en el marco del proyecto *Vulnerabilidad en el pensamiento filosófico femenino. Contribuciones al debate sobre emergencias presentes* (PGC2018-094463-B-100 MINECO/AEI/FEDER, UE) y del GRC *Creació i pensament de les dones* (2017SGR588).

recuerdo de las injusticias pasadas, por las luchas anteriores respecto a las cuales se presenta como su continuación o colofón, así como por referentes vitales o de pensamiento en los que se inspira y justifica su acción. Las revoluciones, en suma, también recogen y mantienen viva una herencia del pasado que de diversos modos influye sobremanera en los derroteros del presente y, o al menos eso se desea, del futuro. Así promueven una suerte de memoria negativa que se contrapone y desafía a la hegemónica y desde la que, si se tiene éxito, se pretenderá dotar de un nuevo pasado y de una nueva tradición a la sociedad emergente. Las revoluciones, pues, no solo se dan en el presente o en el futuro, sino también en y desde el pasado.

En este contexto, por supuesto, se debería hablar de Walter Benjamin. El filósofo alemán fue plenamente consciente de la conexión entre la revolución y la tradición, de la interpenetración mutua de pasado y presente, así como del complejo engarce de la continuidad y la discontinuidad. Por ejemplo, en la famosa decimocuarta tesis de filosofía de la historia destacó cómo para Robespierre la antigua Roma era un pasado cargado con tiempo-ahora (*Jetztzeit*) que saltaba por encima del *continuum* de la historia. De ahí que la Revolución Francesa, además de caracterizarse por su dimensión novedosa y rupturista, llevara a cabo lo que Benjamin denominó un salto de tigre hacia el pasado y también se interpretara a sí misma desde la imagen de una Roma que retorna. De este modo se atestiguaba que la revolución no es solo y nada más que presente.

La Revolución Rusa, como muchas otras, también constituye un buen ejemplo de esto y los empeños de sus actores por transformar radicalmente el presente se acompañaron de manera reiterada de un relato histórico que, según variaban las circunstancias, los conflictos y los rivales, también se iba alterando. O donde sobre todo variaban la interpretación y la valoración que se hacían de un pasado tan solo hasta cierto punto maleable. Ese discurso se pobló de referencias históricas, las cuales podían remitir a episodios nacionales como las distantes insurrecciones de Stenka Razin (1670-1671) y Pugachov (1773-1775) hasta el más cercano levantamiento decembrista (1825), que por ejemplo inspiraría el nombre del diario revolucionario *Iskra* («la chispa»)¹, o sobre todo la reciente revolución de 1905, que para buena parte de los protagonistas de 1917 constituyó un tesoro de experiencias y una escuela de aprendizaje. No por casualidad muchas de las figuras destacadas de la segunda ya habían participado en la primera. Ahora bien, los referentes evocados también podían traspasar las fronteras nacionales y conectar con acontecimientos lejanos en este caso geográficamente, pero reivindicables dada la aspiración internacional del socialismo, como la Revolución Francesa o la más reciente Comuna de París de 1871, el episodio al cual dedicaremos mayor espacio.

Lo que con estas referencias se hacía era establecer una conexión o un puente con épocas anteriores; evidenciar que ambos tiempos, tanto presente

¹ D. Gaido y M. Jozami, *El grupo Iskra y el modelo «leninista» de organización proletaria. Un debate en el seno de la socialdemocracia rusa*, «Revista izquierdas», XXXV, 2017, p. 330.

como pasado, estaban interconectados y, de diversos modos, se respaldaban mutuamente. Al respecto no hay que olvidar que desde la memoria se cultiva un vínculo de pertenencia, de identificación e incluso de identidad. Como se refleja en el verbo inglés *remember*, la memoria ayuda a integrarnos y a recordarnos como miembros (*members*) de una comunidad. Estos miembros no solo comparten el presente sino también un pasado común. Y es que sin esta labor de la memoria podrían quedarse desarraigados y al margen de un mundo cuyo rostro oficial o hegemónico les resulta hostil y frente al cual porfían por formar junto a otras personas una suerte de contramundo. La memoria aparece desde este prisma como un espacio de aprendizaje, de descubrimiento, de transformación y también de identificación; un espacio en el que pasado y presente dialogan y se entremezclan, donde, por usar las célebres palabras de Ernst Bloch, se percibe la «contemporaneidad de lo no contemporáneo»². Si a Gueorgui Plejánov el episodio de la Comuna no le interesaba ya a inicios del siglo XX y consideraba que dicho acontecimiento no era nada más que «historia antigua»³, para la mayor parte de los revolucionarios, entre los cuales Lenin y Trotsky, sucedía más bien lo contrario: la Comuna era una imagen plenamente actual que conectaba con el presente e incluso con el futuro.

La tradición revolucionaria, en el fondo, no constituye sino un oxímoron, uno en donde se entremezclan las ideas de transformación y de permanencia, de continuidad y de discontinuidad, de ruptura y de conservación y, por supuesto, de pasado y de presente. De ahí precisamente que la cuestión de la tradición se haya presentado como un problema no solo teórico sino también práctico en la revolución. Y es este aspecto dúplice, la compleja y no siempre coherente ni armoniosa relación de la revolución (en este caso la rusa) con la continuidad y con el pasado aquello en lo que estas páginas tienen la intención de profundizar.

1. Rusia y la tradición revolucionaria

Por lo menos a nivel práctico, los revolucionarios han sido plenamente conscientes de la relevancia y de la visibilidad de la tradición revolucionaria y los rusos, desde luego, no fueron una excepción. La confrontación política que tuvo lugar en 1917, por eso, se acompañó de una lucha simbólica que se puso de manifiesto en la construcción y propagación de un relato alternativo de la historia, así como de una memoria otra, pero también se mostró en otros elementos tales como las banderas, las imágenes, los rituales, los símbolos, los cánticos, los eslóganes o las festividades (entre las cuales, la del 18 de marzo, en recuerdo de la Comuna de París). En suma, lo que se proporcionaba era asimismo toda una metanarrativa, por emplear los términos de Graeme Gill en *Symbols and Legitimacy in Soviet Politics*. Con ello, además, no solo se aportaba un imaginario y un universo simbólico repleto de remisiones al pasado que

² E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt 1985, *passim*.

³ Citado en G. Haupt, *El historiador y el movimiento social*, México 1986, p. 60.

desafiaba al gobierno en el poder, en un principio el zarista, sino que también se quería que prevaleciera como el hegemónico entre los diversos movimientos o partidos que lo desafiaban y que a su vez rivalizaban entre sí. El objetivo de esta metanarrativa no era solo diferenciarse del enemigo contra el cual combatían y agruparse en un mundo otro, al menos a nivel intelectual y simbólico, ya que también se perseguía la hegemonía de las propias posiciones alternativas dentro de este mundo otro. La lucha simbólica, pues, se daba tanto hacia fuera como hacia dentro. O a menudo se quiso convertir el adentro en otra forma de afuera.

Como han señalado Orlando Figes y Boris Kolonitskii en *Interpretar la revolución rusa*,

la lucha política entre los partidos socialistas se definió, en gran medida, por la pugna para establecer los símbolos comunes de la tradición revolucionaria. Cada facción se esforzaba por controlar los símbolos de la clandestinidad (la bandera roja, la Marsellesa, las palabras clave y los lemas de la liberación, etcétera) que dominaban la cultura política de 1917, y que por sí solos eran capaces de movilizar un apoyo masivo. El que se apoderase de la bandera roja o monopolizase el significado de su léxico estaba en la mejor posición para dominar también la revolución⁴.

Un caso especialmente interesante fue el de *La Marsellesa*, que tocaba un aspecto tan importante como la vertiente musical de la revolución. Esta conocida obra, pese a ser despreciada por un Lenin que la consideraba como una composición burguesa, fue a la hora de la verdad la más entonada por los revolucionarios, e incluso lo fue entre los liberales del partido kadete⁵. Para quienes la cantaban, *La Marsellesa* servía como la respuesta política y musical al himno oficial ruso del zarismo, *Dios salve al zar*, y como la apelación a un mundo distinto al del momento. Su popularidad estaba en aquellos momentos muy por delante de *La Internacional*, mucho menos conocida y obra del *communard* Eugene Pottier (a quien, por cierto, Lenin dedicó un breve escrito encomiástico por haber tenido el talento a la hora de propagar la revolución desde la música)⁶.

Además, la historia del uso de *La Marsellesa* aporta un muy buen ejemplo para constatar la complejidad de la pragmática de la tradición. La versión del himno revolucionario francés que predominó en los acontecimientos de 1917 no fue la original, sino una modificada y publicada por Piotr Lavrov en 1875, quien la tituló *Renunciemos al viejo mundo* y que se popularizó en el transcurso de la Revolución Rusa de 1905. En esta *Marsellesa Rusa*, por añadidura, no solo variaba la letra, también lo hacían la melodía y el ritmo, más lento que en la clásica partitura de Rouget de Lisle. *La Marsellesa*, y con ella la evocación en una clave musical de la Revolución Francesa, perduró y se expandió por el tiempo y por el espacio, pero lo hizo a cambio de sufrir no pocas variaciones, especialmente

⁴ O. Figes, y B. Kolonitskii, *Interpretar la revolución rusa: el lenguaje y los símbolos de 1917*, Madrid 2001, p. 17.

⁵ D. Shlapentokh, *The Images of the French Revolution in the February and Bolshevik Revolutions*, «Revue des études slaves», XVI, 1989, p. 33.

⁶ Lenin, *Obras completas. Volumen XXII*, Moscú 1984, pp. 286-287.

en la letra, que sin embargo no alteraba sustancialmente su vertiente simbólica. Para pervivir, la tradición tuvo que aprender a modificarse y flexibilizarse para adecuarse al nuevo contexto desde el cual se la invocaba⁷.

Tras el triunfo comunista se fue produciendo un cambio en la escena musical. El himno «nacional» elegido para Rusia, pronto la Unión Soviética, fue *La Internacional* hasta 1944, cuando se adoptó la famosa composición de Aleksandr Aleksandrov. Los bolcheviques intentaron y consiguieron apropiarse de *La Internacional* frente al resto de corrientes socialistas y la hicieron sonar de manera continuada en los actos políticos: de himno revolucionario que desafiaba al poder establecido pasó así a convertirse en la banda sonora oficial del gobierno de la revolución. Por ello, el acto de negarse a cantarla en público, como de manera simbólica hicieron los insurrectos de Kronstadt en 1921, pasó a ser identificado como una forma de resistencia y de desafío al régimen⁸. La música, a lo largo de toda la revolución, estuvo impregnada de un componente político que fue variando según el desarrollo de los acontecimientos. Un aspecto poco conocido es que en esos mismos años también se readaptaron muchas operas clásicas para integrarlas de algún modo en la memoria revolucionaria, con lo que *Los hugonotes* de Meyerbeer pasó a ser *Los decembristas*, *La vida por el zar* de Glinka se convirtió en *La hoz y el martillo* y *Tosca* de Puccini en *La batalla de la Comuna*⁹.

El vínculo con el pasado, como se ha comentado, se puso de relieve de muchos otros modos, desde la bandera oficial (que a partir de la Revolución de Febrero sería la roja, la también enarbolada por la Comuna)¹⁰ hasta el incipiente culto a la memoria de los héroes revolucionarios, quienes fueron rápidamente

⁷ Menos sabido todavía es que también en los episodios de 1871 se cantó profusamente *La Marsellesa*, pero se trató asimismo de una versión modificada respecto a la original que fue conocida como *La Marsellesa de la Comuna* y que arrancaba con unas líneas que conectaban el presente *communard* con el admirado pasado de la Revolución Francesa. «*Français! Ne soyons plus esclaves! / Sous le drapeau, rallions-nous / Sous nos pas, brisons les entraves / Quatre-vingt-neuf, réveillez-vous*».

⁸ O. Figes y B. Kolonitskii, *Interpretar la revolución rusa*, p. 97.

⁹ O. Figes, *La Revolución Rusa, 1891-1924: la tragedia de un pueblo*, Barcelona 2010, 799ss.

¹⁰ Al respecto ha escrito Bronislaw Baczko: «La historia de la bandera comunista, más allá de lo anecdótico, es reveladora de los complejos mecanismos que conforman la base del trabajo de representación simbólica. La necesidad experimentada espontáneamente por el naciente movimiento obrero de tener, y por lo tanto de inventar, una bandera para sí con el fin de marcar su identidad y su diferencia en el plano simbólico ya se manifestaba en los años treinta del siglo XIX. Sin embargo, el campo simbólico no estaba vacío, incluso la cantidad de colores era limitada porque algunos ya habían sido ‘tomados’, particularmente por las banderas nacionales. La búsqueda del color propio para el movimiento obrero se hizo a tientas y con dudas entre el rojo, el negro, el arco iris y el azul. Luego de elegido el rojo, y en especial después de la Comuna, la imaginación colectiva proyecta sobre los orígenes de esta bandera (que remonta, por un complicado desvío, a 1791, al principio de la Revolución Francesa, cuando la bandera roja no simbolizaba la revuelta sino, por el contrario, la instalación del estado de urgencia contra los ‘tumultos’ y la ‘anarquía’) todo un simbolismo legendario: rojo porque había sido empapado con sangre obrera (más adelante, en un contexto totalmente distinto, encontraremos el gesto simbólico de empapar la bandera en la sangre, gesto que reactualiza lo legendario)» (B. Baczko, *Los imaginarios sociales: memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires 1999, p. 15).

inhumados bajo el Kremlin. Uno de sus ejemplos más visibles se dio en la terminología política empleada, con apelaciones constantes a los jacobinos (a menudo asociados a los bolcheviques), a los girondinos (a los liberales), al bonapartismo (como el achacado a Kerensky) o sobre todo más tarde a Termidor, por no hablar de las ya ampliamente difundidas categorías políticas de izquierda y derecha, de una expresión como «enemigo del pueblo» o del nombre de decretos como el famoso ¡La patria socialista está en peligro!, que hacía referencia al famoso *La patrie en danger* del 11 de julio de 1792 y que más tarde, por cierto, daría nombre al conocido diario de Blanqui.

Asimismo, en las instituciones, en denominaciones como los comités o los comisarios hasta los tribunales revolucionarios o la Asamblea Constituyente, así como en apelativos como los de ciudadano (*grazhdanin*) y ciudadana (*grazhdanka*), la alusión a la Revolución Francesa era bien clara. Para pensar y nombrar el presente no se cesaba de hacerlo desde el pasado. Aunque a veces también se quiso ir más allá de él, como con el apelativo de «camarada» que acabó por sustituir al de «ciudadano»¹¹. En ocasiones, como sucedió a su vez con *La Marsellesa*, heredar y emular el pasado no significaba otra cosa que superarlo y, con el tiempo, intentarse distinguir de él. Con ello no se renunciaba a ese pasado. Más bien se generaba una distancia que permitiera el reconocimiento y reivindicación de las novedades habidas desde entonces, en algunos casos las propias, y la inclusión de estas, incluso en una posición preeminente, en el seno de la tradición revolucionaria.

La influencia de la Revolución Francesa también se mostró en hechos como que el mismo Kerensky, fascinado por los hechos acaecidos en 1789 y más adelante, llegó a considerar que la Revolución Rusa solo debía traducirla directamente al presente¹². La revolución, pues, podía transformar radicalmente el propio tiempo en que uno vivía, pero también hacerlo desde un difuso ideal de emulación y continuidad (una en realidad no exenta de bruscos saltos temporales y geográficos) con un acontecimiento anterior. Por ello, el mismo Kerensky, quien supo cultivar con éxito la dimensión simbólica de la política y centrarla además en su personalidad, pretendió parangonarse con figuras gloriosas de entonces como Mirabeau o Napoleón¹³. Esta misma idea de continuidad se dio en otros ámbitos, incluso en el ejército, donde el reciclado general Alekséi Brusilov, frente al caos que creció en las fuerzas armadas de la revolución, sostuvo que se debía aplicar la dura disciplina impuesta en su momento por los gobiernos de la Revolución Francesa¹⁴. Por supuesto, la cuestión del Terror también facilitaría, tanto entre sus partidarios como entre sus detractores, que menudearan los paralelismos

¹¹ O. Figes y B. Kolonitskii, *Interpretar la revolución rusa*, p. 91.

¹² D. Shlapentokh, *The Images of the French Revolution in the February and Bolshevik Revolutions*, pp. 35-36.

¹³ O. Figes y B. Kolonitskii, *Interpretar la revolución rusa*, pp. 53-54.

¹⁴ D. Shlapentokh, *The Images of the French Revolution in the February and Bolshevik Revolutions*, p. 39.

entre las dos revoluciones. Y si en un principio Lenin había explicitado que no lo repetirían, tras tomar el poder modificaría sintomáticamente sus posiciones¹⁵.

Gracias a la victoria de la revolución, los bolcheviques dispusieron de una gama superior de recursos para el cultivo de la memoria, algo que se pudo mostrar en aspectos tan diferentes como los cambios en el calendario, en las nuevas formas de producción teatral o cinematográfica (como las famosas películas de Eisenstein) o, en fin, en la organización de nuevas festividades, algo que se comenzó a percibir en la celebración de un 1 de mayo de 1918 acompañado de un concierto en honor a los mártires de la Revolución de Octubre¹⁶. Un mes antes, el nuevo Estado ya había fabricado y distribuido el primer símbolo de la nueva identidad colectiva, una insignia de pecho para el ejército rojo compuesta por un martillo y un arado¹⁷. En otras ocasiones, en cambio, lo realmente simbólico era poco más que el color rojo: no solo con la estrella o la bandera rojas, también con una bayoneta o una locomotora del mismo color que, respectivamente, hacían referencia al ejército y a las fuerzas de la historia caminando hacia delante¹⁸. En este contexto también se debería hablar del famoso cartel *Golpead a los blancos con la cuña roja* de El Lissitzky. Si bien en rigor no eran discursivos, todos estos elementos descendían de una tradición revolucionaria a la que hacían vistosamente alusión y cuya presencia visibilizaban por doquier. De forma progresiva, hubo esfuerzos para que el propio imaginario fuese prácticamente omnipresente.

Una de las principales muestras del cultivo de la memoria revolucionaria se manifestó en la monumentalización de la propia tradición revolucionaria. Al respecto Susan Buck-Morss cuenta en *Mundo soñado y catástrofe* que

algunos meses después de la Revolución de Octubre, Anatolii Lunacharskii (...). anunció en una reunión de artistas y escultores lo siguiente: «Vengo de hablar con Vladimir Ilich [Lenin]. Ha tenido una vez más una de esas afortunadas y absolutamente fascinantes ideas, con las que a menudo suele impresionarnos y entusiasmarlos. Tiene la intención de decorar las plazas de Moscú con estatuas y monumentos a los revolucionarios y a los grandes luchadores del socialismo». Lenin le había dicho que este plan de «propaganda monumental» había sido una idea que había acariciado durante mucho tiempo. Debía ser el arte público el que escribiera la historia en el espacio

¹⁵ Todavía en noviembre de 1917 afirmó que «nos echan en cara que empleamos el terror, pero nosotros no empleamos, y espero que no lo empleemos, el terror de los revolucionarios franceses, que guillotinan a gente desarmada. Y espero que no tengamos que emplearlo, puesto que la fuerza está de nuestro lado. En los casos de detenidos, hemos dicho que los pondremos en libertad si firman que no se dedicarán a sabotear» (Lenin, *Obras completas. Volumen XXXV*, Moscú, 1986, p. 65). Más tarde, en cambio, hablará de un terrorismo reactivo y defensivo, uno que habría venido impuesto por la actitud de las potencias extranjeras, y advirtió por ejemplo que «es claro que toda tentativa de la Entente de reanudar los métodos de guerra nos obligará a reanudar el terror» (Lenin, *Obras completas. Volumen XXXV*, p. 106). En un discurso de 1919 añadió: «¡Que renuncien a él los señores capitalistas rusos y sus aliados, Norteamérica, Francia e Inglaterra, es decir, quienes impusieron el terror a la Rusia Soviética!» (Lenin, *Obras completas. Volumen XXXIX*, Moscú 1986, p. 143).

¹⁶ J. M. Faraldo, *La revolución rusa: historia y memoria*, Madrid 2017, p. 189.

¹⁷ G. Gill, *Symbols and Legitimacy in Soviet Politics*, Cambridge 2011, p. 28.

¹⁸ *Ibid.*, p. 34.

urbano. Las masas verían la historia mientras caminaban por la ciudad. La revolución entraba en el extraordinario mundo del día a día¹⁹.

Solo un año después de la Revolución de Octubre, manifestando así la prioridad que se concedía a esta cuestión, ya se erigieron estatuas en recuerdo a Marx y a Engels. Más adelante se levantaron muchas otras a héroes revolucionarios que, de nuevo, no solo eran rusos sino también internacionales, tales como Danton, Marat, Babeuf, Robespierre o Garibaldi (y asimismo compositores como Beethoven o Chopin). Incluso un anarquista como Bakunin recibió su estatua. Además de una revolución política, por eso, se impulsó una revolución simbólica que se propagó por numerosos campos. Uno bien conocido fue la revolución onomástica que afectó a un buen número de localidades rusas. Probablemente la primera en ser rebautizada fue la de Alexeievsk, que poco más de un mes más tarde de la Revolución de Febrero pasó a llamarse Svobodni (Libertad o ciudad libre)²⁰. Con el transcurso del tiempo esta iniciativa, habitual en otras revoluciones y ya promovida en la Revolución Francesa, afectó a ciudades tan importantes como Petrogrado (renombrada Leningrado justo después de la muerte del revolucionario ruso), Nizhni Novgorod (que pasó a llamarse Gorki en 1932), Ekaterimburgo (que devino Sverdlovsk) o Tsaritsyn (la luego famosa Stalingrado). Al cabo de los años el mapa de Rusia se llenó de topónimos relacionados con ilustres figuras de la tradición revolucionaria como Kaliningrado, Ordzhonikidze, Kírov, Kúybishev, Frunze, Brézhnev, Andrópov e incluso Togliatti, en honor al comunista italiano²¹. Por cierto, también la ciudad de Gatchina cambió su nombre y se llamó Trotsky entre 1923 y 1929.

Esta revolución onomástica también se manifestó en la toponimia urbana (con lo que se multiplicaron las calles y plazas que portaban el nombre de la revolución o de sus principales protagonistas), pero también permeó y se extendió hasta la esfera privada. Las personas con apellidos como Romanov, Tsarev (zar) e incluso Rasputín quisieron cambiarlos por otros menos «negativos» (algo a lo que las autoridades no siempre accedieron), y sucedió lo mismo con nombres de pila como Nikolai, el más popular hasta entonces debido al zar²². En cambio, comenzaron a abundar muchos nombres propios que hacían referencia a la revolución, tales como Lenin y Trotsky, pero también Marx, Serpina (Hoz), Diktatura, Parizhkommuna e incluso Terrora²³.

¹⁹ S. Buck-Morss, *Mundo soñado y catástrofe: la desaparición de la utopía de masas en el Este y el Oeste*, Madrid 2004, p. 54.

²⁰ O. Figes y B. Kolonitskii, *Interpretar la revolución rusa*, p. 85.

²¹ G. R. F. Bursa, *Political Changes of Names of Soviet Towns*, «The Slavonic and East European Review», LXIII, 1985, pp. 161-193.

²² O. Figes y B. Kolonitskii, *Interpretar la revolución rusa*, p. 87-88.

²³ O. Figes, *La Revolución Rusa, 1891-1924*, p. 806.

2. Lenin y el glorioso legado de la Comuna

La Comuna de París, a pesar de que solo durara poco más de dos meses (del 18 de marzo al 28 de mayo de 1871), fue un episodio de una repercusión y de una trascendencia política enormes, un acontecimiento que en seguida se celebró como la primera revolución proletaria de la historia, una que desplazaba las burguesas al pasado. Esa trascendencia también incrementó debido a la crudelísima e inaudita represión de Adolphe Thiers, que causó la muerte de decenas de miles de personas por sus vínculos o su participación en la revolución. De ahí que los supervivientes, muchos de los cuales se refugiaron en el extranjero, difundieran las ideas de la Comuna y no cesaran de mantener viva la memoria de lo sucedido, una contrapuesta a la condenatoria versión oficial de lo acaecido.

Esta contrahistoria y contramemoria de la Comuna tuvo una influencia de primer orden en el seno de una tradición revolucionaria para la que lo sucedido en 1871 devino un emblema revolucionario de carácter internacional. Desde España o Alemania, y hasta la misma Rusia, la Comuna fue reivindicada por revolucionarios de un gran número de países y sus efemérides fueron celebradas por quienes se situaron bajo su legado. Por ello mismo, la Comuna también devino un tema central de encomio y de reflexión entre muchos de los principales teóricos de la revolución de aquel tiempo. Para empezar, la encontramos en figuras de la importancia de Karl Marx, como en su *La Guerra civil en Francia* y en textos más breves como su famosa carta a Ludwig Kugelmann, donde retrató el acontecimiento de 1871 en los términos de «un nuevo punto de partida, de una importancia histórica universal»²⁴. Por su parte, desde el anarquismo, otro referente de primera línea como Bakunin escribió que «la próxima revolución internacional y solidaria de los pueblos será la resurrección de París»²⁵. Finalmente, y aunque podríamos citar muchos otros ejemplos, Piotr Kropotkin agregó que «bajo el nombre de Comuna de París, nació una idea nueva, llamada a ser el punto de partida de las revoluciones futuras» y agregó que «entusiasmo, no por lo que ha hecho, sino por lo que promete hacer el día que triunfe»²⁶.

Así pues, la memoria de la Comuna, una memoria además reivindicada (pese a que en modo alguno estuvo exenta de críticas) por todas las corrientes revolucionarias del momento, pasó a ser una memoria para el presente, pero también una para el futuro, donde se confiaba en que lo acaecido atesorara el potencial de hacer germinar, más adelante, unos acontecimientos de un carácter más o menos semejante. La derrota pretérita debía inspirar e iluminar el derrotero de la revolución del porvenir y de este modo se corroboraba la dimensión prospectiva que escondía el pasado.

Si, según el dicho, la victoria tiene muchos padres y la derrota no tiene ninguno, se podría decir que en el caso de la Comuna ocurrió más bien lo contrario, algo que asimismo ha sucedido en ocasión de otros acontecimientos

²⁴ K. Marx, *Cartas a Kugelmann*, La Habana 1975, p. 210.

²⁵ M. Bakunin, *La revolución social en Francia*, Madrid 1980, p. 189.

²⁶ P. Kropotkin, *Palabras de un rebelde*, Barcelona 1900, pp. 91 y 97-98 respectivamente.

revolucionarios que, pese a ser vencidos y aplastados, no dejaron de ser un objeto de recuerdo y de admiración. La memoria de la Comuna se convirtió rápidamente en un espacio de litigio y de debate intelectual, un acontecimiento que por eso mismo padeció no pocas maniobras de apropiación (y, desde luego, de desfiguración) con el propósito de adaptar la interpretación de los hechos pretéritos a la posición política de cada movimiento en el presente y a las medidas que querían emprender²⁷. De ahí que la Comuna, cuyo recuerdo era en no pocas ocasiones romantizado e idealizado, se pudiera metamorfosear en un episodio anarquista o comunista según el posicionamiento político de los autores que la analizaban o reivindicaban. De ahí también que todavía casi medio siglo después, y pese al reciente éxito de la Revolución Rusa, Yevgueni Preobrazhenski se esforzara en su libro *Anarquismo y comunismo* (1918) en refutar el retrato de la Comuna de Kropotkin y, frente a este, la presentara como un gran ejemplo de lo que era y debía ser un Estado Proletario²⁸. Como recordó Walter Benjamin, ya en 1896 Franz Mehring, el conocido biógrafo de Karl Marx y un pensador que destacó la ambivalencia de los episodios de 1871²⁹, puso de relieve que «la historia de la Comuna de París se ha convertido en la piedra de toque sobre la táctica y la estrategia que la clase trabajadora revolucionaria ha de emplear para alcanzar la victoria definitiva»³⁰. Como la bandera roja que la representaba o la Internacional que compuso uno de sus participantes, el recuerdo de la Comuna quiso ser apropiado por los diferentes revolucionarios. Y con ello la dotaron de unas vidas posteriores (*afterlives*) que no dejaron de ser productivas, donde la memoria de lo sucedido se alimentó y se mezcló con los juicios y debates que se hicieron de ello.

Lenin no fue ajeno a toda esta cuestión, como tampoco lo fueron otros revolucionarios como Trotsky, Stalin, Martov, Zinoviev, Kamenev, Bujarin, Radek o el citado Preobrazhenski. Todos ellos escribieron al menos alguna vez, y en general varias, acerca del acontecimiento. Como muestra de admiración, Lenin llegó a afirmar en 1911 que «la causa de la Comuna es la causa de la revolución social, es la causa de la completa emancipación política y económica de los trabajadores, es la causa del proletariado mundial. Y en este sentido es inmortal»³¹. Además, me gustaría rescatar dos conocidos ejemplos de su vida

²⁷ F. Borkenau, *State and Revolution in the Paris Commune, the Russian Revolution, and the Spanish Civil War*, «The Sociological Review», 29, 1937, pp. 41-75.

²⁸ En concordancia con la línea discursiva de la época, y que luego visitaremos, añadió más adelante: «Este Estado era muy imperfecto, y lo que agrada a Kropotkin en la Comuna era, precisamente, su defecto como órgano combativo del proletariado. Cuanto más fuertemente hubiera tendido la Comuna de París a organizar, a subordinar las fuerzas revolucionarias de Francia a su dirección, cuanto más rápidamente hubiera creado una organización centralizada que actuase militarmente e implantase más disciplina y orden en su ejército, tanto más éxito hubiera tenido en su lucha contra el gobierno burgués de Thiers» (Y. Preobrazhenski, *Anarquismo y comunismo*, México 2011, p. 65).

²⁹ F. Mehring, *Zum Gedächtnis der Pariser Kommune*, «Die Neue Zeit», XIV, 1896, pp. 737-740.

³⁰ Citado en W. Benjamin, *El Libro de los pasajes*, Madrid 2005, p. 789.

³¹ Lenin, *Obras Completas, Volumen XVII*, Buenos Aires 1969, p. 133.

y de su obra que testimonian y condensan la importancia que le dio a dicho acontecimiento.

El primero es una anécdota histórica. Según se cuenta, una vez que la revolución de octubre superó los 72 días que había durado la Comuna de París, Lenin habría decidido salir a bailar en medio de la nieve y a festejar esta gesta delante del Palacio de Invierno. En ese momento los bolcheviques estaban lejos de alzarse con la victoria frente a sus numerosos enemigos, tanto internos como externos, pero la celebración se justificaba porque por lo menos habría logrado entrar en la historia y en la memoria revolucionaria como el nuevo referente a seguir. El presente había sido capaz de ir más allá del pasado y Octubre se había puesto por delante de la Comuna³².

El segundo episodio también es bastante ilustrativo. Lenin dejó la redacción de *El Estado y la revolución*, que finalmente publicaría inacabado, para incorporarse de manera activa e impulsar con éxito la Revolución de Octubre. Entonces se despedía en el libro con la frase de que «más agradable y más provechoso vivir “la experiencia de la revolución” que escribir acerca de ella»³³. Ahora bien, lo digno de resaltar para este contexto es que en este libro, en el cual repensó la revolución que en esos mismos momentos se estaba desarrollando en Rusia y en verdad rompió con parte de su línea de pensamiento anterior, no solo dialoga con los principales referentes de la tradición marxista, y en especial con Marx mismo (de lo que se sirve por ejemplo para justificar la violencia revolucionaria), sino que también reflexiona en todo momento desde la experiencia histórica y la herencia legada por la Comuna de París. El diálogo con ambos, tanto con el pensador como con el acontecimiento, antecedió e inspiró su intervención en la Revolución de Octubre. En otras palabras, en vez de actuar directamente desde la coyuntura del presente se refugió en el pasado para comprenderlo y abordarlo mejor. Y es que uno de los principales usos de la tradición revolucionaria ha residido en este carácter mediador e inspirador.

Lenin se dejó iluminar por el pasado, mas no lo siguió sumisa o dócilmente. Para él, siempre estuvo claro que la Comuna era un referente indispensable, pero uno que al mismo tiempo debía ser examinado cuidadosamente para no caer en un fetichismo del pasado como el que él mismo achacó a los blanquistas. En su opinión, las enseñanzas a extraer de la Comuna también dependían de una actitud crítica que fuera capaz de detectar y solventar sus indudables errores. Por

³² K. Ross, *Lujo comunal: el imaginario político de la Comuna de París*, Madrid 2016, p. 10. Unos años antes, por cierto, el mismo Lenin había señalado que la fallida revolución rusa de 1905 había sido el más grandioso movimiento del proletariado, solo por detrás de la Comuna. «Debemos proclamar en público y a plena voz, para enseñanza de los vacilantes y los pobres de espíritu y para vergüenza de los que reniegan del socialismo y lo abandonan, que el partido obrero ve en la lucha revolucionaria directa de las masas, en la lucha de octubre y diciembre de 1905, el más grandioso movimiento del proletariado después de la Comuna de París; que sólo en el desarrollo de esas formas de lucha reside la garantía de los éxitos futuros de la revolución; que esos ejemplos de lucha deben ser para nosotros un faro en la educación de las nuevas generaciones de luchadores» (Lenin, *Obras Completas, Volumen XVII*, Moscú 1983, p. 50).

³³ Lenin, *El Estado y la revolución*, Caracas 2009, p. 177.

ejemplo, en un escrito temprano, *Dos tácticas de la socialdemocracia* (1905), ya advirtió que «cuanto más entrañable es para nosotros, por ejemplo, la Comuna de París de 1871, tanto menos podemos toleramos salir del paso con alusiones a la misma sin examinar sus errores y sus condiciones peculiares»³⁴. Más tarde, en su prefacio a la traducción al ruso de la correspondencia entre Marx y Kugelmann elogió al primero por su texto *La guerra civil en Francia* y añadió de él que, «sin ocultar al proletariado ni un solo error de la Comuna, dedicó a esta proeza una obra que es *hasta hoy* la mejor guía en la lucha por conquistar el «cielo»»³⁵. No solo el recuerdo de la Comuna, sino también su crítica constructiva, podían y debían ser herramientas muy útiles para guiar la revolución futura.

Toda la obra de Lenin anterior a 1917 está salpicada por referencias a la Comuna que, en algunos casos, derivaron en escritos breves dedicados a analizarla y evaluarla. Por ejemplo, en 1908, después de la intentona revolucionaria de tres años antes y entablando un diálogo con estos hechos, publicó *Las enseñanzas de la Comuna*, donde insistió en el carácter didáctico del pasado en general y de la revolución parisina en particular. Al respecto, especificó que «la Comuna enseñó al proletariado europeo a plantear en forma concreta las tareas de la revolución socialista» y que «el proletariado no olvidará la lección recibida. La clase obrera la aprovechará, como ya la aprovechó en Rusia durante la insurrección de diciembre»³⁶. Esta idea ciceroniana de la historia como *magistra vitae* se ha repetido a menudo en la tradición revolucionaria.

En este escrito, además, siguió de manera explícita la senda marcada por Marx en *La guerra civil en Francia* y, pese a elogiar la Comuna, se manifestó en contra de que los *communards* no se hubieran atrevido a expropiar a los propietarios ni a asaltar el banco de Francia. O reprochó que sus protagonistas siguieran demasiado imbuidos de ideas proudhonianas. Asimismo, recriminó la magnanimidad excesiva de una Comuna que le había llevado a no querer eliminar a sus adversarios. En opinión de Lenin, los *communards* se dejaron llevar por una conducta ética y moral excesiva, sin comprender que una revolución es una lucha armada y una guerra civil donde la toma violenta del poder es un paso crucial que, para más señas, debe ser ejecutado con la mayor celeridad posible³⁷.

Lenin regresó al mismo tema en 1911 en su escrito *La memoria de la Comuna*, cuando lanza una pregunta que testimonia de nuevo la conexión de los revolucionarios con los episodios de 1871 así como la importancia de la tradición revolucionaria: «¿por qué, pues, no sólo el proletariado, no sólo el francés, sino el de todo el mundo, honra a los hombres de la Comuna de

³⁴ Lenin, *Obras completas. Volumen XI*, Moscú 1982, p. 73.

³⁵ *Ibid.*, p. 405.

³⁶ *Ibid.*, p. 482.

³⁷ «En lugar de exterminar a sus enemigos, que era lo que debía haber hecho, trató de influir en la moral de ellos, menospreció la importancia que en la guerra civil tienen las acciones puramente militares y, en vez de coronar su victoria en París con una ofensiva resuelta sobre Versalles, se demoró y dio tiempo al gobierno versallés de reunir las fuerzas tenebrosas y de prepararse para la semana sangrienta de mayo» (Lenin, *Obras Completas, Volumen XVI*, Moscú 1982, pp. 481-482).

París como a sus predecesores?»³⁸. Lenin repasa aquí las virtudes y los defectos de la Comuna y se interroga por el rol y el potencial de su herencia, aunque asimismo aborda un punto nuevo que repetirá varias veces en el futuro y que entronca con las tesis de su obra fundamental ¿Qué hacer?: él apunta ahora que la ausencia de un partido obrero organizado, disciplinado y centralizado impidió formar y dirigir a los proletarios de una manera óptima. Desde este prisma, la Comuna habría sido un episodio glorioso y memorable, y al mismo tiempo también uno incompleto, dado que le habría faltado un tipo de organización como el propugnado por Lenin. Así pues, la Comuna se le aparece como un episodio que rememorar y reivindicar, pero también uno que superar. El triunfo bolchevique en la Revolución de 1917 serviría para confirmar el diagnóstico y hacer prevalecer esta interpretación en el seno de la tradición revolucionaria.

Como se ha antedicho, muchas otras obras de Lenin hacen alusión a la Comuna, en especial a partir de 1903 (fecha en que pronunció un discurso sobre el tema en Londres que se ha perdido)³⁹. Sin embargo, las referencias se multiplicaron sobre todo en 1917, a causa del fragor de la revolución y de la importancia de apropiarse en esos momentos del principal emblema de la tradición revolucionaria y, a su vez, de extraer las lecciones adecuadas del pasado para el presente. Por ejemplo, ya en las *Cartas desde lejos* que Lenin escribe desde Suiza y justo antes de retornar a Rusia, el revolucionario ruso apeló al recuerdo de 1871 (y también al de 1905) para desmarcarse de los anarquistas y defender la necesidad de instituir un poder revolucionario y, por ello, de un Estado⁴⁰; de un Estado ciertamente especial que él llamará un Estado-Comuna⁴¹. Lenin también hará referencia a la Comuna desde esta misma perspectiva en sus conocidas y en su momento muy polémicas, también entre los bolcheviques, *Tesis de abril*.

En 1917 el diario Pravda comparó con frecuencia a la Comuna con los hechos que se sucedían⁴² y, como es lógico, estas referencias también se encuentran en otros revolucionarios del momento. Por ejemplo, en marzo de

³⁸ Lenin, *Obras Completas, Volumen XVII*, p. 129.

³⁹ Lenin, *Obras completas. Volumen VII*, Moscú 1981, p. 460. Otro texto perdido es el informe perdido sobre la Comuna de París que presentó en Ginebra en marzo de 1905 y del cual solo se conserva el plan de lectura (Lenin, *Obras completas. Volumen IX*, Moscú 1982, p. XIX).

⁴⁰ Lenin, *Obras completas. Volumen XXXI*, Moscú 1986, p. 43ss. Un poco después, en sus *Cartas sobre táctica*, especifica: «Yo defiando, con una claridad que excluye toda posibilidad de confusión, la necesidad del Estado en esta época, pero -de acuerdo con Marx y con la experiencia de la Comuna de París-, no de un Estado parlamentario burgués de tipo corriente, sino de un Estado *sin* un ejército permanente, *sin* una policía opuesta al pueblo, *sin* una burocracia situada por encima del pueblo» (*ibid.*, p. 146). En cambio, en una conferencia impartida en abril de 1917 dirá: «Si los Soviets toman el poder, no se tratará ya de un Estado en el sentido usual de la palabra. Hasta hoy no ha existido nunca un poder estatal de ese tipo que se haya sostenido mucho tiempo, pero todo el movimiento obrero mundial ha tendido hacia él. Será precisamente un Estado del tipo de la Comuna de París. Este poder es una dictadura, es decir, no se apoya en la ley ni en la voluntad formal de la mayoría, sino de modo directo e inmediato en la violencia. La violencia es un instrumento de poder» (*ibid.*, pp. 370-371).

⁴¹ *Ibid.*, p. 150.

⁴² A. Willimott, *Living the Revolution: Urban Communes and Soviet Socialism, 1917-1932*, Oxford 2017, p. 43.

1917 Trotsky, quien años antes había reflexionado sobre la Comuna en *Nuestras tareas políticas* y la invocó como ejemplo para refutar el blanquismo, escribió *Bajo la bandera de la Comuna*, donde la describió como «el mayor acontecimiento de la historia de la lucha proletaria» y añadió que, pese a su fracaso, sus planes y tareas «entraron en el corazón de los mejores hijos del proletariado del mundo entero; se han convertido en la herencia revolucionaria de nuestra lucha»⁴³. Sin embargo, y pese a la admiración que despertaba, no todas las alusiones eran del todo positivas. Para gente como Kamenev no se debía olvidar que la Comuna había sido derrotada y que evocaba un escenario en el que la insurrecta capital fue aplastada por el resto del país, algo que temía que pudiera volver a suceder en el Petrogrado de 1917.

Las referencias más importantes a la Comuna son seguramente las de *El Estado y la revolución*, cuya experiencia le sirvió a Lenin como referente y discurso legitimador desde la tradición revolucionaria para distinguir la revolución burguesa de la auténticamente proletaria y, con ello, justificar el asalto al poder que se acometerá en la Revolución de Octubre. Lo interesante del libro, para empezar, es que Lenin destaca en su obra la continuidad de la Comuna, ciertamente bajo condiciones diferentes, con las revoluciones rusas de 1905 y 1917⁴⁴. Además, su lectura de la Comuna se supedita reiterada y explícitamente a la autoridad interpretativa de Marx, cuyas enseñanzas basadas en la experiencia de 1871, tal y como denuncia pensando en la mayoría de los otros actores revolucionarios rusos, habían sido olvidadas. Para seguir, Lenin destaca de su diagnóstico que la Comuna fue «una experiencia histórica de grandiosa importancia», «un cierto paso adelante de la revolución proletaria mundial» y «un paso práctico más importante que cientos de programas y de raciocinios»⁴⁵. En reiterados momentos la presenta como su modelo a seguir.

Por otro lado, cabe añadir que aquello importante no es solo lo que dice en el texto, sino lo que omite: curiosamente, en ningún momento se hace referencia al partido, un tema muy presente en escritos anteriores como *¿Qué hacer?* pero que en esos momentos seguramente hubiera resultado inoportuno.

Finalmente, Lenin destaca de Marx, aunque al hacerlo parezca estarse refiriendo a sí mismo, que es una persona que no cae en el utopismo sino alguien que aprende de las experiencias históricas, y en este caso de la Comuna. De ahí que Lenin diga del pensador alemán que «toma la experiencia real del movimiento proletario de masas y se esfuerza por sacar las enseñanzas prácticas de ella. «Aprende» de la Comuna como no temieron aprender todos los grandes pensadores revolucionarios de la experiencia de los grandes movimientos de la clase oprimida»⁴⁶. Acto seguido añade, y aquí se incluye ya a sí mismo, que «no

⁴³ L. Trotsky, *Bajo la bandera de la comuna*, 1917, <https://www.marxists.org/espanol/trotsky/eis/1917.BajoBandeComuna.pdf> (fecha de última consulta: 15 de septiembre de 2019).

⁴⁴ Lenin, *El Estado y la revolución*, Caracas 2009, p. 78.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 68.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 70-71.

somos utopistas»⁴⁷. Lo que defiende es que tanto él como Marx no piensan en el futuro desde la altura de una abstracción teórica desconectada de la realidad sino desde unos hechos concretos que evidencian que lo defendido es y ha sido posible.

La Comuna es retratada por Lenin en *El Estado y la Revolución* como un tipo de democracia, pero una que se atreve a liquidar el parlamentarismo burgués y que es verdaderamente proletaria. De ahí que esta democracia, como sucede asimismo en el Marx dibujado por Lenin, se caracterice por defender la destrucción del Estado y que el revolucionario ruso llegue a hablar en este punto de la coincidencia del marxismo con el anarquismo (y por ello, añadimos, en contraposición a la lectura que hacen otras corrientes revolucionarias del momento como los socialdemócratas)⁴⁸. La Comuna misma se le aparece a Lenin como un Estado que ya está en vías de extinción, uno en el que el ejército, la policía e incluso «la máquina burocrática» hacen acto de desaparición.

Así pues, la invocación a la Comuna se muestra como una referencia muy oportuna para el contexto del momento (y en la cual «olvida» mencionar un tema como su carencia de un partido unido y disciplinado)⁴⁹. Su apelación a este episodio (y al Marx que la analiza) le sirve para desafiar el decurso de una revolución que, a su juicio, y recurriendo a los mismos referentes, no era suficientemente revolucionaria. Sin embargo, y debido a que la coyuntura cambiará a gran velocidad, las invocaciones de este episodio pasarán a ser menos oportunas unos años después, cuando se refuercen las estructuras estatales de una Unión Soviética en la que, lejos de desaparecer, se fortalezcan el ejército, la policía (la famosa Cheka de Dzerzhinski) y la burocracia. Eso ayuda a explicar el cambio de rol y de tono que más adelante sufrirá la memoria de la Comuna.

3. La comuna como espacio de litigio

Uno de los primeros y más conocidos textos críticos que se escribieron sobre la Revolución bolchevique provino de Karl Kautsky, el gran referente

⁴⁷ *Ibid.*, p. 71.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 75. Según el anarquista Arthur Lehning, en cambio, «es probable que Lenin, al subrayar las metas anarquistas, lo hiciera para tranquilizar a los anarquistas, que desempeñaban importante y activo papel en la revolución. Lo cierto es que la afirmación de que sólo se trataba de un período de transición movió a los anarquistas a participar activamente en el establecimiento de la dictadura estatal de los bolcheviques» (A. Lehning, *Marxismo y anarquismo en la revolución rusa*, Buenos Aires 1974, p. 61).

⁴⁹ Según Hélène Carrère d'Encausse, y de manera un poco excesiva, «Lenin pretende sobre todo dar a la toma del poder por los bolcheviques una referencia que los legitime. La idea utópica de la Comuna –todo un pueblo ostentando el poder– es seguramente más fácil de justificar que un Partido que se apodere de él solo. Poco importa que el modelo de la Comuna, de existencia tan efímera, no sea muy convincente. Para Lenin, lo esencial es apelar a Marx, a esa breve aventura revolucionaria, y poner bajo sus auspicios reverenciados por todos los socialistas la aventura a la que se dispone a lanzarse» (H. Carrère d'Encausse, *Lenin*, Madrid 1999, p. 241). Ahora bien, se debe decir que, aunque las referencias al pasado podían tener un uso oportunista e instrumental, como fue el caso de Lenin, en verdad no solamente se agotaban en esta dimensión.

teórico del socialismo internacional de inicios de siglo y uno de los miembros más prominentes del Partido Socialdemócrata Alemán. La obra, titulada *La dictadura del proletariado*, no por casualidad comenzaba con unas frases que de nuevo remitían a la Comuna:

La actual revolución rusa ha hecho, por primera vez en la historia mundial, de un partido socialista el amo de un gran imperio. Acontecimiento este mucho más grandioso que la toma del poder en la ciudad de París, por parte del proletariado, en marzo de 1871. Pero, en un punto importante, la Comuna de París se encontraba por encima de la república soviética. Ella fue la obra de todo el proletariado. Todas las tendencias socialistas participaron en ella; ninguna se separó de ella o fue rechazada por ella. Por el contrario, el partido socialista que gobierna hoy a Rusia llegó al poder en lucha contra otros partidos socialistas. Ejerce el poder excluyendo de sus corporaciones gubernamentales a los otros partidos socialistas. La contradicción entre ambas tendencias socialistas no radica en cuestioncillas de celos personales, sino que es la contradicción entre dos métodos fundamentalmente distintos: el democrático y el dictatorial. Ambas tendencias quieren lo mismo: liberar al proletariado (y con él, a la humanidad) mediante el socialismo. Mas el camino que siguen los unos es considerado por los otros como un camino falso que lleva a la perdición⁵⁰.

Kautsky cargó las tintas contra los bolcheviques por instaurar una dictadura (en nombre del proletariado) frente a la cual, y legitimando su postura desde los escritos de Marx, propugnaba los valores de la democracia. Este texto sentó como una bomba en Rusia, en especial debido al prestigio acumulado por Kautsky en el orbe socialista y, también, porque muchos de sus detractores sostuvieron que, de manera injustificada e incoherente, él había cambiado (y atenuado) su radicalismo político respecto a obras anteriores suyas como *El camino al poder*.

El libro fue inmediatamente respondido por Lenin en su *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*, quien denunció la completa y vergonzosa bancarrota de la Segunda Internacional, cuyo mayor ejemplo sería precisamente el mismo Kautsky, por despojar al marxismo de su espíritu vivo y revolucionario. De nuevo, la Comuna no dejó de estar presente en la réplica de Lenin, pues uno de los principales objetos de la polémica fue la expresión «la dictadura del proletariado», la empleada por Engels al valorar los episodios de 1871 en su introducción de 1891 a *La guerra civil en Francia*. Lo que el revolucionario ruso procura mostrar es que la Comuna no fue tan democrática como sostiene Kautsky (y por ejemplo suprimió el ejército, la burocracia o el parlamentarismo) y para ello también se sirve de las siguientes y famosas palabras de Engels:

Una revolución es, indudablemente, la cosa más autoritaria posible; es el acto mediante el cual una parte de la población impone su voluntad a la otra parte con fusiles, bayonetas y cañones, medios autoritarios si los hay; y el partido victorioso, si no quiere haber luchado en vano, tiene que mantener este dominio por el terror que sus armas inspiran a los reaccionarios. ¿Habría durado acaso un solo día la Comuna de

⁵⁰ K. Kautsky, *La dictadura del proletariado*, México 1975, p. 1.

París, de no haber empleado esta autoridad del pueblo armado frente a los burgueses? ¿No podemos, por el contrario, reprocharle el no haberla utilizado lo suficiente?⁵¹.

El problema de Kautsky, aduce Lenin, es que en su apología de la democracia lo que hace más bien es adocenar (y sesgar) el pensamiento de Marx así como acabar por salir en defensa de la democracia y del parlamentarismo en su vertiente liberal y burguesa. De esta forma, el conspicuo marxista alemán se destaparía a la hora de la verdad como un contrarrevolucionario más. Más adelante, la intervención de Lenin en el primer congreso de la Internacional Comunista continuará en esta misma línea y apostillará que, si ciertamente la Comuna de París dio el primer paso de importancia histórica mundial por el camino de la revolución, el Poder soviético dio el segundo⁵². La Comuna, pues, se presenta como un ilustre precedente, mas es la Revolución Rusa la reivindicada como su superación y como el nuevo referente revolucionario a seguir. Con ello, además, situaba a los bolcheviques como los legítimos herederos de los *communards*.

Kautsky no se quedó callado y respondió con *Terrorismo y comunismo*, donde insistió en su diagnóstico. Además, en esta obra denunció esa tradición revolucionaria que, partiendo del ejemplo de la Revolución Francesa, identificaba la revolución con el terror y al respecto incluso se refirió críticamente a la existencia de una «tradición del terror». Por esa razón, y recurriendo de nuevo al pasado para afinar la comprensión del presente, Kautsky bosqueja un paralelismo histórico entre los bolcheviques rusos y los jacobinos franceses. También bucea en los textos de Marx para mostrar que este mismo solamente estuvo a favor del Terror antes de la Comuna, acontecimiento que a su juicio le habría hecho cambiar de opinión. De hecho, emplea toda su disquisición histórica para reivindicar, pese a sus errores, la misma Comuna de 1871, que retrata como un buen ejemplo de democracia y pluralidad. Por otro lado, subraya Kautsky que es cierto que Engels vio en la Comuna un ejemplo de la dictadura del proletariado, pero también que ese ejemplo *de facto* era uno de carácter democrático. La dictadura en manos de los proletarios, por así decir, dejaría de ser una dictadura y pasaría a ser una democracia. Lenin y los bolcheviques, en cambio, habrían apelado a esa expresión para vaciarla de su contenido original e instituir un tipo de gobierno antagónico al nivel de los hechos.

La principal respuesta a Kautsky provino en esta ocasión de Trotsky en una obra portadora del mismo título, *Terrorismo y comunismo*⁵³. El revolucionario

⁵¹ Lenin, *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*, Madrid 2007, p. 20.

⁵² Lenin, *Obras completas. Volumen XXXVII*, Moscú 1986, p. 519. En su intervención se detectan ataques implícitos, pero no por ello menos obvios contra Kautsky, como cuando afirma que «justamente ahora, cuando el movimiento soviético, que se extiende a todo el mundo, lleva adelante a la vista de todos la causa de la Comuna, los traidores al socialismo olvidan la experiencia concreta y las enseñanzas concretas de la Comuna de París, repitiendo la vieja cantilena burguesa de la «democracia en general». La Comuna fue una institución no parlamentaria» (Lenin, *Obras completas. Volumen XXXVII*, p. 511).

⁵³ Menos conocida es la respuesta que le brindó Karl Radek a Kautsky en *La dictadura proletaria y el terrorismo*, donde de nuevo la Comuna juega un rol muy importante y por ejemplo apunta,

ruso critica aquí las limitaciones de la democracia, cuya divinización por Kautsky reprocha, y llega a defender la necesidad del terrorismo en ciertas coyunturas⁵⁴. Además, arremete contra el socialdemócrata alemán por haber «consagrado la mayor parte de su libro *Terrorismo y comunismo* a establecer un paralelo, groseramente tendencioso, entre la Comuna y el poder soviético, ve las cualidades predominantes de aquélla allí donde nosotros vemos sus desdichas y sus equivocaciones»⁵⁵. Por ello, también Trotsky procura enlazar sus tesis con la existencia real de la Comuna y señala que esta «no hubiera podido sostenerse y afianzarse más que haciendo una guerra sin cuartel a los versalleses»⁵⁶. Más adelante, recuerda la institución del Comité de Salud Pública, evocación de la Revolución Francesa y del terror jacobino. La misma Comuna, a su juicio, no habría quedado al margen de la tradición del terror que Kautsky tanto había recriminado.

Por ello mismo, no debe extrañar que la valoración de la Comuna por parte de Trotsky no sea tan elogiosa como las realizadas con anterioridad. Un ejemplo representativo es el siguiente:

con el fin de deshacer la equivalencia entre ella y la democracia, que los *communards* se alzaron contra los representantes elegidos libremente en las urnas.

⁵⁴ Al respecto, escribe por ejemplo «el que en principio renuncia al terrorismo, esto es, a las medidas de intimidación y represión con respecto a la contrarrevolución armada, debe renunciar también a la dominación política de la clase obrera, a su dictadura revolucionaria. Quien renuncia a la dictadura del proletariado, renuncia a la revolución social y pone una cruz sobre el socialismo» (L. Trotsky, *Terrorismo y comunismo*, Madrid 2005, p. 40). Más adelante añade: «La revolución no implica 'lógicamente' el terrorismo, como tampoco implica la insurrección armada. ¡Solemne vulgaridad! Pero, en cambio, la revolución exige que la clase revolucionaria haga uso de todos los medios posibles para alcanzar sus fines: la insurrección armada, si es preciso; el terrorismo si es necesario. La clase obrera, que ha conquistado el poder con las armas en la mano, debe deshacer por la violencia todas las tentativas encaminadas a arrebatarlo. Siempre que se halle en presencia de un complot armado, de un tentado, de un levantamiento, su represión será despiadada» (*ibid.*, p. 72).

⁵⁵ *Ibid.*, p. 83. Abundará en sus duras acusaciones contra el socialdemócrata alemán en el prólogo que añade en 1919 a la reedición de su libro *Resultados y perspectivas*: «Kautsky desarrolló y defendió durante décadas las ideas de la revolución social. Ahora, cuando ha estallado, se aparta lleno de espanto. Se resiste al poder soviético en Rusia y adopta una postura hostil contra el movimiento poderoso del proletariado comunista en Alemania. Kautsky se parece desconcertantemente a un maestrillo de escuela miserable que describe, año tras año, en las cuatro paredes de su clase enmohecida, a sus alumnos la primavera y luego, cuando por fin al final de su actividad pedagógica, sale una vez a ver la naturaleza en primavera, no reconoce la primavera, se enfada (lo que pueda enfadarse un maestrillo de escuela) e intenta demostrar que la primavera no es ninguna primavera sino sólo un gran desorden de la naturaleza, puesto que atenta contra las leyes de las ciencias naturales. ¡Qué bien está que los obreros no se fíen de este pedante, equipado de tan alta autoridad, sino que se fíen de la voz de la primavera! Nosotros, los discípulos de Marx, seguimos convencidos, junto con los obreros alemanes, de que la primavera de la revolución ha empezado en completo acuerdo con las leyes de la naturaleza social y, al mismo tiempo, con la teoría marxista; ya que el marxismo no es el puntero de un maestrillo de escuela que está por encima de la historia sino el análisis social de las vías y formas del proceso histórico tal como se realiza en realidad» (L. Trotsky, *1905: resultados y perspectivas. Volumen II*, París 1971, pp. 223-224).

⁵⁶ L. Trotsky, *Terrorismo y comunismo*, p. 68.

La Comuna de París de 1871 fue el primer ensayo histórico, débil aún, de dominación de la clase obrera. Nosotros veneramos el recuerdo de la Comuna a pesar de su experiencia demasiado limitada, de la falta de preparación de sus militantes, de la confusión de su programa, de la ausencia de unidad entre sus directores, de la indecisión de sus proyectos, de la excesiva turbación en las ejecuciones y del espantoso desastre que resultó de ella. Saludamos en la Comuna —según una expresión de Lavrov— a la aurora, aunque pálida, de la primera república proletaria⁵⁷.

Aunque la Comuna sigue siendo un referente revolucionario, el cambio de tono salta fácilmente a la vista. La veneración a la que hace alusión viene inmediatamente seguida de una enumeración de graves defectos que, entre otras cosas, hablan con dureza de una experiencia demasiado limitada, de una falta de preparación o de un espantoso desastre final. A la hora de construir su interpretación histórica, Trotsky no solo se sirve de Lenin o de Marx, sino también de una figura anterior e importante en la tradición revolucionaria rusa como Piotr Lavrov, el mencionado autor de la letra de la Marsellesa Rusa y uno de los extranjeros que había participado en los hechos de 1871, acerca de los cuales había escrito *La Comuna de París del 18 de marzo*. En lo sucesivo la principal diferencia entre los dos episodios radicará en el éxito de la Revolución bolchevique y en el fracaso de la Comuna así como, en una crítica sorprendente pero que ya había sido deslizada por Lenin, en el carácter nacional de la segunda (a la cual acusa de conducir a la disolución de la Primera Internacional) y el internacional de la primera⁵⁸.

Tras críticas como las de Kautsky, la memoria de la Comuna pasó de ser un respaldo a un posible incordio para los bolcheviques. En un principio el recuerdo de 1871 había inspirado y espoleado la movilización revolucionaria, pero, una vez que tomaron el poder, se convirtió en un referente que también podía adoptar un rol negativo y peligroso; uno que podía inspirar y espolear a los detractores internos a la revolución. De ahí que sus referencias no solo

⁵⁷ *Ibid.*, p. 83. En 1922, en la resolución que escribió sobre el partido comunista francés en 1922 para el Comité Ejecutivo de la Internacional Comunista, comentó Trotsky: «La página más gloriosa en la historia del proletariado francés -la Comuna de París- no fue otra cosa que un bloque de todas las organizaciones y tendencias de la clase obrera francesa unidas contra la burguesía. Si, pese a la constitución del frente único, la Comuna fue rápidamente aplastada, la explicación de esto se encuentra sobre todo en el hecho de que el frente único no tuvo en su flanco izquierdo una organización genuinamente revolucionaria, disciplinada y resuelta, capaz de ganar rápidamente la dirección en el fragor de los acontecimientos» (L. Trotsky, *The First Five Years of the Communist International*, II, New York 1953, p. 200). Por ello mismo, recomendaba a la Federación del Sena, que consideraba como la heredera espiritual de la Comuna de París, que no debía ignorar las razones más importantes de la caída de la Comuna, es decir, esos principios democráticos, pequeño-burgueses y federalistas así como la ausencia de una mano dura que permitiera guiar, unificar, disciplinar y centralizar la revolución (*ibid.*, p. 215).

⁵⁸ Más adelante, Trotsky continuará con este tema y por ejemplo escribirá un prólogo para la obra histórica *La Comuna de 1871* de Claude Talès. Las tesis que expone son las mismas: critica la indecisión de la Comuna, su incapacidad de aprovechar el momento inicial o sobre todo la falta de un centro dirigente que pensara de manera adecuada. Al respecto concluyó que «podemos hojear página por página toda la historia de la Comuna y encontraremos una sola lección: se necesita la fuerte dirección de un partido» (L. Trotsky, *Les leçons de la Commune*, en *La Commune de 1871*, C. Talès (ed.), París 1983, p. 177).

adquiriesen un tono más moderado y menos entusiástico, algo comprensible dado que lo que se quería mostrar era que el auténtico referente era la revolución que se estaba desarrollando en esos momentos en suelo ruso, sino que también fueran mucho menos frecuentes (lo que también se advierte de manera muy clara en las intervenciones de Lenin).

Una vez que los hechos de 1871 perdieron su interpretación unívoca se prefirió restringir sus apariciones y apelar a su recuerdo con cierta prudencia. La Comuna de París, por así decir, pasó de ser una luz indiscutible a una posible sombra, una que no dejaba de encerrar peligros, pues podía ser invocada para desautorizar las políticas de Lenin y reivindicar una orientación distinta al rumbo que había tomado la Revolución Rusa. El mismo Kautsky, quien todavía respondió a Trotsky en su *De la democracia a la esclavitud moderna*, destacó las contradicciones de apelar a ese acontecimiento como un referente, puesto que de la disolución del ejército de la Comuna se había pasado a la formación del ejército rojo, de la superación del Estado policial a la fundación de la cruel (*grausam*) policía política de la Cheka y de la superación de la antigua burocracia estatal a la burocratización de la sociedad. Al respecto llega a decir que «en ningún lugar está la sociedad más subordinada al Estado que en Rusia»⁵⁹.

Una reacción asimismo contraria al naciente Estado bolchevique se dio entre los anarquistas, especialmente en la revuelta de Kronstadt de 1921. En esa fecha se fundó una comuna revolucionaria bajo la égida de la de 1871 que los anarquistas del resto de la Unión Soviética saludaron con alborozo como la Segunda Comuna de París y que en algunos casos quisieron emular⁶⁰. Como se sabe, los bolcheviques no toleraron esta insurrección y Trotsky se encargó de aplastarla de una manera brutal. Además, su sangrienta victoria coincidió con el quincuagésimo aniversario de la proclamación de la Comuna, por lo que los paralelismos entre ambos acontecimientos abundaron y los nombres de Trotsky y Zinoviev fueron puestos al lado de los de Thiers y Galliffet, los demonizados represores de los *communards*⁶¹. La represión de la revolución se había volcado ahora sobre los mismos revolucionarios, razón por la que la anarquista Emma Goldman afirmó que los bolcheviques habían pasado a ser los mayores enemigos de la revolución y la rusa a ser el ejemplo paradigmático de cómo no hacer la revolución⁶².

Desde el lado vencedor, en cambio, el triunfo en octubre de 1917 relativizó y ensombreció el recuerdo del derrotado y aplastado 1871, lo que sirvió a su vez

⁵⁹ K. Kautsky, *Von der Demokratie zur Staats-Sklaverei. Eine Auseinandersetzung mit Trotsky*, Berlín 1921, p. 43.

⁶⁰ P. Avrich, *Kronstadt 1921*, Buenos Aires 1973, pp. 60 y 170. Antes, por cierto, la comuna de Rostov, que animó la breve República del Don en 1918, o también la Comuna de Bakú, se habían presentado como comunas que se inspiraban en la de París (véanse respectivamente R. Stites, *Revolutionary Dreams. Utopian and Experimental Life in the Russian Revolution*, Oxford 1992, p. 53 y R. Suny, *The Baku Commune, 1917-1918. Class and Nationality in the Russian Revolution*, Princeton 1972, p. 209).

⁶¹ E. Goldman, *Mi desilusión en Rusia*, Barcelona 2018, p. 232.

⁶² *Ibid.*, pp. 12 y 22.

como un factor de legitimación: el fracaso de la Comuna habría demostrado la necesaria toma de controvertidas medidas como las que habían llevado al éxito de la Revolución Rusa y que influirían a la hora de enfocar la estrategia revolucionaria comunista venidera. La interpretación leninista (y de paso la trotskista) pasó a ser en poco tiempo la canónica, con mayor razón tras la definitiva victoria bolchevique, la formación de la Tercera Internacional y la consolidación de Lenin como uno de los grandes referentes teóricos y prácticos del comunismo. Esto se percibió en los nuevos libros de historia que la abordaron, como el de A. G. Slutskii, publicado en 1925⁶³, y Stalin la siguió también en *Cuestiones del leninismo* (1926). Por su parte, Zinoviev destacó en *Una lección de cinco años* que la Comuna sería la revolución en estado infantil y la de Octubre en el de adultez. Solo esta brindaba un ejemplo eterno e inmortal. Su conclusión sigue a grandes rasgos la interpretación que prevalecería en el discurso oficial de la época:

Una minúscula pero en el fondo inmensamente grande experiencia práctica como la de la Comuna de París hizo inmortal el levantamiento del proletariado parisino hace cincuenta y un años. Ese fue el ejemplo que se dio a los trabajadores de todo el mundo de cómo derrocar a la burguesía. El magnífico ejemplo de la Revolución Bolchevique en estos cinco años otorga, en un grado incomparablemente más alto, la inmortalidad al logro de las clases trabajadoras rusas. La revolución proletaria rusa (...) vive en el corazón de los trabajadores de todo el mundo. Es para ellos un modelo que intentarán copiar. Es su grito de guerra, su esperanza, su estrella guía. En una palabra, el elemento inmortal de la Revolución Rusa reside en el hecho de que es el comienzo de la Revolución Mundial⁶⁴.

Sin embargo, la presencia de la Comuna también se redujo debido al propio desarrollo de la revolución. Una vez que triunfó y se consolidó ya no era necesario ni conveniente apelar a un pasado revolucionario anterior (y además de otro país), especialmente después del fracaso a la hora de contagiar el empuje revolucionario por Europa, lo que quedó simbolizado en la debacle en la batalla de Varsovia (1920) y sancionado en el Tratado de Riga (1921). En un momento en que la naciente Unión Soviética, envuelta además en lo que se ha llamado un «comunismo de guerra», concentró gran parte de sus esfuerzos en reorganizarse y fortalecerse a nivel interno, y más tarde en desarrollar el plan del «socialismo en un solo país», la relación con la tradición revolucionaria inevitablemente se transformó. Como es lógico, no es lo mismo apelar a ella desde el poder que hacerlo desde la resistencia o la oposición. Además, no se debe olvidar que los rasgos de la Comuna expuestos por Lenin en *El Estado y la revolución* fueron contradichos por la organización práctica de una Unión Soviética en la que el aparato estatal no cesó de reforzarse. Por eso, no debe sorprender que Trotsky quisiera subrayar el carácter rupturista de la Revolución de Octubre y que, en una afirmación no exenta de exageración, escribiera en *La literatura y la revolución*

⁶³ A. Willimott, *Living the Revolution*, p. 43.

⁶⁴ G. Zinoviev, *A Five Years' Lesson*, «Die rote Fahne», 1922, <https://www.marxists.org/archive/zinoviev/works/1922/11/07.htm> (fecha de última consulta: 15 de septiembre de 2019).

(1923) que el acontecimiento de 1917 «ha entrado en la Historia del pueblo ruso como suceso decisivo, imprimiendo valor y sentido a todos sus elementos. El pasado palideció, se hundió y desapareció».⁶⁵ Unas páginas más adelante agrega que el comienzo de la nueva historia de la humanidad tendrá por fecha el 7 de noviembre de 1917.⁶⁶

El mismo carácter efímero de la Comuna, nada más que unas diez semanas, ayudó a que se le opusiera una suerte de «principio de realidad» que se usó para justificar las controvertidas medidas emprendidas. Si antes Lenin había acudido a la Comuna para contrarrestar los planteamientos utópicos, con el tiempo ella misma fue apareciendo bajo el rostro de una utopía ingenua que no debía ser imitada. De ahí por ejemplo que en 1920 Lenin comentara ahora que «nuestra revolución se diferencia de las precedentes porque la nuestra está desprovista de utopismo»⁶⁷. Además, las apelaciones a la Comuna, a causa del propio desarrollo histórico de esta, corrían el riesgo de aproximarse demasiado a un mensaje de tono anarquista. En un artículo poco conocido publicado para la revista *Die Gesellschaft*, Kautsky ya advirtió en 1925 que los bolcheviques estaban cada vez menos deseosos de establecer paralelismos entre su revolución y la *communard*, pues las diferencias entre ambas ya eran demasiado llamativas (*auffällig*)⁶⁸. En verdad, el recuerdo de la Comuna no desapareció, pero sus invocaciones fueron más simbólicas y difusas que no discursivas y legitimadoras.

Todo ello influyó en que la memoria de la revolución se identificara cada vez más con la memoria de la misma Revolución Rusa, y en realidad con una memoria que estaba centrada o filtrada desde lo acontecido en los hechos de Octubre y focalizada sobre todo en lo acaecido en Petrogrado⁶⁹. Como ha escrito José María Faraldo,

en general, la memoria y el mito le han concedido mayor importancia a Octubre, cediendo así a la propia autoimagen de los bolcheviques, que la consideraban una revolución comparable –e incluso superior– a la Revolución francesa de 1789. Octubre ha sido comprendido, durante muchos años, como el origen –positivo o negativo, según colores políticos– de un mundo nuevo⁷⁰.

La Revolución de Octubre se convirtió en el modelo y ejemplo paradigmático de toda revolución. Con ello provocó una actualización de la tradición revolucionaria que supuso el progresivo apartamiento o desplazamiento de la herencia anterior a una posición más secundaria e incluso subordinada. A partir de entonces, la Revolución Rusa apareció como el principal referente, e incluso

⁶⁵ L. Trotsky, *Literatura y revolución*, Buenos Aires 1964, p. 54. La traducción del libro no es la mejor y se recomienda cotejarla con la llevada a cabo en otros idiomas.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 150.

⁶⁷ Lenin, *Obras Completas, Volumen XL*, Moscú 1986, p. 263.

⁶⁸ K. Kautsky, *War die Pariser Kommune deutschfeindlich?*, «Die Gesellschaft», I, 1925, p. 228.

⁶⁹ B. Kolonitskii, *On Studying the 1917 Revolution: Autobiographical Confessions and Historical Predictions*, «Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History», XVI, 4, 2015, p. 752.

⁷⁰ J. M. Faraldo, *La revolución rusa: historia y memoria*, p. 186.

el nuevo punto de partida, de la ulterior tradición revolucionaria comunista y los más lejanos ecos de la Comuna se escucharon cada vez menos. Se trata de un fenómeno que en verdad se repite tras las grandes revoluciones: una vez que pasan a ser los nuevos referentes relegan a los suyos. Este tránsito se constató con mayor fuerza tras el fallecimiento de Lenin en 1924, el cual vino seguido de la veneración de su figura y de identificar gran parte de los méritos y hazañas de la Revolución Rusa con su persona. El culto a ambos se entremezcló y el leninismo apareció así como la doctrina oficial de la Unión Soviética.

4. El poder y la memoria

En estas páginas hemos intentado mostrar la relevancia que tuvo la memoria de la Comuna de 1871 en la Revolución Rusa y, con ello, la importancia de la tradición revolucionaria. Por añadidura, lo que se percibe en este análisis es que su importancia fue en gran medida discursiva, pues el episodio de la Comuna, además de constituir un ejemplo de interpelación, movilización e identificación de las generaciones venideras con un precedente socialista, también fue empleado como un espacio de reflexión, de discusión teórica y de aprendizaje. De ahí que su memoria se caracterizase por fomentar o cobijar una gran productividad teórica, tal y como se atestiguó en *El Estado y la revolución* de Lenin. La labor y los efectos de esta productividad incluso se exhibieron de una manera abierta y propagandística, como sucedió en el documento del gobierno bolchevique *Cómo tomamos control del banco estatal*, publicado el 6 de noviembre de 1918 en el periódico *Ekonomicheskaja Zhizn*, donde se comenzaba especificando que «se le reprocha generalmente a la Comuna no haber tomado posesión del Banco Nacional de Francia. El gobierno soviético no repitió este error»⁷¹. Así se quería mostrar a la población que la lección de la Comuna había sido aprendida.

Además, la presencia de la Comuna también se manifestó a nivel cotidiano, en el calendario festivo, en octavillas, en los grandes espectáculos en honor a la revolución (la mitad del primer acto del famoso *Hacia la Comuna mundial* estaba dedicado al acontecimiento parisino), en la toponimia urbana, en monumentos dedicados a su memoria o en la publicación de periódicos con nombres como *Severnaia Kommuna* (la Comuna del Norte), el principal de Petrogrado, por no hablar de la adopción de numerosos símbolos que la evocaban de manera directa o indirecta, desde un himno como la Internacional hasta la bandera roja. De hecho, como ha destacado Richard Stites, la misma palabra *kommuna* (frente a otras rusas como *obschina*) también comenzó a difundirse por entonces en Rusia⁷². Y en un famoso cartel de 1921 los bolcheviques reivindicaban la herencia *communard* con un texto en el que se podía leer que «los mártires de

⁷¹ Citado en J. Bunyan y H. H. Fisher, *The Bolshevik Revolution: 1917-1918. Documents and Materials*, Stanford 1934, p. 319.

⁷² R. Stites, *Revolutionary Dreams*, p. 208.

la Comuna de París fueron resucitados bajo la bandera roja de los soviets»⁷³. Todavía en el año 1929 Grigori Kozintsev y Leonid Trauberg dirigieron un conocido largometraje sobre la Comuna, *La nueva Babilonia*, aunque, ya dentro del régimen stalinista, fue tijereteado por la censura. Por todo ello, el historiador Günter Grützner ha señalado que a partir de 1917 se desarrolló un culto a la Comuna⁷⁴, un culto al que por cierto también contribuyeron sus mismos herederos directos, pues una de las últimas banderas que ondeó en el París de 1871 fue regalada por los comunistas franceses y colocada en la tumba de Lenin para envolver su cadáver⁷⁵.

Lo primero que se observa en este análisis es cómo cada presente no cesa de dialogar con el pasado (un pasado determinado y, por así decir, escogido). Además, este pasado no solamente influye, tal y como ha tendido a ser estudiado, bajo la forma de causas sino que lo hace bajo la de una memoria viva, como un pasado extenso y flexible que alcanza hasta el presente y que no se deja confinar al estatuto de mero pasado. Eso explica que la mayoría de libros que estudian los hechos de la Revolución Rusa se refieran poco a la Comuna de 1871 o que puedan no mencionarla ni una sola vez en sus páginas⁷⁶. En rigor, no constituyó nada parecido a una causa ni, desde luego, tampoco formó parte de los hechos históricos de 1917. Sin embargo, su recuerdo no dejó de estar presente por doquier en la revolución y es innegable su importante dimensión simbólica. Por todo ello, la memoria de 1871 puede ser definida, por así decir, como un pasado que no pasa; uno que transcurre y fluye, pero que no muere ni se extingue. Por eso mismo, la vida de ese pasado también se manifiesta en su carácter relativamente proteico, no tanto por lo que respecta al retrato general de los hechos, donde el margen de maniobra aun sin ser inexistente es más reducido, cuanto en el sentido, la interpretación y ante todo la valoración que se hacen de ellos. En algunos casos, como en Trotsky o Lenin, será el juicio de una misma persona, y en conexión con el rumbo de los acontecimientos, el que se transforme. Del mismo modo que el pasado influye en el presente, también el presente influye en ese pasado bajo cuyo legado y cuya influencia se sitúa.

Por esa razón, es tan importante tener en cuenta qué episodios son recordados e integrados en la tradición (en este caso revolucionaria) y cuáles son omitidos o posteriormente olvidados. Por lo mismo, también es crucial observar cuándo desempeñan un rol central y cuándo pasan a ejercer un papel más secundario. Los contenidos de la memoria, si bien «siempre» a disposición, pueden ser puestos en primera línea en coyunturas oportunas. A menudo, por ello, más importante quizá que la valoración que se hace de un acontecimiento

⁷³ J. v. Geldern, *Bolshevik Festivals, 1917-1920*, Berkeley 1993, p. 179.

⁷⁴ G. Grützner, *Die Pariser Kommune. Macht und Karriere einer politischen Legende Die Auswirkungen auf das politische Denken in Deutschland*, Wiesbaden 1963, p. 204.

⁷⁵ *Ibid.*, y J. v. Geldern, *Bolshevik Festivals*, p. 180.

⁷⁶ Este sería el caso de libros como 1917. *La Revolución Rusa* de Rex Wade o la *Nueva historia de la revolución rusa* de Sean McMeekin e incluso *The Origins of the Russian Revolution* de Alan Wood.

es la presencia o visibilidad que se le quiere dar y, de este modo, cómo se quiere impulsar tanto un debate como establecer el marco desde donde encararlo. Eso fue lo que hizo Lenin en varias ocasiones y lo que más tarde, y desde otro lado, quiso hacer Kautsky.

La importancia histórica de la memoria, en este caso la revolucionaria, se explica porque ella también constituye una forma de poder simbólico (por decirlo con la famosa expresión de Pierre Bourdieu) que influye en los derroteros del presente. Y quien quizá haya penetrado con mayor profundidad en este tipo de poder, desde su propia perspectiva y sin llamarlo específicamente de este modo, haya sido Claude Lefort, quien dedicó una especial atención a su dimensión simbólica, estética y «representacional».

Para este pensador, el poder puede ser retratado en pocas palabras como el lugar desde donde una comunidad se hace ver, leer y nombrar⁷⁷. Por ello mismo, por poder Lefort entiende toda esa compleja y no pocas veces heteróclita constelación de elementos que de algún modo y desde diferentes tipos de lenguajes, formatos y soportes *representan* a la sociedad. Asimismo, el poder se manifiesta como una instancia de legitimidad que, como se ha visto en el caso de la Comuna de París, a su vez también lo es de reflexión, de representación y de identidad. De ahí que este poder tematizado por Lefort no sea uno asociado a los *arcana imperii* (con los cuales de todos modos no es incompatible), sino uno plena y queridamente visible, uno que se esfuerza por prevalecer y regir en el régimen de las apariencias (así como en los discursos que directa o indirectamente influyen en este).

El poder se manifiesta por tanto como un agente de presentación, representación, cohesión y movilización al mismo tiempo, como uno de afirmación y refuerzo simbólico, como una forma de inteligibilidad y continuidad de la misma sociedad que muestra y escenifica públicamente la comprensión que «ella» tiene de sí misma. En opinión de Lefort, la sociedad «se ocupa siempre de darse razón de lo que es: lo que es ha de ser como debe ser»⁷⁸. Con este propósito, la apelación al pasado, tanto a nivel discursivo como estético o simbólico, ha sido un recurso habitual. Desde la memoria evocada se cimienta parte de la postulada identidad de una sociedad que se pone de relieve en una multiplicidad de resortes distintos, algunos de ellos no propiamente discursivos y otros que sí. Y donde la discusión histórica y teórica, como la entablada en relación con la Comuna, puede alimentar, explicar y legitimar a los primeros. El aspecto discursivo, con frecuencia, no es en modo alguno irrelevante, pues es el que permite proporcionar la interpretación ortodoxa sobre aquello más puramente visual y, a priori, menos teórico. Seguramente por eso Lenin y Trotsky dedicaron tanto tiempo a polemizar con Kautsky y rebatir su lectura de

⁷⁷ C. Lefort, *La incertidumbre democrática: ensayos sobre lo político*, Rubí 2004, p. 25. Para un acercamiento a la concepción lefortiana del poder, véase E. Straehle, *Repensar el poder desde Claude Lefort: una propuesta interpretativa*, «Res Publica. Revista de historia de las ideas políticas», XXII, 2, 2019, pp. 477-494.

⁷⁸ C. Lefort, *La incertidumbre democrática*, p. 26.

la Comuna. Sin embargo, esos mismos debates evidenciaron cómo su herencia podía ser reivindicada desde otros lados que no eran el propio.

Lefort subraya que la sociedad puede ser entendida como una unidad en conflicto, y por eso mismo acentúa que ella no cesa de confrontarse con la contingencia de su organización y, a su vez, con la aspiración o la exigencia a querer suprimirla⁷⁹. Eso explica que el pasado, que aporta un aura de estabilidad y de permanencia, sea tan importante para un presente que sin su respaldo corre el riesgo de caer en la volatilidad o de parecer arbitrario, sin una tradición anterior que le apoye o «aporte» su razón de ser. El poder se manifiesta así como una instancia que se esfuerza por alcanzar esa representación, esa legitimidad y esa inteligibilidad, todas ellas idealmente en singular, pero que no lo suele lograr de manera plena y que a menudo está en disputa. O que en cualquier momento puede ser discutida. De ahí que la Comuna, en un principio legitimadora de la lucha revolucionaria, pasase progresivamente a ocupar un papel distinto y que, aunque nunca fuese desdeñada, su visibilidad y trascendencia política sí se redujeran. La misma búsqueda incesante de legitimación del poder revolucionario, que permite otorgar un carácter fundante a la nueva sociedad emergente, contribuyó a que su referente se traspasase a un episodio emocional y temporalmente mucho más cercano y efectivo: el mismo recuerdo de la Revolución de Octubre. De precursora e inspiración del futuro la Comuna pasó a ser entendida sobre todo como un precedente de este pasado más reciente.

Las grandes revoluciones suelen generar desplazamientos en los referentes de su propia tradición. Las revoluciones exitosas adquieren un carácter fundante, donde el recuerdo del propio acontecimiento fundacional pasa a ocupar, si bien no de modo exclusivo, el principal lugar de la tradición revolucionaria. Se trata de un aspecto poco estudiado, pues la memoria que se cultiva *contra* el poder y la que se construye *desde* el poder varía sensiblemente, tanto en recursos y visibilidad como en el contenido discursivo. Como es lógico, el recuerdo de un acontecimiento insurreccional, y para muchos uno problemático y más próximo al anarquismo que al comunismo, no era el óptimo para la estabilidad del naciente Estado soviético.

Para el caso que nos ocupa, eso no solo condujo al desplazamiento de la Comuna a una posición de secundariedad sino también a que el estudio y el rol de su memoria en la Revolución Rusa, pese al rol central que tiene en los textos desde los que Lenin justificó sus posicionamientos políticos a lo largo del año 1917 y su actuación en el episodio de Octubre, haya sido, pese a aproximaciones como las de Georges Haupt, o Günter Grützner, insuficientemente resaltado y estudiado. De ahí también, por ejemplo, que un libro fundamental sobre la memoria y el universo simbólico de la Unión Soviética como el de Graeme Gill, *Symbols and Legitimacy in Soviet Politics*, casi no dedique espacio a la Comuna, pese a que de todos modos reconozca que formaba parte de los pocos días festivos del nuevo régimen y no se pregunte el porqué de tamaño honor. La Comuna

⁷⁹ *Ibid.*, p. 26.

siguió formando parte como un elemento ilustre de la memoria soviética, pero sobre todo, por así decir, de la prehistoria o protohistoria, e incluso de la «prememoria», del régimen soviético, cuando aún no se había alcanzado el poder y este no se había estabilizado todavía.

Edgar Straehle
Universitat de Barcelona
✉ edgarstraehle@gmail.com

¶ Sezione Seconda

Memoria del sacro

Contributi/9

Sakralisierung als Politisches

Zur Dimension des ‚Heiligen‘ in der erinnerungskulturellen Konzeption von Aleida und Jan Assmann

Felix Denschlag und Jan Ferdinand

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 16/09/2019. Accettato il 07/02/2020.

**SACRALIZATION AS POLITICS. ON THE DIMENSION OF THE "SACRED" IN THE MEMORIAL-CULTURAL
CONCEPTION BY ALEIDA AND JAN ASSMANN**

According to Jan Assmann, cultural memory is characterised by a specific ‚sacredness‘. The article takes this statement as an occasion to analyse the dimension of the ‚sacred‘ not only in his general theory of culture but also in Aleida Assmann’s concept of (German) *Erinnerungskultur*. It shall be shown that sacralization is presented as a political instrument to create collective identity not only on a theoretical, but also practical level. The implications of this previously little considered aspect of Aleida and Jan Assmann’s works first will be unfolded and finally criticised based on the question if this conception meets (post-)modern societies and the practice of memory in Germany.

In ihrer Schrift *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur*, eine als *Intervention* gekennzeichnete Verteidigung der deutschen Erinnerungskultur, unterscheidet Aleida Assmann zwischen zwei «Formen des Erinnerns»: zum einen Erinnern als «Vergangenheitsbewahrung», zum anderen als «Vergangenheitsbewältigung». Unter ‚Vergangenheitsbewahrung‘ versteht sie «eine im Kern ethisch begründete Erinnerungskultur, die eine traumatische Vergangenheit zur dauerhaften normativen Instanz erhebt, an der sich das Handeln in der Gesellschaft messen lassen muss und die deshalb das Vergessen nachhaltig verhindern möchte»¹. Demgegenüber stünde ‚Vergangenheitsbewältigung‘

¹ A. Assmann, *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*, München 2013, S. 191.

für eine sozialtherapeutisch begründete Erinnerungsform, die auf Versöhnung und eine gesellschaftliche und nationale Integration ausgerichtet ist. In diesem Falle wird das Erinnern nicht zu einer absoluten Norm erhoben, sondern als Mittel zu diesem Ziel eingesetzt. Erinnern ist in diesem Zusammenhang eine wichtige performative Handlung in einer kritischen Übergangssituation mit einer erhofften therapeutischen, läuternden und einigenden Wirkung².

Während Assmann an dieser Stelle klar trennt zwischen einerseits einer *ethisch* fundierten Erinnerung, die das Erinnern zur Verpflichtung im Sinne einer Abwehr des Vergessens macht, und andererseits einer *politisch*-instrumentellen Erinnerung, die im Zeichen nationaler Integration ohne absolute Verpflichtung steht, fallen diese zwei Bereiche in ihren Schriften zuvor noch zusammen. Denn die ‚Vergangenheitsbewahrung‘, die von Aleida wie auch Jan Assmann mit dem ‚Heiligen‘ und ‚Sakralisierung‘ assoziiert wird, erscheint hier als geradezu herausragendes politisches Instrument zur Nationen- bzw. Identitätsbildung politischer Kollektive.

In einem frühen Aufsatz wird ‚Sakralisierung‘ von Aleida und Jan Assmann allgemein definiert als «kulturelle Strategie einer Gesellschaft, das, was den Kern ihres Selbstbildes ausmacht, beliebiger Verfügung und Veränderung zu entziehen»³. Im Durchgang durch ihre Schriften wird deutlich, dass für dieses ‚Problem‘ im Grunde unterschiedliche ‚Lösungen‘ anvisiert werden. Denn dasjenige, *was* letztlich sakralisiert bzw. geheiligt werden soll, sind jeweils ganz unterschiedliche ‚Gegenstände‘: Tradition, Gemeinschaft, Nation, Werte, Monumente, der Holocaust. Im Folgenden geht es nicht darum, dieses beziehungsreiche Geflecht zu einem kohärenten Ganzen zu harmonisieren. Aufgezeigt werden soll in erster Linie, dass genau jene Ebene der Sakralisierung *als* Politisches nicht nur theoretisch von Assmann und Assmann explizit ausgearbeitet (1.), sondern auch normativ auf die deutsche Erinnerungskultur bzw. -politik übertragen und in entsprechende Debatten eingebracht worden ist (2.).

Berücksichtigung findet auch der jeweilige Kontext der Äußerungen: Wo handelt es sich um allgemeine Theoriebildung, wo um Anwendung dieser auf die und in der erinnerungskulturellen und -politischen Praxis? Der Untersuchung liegt dabei die These zugrunde, dass die Dimension des Heiligen nicht ein peripherer Aspekt, sondern unabdingbares Moment und Kernbereich der Assmann’schen Argumentation ist, der jedoch weithin unberücksichtigt geblieben bzw. nicht genauer untersucht worden ist⁴. Der Begriff des ‚kulturellen‘ bzw. ‚kollektiven Gedächtnisses‘ und das Konzept von Erinnerungskultur

² Ebd., S. 192.

³ A. Assmann/J. Assmann, *Schrift, Tradition und Kultur*, in *Zwischen Festtag und Alltag. Zehn Beiträge zum Thema ‚Mündlichkeit und Schriftlichkeit‘*, W. Raible (Hrsg.), Tübingen 1988, S. 25-49; S. 27.

⁴ Für eine Zusammenfassung, die die weithin rezipierten Grundbegriffe von Assmann und Assmann widerspiegelt, aber jene hier anvisierte thematische und argumentationskritische Dimension ausspart, vgl. etwa A. Erll, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung*, Stuttgart 2017, S. 24-31.

werden darum nicht gesondert, sondern *anhand* dieser Dimension dargestellt. Ziel der Untersuchung ist es, dieses Moment genauer herauszuarbeiten und seine Implikationen abschließend kritisch zu beleuchten (3.).

1. Sakralisierung als Politisches theoretisch

1.1. J. Assmann: Instrumentalisierung des Totengedenkens zu politischen Zwecken

Jan Assmann entwirft seine Konzeption des ‚kulturellen Gedächtnisses‘ als allgemeine Kulturtheorie, die er zwar anhand einer Analyse früher Hochkulturen entwickelt, deren Gültigkeit er aber auch für moderne Gesellschaften beansprucht. In dieser Konzeption kommt dem Totengedenken eine herausragende Bedeutung zu: Für Assmann ist die menschliche Existenz auf individueller wie kollektiver Ebene von der Beziehung zum Tod und zu den Toten zutiefst mitbestimmt. Es handelt sich ihm zufolge bei dieser Beziehung um eine anthropologische Konstante, die jedoch kulturell bedingt jeweils unterschiedlich geformt ist bzw. wird. Das Totengedenken ist darum «Ursprung und Mitte dessen, was Erinnerungskultur heißen soll», die «an den Toten sich knüpfende Erinnerung die Urform kultureller Erinnerung»⁵.

Im Folgenden wird Assmanns Konzeption des Totengedenkens in drei Schritten analysiert: 1.1.1) die Konzeption eines ‚ethischen‘ Totengedenkens; 1.1.2) die gemeinschaftsstiftende Funktion des Totengedenkens, wobei dem Begriff des ‚Heiligen‘ eine zentrale Bedeutung zukommt; 1.1.3) die aktive Instrumentalisierung des Totengedenkens zu Zwecken der Stiftung kollektiver Identität.

1.1.1. Das ‚ethische‘ Totengedenken

Bei jeder Erinnerungskultur steht für Jan Assmann die «Einhaltung einer sozialen Verpflichtung»⁶ im Mittelpunkt, die sich aus der Frage ergibt, was für das jeweilige Kollektiv nicht vergessen werden darf. Er betont die gesellschaftliche Verpflichtung zu einem ‚ethischen‘ Totengedenken, wofür er sich auf Walter Benjamins Schrift *Über den Begriff der Geschichte* bezieht:

Jede Vergangenheit ist nicht nur relativ zu einer Gegenwart, die sich auf sie als Vergangenheit bezieht, sondern jede Gegenwart ist auch relativ zu einer Vergangenheit, deren Zukunft sie darstellt, und diese Relation, das haben wir von Walter Benjamin gelernt, ist eine Frage der Verpflichtung und Verantwortung, der sich keine Gesellschaft ungestraft entziehen kann⁷.

⁵ J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, S. 61.

⁶ Ebd., S. 30.

⁷ J. Assmann, *Die Lebenden und die Toten*, in *Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich*, J. Assmann/F. Maciejewski/A. Michaels (Hrsg.), Göttingen 2005, S. 16-36; S. 18.

Diese Verpflichtung und Verantwortung der Vergangenheit, d.h. den Toten gegenüber ist dezidiert religiös fundiert, da es darum geht, «den Opfern vergangenen Unrechts im Akt der Anerkennung und Trauer eine zumindest «schwache» Erlösung zuteil werden»⁸ zu lassen. Benjamins zentraler Begriff in diesem Zusammenhang ist das ‚Eingedenken‘. Es bezeichnet einen rettenden Zugriff auf das Vergangene: Allem in der Vergangenheit Gescheiterten, Verdrängten und Vergessenen soll von Neuem die Chance gegeben werden, in der gegenwärtigen Erfahrung aktualisiert zu werden. Im Eingedenken wirkt die Gegenwart rückwärts auf die Vergangenheit ein und verwandelt das Vergangene. Benjamin macht deutlich,

daß die Geschichte nicht allein eine Wissenschaft sondern nicht minder eine Form des Eingedenkens ist. Was die Wissenschaft «festgestellt» hat, kann das Eingedenken modifizieren. [...] Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen⁹.

Assmann greift Benjamins Begriff der ‚schwachen Erlösung‘ auf und verbindet ihn mit dem berühmten Satz des chassidischen Mystikers Baal Schem Tov: «Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung»¹⁰. Er besagt im von Assmann gebrauchten Sinn einer Erlösung *der Toten*, dass diese von den Lebenden erinnert werden müssen, um sie der Sinnlosigkeit ihres Sterbens zu entreißen, indem sie in die Gegenwart mitgenommen werden und in der Folge der Generationen weiterleben¹¹. Durch die Erinnerung wird den Toten in dieser Weise ihre Würde und Persönlichkeit zurückgegeben, weshalb die Erinnerung eine Pflicht der Lebenden ist. Die Beziehung zwischen den Lebenden und den Toten findet ihre Erfüllung demnach in der Verbindung von Geschichte und Ethik, die zum Ziel hat, die Vergangenheit vom «Fluch der Sinnlosigkeit»¹² zu erlösen. Assmann weist darauf hin, dass «diese zutiefst jüdische Form der Totenerinnerung heute in der katholischen Theologie besonders lebendig» ist

⁸ Ebd., 19. Benjamin schreibt im zweiten Abschnitt von *Über den Begriff der Geschichte*: «Die Vergangenheit führt einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird. [...] Ist dem so, dann besteht eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem. Dann sind wir auf der Erde erwartet worden. Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine *schwache* messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat». W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. I.2, hrsg. v. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1974, S. 691-704; S. 693 f.

⁹ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. V, hrsg. v. R. Tiedemann, Frankfurt a.M. 1982, S. 589. Die Stelle wird auch von Aleida Assmann zitiert, vgl. A. Assmann, *Das neue Unbehagen*, a.a.O., S. 23.

¹⁰ Dieser Satz bezieht sich ursprünglich auf die Rückkehr nach Israel und die Wiedererrichtung des Tempels in Jerusalem – gemeint ist also ein religiöses Erinnern an das Heilige Land und den zerstörten Tempel.

¹¹ Vgl. J. Assmann, *Protestantismus und Erinnerungskultur*, in *Protestantismus im 21. Jahrhundert. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur*, E. Vietinghoff/H. May (Hrsg.), Hannover 2000, S. 39-64; S. 61.

¹² J. Assmann, *Die Lebenden und die Toten*, a.a.O., S. 20.

und verweist auf den Begriff der ‚anamnetischen Solidarität‘, der von Helmut Peukert geprägt¹³ und durch Johann Baptist Metz berühmt geworden ist. Er bezeichnet Assmann zufolge «genau diese Solidarität mit den Toten, die sie zumindest im Eingedenken der Gemeinschaft auferstehen lässt»¹⁴.

Im Zentrum der Ausführungen von Metz, der sich ebenfalls affirmativ auf Benjamin bezieht, steht der Begriff der ‚memoria passionis‘, der Leidenserinnerung. Dieses Eingedenken versteht Metz als die Verwirklichung praktischer Vernunft, die «in der Anerkennung der Autorität der Leidenden [wurzelt], der unschuldig und ungerecht Leidenden, die allein die Vernunft vor jeglicher Instrumentalisierung oder Funktionalisierung schützt»¹⁵. Es geht Metz darum, auf die Leiden und Hoffnungen der Vergangenheit zu achten und praktische Erinnerungssolidarität mit den tödlich Verstummten und Vergessenen zu üben¹⁶. Assmann geht nun jedoch über diese Bestimmung des Totengedenkens und seinen ethischen Kern hinaus, da es ihm vor allem um die Funktion und Funktionalisierung des Gedenkens zu Zwecken der Gemeinschafts- und Identitätsstiftung geht.

1.1.2. *Gemeinschaftsstiftendes Totengedenken: das Heilige*

Assmann konstatiert, dass religiöse Riten das älteste und ursprünglichste Medium des gemeinschaftsstiftenden Bindungsgedächtnisses sind, wobei es vor allem um Bindungen und Gemeinschaften geht, die die Welt der Toten und Geister einbeziehen¹⁷. Die Gemeinschaft bleibt durch ihr Gedenken den Toten verbunden, die durch das ‚kulturelle Gedächtnis‘ einbezogen werden, wodurch die Gemeinschaft viel umfassender ist als in der Alltagskommunikation¹⁸: «Die Toten leben in uns, wir mit den Toten weiter, und es kommt viel darauf an, welche gerade auch rituellen Ausdrucksformen eine Kultur bereitzustellen vermag, um dieser verborgenen Symbiose kulturelle Gestalt zu geben»¹⁹. Für Assmann ist das Totengedenken eine allgemein menschliche Angelegenheit, die mit der Einbeziehung der Toten vor allem die Funktion hat, eine bestehende

¹³ Vgl. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976, S. 280 ff. Peukert bezieht sich auf Christian Lenhardts Studie *Anamnestic Solidarity: The Proletariat and Its Manes*, in der wiederum Walter Benjamin der Hauptbezugsautor ist.

¹⁴ J. Assmann, *Protestantismus und Erinnerungskultur*, a.a.O., S. 62. Auch Aleida Assmann verweist auf den Begriff der ‚anamnetischen Solidarität‘ in Verbindung mit Johann Baptist Metz, vgl. A. Assmann, *Das neue Unbehagen*, a.a.O., S. 191.

¹⁵ J. B. Metz, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg/Basel/Wien 2006, S. 221.

¹⁶ Vgl. J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentalthologie*, in ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 3.1, hrsg. v. J. Reikerstorfer, Freiburg/Basel/Wien 2016, S. 129.

¹⁷ Vgl. J. Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, München 2000, S. 22.

¹⁸ Vgl. J. Assmann, *Der zweidimensionale Mensch. Das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses*, in *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*, J. Assmann/T. Sundermeier (Hrsg.), Gütersloh 1991, S. 13-30; S. 22.

¹⁹ J. Assmann, *Die Lebenden und die Toten*, a.a.O., S. 18.

Gemeinschaft zu stärken. Es wird ihm zufolge kultur- und epochenübergreifend nicht nur praktiziert, sondern ist auch mit dem ‚Heiligen‘ verbunden.

Assmanns Definition des Heiligen bezeichnet zunächst lediglich eine Grundbedeutung des Begriffs. Dieser meint in seiner allgemeinsten Form «das ‚Abgesonderte‘, das aus dem Normalen, Alltäglichen, Zugänglichen Ausgegrenzte»²⁰. Das Heilige ist etwas Jenseitiges, das über die Sphäre des Gewöhnlichen, Vertrauten und Verfügbaren hinausgeht. Diese Bestimmung entspricht der Definition des Heiligen durch Mircea Eliade: «Die erste Definition des Heiligen ist: *daß es den Gegensatz zum Profanen bildet*»²¹. Mit Bezug auf Benjamins Begriff der ‚Aura‘ schreibt Assmann, dass das Heilige «die Anmutung von Distanz und Nähe zugleich [bedeutet]: die Gegenwart von etwas Fernem»²². Mit den Riten des ‚kollektiven Gedächtnisses‘

wird etwas Fernes und Fremdes in die Gegenwart hereingeholt, das im Alltag keinen Platz findet und daher in regelmäßigen Abständen rituell vergegenwärtigt werden muß, um einen Zusammenhang aufrechtzuerhalten, der von Zerfall und Vergessen bedroht ist²³.

Das Heiligsprechen bestimmter Gegenstände erfüllt im Kontext von Assmanns Ausführungen zum Totengedenken also den Zweck, das, was für die Aufrechterhaltung von Gemeinschaft nicht vergessen werden darf, aus der Masse des alltäglichen Wissens herauszuheben. Aus der grundlegenden Unterscheidung einer heiligen und einer profanen Sphäre ergibt sich, dass für den religiösen Menschen Raum und Zeit nicht homogen sind, sondern qualitative Unterschiede besitzen: Der heilige Raum ist strukturiert und gibt Orientierung in der chaotischen Homogenität. Neben der profanen Zeit der gewöhnlichen stetigen Dauer gibt es die Intervalle heiliger Zeit, die Zeit der Feste²⁴. Diese Unterscheidung hat eine Entsprechung in Assmanns Unterscheidung zwischen

²⁰ J. Assmann, *Heilige Szenen*, in *Szenen des Heiligen. Vortragsreihe in der Hamburger Kunsthalle*, C. Werntgen (Hrsg.), Berlin 2011, S. 16-38; S. 16.

²¹ M. Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg 1957, S. 8. Das Heilige weist dabei eine spezifische Ambivalenz auf, die sich auch in den ursprünglichen Begriffen niederschlägt: *sacer* bedeutet zugleich heilig und verflucht, *tabu* bedeutet zugleich rein und schmutzig: «Was ‚unrein‘ ist, ist auch ‚geweiht‘, es unterscheidet sich – ontologisch – von allem, was zur profanen Sphäre gehört [...]; das ist gerade jene Ausnahmestellung von Gegenständen, Handlungen oder Personen, die wegen der mit dem Kontakt verbundenen Gefahr ‚isoliert‘ und ‚verboten‘ sind» (ebd., S. 37 f.).

²² J. Assmann, *Heilige Szenen*, a.a.O., S. 17. Im Werk Benjamins lassen sich unterschiedliche, teilweise nur schwer miteinander vereinbare Verwendungen des Begriffs ‚Aura‘ ausmachen. Für die von Assmann angeführte Definition vgl. W. Benjamin, *Kleine Geschichte der Photographie*, in ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. II.1, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1977, S. 368-385; S. 378.

²³ J. Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, a.a.O., S. 28. Es handelt sich also, mit Niklas Luhmann gesprochen, um eine Art ‚Realitätsverdoppelung‘: «Irgendwelchen Dingen oder Ereignissen wird eine besondere Bedeutung verliehen, die sie aus der gewöhnlichen Welt (in der sie zugänglich bleiben) herausnimmt und mit einer besonderen ‚Aura‘, mit besonderen Referenzkreisen ausstattet» (N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, hrsg. v. A. Kieserling, Frankfurt a.M. 2000, S. 58).

²⁴ Vgl. M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, a.a.O., S. 40.

‚kommunikativem‘ und ‚kulturellem Gedächtnis‘: «Die beiden Modi des Erinnerns unterscheiden sich durch ihre Funktion. Das kommunikative Gedächtnis dient der Orientierung im Alltag. Das kulturelle Gedächtnis dient der Konstitution und Reproduktion von Gruppenidentität»²⁵. Diese kollektive Identität ist für Assmann «keine Alltagsidentität», sondern ihr haftet etwas «Feierliches, Außeralltägliches» an. Die Vergegenwärtigung der sie fundierenden Erinnerungsfiguren hat «einen religiösen Sinn»²⁶, dessen Außeralltäglichkeit entsprechend um das ‚kulturelle Gedächtnis‘ mehr oder weniger strikte Grenzen gezogen sind, wobei sich seine Vermittlung durch spezialisierte Träger vollzieht²⁷.

Zusammenfassend bezeichnet der Begriff des ‚kulturellen Gedächtnisses‘ den Schnittpunkt, «in dem die am Fest beteiligten Felder der Zeiterfahrung, der Gemeinschaftsbildung, des Ursprungs- und Geschichtsbewußtseins, des Ästhetischen und des Heiligen konvergieren»²⁸. Totengedenken ist für Assmann diesen Ausführungen zufolge keine rein ‚ethische‘ Angelegenheit, die auf eine ‚Erlösung‘ der Toten abzielt, sondern hat die Funktion, das gedenkende Kollektiv in seiner Identität zu konstituieren und kontinuierieren.

1.1.3. Sakralisierung zur Identitätsstiftung

Da die Rahmenbedingungen des Erinnerns sich stetig ändern, muss die gemeinschaftsstiftende Erinnerung gegen diese neuen Rahmenbedingungen durchgesetzt werden. Dies geschieht durch ihre Kanonisierung:

Kanonisierung bedeutet einen Eingriff in die Tradition, der die in ständigem Fluß befindliche Fülle der Überlieferungen einer strengen Auswahl unterwirft, das Ausgewählte kernhaft verfestigt und sakralisiert, d.h. zu letztinstanzlicher Hochverbindlichkeit steigert und den Traditionsstrom ein für alle mal stillstellt²⁹.

Kanonische Texte sind nicht fortschreibbar, sondern verlangen aufgrund ihrer Hochverbindlichkeit wortlautgetreue Überlieferung³⁰. Die Sakralisierung bestimmter Gegenstände meint demnach eine verbindliche Festschreibung und erfüllt für Assmann in erster Linie die Funktion unhinterfragter Verpflichtung und Unantastbarkeit. Aus diesem Grund gehen sie in den ‚Kanon‘ des ‚kulturellen Gedächtnisses‘ ein und dieser «geheilte Bestand von Texten, Regeln, Werten fundiert und formt eine (kollektive) Identität», denn «die Heiligung einer bestimmten Tradition läuft immer auf die Heiligung einer bestimmten Gemeinschaft hinaus»³¹.

²⁵ J. Assmann, *Der zweidimensionale Mensch*, a.a.O., S. 22.

²⁶ J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, a.a.O., S. 52 f.

²⁷ Vgl. ebd., S. 54 f.

²⁸ J. Assmann, *Der zweidimensionale Mensch*, a.a.O., S. 13.

²⁹ J. Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, a.a.O., S. 32.

³⁰ Vgl. ebd., S. 57.

³¹ J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, a.a.O., S. 127.

Es handelt sich bei der gemeinschaftsstiftenden Funktion der Erinnerung für Assmann keineswegs um eine Begleiterscheinung, die sich sozusagen unbeabsichtigt ergibt. Der Horizont des kollektiven Bindungsgedächtnisses ist für ihn in jedem besonderen Fall «bestimmt von den gemeinschaftsstiftenden Erinnerungsformeln und -figuren und von den Erinnerungsbedürfnissen einer klar definierten Wir-Identität» und er betont, dass «im Rahmen des Bindungsgedächtnisses [...] die Vergangenheit immer «instrumentalisiert» wird³². Die ‚klar definierte‘ kollektive Identität ist demnach das Vorausgehende, nach dem sich richtet, was jeweils erinnert werden muss, um diese Identität zu kontinuierieren. Es handelt sich um eine aktive Instrumentalisierung der Erinnerung für diesen Zweck und Assmann macht deutlich, dass dabei politisierte Formen der Erinnerung zum Tragen kommen: Es geht hier «um die Beschwörung der Geschichte zum Zwecke der Einschwörung auf gemeinsame politische Ziele»³³.

Das in dieser Weise zu Zwecken der Identitätsstiftung funktionalisierte Totengedenken soll dabei aber auch seinen ‚ethischen‘ Charakter beibehalten und sich aus einer Verantwortung den Toten gegenüber herleiten, denen es ‚Erlösung‘ zu schenken beabsichtigt. In Benjamins ‚Eingedenken‘ und Metz‘ ‚anamnetischer Solidarität‘, auf die Assmann sich für seine Konzeption beruft, ist hingegen eine Funktionalisierung bzw. Instrumentalisierung geradezu ausgeschlossen, da es hier darum geht, in den Toten die Subjekte zu sehen, die sie einmal waren, mitsamt ihren verlorenen Hoffnungen und Befürchtungen. Es geht beiden demnach nicht um eine Konservierung der Vergangenheit, sondern um die Einlösung der vergangenen Hoffnung³⁴. Die Toten werden in dieser Weise als Subjekte ernst genommen und somit keiner Vergegenständlichung unterzogen.

Durch die Funktionalisierung zu Zwecken der Stiftung von Gemeinschaft und kollektiver Identität werden die Toten aber objektiviert. Der religiöse Aspekt des Gedenkens umfasst bei Assmann neben ritueller Formung in erster Linie die Sakralisierung im Sinne der Kanonisierung: Etwas soll als unantastbar fixiert werden, um es vor dem Vergessen zu schützen. Assmann geht also im Unterschied zu Benjamin und Metz davon aus, dass man aktiv sakralisieren könne, um in dieser Weise kollektive Identität zu produzieren, an der Kollektive wie Individuen ein natürliches Interesse hätten. Steht für ihn das biblische Israel als «Prototyp der Nation»³⁵ in paradigmatischer Weise Pate für die gemeinschaftsstiftende Erinnerung, so ist es Aleida Assmann, bei der die Nation als Erinnerungsgemeinschaft ins Zentrum der theoretischen Bemühungen rückt.

³² J. Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, a.a.O., S. 38.

³³ Ebd., S. 17 f.

³⁴ Vgl. zu dieser Formulierung M. Horkheimer/T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, in M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, hrsg. v. G. Schmid Noerr, Frankfurt a.M. 1987, S. 11-290; S. 20.

³⁵ J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, a.a.O., S. 30.

*1.2. A. Assmann: das Sakrale des politischen Gedächtnisses
im Kontext von Nationenbildung*

Während Jan Assmann Sakralisierung sowohl im ethischen als auch politischen Bereich verortet bzw. beide Bereiche letztlich nicht voneinander getrennt werden, hat Aleida Assmann ‚Sakralisierung‘ explizit als politischen Funktionsmechanismus gemeinschaftsstiftender Erinnerung ausgearbeitet. Festgemacht werden kann das einerseits an ihrer Vorstellung von Nationenbildung, die mittels ‚Sakralisierung der Geschichte‘ erreicht werden soll (a), andererseits aber auch an ihrem Begriff des ‚kollektiven Gedächtnisses‘ als ‚politisches oder nationales Gedächtnis‘ (b). Relevant für beide Punkte ist insbesondere die Unterscheidung von ‚Gedächtnis‘ und ‚Geschichte‘ sowie ‚Funktions-‘ und ‚Speichergedächtnis‘, die Assmann sowohl historisch zu verorten versucht als auch in ihrer Auseinandersetzung mit Pierre Nora hervorhebt. Beide Punkte hängen systematisch also aufs Engste zusammen und verdeutlichen die normative Dimension ihrer theoretischen Ausführungen.

1.2.1. ‚Sakralisierung der Geschichte‘

Ausgangspunkt von Assmanns theoretischen Ausführungen ist die Unterscheidung von ‚Funktions-‘ und ‚Speichergedächtnis‘. Im 19. Jahrhundert sei eine Trennung dieser beiden Gedächtnisformen aufgetreten, indem die «mit Historismus und Positivismus verbundenen problematischen Folgen der Relativierung, der Standpunktlosigkeit, der Beliebigkeit von Wissen [...] gleichzeitig durch neue Institutionen beantwortet» wurden. Diese hätten «umgekehrt Werte wie Verbindlichkeit, Identitätsbildung und Orientierungskraft in den Mittelpunkt» gestellt. Geschichte wurde einerseits «verwissenschaftlicht in den historischen Wissenschaften», andererseits aber «gleichzeitig «sakralisiert» in historischen Mythen, Museen und Denkmälern»³⁶.

Kollektive Handlungssubjekte wie Staaten oder Nationen konstituierten sich nun über ein Funktionsgedächtnis, «in dem sie sich eine bestimmte Vergangenheitskonstruktion zurechtlegen»³⁷. Als eine «Gebrauchsfunktion des kulturellen Gedächtnisses» bestimmt Assmann dabei u.a. ‚Distinktion‘, worunter alle «symbolischen Ausdrucksformen zu verstehen sind, die der Profilierung einer kollektiven Identität dienen». Im ‚religiösen Bereich‘ geht es dabei um «Gemeinschaftsbildung, die durch gemeinsame Erinnerung vermittelt und durch Riten und Feste erneuert wird»; zum ‚säkularen Bereich‘ zählt Assmann die nationalen Bewegungen des 19. Jahrhunderts, «die durch Rekonstruktion und «Erfindung» gemeinsamer Traditionen für das neue politische Handlungssubjekt

³⁶ A. Assmann, *Speichern oder Erinnern? Das kulturelle Gedächtnis zwischen Archiv und Kanon, in Speicher des Gedächtnisses. Bibliotheken, Museen, Archive. Teil 2: Die Erfindung des Ursprungs. Die Systematisierung der Zeit*, M. Csáky/P. Stachel (Hrsg.), Wien 2001, S. 15-29; S. 23.

³⁷ A. Assmann, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 1999, S. 137.

„Volk“ eine Identität schufen. Im Rahmen nationaler Bewegungen wurden die eigene Geschichte und die eigene Überlieferung, mitsamt wiedererweckten Brauchtumsformen „erinnerungspflichtig“³⁸ und bilden Assmann zufolge in dieser Weise eine „profane Religion“:

In einer säkularisierten Epoche wird die Nation zum letzten und höchsten Wert; sie steht im Zentrum profaner Religion. Unzählige Denkmäler sollen die abstrakte Idee der Nation versinnlichen und ihr die Aura des Numinosen geben. Die nationalen Monumente sind Heiligtümer, Orte, wo Individuen teilhaben können am Kult der Nation und den Schauer vor dem Allerheiligsten am eigenen Leibe erfahren können. Die Predigten, die an solchen Orten gehalten werden, dienen der politischen Erziehung³⁹.

Diese Aufgabe einer „Inszenierung der Vergangenheit“ leisten im 20. Jahrhundert vor allem „die Medien“. An der Geschichte der Denkmäler des 19. Jahrhunderts werde aber „besonders deutlich, was es heißt, eine kollektive Identität durch Bindung an eine gemeinsame Vergangenheit und durch Verpflichtung auf eine gemeinsame Erinnerung zu schaffen“, Geschichte werde somit „zu einem Instrument der Politik“⁴⁰.

1.2.2. „Kollektives Gedächtnis“

Das sakrale Moment unterstreicht Assmann auch in ihren Ausführungen zum „kollektiven Gedächtnis“, das sie explizit als „politisches“ oder „nationales Gedächtnis“ definiert⁴¹. Sie bezieht sich u.a. auf Pierre Nora und will damit die Eigenständigkeit des „Gedächtnisses“ in seiner ursprünglichen Bedeutung bzw. das damit verbundene „Sakrale“ der Erinnerung gegenüber geschichtswissenschaftlicher Betrachtung von Vergangenheit herausstellen. Assmann zitiert dafür Noras Einleitung zu den *Lieux de Memoire* unter weitreichender Aussparung seiner ergänzenden Ausführungen und des folgenden Kontextes seiner Argumentation⁴². Nora habe die Opposition von „Geschichte“ und „Gedächtnis“ sechzig Jahre nach Maurice Halbwachs noch einmal „vertieft“⁴³: Geschichte und Gedächtnis seien keineswegs

³⁸ Ebd., S. 139.

³⁹ A. Assmann, *Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungs-idee*, Frankfurt/New York 1993, S. 49.

⁴⁰ Ebd., S. 50.

⁴¹ Vgl. A. Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München 2006, S. 40. Eine gleichlautende Definition des „kollektiven Gedächtnisses“ findet sich etwa bei J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Eine Replik*, „Erwägen, Wissen, Ethik“, 13, 2002, S. 273-278; S. 276.

⁴² Anzumerken gilt, dass Nora seine Ausführungen sowie sein gesamtes Projekt der *Lieux de mémoire* zunächst auf die spezifische französische Nationalgeschichte bezieht. In ihrem Vorwort der deutschen Adaption dieses Projektes weisen die Herausgeber darauf hin, dass sich Noras Modell „keineswegs ohne weiteres auf den deutschen Fall übertragen“ lässt. E. François/H. Schulze (Hrsg.), *Deutsche Erinnerungsorte. Eine Auswahl*, München 2005, S. 11.

⁴³ Vgl. A. Assmann, *Der lange Schatten*, a.a.O., S. 43f.

Synonyme, sondern, wie uns heute bewusst wird, in jeder Hinsicht Gegensätze ... Das Gedächtnis ist ein stets aktuelles Phänomen, eine in Gegenwart erlebte Bindung, die Geschichte hingegen eine Repräsentation der Vergangenheit. Das Gedächtnis rückt die Erinnerung ins Sakrale, die Geschichte vertreibt sie daraus, ihre Sache ist Entzauberung. Das Gedächtnis entwächst einer Gruppe, deren Zusammenhang es stiftet. (...) Die Geschichte dagegen gehört allen und niemandem, so ist sie zum Universalen berufen⁴⁴.

Nora betont in seiner Einleitung mit Rekurs auf Halbwachs die Blindheit und fehlende Reflexivität des Gedächtnisses in seiner ‚traditionellen‘ Form⁴⁵ und konstatiert, dass er ‚Gedächtnis‘ in diesem Sinne nicht mehr für möglich hält: Er spricht vom «Ende der Gedächtnistradition», womit «ein ungeheures Kapitel verschwindet, das wir in der Intimität eines Gedächtnisses erlebten und das nur noch unter dem Blick einer rekonstruierten Geschichte lebt». Gerade der Verlust des «nationalen Gedächtnisses» erzwingt einen Blick, «der nicht mehr naiv und auch nicht gleichgültig ist». Dabei geht es um ein Gedächtnis, «das uns peinigt, aber doch schon nicht mehr das unsrige ist, ein Gedächtnis zwischen beschleunigter Entsakralisierung und provisorisch zurückgeholter Sakralität»⁴⁶. Noras Projekt der *Lieux de Memoire* ist dann der Versuch, in historischer Distanzierung eine Perspektive zweiter Ordnung auf vorhandene Gedächtnisorte und dadurch eine Historisierung des ‚Gedächtnisses‘ aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive zu entwerfen, weil ihm Sakralisierung in seiner überkommenen Form als nicht mehr umstandslos möglich erscheint.

Von hier aus lässt sich nun genauer verorten, was Assmanns eigentliches Anliegen auch in praktischer Hinsicht ist: Ihr geht es gegenüber Nora um die Betonung jener traditionellen Form des Gedächtnisses, die im 19. Jahrhundert ihr zufolge für Nationenbildung noch zuständig war. Sie bezieht Noras Ausführungen dabei vor allem auf neu entworfene (und zu entwerfende) Gedächtnisorte, bei denen es darum geht, *geschichtliche Ereignisse* vor ihrer ‚Historisierung‘ zu bewahren und sie qua Sakralisierung als politisches Instrument wirksam zu machen, um sie in den Dienst kollektiver Identitätsbildung zu stellen⁴⁷. Der normative Gestus dieser Re-Aktualisierung ist unüberhörbar, er wird darüber

⁴⁴ Ebd., S. 44; Auslassungen im Original.

⁴⁵ Laut Nora «weiß» das Gedächtnis «nicht um die Abfolge seiner Deformationen, ist für alle möglichen Verwendungen und Manipulationen anfällig, zu langen Schlummerzeiten und plötzlichem Wiederaufleben fähig»; weil es «affektiv und magisch» sei, «behält es nur die Einzelheiten, welche es bestärken: es nährt sich von unscharfen, vermischten, globalen oder un-steten Erinnerungen, besonderen oder symbolischen, ist zu allen Übertragungen, Ausblendungen, Schnitten oder Projektionen fähig». P. Nora, *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Frankfurt a.M. 1998, S. 13 f.

⁴⁶ Ebd., S. 19-21.

⁴⁷ Eine gedenkpolitische Absicht lässt sich Nora nicht attestieren, wie sein Essay *Das Zeitalter des Gedenkens* zeigt: «Seltsames Schicksal dieser *Lieux de mémoire*: Durch ihren Ansatz, ihre Methodik und sogar durch ihren Titel hätten sie zu einer Darstellung von Geschichte ohne gedenkende Zielsetzung werden sollen, doch hat sie das Gedenken [...] wieder eingeholt. [...] Und kaum war der Ausdruck ›Erinnerungsort‹ geprägt, ist mit ihm ein Werkzeug, das zur Schaffung von kritischer Distanz geschmiedet worden war, zum Instrument des Gedenkens par excellence geworden». P. Nora, *Das Zeitalter des Gedenkens*, in *Erinnerungsorte Frankreichs*,

hinaus aber auch explizit gemacht: Denn Assmanns Vorstellung von praktischer Normenbildung klingt wie eine abstrakte programmatische Ankündigung dessen, wofür sie und Jan Assmann sich im Kontext deutscher Erinnerungskultur ausgesprochen haben – die Sakralisierung des Holocaust:

Wo aber sind Normen in der modernen Welt zu finden? Die Antwort drauf lautet: sie sind nicht zu *finden*, sondern zu *schaffen*. Selbstbeschränkung bedeutet zugleich Selbstverpflichtung auf absolut gesetzte, geheiligte Normen. Die Sammlung auf einen bestimmten Mittelpunkt und keinen anderen, wo doch Vielfalt des Angebots herrscht, erfolgt durch Entscheidung und Entschiedenheit. Sie sind der Ausdruck einer neuartigen Bindungsbereitschaft, einer neuen Art von Religiosität⁴⁸.

2. Sakralisierung als Politisches praktisch

Den Zusammenhang zwischen ‚kollektivem Gedächtnis‘ und Identität konzipiert Jan Assmann als zeitlosen Mechanismus sozialer Gemeinschaftsbildung, der keinem historischen Wandel unterliegt. Im Rahmen seiner Konzeption erscheint es daher als möglich, das zunächst an antiken Hochkulturen entwickelte Modell ebenso in der modernen Bundesrepublik als wirksam anzusehen. Entsprechend hat Assmann seine Überlegungen auch konkret in den Kontext der deutschen Erinnerungspraxis seit Mitte der 1980er Jahre gestellt, was sich nicht zuletzt an diesbezüglichen normativen Forderungen zeigt⁴⁹. Diese normativen Forderungen beschränken sich jedoch nicht nur auf schriftliche Äußerungen, sondern wurden von Aleida Assmann auch *in* diese Praxis getragen, am deutlichsten nachvollziehbar in ihrem *Kommentar* beim Zweiten Kolloquium im Rahmen der Debatte um die Errichtung des *Denkmals für die ermordeten Juden Europas* im Jahre 1997. Dabei gibt es nicht

ders. (Hrsg.), München 2005, S. 543-575; S. 543. Im letzten Satz des Essays spricht Nora gar von einer «Tyrannei des Gedächtnisses» (ebd., S. 677).

⁴⁸ A. Assmann, *Arbeit am nationalen Gedächtnis*, a.a.O., S. 75. Bereits der Titel *Arbeit am nationalen Gedächtnis* deutet diese normativ-politische Absicht Assmanns an. So heißt es im Vorwort: «Eine solche Reflexion scheint im Rahmen des wiedervereinigten Deutschlands, in dem der Bedarf an nationalen Symbolen sprunghaft wächst, dringend geboten. Der deutsche Sonderweg, der durch Hitler und seine Folgen bestimmt ist, macht die Frage nach dem nationalen Gedächtnis in Deutschland ebenso unerquicklich wie notwendig. Auschwitz ist die nationale Katastrophe, die das kulturelle Gedächtnis der Deutschen gesprengt hat und sprengt» (ebd., S. 8). Assmann führt nicht weiter aus, womit sich das Wachsen des Bedarfs an nationalen Symbolen erklärt, inwieweit das kulturelle Gedächtnis ‚gesprengt‘ worden sei bzw. was dies überhaupt bedeuten soll. Im Folgenden wird klar werden, dass es ihr um die ‚Reparatur‘ dieses Gedächtnisses geht, die dadurch erfolgen soll, dass der Holocaust in das Zentrum des Gedächtnisses gestellt wird – also genau jenes Element, das den ‚Schaden‘ des Gedächtnisses allererst verursacht haben soll.

⁴⁹ Assmann weist retrospektiv darauf hin, dass sowohl ihm als auch Aleida Assmann der «Zusammenhang» ihres Forschungsprojekts mit gesellschaftlichen Ereignissen wie dem Historikerstreit 1986/7 oder der Debatte um das *Denkmal für die ermordeten Juden Europas* «von Anfang an klar vor Augen» stand. J. Assmann, *Das kollektive Gedächtnis zwischen Körper und Schrift. Zur Gedächtnistheorie von Maurice Halbwachs*, in *Erinnerung und Gesellschaft. Mémoires et Société. Hommage à Maurice Halbwachs (1877-1945)*, H. Krapoth/D. Laborde (Hrsg.), «Jahrbuch für Soziologiegeschichte», Wiesbaden 2005, S. 65-83; S. 67.

nur genaue Entsprechungen zu Jan Assmanns Ausführungen. Im Ausgang ihrer Interpretation des Historikerstreits wird von Aleida Assmann vor allem auch ein Konzept von Nationenbildung ausgearbeitet, dass die Sakralisierung des Holocaust zum Zwecke der nationalen Identitätsbildung in den Mittelpunkt stellt.

2.1. J. Assmann: Holocaust als ‚normative Vergangenheit‘

Auch auf der Ebene normativer Forderungen für die Praxis der deutschen Erinnerungskultur begegnet bei Jan Assmann wieder die Doppelstruktur, die bereits auf der theoretischen Ebene zum Tragen kam: Einerseits geht es um die ‚ethische‘ Erinnerung, die mit einer Pflicht verbunden ist, die die Toten den Gegenwärtigen auferlegen, andererseits um die politische Funktionalisierung dieser Erinnerung für die kollektive Identität der Erinnernden. Der Holocaust ist laut Assmann eine Vergangenheit, vor der die Möglichkeiten kultureller Repräsentation und Erinnerung versagen und alle diesbezüglichen Riten nur scheitern können – dennoch ist sie unmöglich zu vergessen und es gibt «keine Alternative zu solcher kultureller Erinnerungsarbeit»⁵⁰. Die Gegenwart wird Assmann zufolge «von den Toten in die Pflicht genommen», denn dem «von den Leichenbergen des 20. Jahrhunderts ausgehenden Schrei nach Erinnerung» wird «sich auf absehbare Zeit keine Generation der Nachgeborenen [...] entziehen können»⁵¹.

Assmann charakterisiert den Holocaust daher als eine ‚normative Vergangenheit‘, «die unter keinen Umständen in Vergessenheit geraten kann und darf» und die fortwährend gegen neue Rahmenbedingungen des Erinnerns durchgesetzt werden muss»⁵². Dies begründet er damit, dass diese Vergangenheit Bestandteil eines «universalisierten Bindungsgedächtnisses und fundierendes Element einer globalen Zivilreligion geworden ist, der es um Demokratie und Menschenrechte geht». Die Notwendigkeit der Holocaust-Erinnerung wird von Assmann also wiederum auch funktional bestimmt: Das Negative, von dem man sich abwenden will, muss öffentlich erinnert werden, um den Grundsätzen von Demokratie und Menschenrechten weltweite Anerkennung zu verschaffen und «eine bessere Zukunft zu gewinnen». Ein solcher Schlussstrich auf Seiten der Gewalt ist Assmann zufolge «nur durch Erinnerung zu erreichen»⁵³. Diese

⁵⁰ J. Assmann, *Die Lebenden und die Toten*, a.a.O., S. 18.

⁵¹ Ebd., S. 30.

⁵² Das paradigmatische Beispiel einer solchen ‚normativen Vergangenheit‘ ist für Assmann die biblische Exodus-Geschichte vom Auszug aus Ägypten über die Wüstenwanderung bis zur Landnahme und der Offenbarung der Gesetzestafeln am Sinai. Ohne die Erinnerung an diese fundierende Geschichte wäre ihm zufolge nicht zu verstehen, warum unter allen Umständen am Gesetz festgehalten werden muss, vgl. J. Assmann, *Erinnern, um dazuzugehören. Kulturelles Gedächtnis, Zugehörigkeitsstruktur und normative Vergangenheit*, in K. Platt/M. Dabag (Hrsg.), *Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten*, Opladen 1995, S. 51-75; S. 68. Die Analogisierung von Exodus-Erzählung und Holocaust-Erinnerung wirft eine ganz eigene Fragestellung auf, der an anderer Stelle genauer nachzugehen sein wird.

⁵³ J. Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, a.a.O., S. 36 f.

‚Erinnerung‘ an «das Grauen» gilt es Assmann zufolge «in kulturelle und offizielle Kommemoration zu überführen», und zwar «im politischen Zentrum, in der Form des Nationaldenkmals»⁵⁴.

Neben der Funktion, eine Wiederholung der Verbrechen zu verhindern, wird die Vergangenheit Assmann zufolge darum gebraucht, «weil sie Zusammengehörigkeit vermittelt. Die Gruppe vergewissert sich in der Rekonstruktion von Vergangenheit ihrer Zusammengehörigkeit, so wie der Einzelne sich mit seiner Erinnerung seiner Zugehörigkeit zur Gruppe versichert»⁵⁵. Es geht um die Fundierung einer kollektiven Identität mithilfe einer Erzählung, in der der Holocaust die Rolle eines ‚Gründungsmythos‘ einnimmt⁵⁶. Die Holocaust-Erinnerung wird von Assmann also geradezu gegenteilig zur mit Benjamin und Metz fundierten ‚ethischen Erinnerung‘ bestimmt: als Inhalt des gemeinschaftsstiftenden ‚kulturellen Gedächtnisses‘ der deutschen Nation, in das der Holocaust als sakralisierte ‚normative Vergangenheit‘ aufgenommen wird. Damit verbinden Assmann und Assmann auch die Erlösung von Schuld:

Was wir lernen müssen, ist die Einsicht in die bittere Tatsache, daß diese Schuld nicht überwunden werden kann, daß der Anspruch auf Versöhnung fallengelassen werden muß, daß es vielmehr um Anerkennung der Schuld geht, daß aber andererseits mit dieser Anerkennung, die eine ständig und durchaus im Sinne einer Anerkennung verdrängter Wahrheiten zu leistende Erinnerungsarbeit darstellt, genau das getan ist, was von uns gefordert wird. Das Geheimnis nicht der Versöhnung, sondern der Erlösung heißt Erinnerung⁵⁷.

Der Satz ‚Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung‘ bekommt dadurch jedoch eine gänzlich andere Bedeutung: Es scheint nun nicht mehr um die religiös gedachte Erlösung der *Erinnerten* zu gehen, sondern um die profane Erlösung der *Erinnernden*: Die deutsche Nation soll durch die Anerkennung von Schuld und zu leistende Erinnerungsarbeit Erlösung von ihrer Schuld erlangen⁵⁸.

⁵⁴ J. Assmann, *Kollektives und kulturelles Gedächtnis. Zur Phänomenologie und Funktion von Gegen-Erinnerung*, in *Orte der Erinnerung. Denkmal, Gedenkstätte, Museum*, U. Borsdorf/H. T. Grütter (Hrsg.), Frankfurt a.M./New York 1999, S. 13-32; S. 32. An anderer Stelle schreibt Assmann: «Die nationalistische Semantik hat auf deutschem Boden ihre bösesten Konsequenzen entfaltet. Kein Wunder, daß sie hier keine Wurzeln mehr schlagen kann. Diesen Sinnverlust gilt es als Gewinn zu verbuchen. Dazu bedarf es einer Erinnerungskultur, die das Bewußtsein der Konsequenzen und Zusammenhänge wachhält» (J. Assmann, *Erinnern, um dazuzugehören*, a.a.O., S. 74 f.).

⁵⁵ J. Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, a.a.O., S. 115.

⁵⁶ Vgl. ebd., S. 33.

⁵⁷ A. Assmann/J. Assmann/W.-D. Hartwich, *Einleitung*, in J. Taubes, *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft. Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte*, hrsg. v. A. und J. Assmann, W.-D. Hartwich und W. Menninghaus, München 1996, S. 7-41; S. 41.

⁵⁸ Das jüdische Erinnerungsgebot wird dabei als Aufforderung zur gemeinschaftlichen Vergegenwärtigung der verbrecherischen Vergangenheit aufgefasst und als Vorschrift missverstanden. Entscheidend aber: Es wird mit dem christlichen Erlösungsversprechen verbunden, das sich auf das eschatologische Heil und damit die Vergebung der Sünden bezieht, vgl. U. Jureit, *Opferidentifikation und Erlösungshoffnung: Beobachtungen im erinnerungspolitischen Rampen-*

Genau diesen Aspekt hat nun auch Aleida Assmann in ihrem *Kommentar* zur Debatte um das *Denkmal für die ermordeten Juden Europas* betont.

2.2. A. Assmann: Sakralisierung zum Zwecke der Nationenbildung

In ihrem *Kommentar*⁵⁹ votiert Aleida Assmann für die Errichtung des Denkmals und führt aus, dass dessen «kulturelle Funktion» darin bestehe, dass es «ein Ereignis aus der Geschichte hervorhebt und zu einer kollektiv verpflichtenden Erinnerung macht», womit einerseits auf die «transgenerationelle Sicherung von Erinnerung» abgezielt wird. Das geplante Denkmal setze «gleichzeitig» aber auch ein «nationales Identitätszeichen» und markiere «die Anerkennung einer monströsen Schuld sowie die Selbstverpflichtung der Erinnerung». Die Möglichkeiten eines Denkmals seien zwar «begrenzt», aber sie verkörpert «materiell in einer notwendig beschränkten Formensprache einen kulturellen Imperativ, welcher lautet: Du sollst nicht vergessen! Nach innen wie nach außen sind sie Merkzeichen kultureller und politischer Identität und werden gebraucht als Orte für den Vollzug von Gedenk-Riten»⁶⁰.

Den Zusammenhang zwischen Sakralisierung des Holocaust und Nationen- bzw. nationaler Identitätsbildung, der hier nur cursorisch angedeutet ist, hat Assmann in Auseinandersetzung mit dem Historikerstreit 1986/87 näher ausgearbeitet⁶¹. Für die Nationenbildung stünden laut Assmann drei «Modelle» bereit: erstens ein ‚positiver Nationalismus‘, der «vom Stolz diktiert ist und eine Kontinuität der positiv besetzten, ja heroischen Momente deutscher Geschichte konstruiert, die die Greuel der NS-Zeit einklammert und überspringt». Assmann assoziiert den ‚positiven Nationalismus‘ mit den Positionen von Ernst Nolte und Andreas Hillgruber: Diese hätten das «fundamentale Instrument wissenschaftlicher Methodologie, den Vergleich, zum Zwecke der Umwertung und nivellierenden Gleichsetzung des Holocaust mit anderen Verbrechen» eingesetzt. Zweitens stünde ein ‚negativer Nationalismus‘ bereit, der – Assmann zitiert hier Heinrich August Winkler – «nicht minder pseudoreligiös» als der positive Nationalismus sei: «Im Zentrum dieser Form» steht laut Assmann «eine

licht, in dies./C. Schneider, *Gefühlte Opfer. Illusionen der Vergangenheitsbewältigung*, Stuttgart 2010, S. 17-103; S. 38 ff.

⁵⁹ Assmann war seit 1989 Mitglied des Förderkreises um Lea Rosh und Eberhard Jäckel, der sich für die Umsetzung des Denkmals eingesetzt hat. In ihren Ausführungen unterscheidet Assmann explizit zwischen dieser persönlichen und einer wissenschaftlichen Ebene ihres Beitrags zum Kolloquium. Die im Folgenden wiedergegebenen Zitate beziehen sich auf den Teil ihres Votums, den sie explizit «von einer weniger subjektiven», sondern einer «kulturwissenschaftlichen Perspektive aus» begründet. A. Assmann, *Kommentar*, in *Der Denkmalstreit – das Denkmal? Die Debatte um das ‚Denkmal für die ermordeten Juden Europas‘. Eine Dokumentation*, U. Heimrod/G. Schlusche/H. Seferens (Hrsg.), Berlin 1999, S. 615-616; S. 615.

⁶⁰ Ebd., S. 616.

⁶¹ Für die verschiedenen in der Debatte vertretenen Positionen vgl. *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München/Zürich 1987.

Sakralisierung des Holocaust, eine ›Holocaustfixierung‹, die die Vernichtung der Juden zur negativen Sinnstiftung deutscher Geschichte macht»⁶².

Als drittens Modell nennt Assmann den ›Verfassungspatriotismus‹, den sie vor allem mit Jürgen Habermas assoziiert. Habermas habe für eine «kritische Neutralisierung nationaler Identität plädiert», aber auch betont,

daß für die Verbrechen, ›mit denen die eigene Existenz geschichtlich verwoben ist‹, auf keine andere Art zu haften ist ›als durch die solidarische Erinnerung an das nicht Wiedergutmachende‹ und die ›reflektierende, prüfende Einstellung gegenüber den eigenen, identitätsstiftenden Traditionen‹⁶³.

Assmann fragt nun, inwieweit die ›solidarische Erinnerung‹ überhaupt gesichert werden könne, «wenn nationale Traditionen aufzulösen und Definitionen der Zugehörigkeit des Kollektivs über historische Erzählungen grundsätzlich abzuwehren» seien. Dieser bedürfe es deshalb, weil «keine generationsübergreifende Erinnerung [...] ohne Symbole und organisierte Formen der Weitergabe aus[kommt]»⁶⁴. Assmanns Vorschlag ist deshalb eine Kombination der drei ›Modelle‹:

Die Zwangsalternative zwischen positivem und negativem deutschen Nationalismus ist nicht durch gänzliche Abstinenz und Neutralisierung beider Pole zu überwinden, sondern allein durch ihre Zählung. Reflektierende, prüfende Einstellungen und identitätsstiftende Traditionen setzen sich nicht notwendig außer Kraft, sondern bedürfen und bedingen einander. Anstatt im Namen postkonventioneller oder postnationaler Identitäten nationale Bezugshorizonte und Traditionen grundsätzlich zu verabschieden, erscheint es vielmehr notwendig, sie selbstkritisch zu transformieren. Welchen Bezug, Horizont, Rahmen kann eine mit den Opfern solidarische Erinnerung an den Holocaust haben, wenn nicht den einer nationalen Identität und eines Bewußtseins nationaler Kultur und Geschichte?⁶⁵

Es wird in der Folge von Assmann nicht weiter ausgeführt, inwieweit eine Kombination dieser Modelle begrifflich überhaupt zu denken ist. Assmann konserviert an dieser Stelle lediglich Habermas' Gedanken einer ›solidarischen Erinnerung‹, ohne aber genauer nach den Erwägungsgründen seines Plädoyers für einen ›postkonventionellen Identitätsbegriff‹ bzw. nach diesem selbst zu

⁶² A. Assmann/U. Frevert, *Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945*, Stuttgart 1999, S. 66.

⁶³ Ebd., S. 67. Das Zitat von Habermas, auf das Assmann hier verweist, stammt aus einem seiner Beiträge zum Historikerstreit, wobei er den Begriff der ›solidarischen Erinnerung‹ von Benjamin übernimmt, vgl. J. Habermas: *Eine Art Schadensabwicklung*, in ders., *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine politische Schriften VI*, Frankfurt a.M. 1987, S. 141. Die von Assmann zitierte Passage ist allerdings insofern ungenau wiedergegeben, als dass Habermas nicht einfach von ›den Verbrechen‹ spricht, mit denen die eigene Existenz verwoben sei, sondern vom «Entstehungszusammenhang solcher Verbrechen». Habermas geht es somit um die Übernahme historischer Haftung für eine *Lebensform*, «in der Auschwitz möglich war» (ebd., S. 144).

⁶⁴ A. Assmann/U. Frevert, *Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit*, a.a.O., S. 68.

⁶⁵ Ebd.

fragen⁶⁶. Während Habermas mit dem Anspruch einer kritischen Überprüfung (auch unbewusster) nationaler Überlieferungen auftritt, plädiert Assmann für die Schaffung neuer Traditionen *in Bezug auf* das negative geschichtliche Erbe der NS-Vergangenheit. Auf funktionaler Ebene sollen dabei politische bzw. nationale Identität in ganz konventioneller Manier durch Ritualisierung und Symbolisierung hergestellt werden, wenngleich die bisherigen Traditionen des Erinnerns auf *inhaltlicher* Ebene insofern transformiert werden sollen, als dass die Opfer eigener Verbrechen in den Fokus gerückt werden.

Unklar bleibt an dieser Stelle vor allem, in welcher Weise die Erinnerung an die Opfer genau mit nationaler Identität verbunden ist⁶⁷. Sie scheint jenen vermeintlich grundlegenden funktionalen Zusammenhang von Erinnerung und Identität im Blick zu haben, den Jan Assmann postuliert und den sie in Rekurs auf die Nationenbildung des 19. Jahrhunderts aufzudecken versucht hat. Und wie dieser scheint sie davon auszugehen, dass sich ‚solidarische Erinnerung‘ im Sinne Benjamins und Habermas‘ ohne Konsequenzen funktionalisieren lasse. Assmann nimmt offensichtlich stillschweigend an, dass die von Winkler angebrachte Kritik am ‚pseudoreligiösen‘ Moment der Sakralisierung von Erinnerung und die damit verbundene Vorstellung von der Funktion des Holocaust als eines Gründungsmythos schlicht aufgehoben wird, indem verschiedene ‚Modelle‘ kombiniert werden.

Denn genau dieses politisch-religiöse Moment avanciert schließlich zum zentralen Aspekt ihrer Deutung der deutschen Erinnerungskultur. Deutlich wird dies vor allem, wenn sie in ihren Ausführungen zum ‚kollektiven Gedächtnis‘ als ‚politisches‘ bzw. ‚nationales Gedächtnis‘ hervorhebt, dass es im Historikerstreit um «die Alternative der Historisierung oder Sakralisierung» ging⁶⁸: «Sollte der Holocaust den Historikern zurückgegeben werden und damit

⁶⁶ An anderer Stelle unterstellt Assmann Habermas «Identitätsaskese» und führt aus, dass diese «einen historischen Zustand arretiert und dabei notwendige Anpassungsprozesse verhindert». Sie stünde «der ›Normalisierung‹ der Deutschen entgegen, die sich in Europa und in der Welt nach der Wiedervereinigung und nach dem Ende der Nachkriegszeit wieder als eine Nation erfinden müssen» (A. Assmann, *Geschichte im Gedächtnis. Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung*, München 2007, S. 183 f.). Habermas‘ Konzeption aber nun verweigert sich keineswegs einem Identitätsbegriff, sondern hebt diesen auf die formale Ebene «abstrakte[r] Verfahren und Prinzipien». Im Unterschied zu Assmann geht er davon aus, dass es einer Bündelung verschiedener kollektiver Identitäten zu einer einheitlichen nationalen Identität als eines «Mittelpunktes» nicht mehr bedarf. J. Habermas: *Geschichtsbewußtsein und posttraditionale Identität*, in ders., *Eine Art Schadensabwicklung*, S. 159-179; S. 173.

⁶⁷ Vgl. dazu auch die Kritik von H. Welzer, *Für eine Modernisierung der Erinnerungs- und Gedenkkultur*, «Gedenkstättenrundbrief», 162, 1. August 2011, S. 3-9.

⁶⁸ A. Assmann, *Der lange Schatten*, a.a.O., S. 48. Assmann assoziiert das Plädoyer für eine Sakralisierung des Holocaust in der Folge vor allem mit Saul Friedländer. Dieser hatte eher am Rande bzw. im Nachgang des Historikerstreits im Briefwechsel mit Martin Broszat u.a. die Frage diskutiert, ob eine ‚neutrale‘ Historisierung des Holocaust gerade aufseiten deutscher Historiker überhaupt möglich sei, da die NS-Vergangenheit seit 1945 auch wissenschaftlich immer instrumentalisiert worden sei. Das Wort ‚sakral‘ kommt dabei nur an einer einzigen Stelle vor, jedoch nicht im Sinne Assmanns, vgl. M. Broszat/S. Friedländer, *Um die ›Historisierung des Nationalsozialismus‹. Ein Briefwechsel*, «Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte», Jahrgang 36, 1988, Heft 2, S. 339-372; S. 340 et passim. Friedländer wie Broszat ging es vor allem

ins universalistische Archiv der Wissenschaft befördert werden, oder sollte er in einem kollektiven Gedächtnis verankert werden»⁶⁹? Darüber hinaus spricht sie aber auch von der inzwischen erfolgten «erfolgreichen Institutionalisierung» eines «negativen Gründungsmythos»:

Seit den 1990er Jahren ist die Erinnerung an den Holocaust in die deutsche Gesellschaft zurückgekehrt und wurde durch Gedenkstätten, Jahrestage und Denkmäler als negativer Gründungsmythos des wiedervereinigten Staates verankert⁷⁰.

An dieser Stelle wird nicht nur überdeutlich, dass die ‚Sakralisierung der Geschichte‘ bzw. des Holocaust konstitutives Moment der Assmann’schen Konzeption ist, insbesondere in Hinblick auf die deutsche Erinnerung. Augenscheinlich ist auch, dass diese zunächst normative Konzeption rückwirkend als legitimierendes Moment fungiert, das sich nicht in erster Linie auf den ethischen, sondern weit mehr auf den politischen Bereich erstreckt.

3. Schluss

Habermas fragt im Historikerstreit kritisch gegenüber Michael Stürmer: «Geschichtsbewußtsein als Religionsersatz – ist die Geschichtsschreibung mit diesem alten Traum des Historismus nicht doch etwas überfordert»⁷¹? Es scheint, dass sich Aleida und Jan Assmann dieser Frage mit ihrer Theorie des ‚kollektiven Gedächtnisses‘ und ihrem Konzept von Erinnerungskultur angenommen und genau diese Idee eines Religionsersatzes theoretisch auszuarbeiten versucht haben. Denn die Erfüllung der von Stürmer ausgewiesenen Aufgabe – «daß in geschichtslosem Land die Zukunft gewinnt, wer die Erinnerung füllt, die

um eine *wissenschaftliche Geschichtsschreibung*, in der die ‚Verfolger-Perspektive‘ um die ‚Opfer-Perspektive‘ ergänzt wird, um die Opfer nicht zu ‚Objekten‘ zu degradieren. Dafür hatte Broszat schon 1979 plädiert, und er spricht dabei von Geschichtswissenschaft als ‚organisierter Erinnerung‘, vgl. M. Broszat, *‘Holocaust’ und die Geschichtswissenschaft*, «Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte», Jahrgang 27, 1979, Heft 2, S. 285-298; S. 297. Zu Friedländer und dessen Abgrenzung zu Broszat vgl. überblicksartig M. Wildt, *Raul Hilbert und Saul Friedländer – Zwei Perspektiven auf den Holocaust*, in ders., *Die Ambivalenz des Volkes. Der Nationalsozialismus als Gesellschaftsgeschichte*, Berlin 2019, S. 387-404.

⁶⁹ A. Assmann, *Der lange Schatten*, a.a.O., S. 48. Assmann scheint dabei von einer Verfügbarkeit über das Ereignis Holocaust auszugehen. Historisch betrachtet bleibt dabei gänzlich unterbeleuchtet, zu welchem Zeitpunkt und unter welchen Umständen der Holocaust den Historikern jemals ‚gehört‘ habe und sie ihn wieder ‚abgegeben‘ hätten, damit er ihnen überhaupt hätte ‚zurückgegeben‘ werden können. Explizite Forschungen zum Holocaust seitens der deutschen Geschichtswissenschaft lagen vor dem Historikerstreit jedenfalls kaum vor: «Eine fundierte Gesamtdarstellung des Judenmords von einem deutschen Historiker existierte 1986 nicht». U. Herbert, *Der Historikerstreit. Politische, wissenschaftliche, biographische Aspekte*, in *Zeitgeschichte als Streitgeschichte. Große Kontroversen seit 1945*, M. Sabrow/R. Jessen/K. Große Kracht (Hrsg.), München 2003, S. 94-113; S. 101.

⁷⁰ A. Assmann, *Das neue Unbehagen*, a.a.O., S. 67.

⁷¹ J. Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung*, a.a.O., S. 133.

Begriffe prägt und die Vergangenheit deutet»⁷² – könne von einem Historiker nicht erwartet werden und die geschichtswissenschaftliche Forschung sei mit normativen Vorgaben für die Gesellschaft «völlig überfordert»⁷³. Es stellt sich dann aber die Frage, inwieweit ein einfacher Rückgriff auf die Ideen der Nationenbildung des 19. Jahrhunderts sowie auf frühe antike Hochkulturen ausreichend ist, um eine Theorie zu begründen, die für sich in Anspruch nimmt, gegenwärtigen Gesellschaften ihre Erinnerung in Form und Inhalt vorschreiben zu wollen und damit gleichzeitig das Erbe der nationalsozialistischen Vergangenheit als erfolgreich ‚aufgearbeitet‘ zu betrachten. Die Frage ist hier schlicht, inwieweit die von Nora so genannte ‚provisorisch zurückgeholte Sakralität‘ noch möglich ist, vor allem in Bezug auf neu zu schaffende Traditionen der Erinnerungskultur. Anders gefragt: funktioniert der Funktionalismus überhaupt?

Nora ist hier, wie Metz⁷⁴, eher pessimistisch, denn gerade die Naturwüchsigkeit und Blindheit des ‚kollektiven Gedächtnisses‘, die diesem von Halbwachs attestiert wurde – die somit aber auch entdeckt und aufgedeckt wurde –, hält er nicht mehr für möglich. Und auch Habermas zufolge macht der «universalistische Kern des demokratischen Verfassungsstaates [...] symbolische Ausdrucks- und rituelle Darstellungsformen kollektiver Identitäten gewiss nicht überflüssig», aber er fragt:

Kann man von politischen Institutionen, die ihre Legitimation aus dem Erbe des Vernunftrechts beziehen, behaupten, dass die symbolische Verkörperung und rituelle Darstellung von leitenden Ideen noch auf die ‚Erzeugung‘ von normativen Verbindlichkeiten, noch auf die ‚Durchsetzung‘ von normativen Geltungsansprüchen abzielen? Ist die Überzeugungskraft normativer Verhaltenserwartungen auch hier noch in Inszenierungen verwurzelt, die Affekte binden und Gemüter beschlagnahmen – oder bleibt der demokratische Verfassungsstaat letztlich doch auf die prozedural institutionalisierte Vermutung der Akzeptabilität guter Gründe angewiesen? Vielleicht ist ein starker Institutionalismus eher auf die Selbstinszenierung spättotalitärer Herrschaft als auf die symbolischen Leistungen eines demokratischen Verfassungsstaates zugeschnitten⁷⁵.

Gerade der Prozess, der zur Entstehung des *Denkmals für die ermordeten Juden Europas* geführt hat, zeigt laut Habermas, dass die «Formen und Ideen» eines solchen Vorhabens «vor ihrer Realisierung im Säurebad eines erbarmungslosen öffentlichen Diskurses auch noch des letztens Scheins von Naturwüchsigkeit entkleidet»⁷⁶ werden.

⁷² M. Stürmer, *Geschichte in geschichtslosem Land*, in *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse*, a.a.O., S. 36-38; S. 36.

⁷³ A. Assmann, *Das neue Unbehagen*, a.a.O., S. 22. Vgl. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, a.a.O., S. 77.

⁷⁴ Vgl. J. B. Metz, *Neue Politische Theologie – Versuch eines Korrektivs der Theologie*, in ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 3,2, hrsg. v. J. Reikerstorfer, Freiburg/Basel/Wien 2016, S. 271.

⁷⁵ J. Habermas, *Symbolischer Ausdruck und rituelles Verhalten. Ein Rückblick auf Ernst Cassirer und Arnold Gehlen*, in ders., *Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX*, Frankfurt a.M. 2001, S. 63-82; S. 66 f.

⁷⁶ Ebd., S. 82.

Von hier aus betrachtet scheinen Assmann und Assmann auf dem halben Weg zwischen Entzauberung und erneuter Verzauberung, zwischen Wissenschaft und politisch-normativ motivierter Religiosität fest zu stecken: Auf der einen Seite legen sie die vermeintlichen Funktionsmechanismen des ‚kollektiven Gedächtnisses‘ schonungslos offen; andererseits sollen diese Mechanismen nun aber zu politischen Zwecken recht umstandslos wieder reaktiviert werden. Dabei geht es zwar nicht um eine Rückkehr zu einer naiven Betrachtung von Geschichte, die nicht um ihre eigene Operation weiß: die Beteiligung selbstreflexiver Geschichtswissenschaft als kritischer Instanz wird keineswegs ausgeschlossen. Sie wird jedoch nur dann akzeptiert, wenn sie im Sinne der Zielsetzung des ‚kollektiven Gedächtnisses‘ – der Identitätsbildung qua Sakralisierung – operiert⁷⁷.

In Bezug auf die deutsche Erinnerungspraxis scheint Aleida Assmann davon auszugehen, dass die politische Instrumentalisierung des Holocaust qua Sakralisierung erfolgreich funktioniert habe. Kritikern der deutschen Erinnerungskultur hält sie entgegen, dass «die Deutschen, die ihre Geschichte auf die negative Erinnerung des Holocaust aufgebaut haben, dadurch keine Abwertung, sondern Anerkennung erfahren haben»⁷⁸. Dass aber für diese Art von Ansehensgewinn und Selbstvergewisserung ‚der Deutschen‘ eben jene ‚solidarische Erinnerung‘ bzw. ‚anamnetische Solidarität‘, von der Benjamin, Metz und Habermas gesprochen haben, funktionalisiert und somit konterkariert wird, wird von Assmann ebenso wenig in Rechnung gestellt, wie auch das starre Festhalten an der Kategorie der ‚deutschen Nation‘ unreflektiert bleibt: «Der unbedingt moralische Impuls zum Erinnern», schreibt Habermas, «darf nicht durch den Kontext der Selbstvergewisserung relativiert werden. Der Opfer – und dieser erst recht – können wir ernsthaft nur um ihrer selbst willen gedenken»⁷⁹. Und Sigfried Weigel hat jüngst zur Vorstellung einer ‚deutschen Kulturnation‘ kritisch angemerkt, dass die Geschichte, «auch wenn sie den [sic!] Begründungszusammenhang der unverhandelbaren Grundrechte ist, [...] nicht

⁷⁷ Deutlich wird dies einerseits, wenn Aleida Assmann sich kritisch auf die vermeintlich von Nora postulierte Distinktion von ‚Geschichte‘ und ‚Gedächtnis‘ bezieht: «Geschichte und Gedächtnis sind, wie Nora schrieb, in jeder Hinsicht Gegensätze. Das mag sein, doch übersah er, dass sie auch aufeinander angewiesen sind und nur in wechselseitiger Einwirkung ihre Funktion erfüllen können. [...] Die historische Forschung ist angewiesen auf das Gedächtnis für Bedeutung und Wertorientierung, das Gedächtnis ist angewiesen auf historische Forschung für Verifikation und Korrektur» (A. Assmann, *Der lange Schatten*, a.a.O., S. 51). Andererseits wendet sie sich kritisch etwa gegen Reinhard Kosellecks Hinweis, die Aufgabe des Historikers sei nicht Stiftung, sondern Zerstörung von Identität, und folgert eben daraus, dass die Geschichtswissenschaft mit normativen Vorschriften, was und wie sich eine demokratische Gesellschaft zu erinnern habe, «völlig überfordert» sei (A. Assmann, *Das neue Unbehagen*, a.a.O., S. 22). Im Klartext heißt dies: Geschichtswissenschaftliche Forschung wird akzeptiert, sofern sie die vermeintliche Identitätsbildung des ‚Gedächtnisses‘ nicht gefährdet.

⁷⁸ A. Assmann, *Der europäische Traum. Vier Lehren aus der Geschichte*, München 2018, S. 165.

⁷⁹ J. Habermas, *Der Zeigefinger. Die Deutschen und ihr Denkmal*, in ders., *Zeit der Übergänge*, a.a.O., S. 47-59; S. 51.

Gegenstand eines Bekenntnisses und einer definierten nationalen Identität sein» kann, sondern vielmehr «Gegenstand des Lernens und der Auseinandersetzung»⁸⁰.

Was aber bei Aleida Assmann letztlich bleibt, ist genau jenes Bekenntnis, dem sie die Qualität einer ‚Zivilreligion‘ zuschreibt: Die «dauerhafte Memorialisierung» sei für den Holocaust «erfunden» worden und komme «einem (zivil-)religiösen Bekenntnis gleich»⁸¹. In Deutschland habe der Holocaust «in den letzten Jahrzehnten durch seine Verankerung als politisches Gründungsereignis eine zivilreligiöse Bedeutung bekommen», wobei dieser «zivilreligiöse Konsens [...] inzwischen auch Teil unseres Rechtssystems geworden» sei, «das die Leugnung des Holocaust unter Strafe stellt», da es im Umgang mit dem ‚Heiligen‘ «Festlegungen, Unsicherheiten, Transgressionen»⁸² gebe. Ein einfacher Blick auf die sogenannte deutsche Gedenkstättenlandschaft offenbart demgegenüber jedoch, dass vielerorts weit mehr im Sinne eines geschichtswissenschaftlichen Zugriffs auf die NS-Vergangenheit – und nicht nur auf den Holocaust – gearbeitet wird, dessen pädagogische Ambition sich teilweise geradezu als Gegenentwurf zur Vorstellung eines religiös konnotierten ‚kollektiven Gedächtnisses‘ im Assmann’schen Sinne versteht⁸³. Dies sollte zu denken geben, bevor allgemein von ‚den Deutschen‘ oder ‚der deutschen Erinnerungskultur‘ gesprochen wird.

Felix Denschlag*

✉ f_d@gmx.net

Jan Ferdinand*

✉ ferdinandjan@web.de

⁸⁰ S. Weigel, *Transnationale Auswärtige Kulturpolitik – Jenseits der Nationalkultur. Voraussetzungen und Perspektiven der Verschränkung von Innen und Außen* (ifa-Edition Kultur und Außenpolitik), Stuttgart 2019, S. 88 f.

⁸¹ A. Assmann, *Das neue Unbehagen*, a.a.O., S. 201.

⁸² Ebd. S. 90.

⁸³ Vgl. etwa V. Knigge, *Erinnerung oder Geschichtsbewusstsein?*, «Gedenkstättenrundbrief», 172, 1. Dezember 2013, S. 3-15.

* Felix Denschlag and Jan Ferdinand are working together on a critical introduction to the works of Aleida and Jan Assmann, working title *Dialectics of Theory and Practice regarding 'Collective Memory'*.

Contributi/10

Katabasis. Memoria dell'origine e istituzione dell'identità

Paolo Beretta

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 26/09/2019. Accettato il 02/03/2020.

KATABASIS. MEMORY OF THE ORIGIN AND THE INSTITUTION OF IDENTITY

The first two sections of this essay are devoted to the activity of memory in the foundation of political community through the examples of the myth of Athenian autochthony, on the basis of Enrico Montanari's work *Il mito dell'autoctonia*, and Plato's political project in the dialogues *Republic*, *Timaeus* and *Critias*, through the concept of *katabasis* and opposition between land and sea, i.e. Athens and Atlantis. In the last section, I raise the question about the speculative substance of memory by the relation between condition and conditioned, in the context of the «Positing reflection» in the *Doctrine of essence* of Hegel's *Science of Logic*, and through the action of Mnemosyne in relation with Fanes and Chronos in Orphic tradition, to come to face the subject of nostalgia for *zoe*, indestructible life of Dionysus, as the basis of human community.

Introduzione: ottomila volte venticinque anni

Immagina una notte stellata di duecentomila anni fa nell'Africa subsahariana. Nelle profondità di una grotta, nel cuore della terra, raccolto intorno a un fuoco troviamo il primo gruppo di *homo sapiens* dal quale tutti proveniamo, all'incirca ottomila generazioni or sono. Nel loro linguaggio ormai perduto per sempre i nostri avi *discorrono*; della caccia del giorno precedente, della raccolta di piante e frutti commestibili del giorno successivo, delle strategie di difesa dalle fiere che costantemente minacciano l'esistenza di questa piccola comunità così fragile e sola. Possiamo però plausibilmente credere che narrino anche le vicende della loro origine, forse dell'animale totemico che con le sue carni garantisce la sopravvivenza del gruppo, della soglia che li ha generati e li ha posti sulla scena del mondo nel segno del sapere, così distinguendoli per sempre da ciò che era *prima* – rimemorandola, magari nelle fattezze di una maschera, segno di una vita che è, per usare le parole de *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, «a dispetto di ogni mutare delle apparenze, indistruttibilmente

potente», che si incarna in «esseri naturali che per così dire vivono incorruttibili dietro ogni civiltà e, nonostante ogni mutamento delle generazioni e della storia dei popoli, rimangono eternamente gli stessi»¹. Gli stessi anche per noi, dunque, se pure lo abbiamo dimenticato, se abbiamo trasfigurato questa vita fremente in altre immagini di sogno. Anche questo nostro dire, non ci deve sfuggire, è un esercizio memoriale: siamo del tutto presi nella logica del racconto, con le sue visioni e il suo costitutivo oblio.

Le prime due sezioni di questo testo saranno dedicate all'analisi del ruolo della memoria nella fondazione e nell'identificazione di una comunità politica, rispettivamente attraverso l'esempio del mito dell'autoctonia ateniese, sulla base del lavoro di Enrico Montanari, e nel contesto del progetto politico platonico della *Repubblica*, del *Timeo* e del *Crizia*, sottolineando in particolare il concetto di *katabasis* e l'opposizione tra terra e mare. Ciò condurrà a sollevare la questione del fondamento speculativo della prassi rimemorante, muovendo a ritroso dal rapporto tra condizionato e condizione, posto e presupposto, nella *setzende Reflexion* della logica hegeliana, alla funzione di Mnemosyne in relazione a Fanes e Chronos nella tradizione orfica. L'esito del percorso consisterà nell'interpretazione dell'attività fondamentale della memoria quale fondazione della comunità dei mortali nel sogno di *zoe* come suo presupposto posto.

1. Autoctonia e identità politica tra terra e mare

Come ricorda Enrico Montanari nel volume, dal titolo emblematico, *Il mito dell'autoctonia. Linee di una dinamica mitico-politica ateniese*², la situazione di partenza dello *Ione* di Euripide è la «crisi del *genos* regale ateniese»³. Il figlio di Erictonios, il cui nome significa «nato dalla terra» (*gegenes*), Erecteus, sovrano delle genti autoctone dell'Attica, «è capostipite di una discendenza solo femminile»⁴. Egli infatti ha quattro figlie; le tre maggiori sono vittime sacrificali («*pro gaias*») nel corso di una guerra durante la quale lo stesso Erecteus muore, sospinto dal tridente di Poseidone in una voragine⁵ «che per sempre 'lo nasconde'»⁶.

Prima della caduta del re, Apollo ha posseduto la restante figlia, Creusa, presso una grotta vicina al luogo in cui il sovrano troverà la fine. Ella cela la

¹ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, trad. it. di S. Giametta, in Id., *Opere di Friedrich Nietzsche*, Vol. III, Tomo I, Milano 1972, p. 54.

² E. Montanari, *Il mito dell'autoctonia. Linee di una dinamica mitico-politica ateniese*, Roma 1981.

³ Ivi, p. 19.

⁴ Nota Carlo Sini: «la progenie regale ateniese è *gegenes*, cioè nata direttamente dalla Madre Terra; proprio come Platone vorrebbe dare a credere, raccontando loro appunto un mito, ai primi cittadini della sua città ideale, secondo il racconto della *Repubblica*. Si noti: la progenie dei sovrani ateniesi è dunque di origine femminile, cioè solo materna, in opposizione al sistema patriarcale degli Ioni». C. Sini, *Transito Verità*, Milano 2012, p. 669. Ritorniamo nella seconda sezione sulla ripresa platonica di alcune direttrici che si palesano nel mito dell'autoctonia.

⁵ Anche in questo caso notiamo come la voragine sia una figura *chasmatica*, *chasma* che ritorna per ben quattro volte nella *Repubblica*.

⁶ E. Montanari, *Il mito dell'autoctonia*, cit., p. 19.

gravidanza, frutto di quella violazione, ai genitori e quindi abbandona il neonato proprio nella grotta fatale. La giovane viene poi data in sposa, come premio, a uno straniero di nome Xoutos, che era giunto in soccorso agli Ateniesi durante una guerra precedente contro Eubea. In questo modo Creusa rimane l'unica e «ultima erede degli Erettidi»⁷.

Non hanno figli Creusa e Xoutos – e in questo modo la crisi del *genos* regale è completa. Ma Apollo trama nell'ombra: egli aveva chiesto al fratello Ermes di portare il bambino suo figlio a Delfi, «ombelico della terra (*omphalotes ges*)»⁸, e di deporlo sui gradini del tempio. La Pizia non respinge il neonato e lo alleva senza sapere chi sia il padre.

Sempre Apollo è causa della sterilità di Creusa e fa il modo che lei e Xoutos si rivolgano a Delfi per il desiderio di avere eredi. Il dio luminoso, che così conclude la crisi da lui suscitata, dà allo sposo dell'ultima erettide suo figlio facendogli credere di esserne il padre: in questo modo il fanciullo diviene erede al trono con il nome di Ion, «futuro 'colonizzatore della terra Asiatica'»⁹ e, naturalmente, capostipite delle genti ioniche. Il finale intervento di Atena sigillerà la vicenda, consigliando di tenere Xoutos all'oscuro della vera paternità di Ion. In questo modo, il fattore destabilizzante di Apollo viene riassorbito e il dio di Delfi non è più «il progenitore di tutti gli Ioni» e perciò «anche degli Ateniesi», ma diviene, in grazia «della sua unione con la superstite del *genos* regale autoctono» il «progenitore degli Ateniesi (quindi *anche* degli Ioni colonizzati)»¹⁰.

Ora, Montanari opera un confronto tra il mito nella sua versione euripidea e quella che si può rintracciare all'indietro in Erodoto. Il lavoro dello studioso è molto ricco e di necessità non possiamo seguirlo interamente, ma sottolinearne alcuni tratti rende emblematicamente testimonianza di come ogni comunità politica viva nell'elemento fondamentale di un ricordo che la istituisce, la raccoglie e la giustifica.

La prima notazione da fare sulla scorta di Montanari è che in Erodoto Erecteus non è mai definito autoctono ma nato dalla terra¹¹ (laddove, invece, nello *Ione* di Euripide questa qualità è da attribuire a Erictonios), ed è l'unico personaggio qualificato con questo titolo nelle *Storie*, mentre Erictonios non viene neppure ricordato. In secondo luogo, occorre evidenziare come Erodoto sembri non attribuire all'autoctonia attica il privilegio dell'esclusività che invece segna la «'terrigenia' di Erechtheus»¹². Esplicitamente, anzi, l'autore delle *Storie* non assegna mai agli Ateniesi l'attributo di autoctoni, sebbene ciò possa essere implicito. Ma anche se fosse, non sarebbero gli Ateniesi, in quanto discendenti dei Pelasgi, gli unici a potersi fregiare di questo titolo.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ivi*, p. 20.

⁹ *Ivi*, p. 21.

¹⁰ *Ivi*, p. 171.

¹¹ *Gegenes*, come precisato più sopra.

¹² E. Montanari, *Il mito dell'autoctonia*, cit., p. 33.

La ragione profonda di questa valutazione è presto detta: l'autoctonia non ha, nelle *Storie*, alcun valore politico¹³ e perciò gli Ateniesi non si possono distinguere dagli altri Elleni su tale piano, mentre invece in Euripide questo fattore connota proprio la differenza ateniese rispetto agli Ioni venuti dal mare. Tale è la cifra, nell'economia del nostro discorso, dell'opera «patriottica» euripidea: la giustificazione, da parte degli Ateniesi, della loro superiorità sulle altre genti greche.

Per Erodoto l'autoctonia è sempre legata «ad unità genetiche (*ethne, gene*), mai territoriali»¹⁴, mentre gli Ateniesi considerano tra le stirpi dell'Ellade quella ionica la meno virtuosa (in senso greco), la più debole, e, benché siano costretti ad ammettere quella di «ionici» come l'ultima denominazione etnica a loro attribuita, non amano venire appellati come tali¹⁵.

In altre parole, se per lo storico di Alicarnasso, come poc'anzi detto, l'autoctonia resta «un concetto etnico-genetico»¹⁶, esso è «coestensivo [...] di quel parametro culturale dal quale l'Atene del suo tempo mira a differenziarsi»¹⁷, tanto che i suoi cittadini rifiutano «di considerarsi 'veri' Ioni»¹⁸. Qui è allo sguardo di Erodoto l'aporia consistente nel fatto che gli Ateniesi potrebbero dirsi autoctoni unicamente affermandosi come Pelasgi (che egli ritiene barbari) e quindi negandosi come Elleni – e potrebbero affermarsi come Elleni esclusivamente negandosi come etnicamente autoctoni¹⁹.

Al contrario, nello sviluppo dell'identità ateniese, che si lega prima alla generazione dalla terra e quindi all'autoctonia, questa assume valore non più genetico ma anzitutto politico-territoriale. In siffatta cornice è illuminante la strategia di Clistene. Con la sua grande riforma si può apprezzare, parallelamente al rigetto mitico dell'«eponimato di Ion», «il rifiuto di accogliere l'assetto duodecimale della società, impostata sulle quattro *phylai* denominate dai figli di Ion»²⁰, che avrebbe implicato l'accettazione della «ascendenza gentilizia di ogni singolo *polites*, impedendo così la fusione del popolo»²¹. Ma, quello che per noi è più importante, osservando la cosa dal punto di vista del «mito fondamentale della cosmogonia politica ateniese», ciò è coerente con il respingimento di «*Poseidon in quanto divinità tutelare degli Ioni* e la correlativa assunzione di

¹³ Cfr. *ivi*, p. 34: «In un passo (I, 55) Erodoto contrappone gli Ioni (nel cui ambito vede eccellere gli Ateniesi) ai Dori (tra cui considera primeggianti i Lacedemoni): e ciò per il fatto che, mentre il primo *ethnos* deriverebbe dai Pelasgoi – che non si sarebbero mossi dalle sedi originarie – il secondo avrebbe 'molto vagato' (*polipláneton karta*). Come indice differenziale (neppure esplicito), l'autoctonia non serve a distinguere gli Ateniesi dagli Spartani in quanto *politai*, ma solo i primi in quanto 'Ioni' dai secondi in quanto 'Dori'».

¹⁴ Sebbene si debba aggiungere che, nella narrazione erodotea, Ion non sia un re, ma uno *stratarches* straniero accorso in aiuto di Atene, come Xoutos nello *Ione*. *Ivi*, p. 35.

¹⁵ *Ivi*, p. 36.

¹⁶ *Ivi*, p. 37.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ivi*, p. 41.

²¹ *Ibid.*

Athena in quanto divinità poliade, attraverso la mediazione del re 'nato dalla terra'²², vale a dire Erecteus (nella versione erodotea)²³.

Chiariamo meglio il contenuto del mito della contesa tra Poseidone e Atena, cui viene fatto riferimento anche nell'altra opera «patriottica» di Euripide, l'*Eretteo*²⁴: esso racconta di come in un tempo lontano le due divinità disputarono per il possesso della città che sarebbe diventata Atene. Entrambi gli dei diedero prova del proprio potere con un segno caratteristico sull'Acropoli: una fonte di acqua salata per il dio del mare, un ulivo sacro per la Vergine guerriera; tra di essi i giudici divini (secondo altre versioni gli stessi cittadini della città o il loro sovrano) scelsero quello della figlia di Zeus, che divenne così la divinità principale al posto di Poseidone. Dal che, naturalmente, nacque l'ostilità del dio nei confronti di Atene. Come nella versione erodotea, anche in quella di Euripide fu la scelta di Erecteus di dedicare la città ad Atena, sancendo così la sua vittoria su Poseidone, a scatenare le ire di quest'ultimo, che perciò suscitò la guerra condotta contro l'Attica dal figlio Eumolpo con il suo esercito di Traci. Fu proprio a seguito di queste vicende che Poseidone, dopo la vittoria finale di Erecteus, si vendicò sprofondandolo nella nota voragine.

Ora, se questa è la struttura mitica e memoriale che informa la comunità politica ateniese, per la quale si può dire che «gli Ioni stanno a Poseidon e alla 'prova del suo potere' (l'elemento marino) come i sudditi di Erechtheus 'nato dalla terra' stanno ad Athena e al suo pegno, l'ulivo sacro»²⁵, ciò appare a tutta prima in contraddizione con gli eventi storici che testimoniano la costruzione di quella grande flotta che tenne testa ai Persiani e l'egemonia ateniese sull'Egeo che ne seguì. E tuttavia, le riflessioni di Montanari invitano a vedere le cose da un'altra prospettiva, conducendo a riesaminare le vicende che videro opporsi Atene ed Egina prima di Salamina, secondo il racconto che ci fornisce Erodoto.

Poiché la terra non dava più a loro frutto, gli Epidauri si rivolsero all'oracolo di Delfi. Fu loro risposto di erigere due statue, una a Damia e una ad Auxesia, fatte di legno di ulivo²⁶. Essi allora chiesero agli Ateniesi di potere utilizzare i loro ulivi, dal momento che a quei tempi le piante sacre crescevano solo in Attica. La risposta di Atene fu positiva, a patto che gli Epidauri onorassero Atena Polias ed Erecteus con sacrifici annuali.

Accadde però che gli abitanti di Egina, che erano stati soggetti a Epidauro, si affrancarono; in seguito vennero in contrasto con i loro dominatori di un

²² *Ibid.*

²³ Erodoto racconta di questo mito laddove «parla del tempio del *gegenes* Erechtheus». In tale luogo sacro «rinverdisce, dopo l'incendio persiano, l'ulivo che Athena aveva posto sull'Acropoli come 'prova del suo potere' sul territorio [...] assieme all'acqua marina, posta da Poseidon: ed è un tale ulivo che, col suo miracoloso risorgere, ripristina la continuità di quella identità politica che gli Ateniesi avevano acquistato proprio grazie a Erechtheus, il primo re di Atene che, a detta di Erodoto, avesse rinunciato a imporre ai sudditi il proprio eponimato, facendo derivare il loro nome da quello della dea poliade». Ivi, p. 42.

²⁴ Ivi, pp. 125-157.

²⁵ Ivi, p. 43.

²⁶ *Ibid.*

tempo «ed, essendo ‘signori del mare’ (*thalassokratores*)» sottrassero «ad Epidaurò, nel corso di una razzia, le statue», finendo col collocarle «al centro della loro terra [...] mantenendole oggetto di culto»²⁷.

Ciò causò la richiesta ateniese di restituzione dei manufatti, cui fu però opposto un diniego. La città attica allora tentò una spedizione di recupero che tuttavia fallì. Ateniesi ed Egineti diedero due versioni differenti di questo accadimento, ma in comune entrambe avevano che, mentre i primi tentavano di svelle le due statue, «sopravvenne un tuono ed un terremoto: gli Ateniesi, poi, dichiararono di essere stati vinti ‘dalla divinità’»²⁸.

L’interpretazione più plausibile della vicenda mitico-storica è la seguente: se «il mare non può più nuocere agli Ateniesi (e parallelamente gli Ateniesi non devono più dipendere dal mare)»²⁹ dopo che la sorgente-segno di Poseidone è stata imprigionata nell’Erechtheion, il tempio dedicato al sovrano mitico, il dio del mare può vendicarsi indirettamente, giacché «gli Egineti *thalassokratores*» separano il legno sacro ad Atena dalla terra che le tributa culto³⁰; di più: quando Atene cerca di riconquistarlo, Poseidone ne impedisce il recupero intervenendo con un suo tipico segno, il terremoto³¹.

Ora, al nostro sguardo di moderni risulta del tutto insensato il motivo per il quale gli Ateniesi, dopo tale disastrosa spedizione, si decisero, al prezzo di un grande sforzo economico, a costruire nuove navi per ritentare il recupero delle statue sottratte, navi che in seguito divennero indispensabili per la vittoria contro i Persiani a Salamina sotto la guida di Temistocle³². Tuttavia l’intera «*consecutio*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Ivi, p. 44.

²⁹ Ivi, p. 46.

³⁰ *Ibid.*

³¹ «Stavolta le sorti si invertono, ed è la ‘prova del potere’ di Athena (il legno di ulivo) a rimanere imprigionata in una terra su cui Atene non ha potere». *Ibid.*

³² «Senza questa ostinata velleità di recupero delle statue che ‘costrinse gli Ateniesi a diventare marinai’ [...] Temistocle non avrebbe potuto disporre di navi che poi – decifrando arbitrariamente un responso dell’oracolo delfico, contro il parere degli interpreti ufficiali (*chresmologoi*) – stornò dalla guerra contro Egina, per disporle a disposizione della flotta panellenica che vincerà a Salamina». Ivi, p. 50. La testimonianza di Tuciddide va in questa direzione, mettendo in luce come il condottiero ateniese «per primo osò (*etolmesen*) dire che gli Ateniesi dovevano dedicarsi al mare». *Ibid.* Anche Plutarco ci dà conferma di tale anomalia temistoclea. Egli «nella *Vita* di Temistocle, rappresenterà nel modo più esplicito l’opposizione di fondo fra le scelte costituzionali pre- e post-clisteniche, rilevando che questi, con l’edificazione del Pireo, si prefisse di ‘sospingere la *polis* verso il mare’, con ciò ‘in qualche misura attuando un sistema politico *contrario a quello degli antichi re ateniesi*’ [...] e aggiungendo che quei re, ‘sforzandosi di *strappar via i politai* dal mare’[...] e di radicarli sulla terra, ‘trasmisero’ [...] il *logos* delle dispute tra Athena e Poseidon, che ‘Athena vinse perché mostrò ai giudici il sacro ulivo dell’Acropoli’» Ivi, p. 52. Continua nella pagina seguente Montanari: «Il passo plutarco testé citato ci sembra significativo perché, oltre a segnalare la novità dell’operato di Temistocle, ribadisce la preesistenza di un ordinamento politico divergente, polarizzato sulla terra (attica) e collega tale ordinamento ad una *tradizione* che sarebbe stata data agli Ateniesi dai loro re. In questa prospettiva, non è la regalità ateniese a risultare inquadrata nel mito di fondazione della *polis*, bensì è proprio un tale mito che viene a trovarsi inquadrato in una tradizione fatta risalire ai re di Atene (così come l’*elaie* e la *thalatta* ‘testimoni’ di Athena e di Poseidon sono inquadrati nel tempio di Erechtheus). Senza i re (in particolare i re ‘nati dalla terra’ figuranti ai primi po-

fattuale» acquista senso se viene osservata con le lenti della «*consecutio* mitica ad essa correlativa»³³, poiché, a seguito del mancato successo della prima spedizione a Egina, gli Ateniesi si trovarono nell'alternativa tra rinunciare alle statue, con ciò «perdendo il proprio rapporto esclusivo d'identità politica con la terra attica, simboleggiata dal legno d'ulivo»³⁴, oppure tentare di nuovo la sorte, al prezzo «di rivaleggiare per il dominio di quel 'mare' che è *politicamente incompatibile* con la città di Athena»³⁵.

Decidersi per la seconda opzione in tale prospettiva non è in contraddizione con «l'orientamento tendenziale ateniese», piuttosto «lo conferma»³⁶, poiché in questo caso l'arricchimento della flotta si trova orientato «*esclusivamente* al recupero delle statue – e quindi al riequilibrio del cosmo mitico-politico ateniese, alterato»³⁷ dal gesto sacrilego di Egina, consono perciò all'«interpretazione 'ufficiale' dell'oracolo delfico»³⁸.

Da una parte, dunque, gli Ioni, il cui segno è l'acqua marina di Poseidone, dall'altra gli Ateniesi, i quali venerano l'ulivo della dea Atena in quel luogo, il tempio di Erecteus, «nel quale è cosmicamente fissata la congiunzione fra la dea poliade e la terra (attica) per tramite del re *gegeues*»³⁹.

Con la costellazione mitica evocata con tratti necessariamente impressionistici intendevamo mostrare, ricordiamolo, come la memoria ricopra un ruolo fondamentale nella costruzione di una identità comunitaria e politica. L'esempio portato appare tanto più notevole, quanto più ci si concentra sul fatto che la situazione storica che si sviluppa dal periodo arcaico sino a Erodoto ed Euripide costituisce un momento di passaggio unico: il transito da una umanità

sti delle liste regali ateniesi elaborate ancora in età bizantina) sarebbe la *polis* (e la sua *politeia*, culminante nella *demokratia*) a risolversi nell'*ethnos* e non viceversa: invece, come testimonia Erodoto, l'*ethnos* ionico può risolversi nella *polis* ateniese grazie al re Erechtheus, il 'nato dalla terra' che ha 'creato' gli Ateniesi nominandoli dalla dea Poliade». Ivi, p. 53.

³³ Ivi, p. 50.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Ivi, p. 51.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ In conformità con siffatta linea di ostilità verso il mare è leggibile tra l'altro la precedente decisione di Clistene, al quale viene attribuita «l'abolizione delle sessanta naucrarie», ossia «unità territoriali diverse dai demi clistenici», le quali erano divisibili per «unità genetiche», destinata ciascuna all'armamento di una nave da guerra e di due cavalieri. Al contrario, «la distribuzione per demi», che è tra le altre cose «ordinata [...] all'armamento della falange oplitica, struttura militare *terrestre*», ha come suo presupposto l'uguaglianza dei cittadini ed è quindi «anti-cavalleresca» e in rotta di collisione «con un impianto etnico-genetico». *Ibid.* Montanari evidenzia poi un altro elemento significativo: «del resto, la ritrazione di Clistene dal 'mare' non si conformava solo *miticamente* all'atto di fondazione della *polis* (cioè alla vittoria dell'*elaie* sulla *thalatta*) ma implicava anche *istituzionalmente* l'opposta polarizzazione politica sulla 'terra madre', se, come risulta da rilevamenti archeologici, il primo *bouleuterion* democratico era compreso nell'area di un *telesterion* ateniese a Demeter che, al di fuori della celebrazione dei misteri, doveva servire da sala di riunione per la *Boule* clistenica». Ivi, pp. 51-52. Demetra è la dea, figlia di Crono e di Rea, dispensatrice dei doni della *terra*; quindi dea ctonia – madre di Persefone, la sua figura è tra quelle centrali nei miti di Eleusi.

³⁹ Ivi, p. 46.

del *mythos* a una del *logos*⁴⁰. Sebbene si possano rintracciare infatti differenze enormi tra questi due termini, tra il modo di intendere la realtà e la verità in comunità caratterizzate dall'uno o dall'altro, il valore della memoria rimane centrale.

2. Trasfigurazione del mito politico in Platone: tre casi paradigmatici

Osserviamo ora come alcuni temi incontrati nella prima sezione di questo saggio vengano tradotti nell'esercizio filosofico di Platone, in particolare nella *Repubblica* e nel *Timeo*, sebbene mutati di segno. Ciò non può essere manifestamente un caso; il mito dell'autoctonia e l'opposizione terra-mare⁴¹ ritornano proprio in quella «stella doppia» rappresentata dai dialoghi, dove è in questione l'istituzione dell'Atene ideale (nella *Repubblica*) che richiama alla memoria la città virtuosa di novemila anni prima (nel *Timeo* e nell'incompiuto *Crizia*): nuovo mito politico-cosmogonico ove le memorie «poetiche» del passato vengono purificate e trasfigurate nel *logos* filosofico. Nella quarta nota abbiamo già fatto cenno alla *Repubblica*, laddove Socrate provocatoriamente afferma la necessità del nobile inganno consistente nel raccontare ai primi cittadini della città filosofica della loro nascita dalla terra; adesso però dobbiamo puntare lo sguardo anzitutto sul primo libro della *Politeia*⁴².

2.1. La discesa al Pireo

È conoscenza diffusa che la *Repubblica* cominci con la *katabasis* di Socrate al Pireo: *Kateben chzen eis Peiraia*, «Discesi ieri al Pireo». Mario Vegetti, nella sua

⁴⁰ A riguardo di questo nodo fondamentale nella tradizione occidentale si vedano M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, trad. it. di A. Fraschetti, Roma-Bari 2008; Id., *L'invenzione della mitologia*, trad. it. di F. Cuniberto, Torino 2000; E. A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, trad. it. di M. Carpitella, Roma-Bari 1973; Id., *La musa impara a scrivere. Riflessioni sull'oralità e l'alfabetismo dall'antichità al giorno d'oggi*, trad. it. di M. Carpitella, Roma-Bari 1987; C. Sini, *Filosofia e scrittura*, Roma-Bari 1994; Id., *Etica della scrittura*, Udine 2009. Intorno alla difficoltà, per uno sguardo filosofico-scientifico, di penetrare nella «logica» del mito, si veda la riflessione di Kerényi in C.G. Jung, K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, trad. it. di A. Brelich, Torino 1976, pp. 11-43.

⁴¹ Questa opposizione ritorna naturalmente nel pensiero del Novecento in grazia della riflessione di Carl Schmitt. Si considerino in particolare C. Schmitt, *Terra e mare. Una considerazione sulla storia del mondo*, trad. it. di A. Bolaffi, Milano 1986; Id., *Il nomos della terra*, trad. it. di E. Castrucci, Milano 2006.

⁴² Sui primi due Libri della *Repubblica* si veda F. Catenaro, *Il pensiero politico in Platone: la vita politica come scelta di vita morale*, Teramo 2013, pp. 67-91. Come è noto, il nucleo fondamentale del Libro I è rappresentato dal confronto tra Socrate e Trasimaco; una interpretazione assai affascinante, sebbene discutibile, della figura del sofista di Calcedonia di Bitinia, è offerta da L. Strauss in *The City and Man*, Chicago 1978, pp. 50-138. Per una introduzione generale del dialogo si vedano F. Trabattoni, *Platone*, Roma 2004, pp. 179-230; M. Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Roma-Bari 2004.

traduzione del Libro I dell'opera⁴³, arricchita da diversi saggi dello studioso e dei suoi allievi, sottolinea come le scelte linguistiche di Platone non possano mai essere ritenute casuali, tanto meno, quindi, la decisione di principiare quest'opera con l'aoristo di *katabainein*, verbo per un Greco così ricco di memorie e di fantasmi.

Per prima cosa va ricordato il precedente omerico di *kateben*: «*Kateben eis Aiden*, racconta Odisseo a Penelope nella sua prima notte a Itaca dopo il ritorno»⁴⁴. Assai difficile per un contemporaneo di Platone non cogliere questo riferimento, che invita a pensare «il viaggio di Socrate al Pireo come una discesa in un Ade sociale e culturale»⁴⁵. Questa interpretazione può essere supportata dal fatto che, nella *Repubblica*, il verbo *katabainein* «ha sempre un valore forte, riferendosi a situazioni di *katabasis*, cioè di discese nell'aldilà o comunque nelle viscere della terra»⁴⁶. E in effetti la *Repubblica* vede nel suo sviluppo tre *katabaseis*, oltre a quella al Pireo: in occasione della vicenda di Gige, nella famosa allegoria della caverna e con la discesa di Er – il verbo ricorre in questo dialogo quasi esclusivamente in questi contesti. L'interpretazione è inoltre confermata dalla risalita alla conclusione della *Repubblica*, allorquando Socrate invita a seguire la «via che porta in alto»⁴⁷ ed è quindi, «circolarmente, sulla prospettiva di una *anabasis* che si chiude il dialogo aperto dal racconto di una “discesa”»⁴⁸.

Oltre al precedente della «*nekyia* di Odisseo», volto all'incontro con Tiresia al fine di conoscere il proprio destino, si può rilevare come «l'altra proto-*katabasis* nell'Ade» sia quella che vede protagonista Orfeo⁴⁹, dalla quale si origina «quel motivo ‘sciamanico’ [...] che conobbe una vasta diffusione nell'ambiente sapienziale arcaico, fino a diventare un vero e proprio *topos* tradizionale»⁵⁰.

Altri assai plausibili riferimenti sono la leggenda di Epimenide, che discende in un *antron* e che, addormentatosi, incontra nel sonno Aletheia e Dike⁵¹, e le *kabaseis* di Pitagora⁵². Queste narrazioni di *katabaseis* custodiscono un tratto comune e saliente: la discesa agli inferi, nel cuore della terra, «nel mondo oscuro dei morti», cosa che solitamente comporta «l'incontro con una

⁴³ Cfr. *Traduzione e commento della Repubblica*, M. Vegetti (a cura di), Vol. I, Napoli 2010.

⁴⁴ Ivi, p. 94.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Platone, *Repubblica*, in Id., *Opere complete*, Vol. VI, Roma-Bari 2003, 621c.

⁴⁸ *Traduzione e commento della Repubblica*, cit., p. 96.

⁴⁹ Orfeo è cantore di *storie*, nonché protagonista di misteri: lo rincontreremo nella *nostra katabasis*.

⁵⁰ *Traduzione e commento della Repubblica*, cit., p. 96.

⁵¹ Ivi, pp. 96-97.

⁵² «È notevole che nello stesso contesto Erodoto rivendichi l'origine egiziana delle idee greche (cioè orfico-pitagoriche) sull'immortalità e la trasmigrazione delle anime. È ancora Erodoto (IV 95) a raccontarci la storia di un personaggio noto a Platone, lo *iatromantis* Zalmoxis (*Charm.* 156d), che lo connette a un'altra figura sciamanica, Abaris Iperboreo (*Charm.* 158b). Servo di Pitagora da un lato, Trace dall'altro (e questo è interessante per il I libro della *Repubblica*), Zalmoxis avrebbe simulato una finta morte come prova della propria immortalità (secondo l'incredula versione erodotea), una volta ‘sceso giù nella caverna’ (*katabas* [...] *kato es to katageon*)». Ivi, p. 97.

divinità femminile (dea madre, come Demetra, o profetessa), connessa con la conoscenza e la giustizia»⁵³. La *katabasis* ha pertanto un fine sapienziale e viene seguita da una *anabasis* alla luce, dove colui che ritorna si è formato come «profeta dell'acquisita verità»⁵⁴; e in effetti la sequenza circolare «vita-morte-vita rinnovata [...] è centrale nella nebulosa delle credenze orfico-pitagoriche»⁵⁵.

Un'ulteriore figura non trascurabile in tale ricognizione dei riferimenti platonici rispetto alla *katabasis* al Pireo è naturalmente Parmenide. Se la cifra della discesa è quella di un passaggio iniziatico, questo costituisce anche il cardine del poema parmenideo. Esso non è anzitutto una risalita, ma, *wieder*, una discesa che conduce «alla Porta che separa il giorno dalla notte, la luce dalla tenebra, i vivi dai morti»⁵⁶. Il *kouros* fa esperienza dell'incontro con una dea, la quale custodisce le chiavi della soglia; ella può essere interpretata come Dike, tuttavia «la forte presenza di terminologia orfica nel contesto ha suggerito piuttosto una sua identificazione con Nyx, la dea notturna». È in virtù di questa che si apre l'alternativa di una *hodos* duplice, che può significare salvezza o perdizione, corrispondente «ai bivi indicati tanto nella mitologia orfica quanto [...] nei percorsi delle anime narrati da Er»⁵⁷ – colui che si risveglia e che parla, per usare le parole che Merleau-Ponty impiega per descrivere il filosofo⁵⁸.

Torniamo al Pireo. Il porto di Atene, la cui fioritura fu voluta dall'eterodosso Temistocle contro la tradizione fissata sulla terra e la sua persistenza nella riforma clistenica, appare quale «luogo notturno [...] e barbarico»⁵⁹, segnato in particolare dalla presenza tracia e dalla sua tradizione sciamanica, connessa con il culto della dea Bendis e quindi di Ecate, «figlia della notte»⁶⁰, divinità tipicamente infernale. Tutti questi fattori confermano come la *katabasis* di Socrate corrisponda all'attraversamento di uno spazio che, allo sguardo di Platone, «è [...] inquietante e temibile: dal mare viene 'una varietà disordinata di costumi cattivi'»⁶¹. Nondimeno il Pireo, con le sue memorie implicite che raccolgono il testimone delle vicende mitiche e storiche, è anche un'occasione ineludibile di trasformazione per l'iniziando Socrate.

Dall'insegnamento di Vegetti abbiamo imparato molte cose. Le principali, rispetto al nostro percorso, sin dove siamo arrivati e per le prospettive che ci si aprono, sono due. La più generale consiste nell'aver compreso come la discesa nelle profondità della terra rappresenti un transito fondamentale per chi voglia formarsi, divenire vero cittadino e, quindi, vero uomo, vale a dire guadagnare la virtù politica (imboccare la via che porta all'insù). Siffatta *periagoge* garantisce

⁵³ Ivi, pp. 97-98.

⁵⁴ Ivi, p. 98.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Ivi, p. 99.

⁵⁸ «Il filosofo è l'uomo che si risveglia e che parla, e l'uomo ha in sé, silenziosamente, i paradossi della filosofia». M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, a cura di C. Sini, Milano 2008, p. 67.

⁵⁹ *Traduzione e commento della Repubblica*, cit., p. 99.

⁶⁰ Ivi, p. 100.

⁶¹ Ivi, p. 102.

all'uomo sulla via dell'*arete* di diventare, per così dire, ciò che è – come Ion, che infine riconosce sé stesso nel passato svelato e fa di questo oblio spezzato la *hodos* per la sua realizzazione in conformità con il proprio destino. La seconda è che l'Orco cui deve discendere Socrate è quello del Pireo, ovvero proprio l'inferno marino che nega la tradizione ateniese, proiettando la città nell'orizzonte di quella *pleonexia* che la perderà e che Platone mimerà a suo modo nella rovina di Atlantide nel *Timeo* e nel *Crizia*. Non a caso, la *Repubblica* è un dialogo di morti. Prima di concentrarci sulla questione terra-mare, però, rivolgiamoci un momento alla favola di Gige.

2.2. *Il gigante e l'anello*

Nella *Repubblica*, Libro II, troviamo una seconda *katabasis*, allorché Glaucone, nobile e intelligente fratello di Platone, sostenendo provocatoriamente, sulla scorta del *lykos* Trasimaco, la tesi per la quale il vero uomo perseguirebbe sempre la sopraffazione se non fosse oggetto di giudizio altrui⁶², racconta la vicenda dell'«antenato del Lidio», Gige.

Gige è un personaggio tra mito e storia assai affascinante. Secondo Erodoto, egli era una delle guardie del corpo di re Candaule. Ora, Candaule andava molto fiero della bellezza della sua sposa e se ne vantava continuamente – specie con Gige, nei confronti del quale nutriva grande simpatia. Un giorno, per provare al suo servitore prediletto di non raccontar bugie, Candaule decise di fargli vedere quanto fosse davvero incantevole la sua regina senza veli.

Gige protestò, ma il re insistette e organizzò un piano per fare il modo che il primo godesse dello spettacolo della regina nuda senza che questa lo scoprisse⁶³. Il piano però non andò a buon fine, perché la regina scorse l'uomo. Ella comprese quanto successo e meditò vendetta, poiché

per i Lidi [...], come pure, in generale, per gli altri Barbari, essere visto nudo [...] è cosa che procura grande vergogna. La sovrana in seguito fece convocare Gige al suo cospetto e gli pose innanzi due alternative: «o, ucciso Candaule, ti prendi, insieme con me, anche il regno dei Lidi; oppure tu stesso, qui subito, devi morire»⁶⁴.

⁶² Glaucone, in realtà, vorrebbe essere smentito da Socrate e per questo imbastisce il suo discorso provocatorio. Platone, *Repubblica*, 358a-359b.

⁶³ «Ti farò entrare nella stanza dove passiamo la notte e ti collocherò dietro un battente della porta che si apre; subito dopo che io sarò entrato, verrà anche mia moglie per coricarsi. Vicino alla porta di entrata c'è una sedia e su questa essa deporrà gli indumenti, a uno a uno, man mano che se li toglie di dosso e tu potrai contemplarla con tutta tranquillità. Quando, poi, dalla sedia si dirigerà verso il letto e tu ti troverai alle sue spalle, abbi cura che essa non ti veda mentre te ne andrai attraverso la porta». Erodoto, *Le storie*, trad. it. di L. Annibaletto, Milano 1988, I, 9.

⁶⁴ Ivi, I, 11.

Dopo un primo momento di smarrimento e indecisione, Gige scelse per la prima opzione e, nascostosi dietro una porta, con un pugnale uccise Candaule nel sonno, divenne «padrone della moglie di lui e del suo regno»⁶⁵.

La seguente è invece la versione di Platone, che di nuovo recupera la memoria della sua comunità tutto volgendo al proprio fine di generare la città giusta: Gige era un pastore della Lidia; «in seguito a un nubifragio e a una scossa tellurica la terra si squarciò per un certo tratto producendo una voragine nel luogo dove egli pascolava l'armento»⁶⁶. Il Lidio stupì, si decise a scendere nella voragine e, assieme ad altre meraviglie, «scorse un cavallo bronzeo, cavo, provvisto di aperture»⁶⁷. Il pastore vi guardò dentro e vide che vi giaceva un cadavere «di proporzioni, a quanto pareva, sovrumane»⁶⁸, nudo, con un anello d'oro a una mano. Gige glielo sottrasse e se ne uscì. In seguito, quando si recò alla consueta riunione con gli altri pastori, si accorse che, allorché ruotava il castone dell'anello all'interno della mano, diveniva invisibile ai suoi sodali, tanto che parlavano di lui come se non fosse presente. Assicuratosi con varie prove di questo potere, «brigò per essere uno dei messi da inviare al re e quando giunse da lui, gli sedusse la moglie e con il suo aiuto lo assalì e l'uccise»⁶⁹. Domanda Glaucone: ipotizziamo che due anelli di tal fatta giungano in possesso di un uomo (presunto) giusto e di uno ingiusto – non si comporterebbero entrambi in effetti nello stesso modo, svelando la vera natura umana che, se non sottoposta a controllo, è animata esclusivamente da brama di potere?

Analizziamo la figura di Gige aiutandoci anche con ciò che scrive Carlo Sini. Il Lidio si inoltra in una voragine: come nel caso di Socrate, vi è una allusione alla *katabasis* nel regno dei morti, con tutti i riferimenti culturali che ormai conosciamo. In questo caso manifestamente la *katabasis* è «discesa nelle viscere del desiderio. Discesa iniziatica e morte rituale in funzione di una nuova condizione di vita o di una nuova 'economia della vita'»⁷⁰. Tale nuova condizione, nel caso di Gige, contrapposta in questo senso alla *anabasis* di Socrate, coincide con la possibilità di possedere qualunque cosa si desideri in virtù del potere dell'anello. L'importanza di questo racconto è testimoniata dal fatto che Socrate, al termine del dialogo, lo richiamerà contrapponendogli la sua idea di giustizia, allorché dirà: «la giustizia è il bene supremo dell'anima e l'anima deve compiere ciò che è giusto, che disponga o no dell'anello di Gige e, con l'anello di Gige, dell'elmo di Ade»⁷¹.

Si è osservato in principio che il re Erecteus cade nell'abisso e diviene, dice Euripide, per questo motivo per sempre invisibile allo sguardo. Sappiamo inoltre che la sovranità e l'identità politica nel mito dell'autoctonia hanno un'origine

⁶⁵ Ivi, I, 12.

⁶⁶ Platone, *Repubblica*, 359d.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Ivi, 360a-b.

⁷⁰ C. Sini, *Transito Verità*, cit., p. 454.

⁷¹ Platone, *Repubblica*, 612b; cfr. C. Sini, *Transito Verità*, cit., pp. 454-455.

ctonia, sempre connessa con la sfera femminile. È necessario perciò approfondire il tema della conquista del potere in relazione al ruolo della donna⁷², tenendo presenti sia il racconto erodoteo sia quello di Platone. Nel gioco degli sguardi la coppia visibile/invisibile ha un ruolo decisivo infatti

Gige deve vedere senza essere visto; ma *viene visto*, e perciò deve assumere in tutti i sensi il potere uccidendo. La regina deve essere vista senza vedere; ma invece *vede*, vede di essere vista, e allora diviene colei che conferisce il potere. Cioè il «diritto» alla violenza, sia «privata», contro Candaule, sia «pubblica», nei confronti dei sudditi⁷³.

Nella versione erodotea della favola di Gige vi è uno scambio visivo in virtù del quale la scaturigine femminile del potere rimane pubblicamente celata e tuttavia è fonte efficace: solo grazie all'attribuzione del potere da parte della regina Gige ha il suo dominio. Nella versione platonica l'invisibilità ottenuta con l'anello ha le sue premesse nella discesa nella Madre Terra e i suoi esiti nella seduzione della regina con la conseguente conquista del trono – così come l'autoctonia politica dei cittadini ateniesi ha luogo esclusivamente per la mediazione del re *gegenes* sprofondato nell'abisso e per sempre invisibile; sovrano che ha per altro potuto salvare Atene dalla guerra contro Eumolpo soltanto versando ritualmente il sangue della figlia maggiore *Ctonia*, seguita poi da due delle tre sorelle in grazia di un giuramento di sangue; sovrano, ancora, che deve la sua apoteosi alla sposa Prassiteia, come vedremo tra breve. Non basta. Gige, nel racconto platonico, sottrae l'anello dell'invisibilità a un *gigante*. Ora, tradizione mitica vuole che i giganti siano figli della Terra⁷⁴, *gegenes*, esattamente come l'Erecteus erodoteo.

C'è però un tassello che apparentemente non quadra nella cornice ctonia del racconto. Gige trova il gigante in un cavallo di bronzo e il cavallo è notoriamente l'animale sacro a Poseidone, tant'è che una versione alternativa del mito delle origini di Atene voleva che dalla fenditura prodotta dal colpo di tridente del dio del mare non fosse sgorgata acqua salata, bensì fosse uscito proprio un cavallo. Come spiegare tutto ciò?

Rivolgendoci di nuovo a Montanari, un tale apparente non-senso si risolve se badiamo al fatto che Atena «dispone un messaggio di radicale innovazione», giacché «stabilisce non solo che Praxithea, in onore del suo sposo, eriga un tempio 'nel mezzo della città (*em mesei polei*) provvisto di mura perimetrali di pietra'»⁷⁵ (tempio che abbiamo già menzionato nella prima sezione), ma a ciò fa seguire il comando per il quale «ivi, in seguito alla sua scomparsa *il venerando Poseidon avendo assunto il nome dell'ucciso*, Erechtheus sarà invocato dai cittadini

⁷² «Il punto per noi è naturalmente il *potere*. Un uomo sottrae una donna a un altro uomo e ne diviene il signore. Gli esempi sono innumerevoli: il ratto delle Sabine [...], Edipo e Giocasta, Egisto e Clitemnestra, i Proci (che non ce la fanno) e Penelope e così via. E si ricordi ancora, nel *Ramo d'oro* di Frazer, il combattimento del giovane aspirante al potere col vecchio re, che, se sconfitto o ucciso, lo perderà assieme alle sue mogli». Ivi, p. 455.

⁷³ Ivi, p. 457.

⁷⁴ K. Kerényi, *Gli die e gli eroi della Grecia*, trad. it. di V. Tedeschi, Milano 1962, p. 35: «Essi [i giganti] erano però considerati [...] figli della madre Terra».

⁷⁵ E. Montanari, *Il mito dell'autoctonia*, cit., p. 139.

fra uccisioni sacrificali di buoi»⁷⁶. In altre parole, il sacrificio del re ateniese produce una sua valorizzazione

mediante cui Athena irretisce Poseidon, volgendo a proprio vantaggio l'eccesso di vendetta consumato dal dio. In virtù del contrappasso punitivo, *il re del territorio politico viene trasformato nel dio dell'ethnos ionico in funzione tutelare di quel nuovo ethnos politico che promana dall'autonomo costituirsi di Atene in città-nazione*⁷⁷.

Questa informazione, espressa nell'*Eretteo*, viene per altro confermata da diverse fonti. Ad esempio, Esichio dice che «Erechtheus è 'Poseidon ad Atene'»⁷⁸; «*Erechtheis*» era chiamata la fonte di acqua salata prodotta dal colpo di tridente del dio del mare; nell'*Erechtheion* venivano celebrati assieme «Athena Polias» e «Poseidon Erechtheus»⁷⁹. D'altra parte, è proprio grazie a un terremoto, segno di Poseidone, che si può spalancare il crepaccio nel quale Gige trova il cavallo di bronzo.

2.3. Il racconto della grande impresa ateniese

Platone desiderava che, tra le sue opere, il *Timeo* fosse letto immediatamente dopo la *Repubblica*, tanto da stabilire una continuità temporale tra i due dialoghi⁸⁰, a indicare la coerenza tra il discorso intorno alla città giusta e il racconto cosmologico, narrazione di un mondo ordinato secondo il volere benigno del Demiurgo, che crea ispirandosi al modello eterno. Orbene, nel *Timeo* viene tratteggiata l'immagine dello scontro tra Atlantide, il continente che celebrava Poseidone come sua divinità principale, e Atene, con dea *poliade* Atena, nel ricordo degli antichi miti della città di nascita del filosofo: «la storia [...] dell'impresa più grande e più degna di tutte d'essere celebrata»⁸¹; ancora una volta, confronto tra mare e terra, illustrato attraverso il racconto di Crizia.

È *in primis* opportuno evidenziare come la memoria di un tale racconto sia risvegliata proprio dai discorsi che Socrate costruisce intorno alla città ideale nella *Repubblica*. Dice Crizia:

quando tu parlavi ieri della repubblica e degli uomini che hai descritti, io, ricordandomi di quel che ora ho detto, mi meravigliavo, osservando per qual sorte miracolosa per lo più ti fossi incontrato esattamente con le parole di Solone. Però non volli parlare subito, non ricordandomene abbastanza per il tempo trascorso; e stimai che convenisse parlare dopo averle tutte ripensate bene dentro di me [...]. E così [...] ieri, uscendo di qui, ho ripetuto subito a costoro tutto quello che ricordavo, e dopo che li lasciai, ripensandovi la notte, ho richiamato alla mente quasi tutto il resto⁸².

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ivi*, p. 140.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Platone, *Timeo*, 17a-19b.

⁸¹ *Ivi*, 21d.

⁸² *Ivi*, 25e-26b.

Ci troviamo davanti un doppio gioco di memorie che è importante esaminare. Prima di tutto c'è il discorso socratico che descrive i cittadini virtuosi della *Repubblica* («una situazione A»⁸³). Ciò produce «una situazione B, a causa della retroflessione per somiglianza» che descrive i cittadini dell'Atene delle origini di cui parla Crizia, simili a quelli immaginati da Socrate. Dunque A imita B pur non sapendolo; «questo però lo dice C», ovvero «Crizia col suo discorso»⁸⁴

Detto altrimenti: «il raccontare di Crizia (C) dice che il racconto di Socrate (A) è la ripetizione nel discorso di un'azione primordiale (B)», la quale tuttavia «è stata dimenticata, [...] è caduta nella catastrofe dell'oblio, [...] è andata letteralmente sotto il mare»⁸⁵.

Il secondo gioco di memorie consiste in ciò: le gesta dell'Atene primordiale giungono al racconto platonico traghettate da diversi ricordi individuali. Abbiamo il sacerdote egiziano (1), che narra a Solone (2), che narra a Dropide (3), che narra a Crizia il Vecchio (4), che narra a Crizia (5), che narra al Socrate del *Timeo* (6) la vicenda ancestrale. Se vediamo questi due giochi assieme, il riconoscimento di quale sia la condizione e quale il condizionato si complica notevolmente. Ogni memoria è infatti sempre suscitata da una situazione che viene incontro (per esempio, Socrate che illustra la città ideale), questa è la sua condizione, che fa segno al rimemorato; tuttavia senza ciò che viene rimemorato (l'Atene originaria) la situazione che suscita la memoria non sarebbe tale, esso è la condizione del segno; ma perché questo rimando possa di fatto avere luogo, esso deve incarnarsi in un abito rimemorante (Crizia), che è quindi dal proprio canto la sua condizione. E tutto questo gioco si rinnova ogni volta che ha luogo un racconto che ricorda (sei volte, nella circostanza esaminata).

Veniamo al contenuto del racconto. Solone giunge a Sais, città che, in quanto egizia, custodisce una grande sapienza – tanto più che la dea *poliade* della città, Neith, altri non è che Atena. Il legislatore, da buon Greco, vuole conoscere le antiche vicende, quindi si reca dai sacerdoti del luogo. Egli, per indurli a condividere le loro memorie, escogita un espediente e scommette sulla vanità dei suoi interlocutori: narra i fatti più remoti che un Elleno possa ricordare e attende la reazione dei sapienti egizi. L'espediente ha successo: un sacerdote cede, divertito, alla presunta ingenuità e «smemoratezza» dell'illustre politico e gli racconta dell'Atene originaria:

un tempo, o Solone, prima del grandissimo scempio delle acque, questa repubblica degli Ateniesi era ottima in guerra e in tutto, e specialmente governata da buone leggi, e ad essa si attribuiscono bellissime gesta e le istituzioni più belle di quante noi abbiamo conosciute per fama sotto il cielo⁸⁶.

⁸³ C. Sini, *Transito Verità*, cit., p. 651.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ Platone, *Repubblica*, 23c-d.

Continua il sacerdote: Atene, che ha già novemila anni, mille in più dell'antichissima Sais, agli albori della civiltà realizzò la più eroica delle imprese. Infatti un enorme, incommensurabile esercito venne da Occidente, «muovendo di fuor dell'Oceano Atlantico»⁸⁷, per conquistare il resto del mondo⁸⁸.

Come novemila anni dopo contro la Persia, anche in questo caso l'Ellade non cadde, ma Atene, «cospicua per virtù e per vigore»⁸⁹, riportò una grandiosa vittoria, liberando inoltre tutte le genti sino alle colonne d'Ercole. Ciò che accadde successivamente fu una terribile catastrofe, che colpì Atlantide e con essa l'esercito vittorioso di Atene. Per la precisione «accaduti grandi terremoti e inondazioni, nello spazio di un giorno e di una notte tremenda, tutti i vostri guerrieri», dice il sacerdote, «sprofondarono insieme dentro la terra, e similmente scomparve l'isola Atlantide assorbita dal mare»⁹⁰: ancora oggi la rovina aleggia sopra quelle acque divenute impraticabili.

Per ulteriori dettagli riguardo a quel destino tragico dobbiamo rifarci al *Crizia*, dialogo rimasto inspiegabilmente incompiuto⁹¹. Qui vengono descritte l'antica Atene e quindi Atlantide, non senza prima precisare come gli dei si divisero la terra. A Efesto e Atena andò l'Attica, a Poseidone il continente al di là delle colonne d'Ercole, «secondo la sorte, non per contesa», poiché «non sarebbe ragionevole dire che gli dèi ignorassero quel che spettava a ciascuno di essi», e nemmeno «che sapendolo volessero procurarsi con le contese quel che piuttosto spettava ad altri»⁹². Col che abbiamo di nuovo un riferimento al mito di fondazione ateniese – ma con una differenza non da poco, che segnala visibilmente la critica di Platone verso la tradizione dei maggiori poeti del passato⁹³.

⁸⁷ Ivi, 24e.

⁸⁸ Invero, ai tempi dell'aggressione della Grecia, gli Atlantidei già «dominavano le regioni della Libia fino all'Egitto e dell'Europa fino alla Tirrenia» Ivi, 25b. Significativo per il nostro cammino è il commento che dà del passaggio platonico Carlo Sini: «In questa invasione dal mare è facile leggere, come molti fanno, una retroflessione nel tempo ancestrale delle guerre persiane e della grande vittoria della Atene storica, celebrata appunto nella festa che fa da cornice al *Timeo*. Io suggerirei piuttosto di capovolgere la cosa: la vittoria storica contro i Persiani è, agli occhi di Platone, un ritorno ciclico del destino delle origini, cui segue quella decadenza catastrofica che nel presente avvolge appunto Atene e contro la quale combatte disperatamente la filosofia con l'aiuto del racconto e della *memoria* [corsivo mio]». C. Sini, *Transito Verità*, cit., p. 664.

⁸⁹ Platone, *Timeo*, 25b.

⁹⁰ Ivi, 25c-d.

⁹¹ Nell'invocazione che anticipa il racconto *Crizia* si rivolge alla dea Mnemosyne, divinità che incontreremo più avanti nel nostro percorso: «si deve obbedire al tuo monito e incitamento [Ermocrate], e oltre gli dèi, che hai detto, invocare gli altri e specialmente Mnemosine. Perché quasi la maggior parte del nostro discorso ritorna interamente a questa dea». Platone, *Crizia*, 108d.

⁹² Ivi, 109b.

⁹³ Platone, *Repubblica*, 377b-e: «Dobbiamo anzitutto sorvegliare i favoleggiatori e se le loro favole sono belle, accoglierle, se brutte respingerle [...]. Hanno composto per gli uomini favole false, le hanno raccontate e le raccontano ancora [Omero, Esiodo e gli altri poeti] [...]. Quando nel racconto si rappresenti malamente quali sono gli dèi e gli eroi, così come fa un pittore che dipinge immagini per nulla somiglienti agli oggetti che voglia ritrarre».

Dopo le accurate descrizioni delle due città antagoniste, Crizia giunge a testimoniare la ragione della caduta del grande continente del mare Atlantico: accadde che i governanti di Atlantide, perduta la virtù e «l'essenza divina», non essendo più capaci di «sopportare la prosperità presente degenerarono»⁹⁴, superarono il limite e la loro *hybris* li perse, spingendoli alla conquista sino allo scontro con Atene. A questo punto Zeus decise di punirli sprofondandoli negli abissi.

Il riferimento platonico al tragico imperialismo ateniese e alla Guerra del Peloponneso, con, forse, una speciale attenzione alla disastrosa spedizione contro Siracusa, è manifesto. Così la favola di Crizia evoca la memoria di fantasmi tanto recenti per gli Ateniesi del tempo.

3. L'oblio di Mnemosyne

Se nelle precedenti due sezioni principali abbiamo visto come, sia in una tradizione mitico-storica secolare sia nella sua trasmutazione filosofica rivolta a una *periagoge* radicale, la memoria giochi un ruolo decisivo nella costruzione dell'identità politica, è venuto il momento di chiederci: questo modello è traducibile anche a livello di memoria storica in senso moderno? Superficialmente ci sarebbero comunque buone ragioni per rispondere affermativamente: la celebrazione storiografico-oggettiva di una rivoluzione attuata sulla base di rivendicazioni sociali determinate, ad esempio, può divenire collante di identità politica. Tuttavia questa risposta elude la sostanza della questione speculativa in gioco; svicola dalla cosa stessa e risulta così, a livello filosofico, poco significativa.

Il punto decisivo è piuttosto il seguente: il rapporto paradossale tra condizione e condizionato, vigente nell'attività della memoria, per così dire, «creativa» del mito «poetico» o «filosofico» nell'istituzione di una comunità, riguarda anche la nostra modernità di uomini scientifici? Non è al contrario forse vero che oggi il fatto storico è tendenzialmente obiettivabile in un passato fissato una volta per tutte, indipendente dal nostro sguardo, osservabile da un luogo neutro che ne constati la realtà assoluta?

Tale posizione ingenua *presuppone* esattamente ciò che vorrebbe escludere; essa dimentica che siffatta idea di memoria, e verità, come *adequatio intellectus ad rem*, è la *propria* condizione, nient'affatto sciolta dalle sue circostanze ermeneutiche; si immagina di poter prescindere dalla propria particolare situazione economica, sociale, culturale e di avere la capacità di registrare *la cosa in sé*. A partire da questi presupposti superstiziosi non è in alcun modo possibile chiarire cosa sia e cosa desideri la memoria, poiché essi conducono nei ghiacci non navigabili di pregiudizi metafisici millenari che, se hanno avuto le loro ragioni, hanno ormai parimenti mostrato la corda, esibendo tutta la loro inadeguatezza rispetto alla cosa da pensare.

⁹⁴ Platone, *Crizia*, 121a-b.

Si deve inoltre evitare un equivoco sempre in agguato: non si sta dicendo che, purtroppo, la memoria, essendo un fenomeno soggettivo, non può mai fotografare quegli accadimenti che, nondimeno, *in sé* sono oggettivamente accaduti. Soggetto e oggetto, piuttosto, possono accadere solo in virtù di quel riconoscimento che è il fenomeno stesso della memoria. Il soggetto è soggetto *alla* memoria, al ri-conoscersi; l'oggetto è tale in quanto viene determinato, cioè appunto ri-conosciuto – detto altrimenti: *che* qualcosa accada o sia accaduto, questo è assoluto, *che cosa* accada o sia accaduto, qualcosa di determinato, ciò è relativo all'abito di risposta reagente e riconoscente⁹⁵. V'è una memoria incarnata anche nel corpo del neonato, che porta con sé la catena sterminata dei corpi presupposti ed ereditati nella sua forma specifica, ri-conoscente il seno materno.

Per tale ragione, la domanda intorno alla memoria deve di necessità essere posta a un livello logico-semiotico: il tempo stesso è iscritto in questa struttura inaggrabile che racchiude in sé ogni discorso sull'inizio. Diciamo anzitutto quanto segue: *la condizione è in generale il passato senza tempo che accompagna ogni aver luogo della differenza della risposta*. Formula per ora oscura, che confidiamo si chiarirà in seguito.

3.1. La performatività della memoria

Per molti versi, nella nostra prospettiva, una questione analoga si pone a Hegel al cominciamento della «Dottrina dell'essenza» nella *Scienza della logica*.

Scriva il filosofo di Stoccarda:

La verità dell'essere è l'essenza. L'essere è l'immediato. In quanto il sapere vuol conoscere il vero, quello che l'essere è in sé e per sé, esso non rimane all'immediato e alle sue determinazioni, ma penetra attraverso quello, nella supposizione che dietro a quell'essere vi sia ancora qualcos'altro che non l'essere stesso, e che questo fondo (*Hintergrund*) costituisca la verità dell'essere. Questa conoscenza è un sapere mediato, poiché non si trova immediatamente presso l'essenza e nell'essenza, ma comincia da un altro, dall'essere, e ha da percorrere antecedentemente una via, la via dell'uscir fuori dall'essere o piuttosto dell'entrarvi. Solo in quanto il sapere, muovendo dall'immediato essere, s'interna (*sich [...] erinnert*), trova per via di questa mediazione l'essenza. La lingua tedesca ha conservato l'essenza (*Wesen*) nel tempo passato (*gewesen*) del verbo essere (*Sein*); perocché l'essenza è l'essere che è passato, ma passato senza tempo⁹⁶.

⁹⁵ Con la formula «abito di risposta» ci riferiamo a Peirce. Proprio Peirce, con la sua semiotica dalle implicazioni cosmologiche, è uno dei cardini della rivoluzione filosofica che, in cammino già da Hegel, supera l'idea di verità come *adequatio*. Infatti Peirce, rifiutando nettamente ogni potere di intuizione, mostra come «non vi è cosa che sia in sé stessa nel senso di non essere relativa alla mente», C.S. Peirce, *Opere*, Milano 2003, p. 107 (5.311). Se il pensiero può senz'altro venire assimilato all'operare dell'inferenza segnica, diviene impossibile porre un momento originario che inauguri la serie della catena: ogni pensiero rimanda a un pensiero precedente e si rivolge a un pensiero successivo. In questo modo, l'universo stesso, da universo di fatti, diviene universo di segni, proprio in quanto la possibilità di conoscere è tale solo a partire da una conoscenza precedente, in una serie che sprofonda infinitamente all'indietro.

⁹⁶ G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, tr. it. di A. Moni, rivista da C. Cesa, Roma-Bari 2004, p. 433.

Diciamo alcune cose per introdurci nel passaggio citato. Nella «Dottrina dell'essere», che comincia con la famosa triade essere-nulla-divenire, dove il concreto è il divenire⁹⁷, perché l'essere è sempre-già passato nel nulla e il nulla nell'essere, il percorso si è articolato per lunghe pagine, concludendosi infine in una riflessione che è il riferirsi a sé dell'essere. Esso, con il togliersi della propria «immediata totalità presupposta»⁹⁸, viene mediato e così si risolve nell'essenza⁹⁹, poiché ciò che ha prodotto il movimento dell'essere, cioè la negatività, non può mai presentarsi nell'immediatezza. La negatività è proprio ciò che costituisce con il suo movimento l'essere, lo fa accadere e nel medesimo lo consuma.

Siamo dunque al *Wesen*. Nella citazione riportata sopra si può notare come vi siano tre elementi fondamentali. Essi sono: essere, essenza e sapere¹⁰⁰. Il sapere, il terzo termine, media i primi due. Esso non si trova da principio nell'essenza, ma comincia dall'essere, pur non essendo presso di esso. Piuttosto vi esce per entrarvi, approfondirlo, *inabissarsi* nella sua piana luminosa, caratterizzata dal non nascondimento, e cogliere, in un *sussulto abissale*, il suo *s-profondo*, che il sapere suppone essere la verità dell'essere.

Così, dice Hegel, il sapere *s'interna*. La traduzione nel contesto è corretta, ma lascia indietro qualcosa, poiché in tedesco (e in questo passaggio il riferimento di Hegel alla lingua è manifesto e rivela tutta la sua valenza speculativa) tale internarsi è qualificato dal verbo *sich erinnern*: *rimemorarsi*. Hegel dice letteralmente:

Solo in quanto il sapere, muovendo dall'immediato essere, *rimemora* [corsivo mio], trova per via di questa mediazione l'essenza. - La lingua tedesca ha conservato l'essenza (*Wesen*) nel tempo passato (*gewesen*) del verbo essere (*Sein*); perocché l'essenza è l'essere che è passato, ma passato senza tempo (*denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein*).

Sulla scorta di questo passo hegeliano, possiamo comprendere come non ci siano, in sé, essere ed essenza – questi hanno luogo esclusivamente nello specchio del sapere, anzi, per lo strappare dall'oblio della *Erinnerung* che esce dall'essere per entrarvi cogliendo lo *s-profondo* (*Hintergrund*) del passato *senza tempo*.

Occorre insistere: se l'essere è già in sé, «nel suo interno»¹⁰¹, l'essenza, proprio perché essa è ciò che il sapere deve svellere dall'oblio dell'essere, è vera pure la

⁹⁷ V. Vitiello, *Filosofia teoretica*, Milano 1997, p. 110.

⁹⁸ G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 428.

⁹⁹ Scrive giustamente Herbert Marcuse che il *Wesen* di Hegel, l'essenza, viene ricavato «da un'interpretazione del tutto concreta dell'essere come movimento; esso significa un'autentica riscoperta e al tempo stesso una nuova determinazione della categoria aristotelica del *ti en einai*», l'esser-stato-essere. H. Marcuse, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, tr. it. di E. Arnaud, Firenze 1969, p. 87.

¹⁰⁰ Naturalmente qui l'essere, come illustrato poc'anzi, è comprensivo del nulla, del divenire e di tutte le articolazioni esposte nella sua «Dottrina».

¹⁰¹ V. Vitiello, *Filosofia teoretica*, cit., p. 110.

reciproca: anche l'essere è solo per siffatto movimento rimemorante; difatti solo alla luce della mediazione l'immediatezza può essere, cioè pura parvenza¹⁰².

La *Bewegung* rimemorante è una prassi che *si flette*, un andare innanzi che nel medesimo è un retrocedere: infatti è un movimento riflessivo¹⁰³. Ora, prestiamo attenzione a quale sia la prima forma di tale riflessione: secondo una logica implacabile essa è la *setzende Reflexion*, la riflessione *ponente*. Questa attività è *performativa* e la sua *performance* consiste nel porre i distinti. Per porli, tuttavia, la riflessione rimemorante deve presupporre la loro unità. Attenzione, però: tale è proprio *la necessità della* riflessione – per la quale il presupporre è solo per il porre, sicché anche il presupporre è una figura *della* riflessione, nel senso che la riflessione è ponente perché pone anche il suo presupporre. In questo quadro si può vedere come *anche la condizione sia condizionata*. Chiarisce Hegel:

Il movimento riflessivo [...] è quindi da prendersi quale assoluto contraccolpo in se stesso. Giacché la presupposizione del ritorno in sé, – quello da cui l'essenza proviene ed è solo come questo provenire, – è unicamente nel ritorno stesso. Il sorpassare l'immediato, da cui comincia la riflessione, è anzi solo mediante questo sorpassare; il sorpassare l'immediato è l'imbattersi in esso. Il movimento, come movimento in avanti, si volta immediatamente in lui stesso e così solo è movimento di sé, – movimento che viene da sé, in quanto la riflessione che pone è riflessione che presuppone, ma come riflessione che presuppone è assolutamente riflessione che pone¹⁰⁴.

Il brano conferma ancora più chiaramente la già indicata performatività della riflessione, che si mostra obliquamente attraverso i resti del suo operare. Esclusivamente all'interno di questa prassi possono emergere i suoi peculiari oggetti, mai prima della sua azione, e così facendo essa esprime sé come «il movimento che, in quanto è il ritorno, solo in ciò è quello che comincia o che ritorna»¹⁰⁵.

3.2. *Fanes, Chronos e Mnemosyne*

Il percorso svolto con Hegel ci ha introdotti alla possibilità di concepire la memoria, in relazione a un *passato senza tempo*, un *passato originario*, in una prospettiva performativa. Allarghiamo ora lo sguardo per cercare conferma

¹⁰² «La parvenza è l'essenza stessa nella determinatezza dell'essere. Quello, per cui l'essenza ha una parvenza, è che l'essenza è determinata in sé stessa epperò è diversa dalla sua assoluta unità. Ma questa determinatezza è altrettanto assolutamente tolta in lei stessa. Perocché l'essenza è il per sé stante che è come quello che si media con sé per mezzo della negazione sua che è lui stesso; è dunque l'identica unità della negatività assoluta e dell'immediatezza. – La negatività è la negatività in sé; è il suo riferimento a sé, e così essa è in sé immediatezza. Ma è riferimento negativo a sé, è un repellente negar sé stessa (*abstoßendes Negieren ihrer selbst*), e così l'immediatezza in sé è di fronte a lei il negativo ovvero il determinato. Ma questa determinatezza è essa stessa l'assoluta negatività e questo determinare che immediatamente come determinare è il toglier sé stesso, è ritorno in sé». G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 442.

¹⁰³ V. Vitiello, *Filosofia teoretica*, cit., p. 112.

¹⁰⁴ G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, p. 447.

¹⁰⁵ Ivi, p. 446.

di siffatta performatività dell'attività sapiente e rimemorante altrove. Nello specifico, retrocederemo in direzione di un sapere molto più antico di quello logico-definitorio filosofico e dialettico, rivolgendoci alla sapienza orfica.

Giorgio Colli evidenzia il fatto che, benché abbiamo notizie di una fase molto antica dell'orfismo, risalente a un periodo tra l'VIII e il VI secolo a.C.¹⁰⁶, vi siano poche testimonianze dirette, quanto meno sino al V secolo a.C.. Plausibilmente, ciò dipende dalla «confluenza orfico-eleusina»; infatti «sin dalla epoca antica la poesia orfica era accolta nei miti di Eleusi» in funzione preparatoria alla suprema visione, l'*epopteia*, «e vi compariva come uno degli elementi essenziali di quei drammi mistici, in cui venivano rappresentati i miti di Dioniso, di Demetra e di Core»¹⁰⁷. Poiché i misteri eleusini comportavano una «segretezza assoluta [...] rimasta inviolata per un millennio»¹⁰⁸, questo spiega la penuria di documentazione: «quando le fonti parlano di riti orfici, intendono riferirsi alle parti dei rituali misterici in cui si presentava la poesia orfica»¹⁰⁹.

Orfeo è un cantore; egli ha come strumenti la voce e la lira, con ciò richiamando Apollo. In tal modo il leggendario poeta tratteggia l'inesprimibile esperienza dei misteri nelle storie sostitutive e compensative degli dei. In altri termini, esiste «un parallelo con la nascita della tragedia», poiché «la poesia di Orfeo è» anzitutto «il canto di Apollo, cioè espressione, apparenza, musica e parola, ma il suo contenuto è – attraverso la passione di Dioniso – il mistero di Dioniso»¹¹⁰.

Non v'è, come pensavano Creuzer e Nietzsche, semplicemente una polarità (e quindi una conciliazione) tra Apollo e Dioniso: Orfeo è testimone della loro profonda unità e ne paga il fio, perendo «straziato dalla loro lotta». Ovvero paga il fio dell'esprimere a parole l'indicibile: nell'apparenza l'essenza. Ma, noi lo sappiamo, l'espressione di questo profondo non è altro da lui: «le apparenze» cantate da Orfeo non sono semplici illusioni, «un mondo fittizio contrapposto a uno reale», al contrario «sono un'espressione di quel mondo reale, cioè del mondo divino»¹¹¹.

Le tre principali divinità Orfiche sono Fanes, Chronos e Mnemosyne. Fanes, dio maschio e femmina (carattere che condivide con Dioniso), «è colui che appare – come dice il nome – che si manifesta, si mostra, risplende»¹¹². In altri termini, è il dio che incarna tutta la piana dell'essere, la totalità degli enti nella caleidoscopica evidenza in cui si presentano: «unica realtà possibile, che gode del suo splendore e della sua visibilità in quanto forma di un'esistenza totale»¹¹³. Il dio è però ambiguo, poiché è «una figura che esprime, manifesta

¹⁰⁶ G. Colli, *La sapienza greca*, Vol. I, Milano 1977, p. 34.

¹⁰⁷ Ivi, pp. 35-36.

¹⁰⁸ Ivi, p. 31.

¹⁰⁹ Ivi, p. 36.

¹¹⁰ Ivi, pp. 37-38.

¹¹¹ Ivi, p. 39.

¹¹² Ivi, p. 40.

¹¹³ *Ibid.*

qualcosa che apparenza non è, l'emergere in altra forma, con un sussulto, di una realtà abissale»¹¹⁴; non ci sono altri *enti*, tuttavia emerge un *Hintergrund*.

Abbiamo quindi Chronos, il tempo, «il dio primordiale da cui tutti gli altri prendono inizio, secondo la cosiddetta teogonia rapsodica»¹¹⁵. All'interno della tradizione orfica questa divinità ha una posizione dominante. Per quanto il tempo sia stato sempre un concetto centrale in ogni religione e filosofia «non si può evitare un certo imbarazzo» incontrandolo nella sembianza di un nume, «in una figura cioè che non si addice alla sua contegnosa serietà di concetto filosofico»¹¹⁶. Ci troviamo però di nuovo davanti a un'ambiguità: se Chronos è assai adatto, per la sua natura e non soltanto simbolicamente, «a mostrare il cardine, l'origine del mondo che ci sta attorno, e assieme il suo universale principio permeante», d'altra parte esso testimonia anche l'«illusorietà di questo mondo»¹¹⁷.

Chronos infatti è il dio che temporalizza dispiegando, è il nume del racconto, giacché per la sua azione quanto si manifesta viene articolato in una sequenza; in virtù di Chronos, cioè, l'espressione balenante di Fanes viene cronicizzata – nondimeno «tutte le generazioni di dèi e di uomini, tutti i miti narrati da Orfeo, non sono altro se non giuochi di apparenze»¹¹⁸.

Quanto detto si chiarisce nella figura di Mnemosyne: ella

insegna che l'origine di tutti i ricordi – là dove il tempo non è ancora cominciato – è quello appunto che si deve recuperare. Tale è l'insegnamento misterico, tutto il tempo che bisogna attraversare [...] per raggiungere il senza tempo¹¹⁹.

La memoria presiede all'attraversamento di tutto il tempo per ritornare all'accadere del tempo (il senza tempo, *zeitlos*), laddove lo *choc* abissale (il sussulto) di Fanes si rivela. Il tempo non è indipendente, esso scandisce i segni che la memoria ri-conosce, presupponendoli, in tal modo esibendo di nuovo la propria potenza performativa: *setzende Erinnerung*. Così Mnemosyne «attinge dal pozzo della visione misterica»¹²⁰: retrocedendo sul filo delle storie, con il canto poetico introduce «alla grande iniziazione», la visione di «un luogo assoluto» a distanza dalle parvenze cangianti della vita individuata: nell'esperienza di Eleusi, l'*epopteia*.

3.3. *Bios e zoe*

Sappiamo che un segreto inviolabile custodiva il «contenuto» (se di contenuto si può parlare, a questo livello) della visione eleusina. Tuttavia

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ Ivi, pp. 40-41.

¹¹⁸ Ivi, p. 41.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ Ivi, p. 39.

abbiamo alcuni indizi che possono condurci a un'ipotesi convincente intorno a essa. All'apparenza di Chronos è associata Ananke, la necessità, legata alla legge della successione della parola e del racconto. A essa si contrappone il Gioco, che in greco antico linguisticamente è affine a 'fanciullo' e che richiama «il tema di fondo della poesia orfica», il mito del fanciullo Zagreus, cioè Dioniso. Nel culto di questi, simboli del suo mistero sono dei giocattoli; ebbene, egli «è in antitesi alle forme e alle regole del mondo che ci circonda»¹²¹: Dioniso è divinità caratterizzata dalla contraddizione¹²² e questa è chiaramente «incompatibile con Ananke [...] che domina l'apparenza».

Tutto ciò conduce all'episodio dello sbranamento del fanciullo ad opera dei Titani: l'ipotesi è che questa sia l'immagine folgorante che meglio può rappresentare quanto si manifestava nell'*epopteia*¹²³. I Titani offrono a Dioniso uno specchio, il quale è un altro «degli attributi del dio che compaiono nel rituale misterico, simbolo sapienziale che il mito orfico fa intervenire nell'attimo culminante della passione del dio»¹²⁴, e il fanciullo, rispecchiandovisi, rimane abbagliato. I Titani approfittano del momento di distrazione e «con orrenda spada»¹²⁵, per usare le parole di Nonno di Panopoli, lo uccidono, lo fanno a pezzi e lo divorano. Zeus li punirà per tale scempio fulminandoli e dalle loro ceneri nascerà l'uomo, che quindi reca in sé una parte divina e una titanica. Il dio poi verrà fatto rinascere grazie a Rea e ad Apollo¹²⁶.

Durante il gesto sacrilego dei Titani lo specchio cade e si infrange. Ora, esso è «simbolo dell'illusione»¹²⁷, in quanto l'immagine sulla sua superficie è soltanto un riflesso e «non esiste nella realtà». Tuttavia lo specchio rappresenta anche la conoscenza, giacché rispecchiandoci ci conosciamo e, più profondamente, perché «tutto il conoscere è portare il mondo dentro uno specchio, ridurlo a un riflesso che io possiedo»¹²⁸.

Ebbene, «la folgorazione dell'immagine orfica», lo *choc* sapienziale, suggerisce Colli, è il seguente: Zagreus si vede allo specchio, ma ciò che osserva è il mondo. Inganno e conoscenza vanno tenuti assieme: questa è la soluzione dell'enigma del loro rapporto. Quello che il dio osserva è sé stesso nell'espressione

¹²¹ Ivi, p. 42.

¹²² «Dioniso è il dio della contraddizione, di tutte le contraddizioni [...]. Dioniso è l'impossibile, l'assurdo che si dimostra vero con la sua presenza». Ivi, p. 15.

¹²³ «Degno di nota è il suggerimento, da parte di notevoli conoscitori della civiltà greca, di considerare il rituale dei misteri eleusini come una rappresentazione, un dramma mistico, che faceva rivivere, in una forma prevalentemente mimica, la sacra storia di Demetra e Core. Ciò può essere accettabile, se si limita la tesi alla fase preparatoria del rituale, lasciando da parte il culmine visionario. Si può anzi azzardare l'ipotesi, se è lecito far presiedere Demetra e Core ai grandi misteri, e Dioniso invece all'*epopteia*, che nei primi si rappresentasse il mito delle due dee, e in quest'ultima la passione di Dioniso figlio di Persefone. Del resto la notizia dell'accusa, mossa a Eschilo, di aver profanato i misteri eleusini rafforza indirettamente la tesi di un sostrato drammatico a Eleusi». Ivi, p. 31.

¹²⁴ Ivi, p. 42.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ C. Sini, *Transito Verità*, cit., p. 891.

¹²⁷ G. Colli, *La sapienza greca*, cit., p. 42.

¹²⁸ *Ibid.*

dell'apparenza: «specchiarsi, manifestarsi, esprimersi: nient'altro è il conoscere»; e in effetti tale visione di Dioniso è «il mondo che ci circonda, siamo noi». Questo significa che non esiste un mondo che appaia sulla superficie dello specchio «e diventi la conoscenza del mondo», poiché «quel mondo, inclusi noi che lo conosciamo, è lui già un'immagine, un riflesso, una conoscenza»; tuttavia tale specchio è anche mendace, «soltanto un riflesso, che neppure somiglia al dio nella figura»¹²⁹. Così «l'antitesi tra apparenza e divinità, tra necessità e giuoco, viene [...] qui risolta in una sola immagine». L'unica vera esistenza appartiene alla divinità; il mondo, e noi con lui, siamo solo parvenza.

Carlo Sini, rileggendo queste pagine di Colli, offre però un'interpretazione differente del significato esoterico del racconto; per questo filosofo, infatti, ciò che Zagreus vede davvero, e non può che vedere, sono proprio i Titani che stanno dietro di lui: «Dioniso vede i Titani, i suoi assassini, cioè l'immagine ribollente e passionale della vita; vede il loro desiderio, la loro crudeltà, la loro bramosia deicida» non solo credendo di vedere se stesso, ma «*vedendo* effettivamente se stesso»¹³⁰. Il fanciullo scopre in un attimo balenante che egli, la vita, è i Titani, l'esistenza scissa in una molteplicità animata dal desiderio e dalla violenza del *principium individuationis*. Se le cose stanno così, lo specchio è già sempre infranto e ogni sua scheggia porta con sé il sogno di quella unità originaria in cui non siamo mai stati e cui vogliamo tuttavia *tornare*.

Thomas Mann in *Höllenfahrt, Discesa all'inferno*, prologo, dal titolo assai significativo per noi (un'altra *katabasis*), di *Giuseppe e i suoi fratelli* scrive di «inizi particolari e circoscritti», i quali «formano, praticamente e positivamente, l'inizio primo di una determinata comunità o raggruppamento etnico e religioso»¹³¹. Gli inizi «circoscritti» sono inevitabili, a partire da essi la comunità determinata rimemora la propria identità, come nei casi di Abramo e di Erecteus. Tuttavia,

¹²⁹ Ivi, p. 43.

¹³⁰ C. Sini, *Transito Verità*, cit., p. 821.

¹³¹ «Profondo è il pozzo del passato. Non dovremmo dirlo insondabile? Insondabile anche, e forse allora più che mai, quando si parla e discute del passato dell'uomo: di questo essere enigmatico che racchiude in sé la nostra esistenza per natura gioconda ma oltre natura misera e dolorosa. È ben comprensibile che il suo mistero formi l'alfa e l'omega di tutti i nostri discorsi e di tutte le nostre domande, dia fuoco e tensione a ogni nostra parola, urgenza a ogni nostro problema. Perché appunto in questo caso avviene che quanto più si scavi nel sotterraneo mondo del passato, quanto più profondamente si penetri e cerchi, tanto più i primordi dell'umano, della sua storia, della sua civiltà, si rivelano del tutto insondabili e, pur facendo discendere a profondità favolose lo scandaglio, via via e sempre più retrocedono verso abissi senza fondo. Giustamente abbiamo usato le espressioni «via via» e «sempre più», perché l'insondabile si diverte a farsi gioco della nostra passione indagatrice, le offre mete e punti d'arrivo illusori, dietro cui, appena raggiunti, si aprono nuove vie del passato, come succede a chi, camminando lungo le rive del mare, non trova mai termine al suo cammino, perché dietro ogni sabbiosa quinta di dune, a cui voleva giungere, altre ampie distese lo attraggono più avanti, verso altre dune. Ma ci sono inizi particolari e circoscritti che formano, praticamente e positivamente, l'inizio primo di una determinata comunità o raggruppamento etnico e religioso, cosicché la memoria, pur consapevole di non poter mai scandagliare l'ultima profondità, può acquietarsi presso questo inizio e ivi segnare, personalmente e storicamente, l'estremo limite delle sue ricerche». T. Mann, *Giuseppe e i suoi fratelli*, trad. it. di B. Arzeni, in Id., *Tutte le opere di Thomas Mann*, Vol. VI, Milano 1954, pp. 1-2.

alla radice di questa ineludibile necessità memoriale esiste un desiderio abissale, l'*istanza* del ritorno nel luogo dell'origine, che anima l'urgenza di riconoscimento di ogni comunità.

In greco antico, insegna Karl Kerényi nel suo *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*¹³², esistono due parole per qualificare la vita: *zoe* e *bios*¹³³. Con *zoe* è intesa la «vita, senza ulteriori caratterizzazioni»¹³⁴; in *bios* risuona alquanto di diverso, si descrive un'esistenza determinata da tratti specifici, «una *vita caratterizzata*». Il leone in quanto *bios*, ad esempio, è quel predatore maestoso dotato di denti aguzzi, artigli protrattili affilati e possenti membra, simbolo di coraggio e di forza.

In rapporto alla morte, *thanatos*, il *bios* non è posto «in un'antitesi tale da escluderla»¹³⁵; anzi – il *bios* come vita definita comporta una morte sua propria: «una tale vita viene addirittura caratterizzata dal suo modo di cessare»¹³⁶. All'opposto, «*zoe* si contrappone a *thanatos* escludendolo». Per un Greco la *zoe* corrisponde alla vita *tout court*, una vita che non conosce limiti: «qualcosa che non lascia avvicinare a sé la morte»¹³⁷. Il *bios* invece è un «frammento estratto» quale «*bios della zoe*»¹³⁸, titanica scheggia dello specchio.

In altri termini, «la *zoe* non ammette l'esperienza della sua propria distruzione: essa viene sperimentata senza una fine, come vita infinita»¹³⁹. Riflettiamo un istante ancora. È Dioniso questo? *Archetipo della vita indistruttibile*? Eppure «Dioniso è un dio che muore», nel concepirlo, scrive Colli, «l'uomo è stato trascinato a esprimere se stesso, tutto se stesso, e qualcosa al di là di sé», poiché «Dioniso non è un uomo: è un animale e assieme un dio, così manifestando i punti terminali delle opposizioni che l'uomo porta in sé»¹⁴⁰.

Dioniso è doppiamente contraddittorio, perché è *zoe* che muore in forma di *bios*, ma *ritorna*, esibisce la sua indistruttibilità come sogno dello specchio infranto. Lo specchio indistruttibile è l'orlo di ogni frammento, la sua differenza perduta che tuttavia lo istituisce nel segno di una nostalgia infinita. La *zoe* non c'«è», non c'«è» *mai stata*, e per questo è *zeitlos*, senza tempo, non le si attaglia il carattere dell'«esser ora» o dell'«esser stata un tempo». Al contrario, le si attaglia il titolo dell'oblio.

Come forme sapienti di *bios* siamo sempre in una situazione così e così determinata. Nel nostro esser situati interpretiamo i *segni* del mondo e tali tracce

¹³² K. Kerényi, *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, trad. it. di L. Del Corno, Milano 1992.

¹³³ Per un approfondimento di questi due termini, si veda *Dal ritmo alla legge*, F. Cambria (a cura di), Milano 2019.

¹³⁴ K. Kerényi, *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, cit., p. 18.

¹³⁵ Ivi, p. 19.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Ibid.* «Per questo motivo la possibilità di equiparare *psyche* con *zoe*, l'«anima» con la «vita», e di dire *psyche* per *zoe*, come avviene in Omero, può valere nel *Fedone* di Platone come una prova dell'immortalità dell'anima».

¹³⁸ Ivi, p. 20.

¹³⁹ Ivi, p. 21.

¹⁴⁰ G. Colli, *La sapienza greca*, cit., p. 15.

suscitano in noi innumerevoli ricordi: così retrocediamo nel passato e gettiamo luce su quanto avevamo dimenticato, anche solo per un istante. Questo è ciò che accade, sia privatamente che comunitariamente, e questa è la ragione dell'esistenza di occasioni particolari che celebrano l'origine di «una determinata comunità», come scrive Mann. Tuttavia, nella luce che riconduce alla presenza l'assenza di quanto accadde si cela un «altro», come nel caso di Fanes, ed è questo *altro* che la riflessione filosofica sulla memoria deve pensare, senza la superstizione di circoscriverlo nella logica del significato, ben sapendo che l'unico modo per alludervi è attraverso il significato – badando però a rivolgersi alla prassi rimemorante e alla sua performatività.

L'oblio «originario» non consiste nell'esserci dimenticati di un episodio trascorso, fosse esso importante o meno. L'oblio è l'implicito dell'esplicito della memoria: l'uomo è l'animale che rimemora e *perciò* oblia. È l'attività stessa della memoria che *pone* l'oblio come proprio presupposto, con ciò stesso indirizzandosi a ricomporre questa schisi incomponibile, come incomponibile è lo specchio di Dioniso.

Nel gesto rimemorante, nell'istanza del ritorno, vibra la parzialità titanica del *bios* sapiente che già sempre siamo, immersi e nello stesso tempo distaccati da *zoe*, la vita vivente dell'animale-dio: origine ctonia e *zeitlos* il cui enigma forma «l'alfa e l'omega di tutti i nostri discorsi e di tutte le nostre domande», dà «fuoco e tensione a ogni nostra parola, urgenza a ogni nostro problema». Il desiderio che anima la memoria «fondamentale» di coloro che hanno visto la morte è nostalgia per l'unità della vita indistruttibile, perduta nel sapere cui però il sapere anela, riproducendo *immer wieder* la distanza dal totem comunitario che sogniamo alla fonte¹⁴¹.

Paolo Beretta

✉ paul_luca_83@libero.it

¹⁴¹ Sul tema della fonte, si veda il magistrale saggio di Jacques Derrida «Qual quelle». Le fonti di Valéry, in Id., *Margini – della filosofia*, a cura di M. Iofrida, Torino 1997. In particolare, così si esprime Derrida in due passaggi decisivi: «Il senso proprio deriva dalla derivazione. Il senso proprio o il senso primitivo [...] non è più semplicemente la fonte ma l'effetto, trasposto altrove, di un giro [*tour*], di un rigiro [*retour*] o di una deviazione [*détour*]. Viene come secondo rispetto a ciò a cui sembra dar nascita, perché misura rispetto ad esso uno scarto e una di-partita [*départ*]. La fonte stessa è l'effetto di ciò di cui essa (si) dà (come) l'origine». Ivi, p. 360. E poco oltre: «Qui la fonte risulta. Si sarebbe senza dubbio fatto *irritare* Valéry [...] se gli si fosse ricordato che questa proposizione – l'origine come risultato – è letteralmente hegeliana [...]. In *Identità e differenza*, anche Heidegger analizza, partendo da Hegel, questo *risalto* (*resultare*, *resilire*, *resalire*) dell'origine nel risultato, della tesi che fa da fondamento nel rimbalzo o nel contraccollo riflessivo (*Rückprall*)». Ivi, p. 361.

Contributi/11

Il sacro secondo Georges Bataille

La ricerca di un'intimità perduta

Valeria Biondi

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 06/09/2019. Accettato il 10/03/2020.

THE SACRED ACCORDING TO GEORGES BATAILLE. THE SEARCH FOR A LOST INTIMITY

This article wants to show how the sacred goes through the author's philosophy, how the sacred is a kind of instrument that allow him to fight against religion. The operational dimension that Bataille gives to this concept makes it something needed in man's life. The main text considered will be *Theory of Religion*: we will deduce from this one all of those concepts developed in the whole author's production, trying to respect a chronological order, demonstrating how his own theory of religion will be then realized. We will discover that sacred is a favoured moment: sacred is a communion, a sharing instant in human being's life. Starting from his instrumental vision of sacred, Bataille tries to get back in our memory, to find this lost sacred that connect ourselves with our most intimate life.

1. Georges Bataille: la sua teoria della religione

Conosciamo Georges Bataille come uno dei più controversi autori del Novecento, una figura di difficile classificazione che sfugge coscientemente a etichette e definizioni: i suoi scritti fanno altrettanto. Quando si affronta il tema del sacro bisogna riferirsi necessariamente alla religione e la religione, nella vita di Bataille, ha un ruolo determinante. Il cristianesimo è prima degno di un amore cieco per poi diventare una minaccia: la religione è tutto ciò che limita la vita dell'uomo batailliano ed è per questo che bisogna distruggerne l'architettura, distruggerne il sistema che tanto radicalmente insidia l'uomo e il suo essere nella società. L'uomo di Georges Bataille è un uomo che ha perduto un certo grado di intimità. Il recupero di un ordine intimo consiste nel restituire un certo grado di immanenza alle cose della vita dell'uomo; immanenza ed intimità sono per Bataille sinonimi. Il ritorno a tale immanenza può essere raggiunto attraverso sacrificio, perché la morte provocata dall'atto sacrificale, altera l'ordine delle

cose e ci riporta, effettivamente, verso quell'intimità perduta, raggiungendo una società che è ormai considerata come arcaica.

Il sacro nella filosofia di Bataille non è un concetto sviluppatosi in maniera univoca e indipendente, si tratta di una concezione del sacro che ritroviamo in vari ambiti, in varie opere e in varie epoche della vita dell'autore, a volte mascherato da altri concetti, ma dimostrando sempre una stessa natura: quella del sacrificio. Il sacrificio è quella parte della nostra vita che, in discordia con la nostra memoria, abbiamo lasciato alla deriva, servendocene solo in un ambito religioso, un ambito che riesce a giustificarlo, facendo sì che continui ad essere presente ma non più con quella accezione che in passato lo caratterizzava. *Teoria della religione* è un testo scritto nel 1948 in occasione di una conferenza sulla storia delle religioni tenuta dall'autore.¹ Si tratta di un'opera che mette a confronto la posizione dell'uomo rispetto alla religione appunto, ponendo l'accento su quegli aspetti primordiali che sono andati perduti nel tempo. Prima di tutto si fa riferimento all'animalità: quell'animalità che la nostra memoria non riesce più a tracciare, non riesce più a identificare perché intrisa della morale religiosa, della morale di un dogma al quale ci affidiamo perché portatore di sicurezza. La incompiutezza del testo non lo ha reso meno accessibile; allo stesso tempo, le nozioni che racchiude non sono nuove, si tratta di un compendio di frammenti che hanno accompagnato tutta l'opera di Bataille e, data l'importanza che la religione ha avuto nella sua vita, forse il suo essere non finito è più legittimo che mai ed è un aspetto al quale potremmo essere abituati quando si tratta di Georges Bataille. Seguiremo le orme che l'autore ha lasciato in questo testo, ripercorrendo, cronologicamente e a partire dalle meno recenti, quei concetti che l'hanno poi costituita.

La religione inizia a rappresentare una menzogna, una falsa promessa per Bataille, laddove il sacrificio religioso inizia a manifestarsi ai suoi occhi senza alcuna motivazione valida, lasciando così la religione nella solitudine più assoluta e conferendo al corpo niente altro che immediatezza, una immediatezza che lo rende così carne e non più corpo. Torniamo alla sua *Teoria della religione*. Essa si suddivide in due parti: un prima parte racchiude i dati fondamentali, quelli necessari allo sviluppo della stessa e alla sua comprensione; la seconda parte tratta propriamente della religione e dei limiti della ragione dell'uomo ad essa relazionati. Una tale impostazione riesce già ad orientare il pensiero dell'autore verso una visione sovversiva, laddove il sacrificio penetra per far sì che tale sovversione si manifesti. I dati fondamentali ai quali Bataille si riferisce sono ancorati alla naturalezza dell'uomo. La riflessione inizia tratteggiando le caratteristiche che ci rendono prima uomini e poi individui in una società data; il passaggio tra questi due stati è effettivamente quell'anello perduto, quel momento che si trova appartato nella nostra memoria perché ormai al di fuori del nostro quotidiano. Ciò che ci distingue dall'essere animale è la coscienza, almeno questa è l'idea sulla quale si basa tale diversità:

¹ G. Bataille, *Théorie de la religion*, in *Œuvres complètes VII*, Paris 1974, pp. 598-599.

J'ai pu dire que le monde animal est celui de l'immanence et de l'immédiateté: c'est que ce monde, qui nous est fermé, l'est dans la mesure où nous ne pouvons discerner en lui un de se transcender. [...] C'est dans les limites de l'humain seulement qu'apparaît la transcendance des choses par rapport à la conscience (ou de la conscience par rapport aux choses)².

Il nostro autore si spinge ben oltre questa superficiale motivazione, vincolando la rottura tra i due mondi, quello animale e quello umano, a due fenomeni opposti ma allo stesso tempo uniti: i principi di continuità e di discontinuità. La primordiale caratteristica del mondo animale, quella perduta nella nostra memoria, evento che arrecherà conseguenze e determinerà uno dei fondamenti del pensiero batailliano, è la continuità. Gli animali vivono il loro mondo con una assoluta attitudine di continuità, presupponendo un determinato atteggiamento nei confronti della morte, quell'atteggiamento che la identifica come parte della vita stessa, inserendola nel corso naturale delle cose. Per questo motivo l'animale non rompe tale continuità nemmeno nel momento in cui si presenta l'evento della morte, basti pensare alla morte di un proprio simile, di un animale della stessa specie. L'essere animale, in una circostanza del genere, non ha un atteggiamento di trionfo, cosa che invece caratterizza l'uomo:

Si l'animal qui a terrassé son rival ne saisit pas la mort de l'autre comme le fait un homme ayant la conduite du triomphe, c'est que son rival n'avait pas rompu une continuité que sa mort ne rétablit pas [...] L'apathie que traduit le regard de l'animal après le combat est le signe d'une existence essentiellement égale au monde où elle se meut comme de l'eau au sein des eaux³.

La discontinuità è umana, non solo per quel trionfo che può essere un esempio tra tanti dell'attitudine dell'uomo, ma per gli aspetti che nel tempo, evolutivamente parlando, hanno fatto dell'uomo un essere dedito all'accumulo. Accumulo e consumo, di questo si tratta. Un fenomeno che ben più in là della mera coscienza porta a distinguerci dagli animali generando quelle differenze che rendono il nostro stesso mondo innaturale, discontinuo. Bataille si riferisce all'utile, quella sfera che racchiude oggetti creati con un determinato scopo. L'utile aiuta a stilare una gerarchia, tanto nella società come nella nostra mente: l'evoluzione dell'uomo non ha fatto altro, con l'arrivo degli oggetti e dunque delle potenzialità conferite alle cose, che generare un distacco sempre più accentuato con l'animale, facendo sì che dimenticassimo quanto avremmo potuto esserne ancora vicini. Il mondo delle cose è per noi sicurezza: utile è per Bataille profano. Questo è il passaggio che introduce il concetto di sacro nel nostro mondo, un concetto che ormai non ha più niente a che vedere con la vera natura del sacro. La più classica delle contrapposizioni, quella tra sacro e profano, è dunque radicata in termini di cosa ci differenzia dall'animale e cosa

² Ivi, p. 295.

³ Ivi, p. 296.

no. La teoria batailliana non vuole che generare un recupero di ciò che è andato perduto. Si tratta di un'esigenza che volge lo sguardo alla libertà:

La continuit , qui pour l'animal ne pouvait se distinguer de rien d'autre, qui était en lui et pour lui la seule modalit  possible de l'être, opposa chez l'homme   la pauvret  de l'outil profane (de l'objet discontinu) toute la fascination du monde sacr ⁴.

Prima di parlare di recupero di questo stato di continuit ,   opportuno identificare la visione che l'autore ha della collettivit ,   necessario riferirsi al ruolo che la societ  occupa nel suo pensiero. L'impostazione di questa teoria pretende svincolarsi dal credo per porre in rilievo quelli che sono gli aspetti sociali del sacro. Tutto ci  che ci separa dal mondo animale si manifesta nella determinazione delle gerarchie e delle classi sociali, fenomeno che contempla un relativo svolgimento della vita collettiva e che mira a costituire l'individuo come individuo isolato e non come parte di un tutto. La lotta all'idealismo, lotta che Bataille conduce attraverso tutti i suoi scritti,   effettivamente la lotta all'individuo che subordina s  stesso all'idea e, per il nostro autore, l'idea per eccellenza   la religione. In un articolo presente nel volume *Georges Bataille and Contemporary Thought*, Oxana Timofeeva propone l'animalit  come quella sfera che l'autore vuole raggiungere proprio perch  libera da qualsiasi subordinazione:

There are different degrees of humanity, or human dignity, depending on a person's place in a social hierarchy. As Bataille points out, the wealthier and more powerful a person is, the less 'animal' and the more 'human' is she or he in symbolic quality. Human separation from nature is at the core of social and cultural hierarchies and divisions⁵.

Basandoci sui principi di una societ  moderna,   evidente l'impossibilit  di sopprimere qualsiasi tipo di gerarchia, perch  la riflessione verte su tutti quegli eventi che vengono necessariamente filtrati dall'idealismo per poter essere assimilati dalla collettivit . L'idealismo mira alla soggettivit , all'affermazione dell'ego, considerando i benefici sulla societ  solo di riflesso. Il sacro nella visione di Bataille pretende riscattare un carattere universale, carattere che   pi  vicino al mondo animale che all'uomo appartenente alla societ  moderna.

2. La nozione di *dépense*

Prima di scoprire il concetto di sacro nel pensiero dell'autore   opportuno evidenziare come egli stesso ha potuto costruirlo, pensando che l'unica via da percorrere fosse la distruzione della religione, un credo dove risiede quel sacro che perch  ha perduto la sua continuit .   necessario, dunque, fare riferimento alla

⁴ Ivi, p. 302.

⁵ O. Timofeeva, 'The Only Real Outlaws': *Animal Freedom in Bataille*, in *Georges Bataille and Contemporary Thought*, W. Stronge ed., London/New York 2017, p. 157.

nozione di *dépense*. La *dépense*, la perdita, il dispendio, è un concetto illustrato in un articolo del 1933, siamo a ridosso dell'esperienza *Documents*, prima e assoluta manifestazione di un Bataille ribelle, in opposizione al movimento surrealista. In questo articolo, pubblicato per la rivista «La Critique sociale», si spiega quel principio di utilità che ci rende uomini. L'autore lo relaziona alla società, evidenziando come risulta complicato definire cosa è effettivamente utile agli uomini; un motivo che ci spinge ad appoggiarci a concetti che vanno ben oltre la semplice utilità o il semplice piacere, concetti che in nessun momento si manifestano come tangibili. La spiritualità, Dio, sono questi gli esempi di sacro, un sacro chiaramente fittizio e inconsistente per il nostro autore, un sacro che è relazionato inevitabilmente al mondo dell'utile.

Definire questo principio ci conduce alla posizione dell'uomo rispetto all'universo, alla natura, si tratta della sua unità, della sua posizione rispetto al mondo esteriore e come questa posizione risulti essere assolutamente influenzata dal sistema sociale; Bataille riconosce in questo sistema le caratteristiche di un'impostazione, di una costrizione. Razionalmente la perdita deriva da un consumo. Come già anticipato, l'autore identifica nell'attività umana un processo costante di produzione, conservazione e consumo; il consumo, a sua volta, si suddivide in un consumo necessario a preservare la vita stessa e in un consumo improduttivo:

La seconde part est représentée par les dépenses dites improductives : le luxe, les deuils, les guerres, les cultes, les constructions de monuments somptuaires, les jeux, les spectacles, les arts, l'activité sexuelle perverse (c'est-à-dire détournée de la finalité génitale) représentant autant d'activité qui, tout au moins dans les conditions primitives, ont leur fin en elles-mêmes. Or, il est nécessaire de réserver le nom de dépense à ces formes improductives, à l'exclusion de tous les modes de consommation qui servent de moyen terme à la production⁶.

Si tratta dunque di analizzare il consumo improduttivo, qualcosa di cui possiamo fare a meno, perché questa sembra l'accezione conferitagli. Perché l'uomo ha bisogno di appoggiarsi a un sistema illusorio, inserire in questo sistema un insieme di elementi che non sono indispensabili? Bataille ci propone alcuni esempi: i gioielli, i culti, le competizioni, la stessa produzione artistica, non sono altro che cose, oggetti che così presentati esprimono solo un carattere di materialità assoluta. Il consumo improduttivo quindi, la *dépense*, serve per affermare la nostra libertà in un sistema imposto, questa è la sua finalità. Nel pieno rispetto del dualismo batailliano, si preserva l'osservazione di una regola soprattutto attraverso la trasgressione della stessa: l'uomo non può fare a meno di consumare improduttivamente perché tale fenomeno è per lui una fugace dimostrazione della sua libertà. In un sistema imposto, con delle regole da rispettare, tale infrazione è una illusione che permetterà poi all'uomo di continuare a rispettare quella stessa legge. Trasgredire in un mondo di regole

⁶ G. Bataille, *La notion de dépense*, in *Œuvres Complètes I*, Paris 1970, p. 302.

è quindi sospendere momentaneamente dei doveri, ma questo non significa smettere di rispettarli assolutamente.

Il sacro nel pensiero batailliano non può definirsi senza questa premessa. Le basi gettate dalla *dépense* aiutano a circoscrivere l'uomo in un mondo che è come una gabbia, una trappola che egli stesso ha creato nel tempo, causando e reiterando una discontinuità con il mondo animale. *Teoria della religione*, dopo aver determinato una linea di demarcazione tra due mondi, concepisce la religione come una necessità per l'uomo, un'idea, l'idea per eccellenza secondo il nostro autore, che si costituisce su quell'ordine delle cose che è la base dell'utile. Émile Durkheim, nel suo libro *Forme elementari della vita religiosa*, testo del 1913, concepisce la contrapposizione tra sacro e profano come la più radicale, quella che permette a ogni sfera di mantenere una propria natura assolutamente separata rispetto all'altra. Tale separazione è netta al punto che colloca il sacro in un mondo ideale e il profano in quello materiale.⁷ Questa contrapposizione, considerata appunto da Durkheim come la contrapposizione per eccellenza, non è altro che il principio su cui il concetto di dualismo batailliano si sviluppa, un dualismo che tuttavia concepisce un margine di continuità. Senza addentrarci in quella che è la connessione tra Durkheim e Bataille, pare evidente che quest'ultimo abbia attinto alla teoria del primo considerando un termine evoluzionistico e sociale della questione: quel termine che ci rende uomini oggi, in una società data. A partire da questo termine, l'eterogeneo sancito dall'apposizione tra sacro e profano, questa diversità che incombe, necessita allo stesso tempo di entrambe le sfere per potersi alimentare, per poter esistere.

È così che la teoria della religione batailliana distingue un primo momento del sacro:

Dans la représentation première, le sacré immanent est donné à partir de l'intimité animale de l'homme et du monde, tandis que le monde profane est donné dans la transcendance de l'objet, qui n'a pas d'intimité à laquelle l'humanité soit immanente. Dans le maniement des objets et en général dans les rapports avec les objets, ou avec des sujets regardés comme tels, apparaissent, sous des formes implicites mais liées au monde profane, les principes de la raison et de la morale⁸.

Bataille riesce a identificare un tempo in cui l'intimità sussisteva. Concepisce storicamente una continuità tra il mondo animale e quello umano dove il sacro aveva ancora un proprio spazio; allo stesso modo la definizione del profano si scaglia contro tale intimità conferendo agli oggetti dei principi: i principi della ragione e della morale intervenendo, a poco a poco, su quell'intimità che presto andrà perduta. Una determinante precisazione questa, perché consente alla

⁷ É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, a cura di M. Rosati, Milano-Udine 2013, p. 91: «Così, per separare queste due specie di cose, è sembrato sufficiente localizzarle in regioni differenti dell'universo fisico; da una parte, le une sono relegate in un mondo ideale e trascendente, mentre il mondo materiale è abbandonato totalmente alle altre. Ma, se le forme del contrasto variano, il contrasto in sé è universale».

⁸ G. Bataille, *Théorie de la religion*, cit., p. 325.

memoria di intervenire laddove il recupero di una intimità risulterà necessario secondo l'autore, un recupero possibile restituendo un carattere di immanenza alle cose, ovvero definendole ben oltre la loro utilità e la loro necessità. È proprio qui che il dualismo trova e definisce la sua strada. L'abbandono di un primo momento del sacro, ovvero di un momento ancora fatto di continuità, è quell'evento che permette la definizione di un sacro fasto e di un sacro nefasto:

Le sacré est lui-même divisé : le sacré noir et néfaste s'oppose au sacré blanc et faste et les divinités qui participent de l'un ou de l'autre ne sont ni rationnelles ni morales. Au contraire, dans l'évolution dualiste, le divin devient rationnel et moral et rejette le sacré néfaste du côté profane. Le monde de l'esprit (n'ayant que peu de rapports avec le premier monde des esprits – où les formes distinctes de l'objet étaient ajoutées à l'indistinction de l'ordre intime) est le monde intelligible de l'idée, dont l'unité ne peut être décomposée⁹.

Il sacro di un tempo, quel sacro che ha contribuito a mantenere una continuità con il mondo animale, principio base su cui tale teoria si fonda, è stato a poco a poco spodestato da un sacro fasto, ossia giustificato da tutto ciò che è divino e razionale. Allo stesso modo, questo mondo spirituale nel quale identifichiamo il credo, non ha niente a che vedere con un primo mondo spirituale in cui il mondo dell'utile era parte dell'ordine intimo. Bataille fa luce su un passaggio, un passaggio che ha contribuito senz'altro alla costituzione della società, ma che allo stesso tempo è andato a determinare quel sacro religioso che oggi conosciamo come unico sacro possibile. Cosa resta del sacro nefasto? Dove lo colloca la nostra memoria? Ciò che fa dell'uomo un individuo in una società data è questo passaggio appunto: l'essere individuo genera separazione e anche se dovesse sussistere nella nostra memoria un ricordo vivo e intenso di continuità e intimità, è la nostalgia quella che manca, una nostalgia che potrebbe eventualmente consentirne il recupero. Tale impostazione ne concepisce il riscatto come un'impresa quasi impossibile, ed effettivamente 'impossibile' è un aggettivo che caratterizza a pieno la personalità di Georges Bataille:

Sans doute l'intimité ne lui est pas étrangère, on ne pourrait dire que d'elle il ne sait rien, puisqu'il en a la réminiscence. Mais cette réminiscence justement le renvoie en dehors d'un monde où il n'est rien qui réponde à la nostalgie qu'il en a. Dans ce monde même les choses, sur lesquelles il fait porter sa réflexion, sont séparées profondément de lui, et les êtres eux-mêmes sont maintenus dans leur individualité incommunicable. C'est pourquoi la transcendance n'a nullement pour lui la valeur d'une séparation mais d'un retour¹⁰.

Da queste prime considerazioni si intende la volontà di Bataille, una volontà mirata a contrapporre la società moderna con quella di natura arcaica, confronto filtrato attraverso il sacro e il sacrificio, sua manifestazione. È proprio a partire da questa impostazione che emerge già il concetto di collettività per il nostro autore,

⁹ Ivi, p. 326.

¹⁰ Ivi, p. 327.

intravediamo fin da subito la necessaria presenza e compattezza della collettività in quanto costituzione universale e non meramente individuale, e dunque volta all'idealismo. Tra le fonti del nostro autore Marcel Mauss risulta essere quella più preponderante parlando di società e di evoluzione della stessa. Il «Saggio sulla natura del sacrificio» (1899), saggio che Mauss ha scritto insieme a Henri Hubert, mira ad identificare il carattere unitario di questo atto, un qualcosa che va ben oltre le distinte religioni, proponendone uno studio sistematico con la volontà di definire un vero e proprio schema. Andando oltre tutto ciò che accade durante il compimento di un atto sacrificale, gli autori concludono che le cose sacre hanno una funzione sociale, perché alternano un carattere di immanenza ad un carattere di trascendenza:

Les choses sacrées, par rapport auxquelles fonctionne le sacrifice sont des choses sociales, et cela suffit pour expliquer le sacrifice. Pour que le sacrifice soit bien fondé, deux conditions sont nécessaires. Il faut d'abord qu'il y ait en dehors du sacrifiant des choses qui le fassent sortir de lui-même et auxquelles il doive ce qu'il sacrifie. [...] Or, ce caractère de pénétration intime et de séparation, d'immanence et de transcendance est, au plus haut degré, distinctif des choses sociales. Elles aussi existent à la fois, selon le point de vue auquel on se place, dans et hors l'individu¹¹.

Gli aspetti sociali del sacrificio subentrano laddove l'individuo si relaziona a questo evento attraverso sé stesso ma anche attraverso la comunità a cui appartiene. L'obiettivo di Bataille, che trova le sue basi in questa teoria, è effettivamente quello di spogliare il sacro di quel carattere religioso che nel tempo ha avuto la meglio su quello sociale, per dimostrarne così il suo essere necessario nella società, la società moderna.

3. Il sacro secondo Bataille

Dopo aver elaborato la nozione di *dépense*, nel 1937 Bataille fonda *Le collège de sociologie*, insieme a Roger Callois e Michel Leiris, esperienza durata fino al 1939. La successione cronologica che la colloca posteriormente alla nozione di *dépense*, ma allo stesso tempo antecedente alla *Teoria della religione*, fa supporre che tale teoria sia stata oggetto di studio negli anni, una piccola impresa che non ha fatto altro che unire tutti i frammenti che negli anni l'autore ha lasciato nei vari articoli e testi, elementi veicolati dalle più disparate esperienze. Effettivamente, questo gruppo di intellettuali aveva il proposito di individuare il sacro nelle società moderne: un atto che ne dimostra una volontà pratica. È un collegio che vuole dare operatività a quanto affermato in precedenza, ovvero recuperare quel sacro perduto nella nostra memoria, che non è altro che un ritorno a una condizione che ha già fatto parte della nostra vita. Per poter indagare su questo

¹¹ H. Hubert e M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, «Année sociologique», 2, 1899, p. 78.

aspetto del sacro bisogna prendere le distanze tanto dai canoni generali della sociologia, come da quelli della sociologia delle religioni. Pare assolutamente evidente che la religione, identificata fundamentalmente in quegli aspetti morali che bisogna rispettare, sia il primo ostacolo da superare, in realtà è per Bataille la motivazione che ci ha condotti alla separazione del sacro fasto da quello nefasto. Il collegio non ha avuto una lunga vita, questo per le differenze dimostrate dagli stessi fondatori¹², allo stesso tempo però, l'idea di una sociologia del sacro non ha mai abbandonato Bataille.

In un articolo del 1939, pubblicato per la rivista «Cahiers d'art», Bataille definisce il suo sacro, il titolo del testo è appunto: *Le sacré*. Questo breve intervento focalizza la sua attenzione sul ruolo dell'arte nella vita dell'uomo; l'arte è per l'autore una piena dimostrazione di quella *dépense* improduttiva di cui l'uomo si serve per affermare la sua libertà, ormai vittima delle regole e dei doveri. L'arte è portatrice di un istante privilegiato, quello stesso istante che gli artisti cercano di riportare all'opera, quel momento che tentano di intrappolare nell'opera. Oltre a questo aspetto e all'accento posto sul ruolo necessario dell'arte, un ruolo che bisogna mantenere attraverso il raggiungimento della coscienza dell'arte stessa, tutto ci riporta univocamente alla religione. La religione, i cui fondamenti Bataille cerca di scardinare, è senza dubbio il cristianesimo, insieme al suo Dio:

Tant que l'identification introduite par le christianisme entre Dieu et l'objet de la religion s'est imposée à l'esprit, tout ce qu'il était possible de reconnaître au sujet de ce «graal» est qu'il ne pouvait pas être confondu avec Dieu¹³.

Il cristianesimo introduce una separazione: distingue nettamente l'idea di Dio da quella del soggetto, scartando a priori qualsiasi tipo di identificazione. Questo fenomeno mira alla determinazione di un credo basato su di una realtà impersonale e non trascendente:

Mais il se trouve que le développement des connaissances touchant l'histoire des religions a montré que l'activité religieuse essentielle n'était pas dirigée vers un être ou des êtres personnels et transcendants mais vers une réalité impersonnelle¹⁴.

Dio è dunque qualcosa di impersonale ed è proprio questa sua caratteristica che lo rende privo di qualsiasi materialità. Si tratta dunque di quell'idea che Bataille combatterà tutta la sua vita. Ma Dio, per affermarsi come idea e penetrare dunque nello spirito dei suoi adepti, ha bisogno di un veicolo, il suo veicolo, ciò che gli conferisce un minimo di tangibilità, quanto basta per dar vita al credo, è costituito dal sacro. Nella sua impersonalità è oggetto di venerazione, in questo senso si ribadisce tale immaterialità conferendo dei tratti sostanziali esclusivamente al sacro:

¹² M. Surya, *Georges Bataille, la mort à l'oeuvre*, Paris 1992, p. 302. Surya spiega le discrepanze che nel tempo hanno portato a divergenze negli obiettivi e nei propositi di questo progetto.

¹³ G. Bataille, *Le sacré*, in *Œuvres Complètes I*, cit., p. 562.

¹⁴ *Ibid.*

Le christianisme a substantialisé le sacré, mais la nature du sacré, dans laquelle est reconnue aujourd'hui l'existence brûlante de la religion, est peut-être ce qui se produit de plus insaisissable entre les hommes. Le sacré n'étant qu'un moment privilégié d'unité communautaire, moment de communication convulsive de ce qui ordinairement est étouffé¹⁵.

Ecco dunque la colpa da attribuire alla religione: aver fatto del sacro qualcosa che ha ragione di esistere solo ed esclusivamente perché gli è stato conferito concretezza e sostanza. La realtà è un'altra ed è nella sua realtà che Bataille definisce il suo sacro: un momento privilegiato e sfuggente, un momento di comunione tra gli uomini, soffocato prepotentemente dalla religione. Ecco il sacro secondo Bataille.

Questo momento di comunione ci rimanda al saggio di Hubert e Mauss. L'aspetto collettivo si perde quando nella società moderna il sacro entra in contatto con la sovranità, determinando una rottura. Kevin Kennedy, nel suo saggio «Useless Practices in Sacred Spaces», pone in evidenza l'aspetto della sovranità come un qualcosa che non è tipico solo di qualsiasi religione ma di tutto ciò che risulta essere istituzionalizzato. Siamo di fronte a una di quelle manifestazioni dell'idealismo che mirano all'individualità: «Bataille calls this type of sovereignty 'imperative', characteristic of all societies controlled by institutionalized religion and/or military elites»¹⁶.

È in questa definizione che si realizza la volontà batailliana che mira ad un recupero del sacro. È praticamente impossibile separare i concetti che si trovano alla base delle sue teorie: tutta la sua opera è da considerarsi come un labirinto, un magma dove tali concetti vivono in maniera pulsante ma mai indipendente rispetto agli altri frammenti che ne costituiscono l'opera completa. Il ritorno ad un sacrificio nefasto, evento che racchiude tutto il primordiale, tutta quell'animalità considerata come il principio fondamentale della sua teoria della religione, è dunque una necessità che permette di cambiare la visione che l'uomo ha nei confronti della religione, ovvero quella di un dogma che limita la sua vita, che lo limita nella sua libertà. È dunque accaduto qualcosa al sacro. Il passaggio influente del credo ha modificato quel sacro dall'aspetto arcaico, quel sacro che un tempo era parte integrante della vita dell'uomo. In *Teoria della religione* tale passaggio è spiegato attraverso l'operatività del sacrificio. Per completare la definizione di sacro nel pensiero batailliano è opportuno vincolarlo al sacrificio: il sacrificio è la produzione di cose sacre. Effettivamente il cambio nella percezione del sacro, ci si riferisce alla percezione che ne ha l'individuo, passa attraverso il sacrificio, come esso è vissuto nella mente dell'uomo.

Le premesse del *Collège de sociologie* miravano a questo recupero, si trattava ad ogni modo di dare consistenza a un qualcosa ormai perduto nel tempo e dimostrare come potesse essere ancora ritracciabile nella quotidianità, sebbene

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ K. Kennedy, *Useless Practices in Sacred Spaces*, in *Georges Bataille and Contemporary Thoughts*, cit., p. 137.

celato in altre forme. Uno dei presupposti che vede nella religione un limite per l'uomo sta nella tendenza a identificare la stessa con la morale e con tutti quei comportamenti che sono considerati come giusti e accettabili, un'attitudine questa che senza dubbio ci rimanda a quell'ordine delle cose causa della nostra perdita di intimità. Nel pieno rispetto di quest'ordine e insieme ad esso della morale 'religiosa', il sacrificio, nel suo senso arcaico, è divenuto come ciò che mette a repentaglio l'ordine delle cose. Torniamo quindi alla *Teoria della religione*:

[...] le sacrifice archaïque, qui est, suivant un inéluctable destin, en même temps de lever et de préserver l'ordre des choses. Mais si elle lève cet ordre, c'est en l'élevant à la négation de ses effets réels: la transcendance de la raison et de la morale donne la souveraineté, contre la violence (le ravage contagieux d'un déchaînement), à la sanction de l'ordre des choses¹⁷.

Alterare e insieme preservare l'ordine delle cose riconosce violenza in quella stessa alterazione, in questa violenza subentra la morale come una sanzione:

De même que l'opération du sacrifice, elle ne condamne pas en eux-mêmes les déchaînements limités de la violence de fait, qui ont dans le monde des droits à côté de l'ordre des choses, mais les définit comme le mal dès qu'ils mettent cet ordre en danger¹⁸.

Bataille considera il sacrificio come una vera e propria operazione, fenomeno che lo colloca prontamente in una sfera pratica e di consumo. La costituzione della società si basa sull'ordine delle cose che, insieme alla religione, la rendono tale, fanno di essa una società appunto e questa considera ormai il sacrificio solo come un atto marginale. Siamo dunque arrivati al punto in cui l'idea di Dio è radicata nella società e l'ossessione dell'ordine delle cose si applica a tutto. Identificare ed etichettare sono quelle azioni che classificano tutto considerando ciò che è moralmente accettabile e cosa non lo è, ciò che è bene e ciò che è male. Non bisogna confondere questa attitudine con la volontà di stabilire il caos a tutti i costi. Il pensiero di Bataille volge lo sguardo a quel momento della vita dell'uomo dove il sacrificio non necessitava di nessuna giustificazione, l'interesse verso quel momento porta con sé il sacro e l'accettazione di quella perdita improduttiva come necessità e parte dell'esistenza umana. Il recupero di almeno uno di quegli istanti riuscirebbe a riportarci verso l'intimità perduta, perché portatore di un pizzico di nostalgia, la dose necessaria a scuotere la nostra memoria:

La faiblesse du sacrifice était de perdre à la longue sa vertu et finalement d'ordonner un ordre des choses sacrées, non moins servile que celui des objets réels. L'affirmation profonde du sacrifice, celle d'une dangereuse souveraineté de la violence, tendait au moins à maintenir une angoisse qui portait à l'état d'éveil une nostalgie de l'intimité, au niveau de laquelle la violence seule a la force de nous élever¹⁹.

¹⁷ G. Bataille, *Théorie de la religion*, cit., p. 328.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ivi*, pp. 328-329.

Il corsivo che rende il sacro un raggruppamento di cose è un corsivo che mira a criticare, a sottolineare l'impossibilità di questo fenomeno; il sacro non può essere una cosa, se lo è diventato è perché la religione se ne serve attribuendogli tangibilità, snaturandone il carattere, quello di istante di comunione tra gli uomini. La violenza di Bataille sembra essere inevitabile laddove riporta gli uomini a un ritrovamento di quell'istante: è il risveglio della coscienza.

4. L'atto sacrificale: *La parte maledetta*

Il 1949 è l'anno de *La parte maledetta*, testo che verrà poi rieditato nel 1967 preceduto dalla nozione di *dépense*, come a saldare la connessione tra il principio della perdita e quella parte, maledetta appunto, che esiste e vive nella società. Quest'opera di Bataille volge lo sguardo al sacrificio e al suo contesto. Gli aspetti sociali e politici sono quelli maggiormente trattati nell'opera ed è in questi che penetra il sacrificio: l'autore vuole ristabilire la ritualità di quest'evento. «I dati storici. La società di consumo» è il titolo della parte dedicata agli aztechi, quel mondo dove il sacro ha un'importanza ingiustificata e sostenuta esclusivamente dalla sua ragione di esistere. In questa sezione ritroviamo quegli anelli che nella *Teoria della religione* sono rivolti all'individuo in quanto essere che ha perduto la sua continuità con il mondo animale. Ora l'autore contestualizza questo evento, fornendo delle spiegazioni antropologiche e storiche, come a completare la sua idea di religione, la sua personale visione del dogma.

Nella sua teoria siamo arrivati al punto in cui la religione è riuscita a dare un ordine alle cose sacre, al momento del sacro: processo impossibile nella visione dell'autore perché si tratta di un momento di comunione tra gli uomini e sono effettivamente gli aztechi quell'esempio che meglio riesce a riportarci a questo istante ormai perduto nella nostra memoria. Procediamo con ordine. Come riesce Bataille a mettere assieme tutti questi elementi, la cui natura apparentemente sembra essere discordante? Per poter penetrare in quest'opera, nella questione che è ora di nostro interesse, dobbiamo ricorrere al titolo dell'opera stessa: la parte maledetta. La parte maledetta è la vittima del sacrificio, espressione e sintomo di quel consumo senza profitto, la *dépense*:

La victime est un surplus pris dans la masse de la richesse *utile*. Et elle ne peut en être tirée que pour être consommée sans profit, à jamais détruite en conséquence. Elle est, dès qu'elle est choisie, la *part maudite*, promise à la consommation violente. Mais la malédiction l'arrache à l'ordre des choses ; elle rend reconnaissable sa figure, qui rayonne dès lors l'intimité, l'angoisse, la profondeur des êtres vivants²⁰.

Il consumo violento manifestato dall'atto sacrificale non ha qui niente a che vedere con la religione, con l'idea di religione legata alla visione cristiana; ciò

²⁰ G. Bataille, *La parte maudit*, in *Œuvres Complètes VII*, Paris 1976, p. 64.

che accade in questo frangente è effettivamente ciò che genera una continuità tra la vittima e il sacrificante, ciò che ci restituisce quel momento di intimità.

La riflessione di Bataille cerca in tutti i modi di svincolare il sacro dall'ordine delle cose che è per l'uomo un ordine da rispettare. Come abbiamo visto, la tangibilità che si conferisce al sacro è solo un veicolo per far sì che un dato dogma si affermi: gli si conferisce utilità laddove non ne ha alcuna. Perché gli aztechi tra tanti altri popoli? La risposta si trova nella comparazione che l'autore fa tra la società azteca e la società dell'uomo moderno, attingendo sempre a quello che è il primo e basilare concetto che fonda la sua teoria della religione: la *dépense*. La società azteca è una società di consumo, quella moderna è una società di produzione, quella moderna è una società dove il lavoro rappresenta una ragione per l'uomo, forse l'unica che muove la sua vita e la sua illusione di progresso nella vita stessa. La reazione a catena provocata dalla costituzione del mondo dell'utile, con il suo ordine delle cose, ci riporta ad un mondo che per gli antichi è il mondo profano; in questo mondo profano la religione si insinua garantendoci la ricerca dell'intimità ormai perduta, veicolata dal suo sacro, il sacro religioso. Per gli aztechi questo processo è praticamente inesistente. Il rito, e tutto ciò che gravita attorno all'evento del sacrificio, è distruzione che mina il rapporto utilitario che l'uomo ha con il mondo delle cose, confermando il fatto che tale evento non è una cosa, non ha un ordine:

Les Aztèques, dont je parlerai en premier lieu, se situent moralement à nos antipodes [...] Leur conception du monde s'oppose de façon diamétrale et singulière à celle qui joue en nous dans nos perspectives d'activité. La consommation n'avait pas une moindre place dans leurs pensées que la production dans les nôtres. Ils n'étaient pas moins soucieux de *sacrifier* que nous ne le sommes de *travailler*²¹.

La morte. La morte rientra in questo evento governato dal rito: la morte degli aztechi non è la stessa morte dell'uomo moderno. La morte per gli aztechi conferisce alla vita un valore che nella società moderna è andato perduto ed anche in questo processo la religione è considerata da Bataille come colpevole. Il sacro e i suoi sacrifici portano con sé una morte che per l'uomo moderno è forse la principale causa che ha condotto all'abbandono di questo rito: la proibizione è la legge suprema che applica il divieto perché la morte è ora un tabù, è ora fine della vita e dell'essere individui unici nel mondo. Una visione dovuta alla percezione del tempo e della vita stessa. L'uomo moderno suppone un controllo sulla vita e un controllo sulla gestione del suo tempo, illusione che gli fa pensare di essere padrone dell'esistenza. Il punto di vista batailliano considera la morte come un momento essenziale della vita e per gli aztechi il sacrificio non rappresenta affatto un delitto. In una maniera che gli è propria, gli aztechi ugualmente si appoggiavano a una religione, a un sistema, ma non si trattava di un sistema che prometteva sicurezza e sostegno. Durante gli atti sacrificali la scelta della vittima, insieme alla sua immolazione, simboleggiavano un processo di divinizzazione:

²¹ Ivi, p. 52.

si tratta della parte maledetta necessaria, la parte maledetta che concede unione momentanea con il divino, con l'alterità. La critica al dogma moderno si fonda sulla mancanza di questa attitudine, evidenziando nella modernità solo un carattere illusorio che prende in prestito dal sacro una impossibile tangibilità.

Ritorniamo all'articolo di Kevin Kennedy. L'autore ci spiega come l'aspetto estetico era quello che nelle società arcaiche permetteva a tutti di partecipare nei processi di produzione e consumo, rivelando quell'universalità che non separava gli individui bensì li coinvolgeva nell'atto del sacro, atto che, ribadiamo, è comunione. Si individuano due differenti tipi di estetica, una volta alla gloria, l'altra invece tipica delle società arcaiche, entrambe espressioni di sovranità, ma è solo quella primitiva che restituisce il senso della collettività:

The aesthetics of glory thus differ from the aesthetics of archaic humanity in that the latter allows each member of society to directly participate in both the creation and the destruction of resources. Both forms, however, are responses to the desire for sovereign enchantment, for an experience of the marvellous, for an aesthetic expression of subjectivity that exceeds the bounds of the individual and of practical reason²².

5. Il sacrificio ingiustificato

Le sacrifice è un testo postumo di Bataille, un breve testo dove ancora una volta ritroviamo i frammenti della sua teoria sulla religione. L'angolazione dalla quale questo evento è osservato stavolta vede la religione stessa come protagonista; la pratica del sacrificio sussiste nel cristianesimo ma si colloca al di fuori della trasgressione: il cristianesimo giustifica questo evento senza intaccare il rispetto delle sue stesse leggi. Qui la necessità del sacro è spiegata passando attraverso l'evento della morte e attraverso l'idea di peccato istituita dal cristianesimo. Se uccidere è un peccato, il cristianesimo ha in realtà una scappatoia unica per far sì che il sacrificio religioso venga accettato senza cadere nella trappola del peccato, ovvero la promessa di un'eternità, quella che porta con sé la redenzione:

Ainsi les sacrifiants, les prêtres, ont-ils lié au sacrifice non plus la vertu de la destruction mais une garantie contre la destruction à venir. Les «hommes de la mort religieuse» représentaient en premier lieu, par le sacrifice, la seule attitude entièrement virile devant la mort; ils avaient seuls, en premier lieu, la vertu de faire de la mort le feu qui ne fait pas que consumer la vie humaine, qui lui communique sa saveur brûlante et son extrême fulguration²³.

La distruzione a venire di cui para Bataille è appunto l'incognita generata dal dopo morte; il sacrificio religioso è manifestazione di virilità in quanto serve ad affermare il credo e non a vivere il sacrificio stesso solo come l'evento della morte. Specificare la sussistenza di un sacrificio religioso aiuta Bataille a cercare

²² K. Kennedy, *Useless Practices in Sacred Spaces*, cit., pp. 137-138.

²³ G. Bataille, *Le sacrifice*, in *Œuvres Complètes II*, Paris 1970, p. 240.

di scardinare l'idea della religione stessa; si tratta di un aspetto che mette in evidenza il carattere illusorio del dogma, generando un sistema di sicurezze che in realtà non hanno fondamenti. A supporto di questo pensiero l'autore dichiara, oltretutto, l'esistenza di una vera e propria economia, l'economia della salute:

Le cours de la vie ne procède pas en ligne droit. L'aspect économique qui correspond à ces formes religieuses permet de représenter la nécessité de l'oscillation. On a donné le nom d'*économies de salut* à ceux des systèmes religieux qui proposent à l'homme de gagner l'éternité bienheureuse²⁴.

Questa economia della salute provvede a mantenere viva l'idea dell'eternità, quella stessa che attende l'uomo alla fine della vita, una vita che, come lo stesso autore afferma, non consta di un cammino lineare, ragion per cui ciò che teoricamente attende l'uomo dopo la morte si propone come il raggiungimento di una condizione serena ed equilibrata. Mentre l'essere umano volge lo sguardo in alto, al cielo, anelando questo momento di eternità, fino al punto di pensare di esserne degno per aver rispettato la religione perché essa rappresenta la morale, smette di abbandonarsi alla vita.

Come abbiamo visto nel saggio di Hubert e Mauss, il subentrare degli aspetti religiosi, vincolati a quelli della morale, rendono il sacrificio un atto che si proietta al futuro, proprio per questa promessa di immortalità dell'anima, evento non certo ma che, radicato nel senso dell'ideologia, porta l'individuo a credere come un fedele. Questo credo gli fa perdere di vista il carattere immediato del sacro, generando un cambiamento percettivo rispetto a questo fenomeno, che ora non è più vissuto come momento di comunione, perché la comunità ha lasciato spazio all'illusione individuale. A partire da questo processo gli autori parlano di una vera e propria istituzione del sacrificio:

Tant que la croyance à l'immortalité n'est pas dégagée de la théologie fruste du sacrifice, elle reste vague. C'est la «non-mort» (amrtam) de l'âme que le sacrifice assure. [...] Mais la notion de l'immortalité personnelle ne s'est dégagée de la précédente qu'à la suite d'une élaboration philosophique et, de plus, la conception d'une autre vie n'a pas pour origine l'institution du sacrifice²⁵.

Come specificato anteriormente, il sacrificio racchiude in sé tanto l'evento come il valore della morte. La critica batailliana si radica laddove l'uomo vive la morte come un pericolo, come quel momento di distruzione assoluta: momento da ritardare il più possibile, momento da vivere con la maggiore discrezione possibile perché lontano dalla vita. Bataille, in questo breve testo, ci dà la seguente definizione di sacrificio: «Le sacrifice est par excellence une attitude devant la mort: le mouvement qui le constitue est une violence exigeant *que la mort soit*»²⁶. L'accettazione di un sacrificio che si distacca dal mero e giustificato

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Hubert e Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, cit., p. 55.

²⁶ G. Bataille, *Le sacrifice*, cit., p. 240.

sacrificio religioso pretende un cambio di visione da parte dell'uomo, un cambio che certamente, una volta attuato, trascina con sé l'accettazione della morte nella vita, non come evento separato da essa, isolato, causa di distruzione e fine di tutto.

Conclusione

I frammenti analizzati cronologicamente, quelle esperienze del pensiero batailliano che contribuiscono alla formazione della sua opera apparentemente dispersiva, sono tutti concentrati nella sua *Teoria della religione*. La *dépense*, il sacro nella società moderna, la parte maledetta, il sacrificio, sono tutti elementi che mirano alla coscienza dell'uomo per far sì che essa si risvegli e ritrovi la continuità perduta. Bisogna dunque ritornare alla teoria di Bataille sulla religione. Alla luce di tutti i punti qui oggetto di riflessione e testimoni di un interesse che negli anni è stato costante, a volte sotto nomi diversi, è ora opportuno osservare come tale teoria giunge a conclusione.

Bataille torna al primo principio, quello della perdita, un principio che fa dell'economia, della produzione e del consumo quindi, la base del mondo delle cose, quelle a cui l'uomo conferisce utilità e dalle quali invece distacca il consumo improduttivo. L'autore chiude il testo con una sezione dedicata allo sviluppo industriale, sezione che in realtà vuole condurre il lettore da tutt'altra parte. L'aspetto economico e produttivo è una scusa, una prova attraverso la quale si vuole dimostrare fino a che punto l'essere umano si trova coinvolto nel sistema delle cose, in un'ossessione che mira più alla produzione e all'accumulo che al consumo. Questa facciata ha l'obiettivo di colpire in realtà la coscienza del lettore e, attraverso questa, quella dell'essere umano che vive in lui; per arrivare a questo stadio Bataille si serve della scienza, la scienza che tutto spiega e che riesce a determinare quella che egli definisce una coscienza chiara:

La condition d'un accomplissement de la conscience claire de soi est la science, qui est l'achèvement d'une conscience claire de l'ordre réel (c'est-à-dire du monde des objets) [...] La conscience, encore qu'elle se détournât de l'ordre intime qui, sur le plan de la connaissance, est celui de la mythologie, ne pouvait être claire conscience des objets tant qu'elle était dans la dépendance de déterminations mythiques²⁷.

Secondo l'autore l'ordine intimo, quello che appunto sta cercando di risvegliare nella nostra memoria, non è altro che l'ordine mitologico, un ordine anch'esso andato perduto perché non consente all'uomo di avere coscienza degli oggetti. Una cosa esclude l'altra e questa è la ragione che spinge l'essere a un distacco sempre più accentuato nel tempo e nella memoria dall'ordine mitico, quindi intimo. La scienza ha dunque contribuito ad un allontanamento della nostra intimità, sostituendo questa con l'ordine delle cose. Un'assenza totale

²⁷ G. Bataille, *Théorie de la religion*, cit., pp. 339-340.

della mitologia ha fatto sì che l'uomo perdesse così quella coscienza oscura di sé, preservando solo quella chiara e giustificabile.

Sacro e memoria. Il processo sopra descritto, lo stadio a cui l'uomo è giunto, oltre a essere oggetto di critica è prima di tutto oggetto di studio. A partire da questa fase, in cui sembriamo essere intrappolati, Bataille osserva come tale atteggiamento è identificabile in tutto. Il sacro a cui ha fatto riferimento in tutta la sua opera è di fatto un sacro andato perduto perché anch'esso ridotto a un ordine delle cose e la teoria bataillana non lo contempla in quest'ordine, direttamente non contempla un ordine perché parte di una vita intima che deve essere risvegliata. Puntare alla coscienza è la chiave. Se la scienza è riuscita a creare una crepa tra l'intimo ed il reale, risulta essere estremamente complicato distruggere il mondo dell'utile, non resta altra scelta, quindi, che fissare un punto di partenza nella nostra coscienza:

L'ordre intime ne peut détruire vraiment l'ordre des choses (de même l'ordre des choses n'a jamais détruit l'ordre intime jusqu'au bout). Mais ce monde réel parvenu au sommet de son développement peut être détruit, en ce sens qu'il peut être réduit à l'intimité²⁸.

Ridurre l'ordine delle cose all'intimità richiede necessariamente un processo di regressione, una regressione che sussiste laddove tale condizione è stata già presente nella nostra memoria. Si tratta di un momento dell'essere umano in cui la continuità con il mondo animale era garantita, consentiva al nostro lato oscuro di vivere liberamente. Arbitrariamente utilizziamo la definizione di lato oscuro, in realtà avere coscienza profonda di questa intimità è un processo che Bataille definisce come il raggiungimento della notte animale, una notte in cui l'uomo finalmente entrerà.²⁹

Georges Bataille, in questa teoria della sua religione, propone una profonda immersione nella nostra memoria: profonda perché dimenticata, profonda perché spodestata dal mondo delle cose. In questo contesto il sacro si fa quindi portatore di un significato che non vuole e non può più essere giustificato dal dogma religioso. Il sacro è stato parte della vita sebbene portatore di una morte necessaria, dimostrando, come nel caso degli aztechi, un approccio alla morte che non è la fine della vita ma parte della vita stessa. È così che il sacro si guadagna uno spazio nuovo nella vita dell'uomo, riscattando la sua stessa intimità grazie a una coscienza di sé che deve, necessariamente, vagare nella notte animale. Tutto sembra spingerci al limite, oltre le leggi che noi stessi abbiamo istituito; in effetti è proprio di questo che si tratta:

Le souci de faire la somme de ce qu'ont révélé des possibilités religieuses séparées et de faire du contenu qui leur est commun le principe d'une vie humaine élevée à l'universalité, semble inattaquable en dépit de ses résultats sans saveur mais, *à qui*

²⁸ Ivi, p. 343.

²⁹ *Ibid.*

*la vie humaine est une expérience à mener le plus loin possible, la somme universelle est nécessairement celle de la sensibilité religieuse dans le temps*³⁰.

Nei tratti comuni delle distinte possibilità religiose sussiste il principio della vita come universale, ma questo non basta a Georges Bataille: nel suo credo, la vita è un'esperienza che mira all'alterità, che mira alla trasgressione. L'universalità è protagonista della religione nel tempo, rendendo dunque necessario il recupero dell'intimità perduta nella nostra memoria.

Valeria Biondi – Università Carlos III di Madrid

✉ valeriabiondi@hotmail.it

³⁰ Ivi, p. 349.

Contributi/12

L'amor mortis nei rituali di commemorazione del diluvio universale

Per una critica dell'idea di 'Tempo Sacro' in Mircea Eliade

Alberto Francescato

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 15/09/2019. Accettato il 10/03/2020.

AMOR MORTIS IN THE RITUALS TO COMMEMORATE THE UNIVERSAL FLOOD FOR A CRITIQUE OF THE IDEA OF 'SACRED TIME' IN MIRCEA ELIADE

The aim of this article is to demonstrate how the Athenian rituality, related to the commemoration of the Great Flood, demands a reinterpretation of certain hermeneutical paradigms inaugurated by Mircea Eliade. For the pioneer of the phenomenology of sacred, the religious celebrations are a repetition of events occurred *in illo tempore*, when the cosmos has been generated by the gods and was a 'fullness of essence', as opposed to the absence and 'thirst of sacred' of ancient humanity's world. However, the symbology of those rituals seems to be linked to the remembrance of the fracture among gods and humanity, and to the discovery of the death, rather than being a repetition of a mythical paradise lost. Nevertheless, this is far from being a refutation of Eliade's theory of sacred: indeed, the eternal mnemonic return to the archetypal reality is determined by the willingness to remember what occurred before the cosmogonic act, in order to re-enact the generation of the difference among harmony and chaos, life and death, immortals and mortals.

1. Il pianto del dio. Analisi antropologica dei riti di commemorazione del diluvio ad Atene

Durante il terzo giorno degli *Anthesteria*¹, denominato *Chútroi* dagli antichi, venivano celebrati alcuni riti che prevedevano un'offerta del tutto

¹ Gli *Anthesteria* erano le più antiche Dionisie ateniesi (si veda Tucidide, *Storie* II 15, 3-6 e *Papiro di Ossirinco* 853, col. X, 7 e sgg.). Si svolgevano per tre giorni – l'undici, il dodici, il tredici – nel mese di *Anthesterion*, il quale corrisponde pressappoco al periodo a cavallo fra febbraio e marzo. Le celebrazioni sancivano la fine dell'inverno e l'inizio del periodo primaverile con la rimozione del tabù rituale dalle giare (*pithoi*), ricolme di vino nuovo, il quale era stato lasciato

particolare alle vittime del diluvio universale per la loro commemorazione. La festa era dedicata al dio *Dionysos* che appariva in quanto signore della contraddizione, della selvatichezza, della follia e dell'Alterità. Tuttavia, accanto al figlio di *Zeus* e *Semele*, appariva un'altra divinità – *Hermes chthónios*, dacché a questi, insieme alle anime dei defunti nel diluvio, era offerto un inconsueto sacrificio². Viene infatti riportato dagli scolii alle *Rane* e agli *Acarnesi* di Aristofane che gli ateniesi preparavano per il dio *Hermes* e per i morti una *panspermia*, un miscuglio di graminacee immerse nell'acqua e nel miele all'interno di una pentola (*chútros*). Gli stessi scolii riportano, per nostra buona sorte, anche la ragione di questa pratica: in questo modo gli Antichi ripetevano ciò che i superstiti al diluvio universale fecero per rendere onore ai loro morti. Dunque, la *panspermia* veniva preparata per commemorare i defunti del cataclisma sull'esempio del rituale che gli antenati eseguirono *in illo tempore*.

La narrazione del diluvio universale non è estranea alla mitologia greca. Solitamente i protagonisti del mito sono Deucalione e Pirra, figli di Prometeo e Epimeteo, progenitori dell'umanità; tuttavia, nel caso indagato, gli scolii non fanno alcun cenno alle vicende dei due celebri antenati titanici. Nonostante sia dell'avviso che l'assenza, nella documentazione ateniese, di una causa del cataclisma svolga un ruolo importante per la piena comprensione del mito e

a fermentare per l'intero periodo invernale. Le feste – che si svolgevano per lo più nei pressi del santuario di *Dionysos en limnais* (nelle paludi) – alternavano alle celebrazioni gioiose (come gli agoni di bevute di *Choes*), alcuni rituali chiaramente riferiti ad una dimensione infera e funebre (la scacciata delle *Keres*, la commemorazione di Erigone suicida, etc.). Per approfondire si vedano le interpretazioni che sono state date alla festa: E. Rohde, *Psiche Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i greci*, a cura di S. Givone, Roma-Bari 2006; J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, New Jersey 1991; J. Ter Vrugt-Lentz, *ΘΥΠΑΞΕ ΚΗΡΕΣ*, «Mnemosyne», XV, 1962, pp. 238-247; M. H. A. L. H. Van der Valk, *θύπαξε Κήρες or Κῆρες*, «Revue des Études Grecques», LXXVI, 1963, pp. 418-420; K. Kerényi, *Dioniso Archetipo della vita indistruttibile*, a cura di M. Kerényi, Milano 2015; W. Burkert, *Homo necans: Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Torino 1981; M. Guarducci, *Dioniso primaverile ad Atene Riflessioni sul vaso di Lydos nel Museo di Villa Giulia*, «Numismatica e Antichità Classiche», IX, 1980, pp. 37-62; Ead., *Dioniso e il loto*, «Numismatica e Antichità Classiche» X, 1981, pp. 53-69; Ead., *Dioniso sposo della regina Ancora nuove riflessioni sul vaso ateniese di Lydos nel Museo di Villa Giulia*, «Numismatica e Antichità Classiche», XI, 1982, pp. 33-46; Ead., *Dioniso sul carro navale Ulteriori (e ultime) riflessioni sul vaso ateniese di Lydos nel Museo di Villa Giulia*, «Numismatica e Antichità Classiche», XII, 1983, pp. 107-118; R. Hamilton, *Choes and Anthesteria: Athenian Iconography and Ritual*, Ann Arbor 1992; N. Robertson, *Athens' Festival of New Wine*, «Harvard Studies in Classical Philology», XCV, 1993, pp. 197-250; G. L. Ham, *The Choes and Anthesteria Reconsidered: Male Maturation Rites and the Peloponnesian Wars*, «The Bucknell Review», XLIII, 1999, pp. 201-218; S. C. Humphreys, *The Strangeness of Gods, Historical perspectives on the interpretation of Athenian religion*, Oxford 2004; N. Spineto, *La panspermia degli Anthesteria*, «Revista de Ciencias de las Religiones», XII, 2004, pp. 141-146; Id., *Dionysos a teatro: Il contesto festivo nel dramma greco*, Roma 2005.

² Si veda *Scolio* ad Aristofane, *Rane* v. 218. Si è proposto di aggiungere allo *Scolio* ad Aristofane, *Acarnesi* v. 1076 Estensis, Laurentianus il nome di *Dionysos* accanto a quello di *Hermes*, tuttavia la costruzione da un punto di vista sintattico è poco convincente. Ciò nondimeno, se da un punto di vista filologico nelle fonti relative ai *Chútroi* non è presente il nome di *Dionysos*, è da accertarsi che da un punto di vista strutturale non sia invece necessaria una vicinanza nella presente sede cultuale delle due divinità. Per l'ermeneutica delle fonti si vedano N. Spineto, *La panspermia degli Anthesteria*, cit., pp. 141-142; Id., *Dionysos a teatro*, cit., p. 99.

delle correlate pratiche rituali, è altresì importante tentare un'analisi comparata degli altri racconti greci sul diluvio universale, in un certo modo collegati alla tradizione mitica dionisiaca, per poter dispiegare la complessa trama simbolica a fondamento della *panspermia*³.

Dionysos non è estraneo al diluvio universale; il tardo poeta epico Nonno di Panopoli, infatti, ci restituisce una versione del mito altrimenti sconosciuta. In seguito alla uccisione a sfondo cannibalesco di *Dionysos Zagreus*, *Zeus*, irato per la morte del figlio, scagliò il fulmine sulla Terra provocando un gravissimo incendio. Tuttavia, il sovrano dei cieli successivamente inviò l'acqua del diluvio a rimediare alla devastazione provocata dalle fiamme. Un ulteriore elemento di raffronto è l'informazione che ci viene tramandata da Plutarco nella *Vita di Silla*⁴, secondo cui proprio nel mese di *Anthesterion* le acque del diluvio si ritirarono, lasciando riemergere la terra⁵. Da un punto di vista non più mitico ma culturale, durante il medesimo mese, viene attestata da Pausania⁶ una pratica di particolare interesse: ad Atene, all'interno del santuario di *Ge*⁷, in una voragine (*chasma*), attraverso cui sarebbero defluite le acque del diluvio, si versava un miscuglio di acqua, farina e miele.

Poiché, come si è scritto, esistono miti che attestano un contatto fra *Dionysos* e le cause del diluvio universale, e poiché ad Atene nel mese di *Anthesterion* sono stati riscontrati miti e pratiche culturali legate al cataclisma, è possibile considerare fondate le informazioni che ci provengono dagli scolii, ai quali precedentemente ci siamo richiamati.

Nella storia degli studi, si è voluto vedere nel diluvio universale il segno della netta e definitiva transizione dall'età primigenia a quella attuale, sancita dal radicale mutamento degli usi e dei costumi. L'aristotelico Teofrasto, nel trattato sulla *Pietà*⁸, ci dà un'interessante rappresentazione delle varie epoche che l'uomo dovette attraversare prima di giungere a quella che i greci consideravano attuale.

³ Si veda N. Robertson, *Athens' Festival of New Wine*, cit., p. 201. Robertson ha tentato di ridimensionare il valore simbolico del diluvio universale all'interno degli Anthesterie. Tuttavia si veda Nonno di Panopoli, *Dionisiache* VI 206-228. Inoltre si aggiunga che nel racconto della nascita della prima vite – originatasi dalla cagna di *Orestheus* – l'eroe civilizzatore dionisiaco è figlio di *Deukalion* (Pausania, *Periegesi della Grecia* X 38, 1; Ecateo *FGrH* 1 F 15). Inoltre uno dei re ateniesi che accoglie *Dionysos*, *Amphiktyon*, è figlio di *Deukalion* (Pausania, *Periegesi della Grecia* I 2, 5; Filocoro *ap. Ateneo*, *I Deipnosophisti* II 38 b-c). *Contra* Robertson, si veda N. Spineto, *Dionysos a teatro*, cit., pp. 108-109.

⁴ XIV 461.

⁵ Gli *Hydrophoria* – probabilmente legati al motivo mitico riportato da Plutarco – ci vengono descritte da due fonti tarde, tuttavia particolarmente importanti: Fozio e il lessico *Suida* (Fozio e *Suida s.v. Hydrophoria*).

⁶ *Periegesi della Grecia* I 18, 7.

⁷ Si trovava nei pressi del santuario di *Dionysos en limnais*. A proposito della topografia sacra nella valle dell'Ilisso si vedano M. Guarducci, *Le Rane di Aristofane e la topografia ateniese*, in *Studi in onore di Aristide Colonna*, Perugia 1982, pp. 167-172; Hooker, G. T. W., *The topography of the Frogs*, «The Journal of Hellenic Studies», LXXX, 1960, pp. 112-117; E. Greco, *Topografia di Atene Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d. C.*, tomo II: Colline sud-occidentali – Valle dell'Ilisso, Atene-Paestum 2011, pp. 423-426.

⁸ Fr. 12 Pötscher.

Durante la fase culturale più antica, gli uomini degli inizi furono soliti offrire alle divinità il fumo e le libagioni d'acqua. Nella seconda, invece, donarono agli dèi vegetali e libagioni d'olio e miele. Nell'ultima, quella che, con ogni probabilità, Teofrasto e i greci consideravano attuale, gli uomini sacrificarono gli animali con violenza e offrirono alle divinità libagioni di vino speziato. Su una scia interpretativa simile, il celebre allievo di Plotino, Porfirio⁹ ci racconta che durante l'età dell'oro le vite dei primi uomini si susseguirono inconsapevoli del sacrificio cruento e ignorando il gusto della carne. Infatti, questi antichi uomini si cibavano dei doni della terra e del frutto del lavoro delle api. La causa del radicale mutamento nelle abitudini alimentari e religiose, che ha comportato l'introduzione del sacrificio cruento e della dieta carnea, si è voluta rintracciare nel diluvio universale¹⁰. Secondo questa interpretazione, il diluvio rappresenterebbe la rottura che segna la discontinuità fra due epoche differenti. A ciò si deve aggiungere che agli occhi di alcuni celebri studiosi – fra i quali emergono con forza i nomi di Natale Spineto e Jan Bremmer – la *panspermia* rappresenterebbe un'offerta del tutto eccezionale, poiché essendo inserita in un contesto diluviano ed essendo completamente vegetariana, lontana quindi dal paradigma del sacrificio cruento, sembrerebbe portatrice di una forte regressione culturale. La ricetta, di fatto, è pienamente in accordo con la cucina della seconda età degli uomini, descritta da Teofrasto, o con quella dell'età aurea, rappresentata da Porfirio. Seppur le interpretazioni proposte dagli studiosi sono di particolare rilievo, mettono in luce solo una parte della complessa simbologia della *panspermia*¹¹. Entrambi gli scolii, infatti, ci informano che verteva un divieto religioso sull'offerta, il quale impediva di cibarsene. La ricetta, dunque, non deve essere interpretata in quanto appartenente alla cucina o, per lo meno, alla cucina dei vivi, bensì deve essere analizzata a partire da categorie ermeneutiche il più possibile aderenti alla complessa simbologia culturale, in gran parte, ancora immersa nell'oscurità.

Ad Atene, gli Antichi erano soliti spargere granaglie sulle tombe dei propri morti e, mentre il defunto era condotto al sepolcro, era usuale preparare la *panspermia* nei pressi del cimitero¹². All'interno di questi orizzonti rituali, i morti appaiono come potenze attive, capaci di intrattenere relazioni sia positive sia negative con i vivi. Nonostante le fonti, che mettono a fuoco i limiti d'azione

⁹ *Astinenza dagli animali* II 19.

¹⁰ Si vedano N. Spineto, *La panspermia degli Anthesteria*, cit., pp. 141-146; Id., *Dionysos a teatro*, cit., pp. 105-106; J. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton 1983, pp. 120-121 e n. 138.

¹¹ Sia l'interpretazione di N. Spineto sia quella di J. Bremmer, di fatto, vertono sulla comparazione con un rito proveniente da un contesto differente, quello argivo. Il rito – riportato da Plutarco (*Moralia* 303a; ma si vedano anche Eliano, *Storie varie* III 39 e *Scolio* ad Euripide, *Oreste* 932) – prevedeva per la commemorazione del diluvio un pasto a base di pere selvatiche: la ricetta indica con evidenza una regressione ad uno stadio culturale anteriore ancora più forte.

¹² Circa lo spargimento di granaglie nei pressi della tomba si veda Cicerone, *Leggi* II 63. Invece, sulla preparazione della *panspermia* si veda X. De Schutter, *La marmite et la panspermie des morts*, «Kernos», IX, 1996, pp. 333-345, p. 341. Si veda anche D. Fabiano, *Senza paradiso Miti e credenze sull'aldilà greco*, Bologna 2019, pp. 48-49 e n. 13.

dei morti, siano spesso vaghe e lacunose, rivestono in questo contesto un ruolo non sottovalutabile¹³.

I morti sono capaci di inviare dagli inferi beni a chi ne pratica i culti¹⁴. Il *Corpus Hippocraticum* ci consegna una credenza, in questo caso circa i fenomeni onirici, simile: possiamo infatti leggervi che sognare i morti puri e luminosi, vestiti di bianco, è buon segno poiché ci sarà salute per il proprio corpo, poiché è dai morti che provengono gli alimenti, lo sviluppo e i semi¹⁵. Artemidoro sembra proporre un'analogia ancora più forte fra i morti e la dimensione dei semi e delle piante. Il celebre autore ci informa che sognare di coltivare, seminare, piantare o arare significa che, se qualcuno nella propria casa è malato, morirà presto, poiché i semi e le piante sono ricoperti dalla terra così come lo sono i defunti¹⁶. Sempre Artemidoro in un altro passo dei suoi scritti ci informa che i sogni, i quali mostrano piante sviluppatesi sulla superficie del proprio corpo, indicano che si morirà a breve, poiché è dalla terra che crescono le piante ed è nella terra che si decompongono i corpi¹⁷. Dunque, le fonti mostrano che esiste una qualche relazione fra le potenze dei defunti e il dominio dei vegetali. Tuttavia, così come i semi, anche l'acqua e il miele – gli altri ingredienti utili a preparare la *panspermia* – possono trovare una propria collocazione all'interno dell'orizzonte funerario. Il miele e l'acqua, infatti, venivano offerti ai morti per lenirli e ammansirli¹⁸.

Una prima interpretazione dei dati si può concludere ipotizzando che la *panspermia* fosse donata ai morti nella speranza che la restituissero come abbondanti raccolti e grande fertilità dei terreni¹⁹. Infatti, i morti sembrano agire all'interno della dimensione tellurica, capaci di regolare la vitalità delle colture. Già Mircea Eliade, nel *Trattato di storia delle religioni*, si rese conto che nell'ambito di competenza dei morti v'era anche lo sviluppo germinale delle piante. «I morti – afferma l'antropologo rumeno – sono attratti dal mistero

¹³ Recentemente la studiosa D. Fabiano ha dedicato un importante lavoro a questa tematica, perciò – per un esame approfondito delle fonti successive – rimando al suo libro, riportato nella nota precedente.

¹⁴ Così Aristofane *PCG* III 2 fr. 504 Kassel-Austin.

¹⁵ Ippocrate, *Sulla dieta* IV 92. Il passo è tuttavia interpretato diversamente da H. Bartoš, *Soul, Seed and Palingenesis in the Hippocratic* de Victu, «Apeiron», XVII, 2009, pp. 1-32: Bartoš infatti afferma che l'autore del testo ippocratico fosse un sostenitore della teoria della palingenesi. I semi, perciò, devono essere intesi come parti costitutive della *psyché* che, in seguito alla morte, si perderebbero nella molteplicità, per poter infine rigenerarsi e rinvigorire nuovi corpi e viventi. L'interpretazione della Bartoš viene ridimensionata nella sua portata da D. Fabiano, *Senza paradiso*, cit., p. 48 n. 11.

¹⁶ *Libro dei sogni* I 51.

¹⁷ *Libro dei sogni* III 46.

¹⁸ Per un'esattiva esposizione delle fonti rimando a D. Fabiano, *Senza paradiso*, cit., p. 55-56. La studiosa – alla quale dobbiamo queste importanti osservazioni – dimostra come gli Antichi avvicinasero a *melí*, il sostantivo che indica il miele, il verbo *melíssomai*, il quale significa invece 'ammansire, rendere benevolo, propiziarsi'. Anche le *Choai*, le libagioni per i morti, potevano essere chiamate *nertéron meilígmata* o *nekroís meiliktería*.

¹⁹ Si noti che durante le feste apollinee dei *Thargelia* e dei *Pyanepsia* si preparava una *panspermia* al fine di favorire la maturazione dei frutti della terra. Si veda X. De Schutter, *La marmite et la panspermie des morts*, cit., pp. 333-345 e N. Spineto, *La panspermia degli Anthesteria*, cit., pp. 141-146.

della rinascita, della palingenesi e della fecondità senza posa»²⁰. L'uomo legato all'agricoltura non può ignorare, di conseguenza, il potere che i morti esercitano sulla terra²¹. Tuttavia, la lettura di Mircea Eliade si spinge oltre giungendo ad affermare che «simili ai semi sepolti nella matrice tellurica, i morti aspettano di tornare alla vita sotto nuova forma»²² – insomma, i defunti non sarebbero semplicemente le potenze che sovrintendono i cicli delle coltivazioni, ma degli esseri protratti al di là della propria dimensione essenziale, nell'attesa di un ritorno alla vita. La tesi di Mircea Eliade, tuttavia, per il momento, possiede un abito unicamente congetturale – è dunque importante tentare di comprendere se effettivamente possieda una propria fondatezza.

L'acqua e il miele, secondo l'immaginario greco, mostrano alcune qualità rigenerative. Tuttavia entrambi gli elementi, seppur legati alla potenza della vita eterna, in alcuni casi del tutto eccezionali diventano pericolosi ed espongono ad alcuni rischi mortali. L'acqua, soprattutto se correlata alla bollitura e al calderone, è capace di rigenerare individui sia divini sia mortali, ma tale qualità magica spesso si accompagna al pericolo della morte²³. Ciò è reso con chiarezza da alcuni miti come quelli di Medea e di Ino. Ciò nonostante – per la comprensione dello specifico contesto rituale – è di capitale importanza l'analisi del mito di *Dionysos* infante messo a morte dai Titani, poiché, come si è detto, Nonno di Panopoli ci informa che, in seguito allo scempio, venne prima il fuoco cosmico, poi l'acqua fatale. Inoltre, l'analisi del mito permette di individuare con grande chiarezza la duplicità simbolica dell'acqua. Si narrava che *Zeus* si unì sotto forma di serpente a *Persephone*. La dea partorì un figlio, *Dionysos*. Appena nato venne nascosto all'interno di una caverna, sull'isola di Creta, dai Cureti. Ma, al quinto anno di età, *Dionysos* venne insignito da *Zeus* della sovranità su tutti gli esistenti; al che i Titani, sbiancatisi il volto col gesso, presero il bambino, attirandolo con uno specchio, delle mele, un rombo e altri oggetti mistici, infine lo uccisero, facendolo in sette brani col coltello infernale. Il dio venne bollito e poi arrostito. Si diceva anche che *Zeus* irato li avesse uccisi con il fulmine e che dalla fuliggine condensata nacque il genere umano. I resti del giovane dio vennero consegnati

²⁰ M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, a cura di P. Angelini, Torino 2007, p. 320.

²¹ Si veda Ivi, pp. 320-324. Con M. Eliade si vede d'accordo X. De Schutter, *La marmite et la panspermie des morts*, cit., pp. 333-345.

²² M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 320.

²³ Si vedano Igino, *Favole* 23 e M. L. West, *I poemi orfici*, a cura di M. Tortorelli Ghidini, Napoli 1993, p. 158 n. 26 per il mito di Medea, secondo il quale la maga ringiovanì molti uomini facendoli a pezzi e bollendoli vivi. Si vedano pseudo Apollodoro, *Biblioteca* Epitome 2, 3; Igino, *Favole* 83; Pindaro, *Olimpiche* I 24 e sgg. da leggere con lo scolio al verso 24 per il mito di Pelope, secondo il quale il giovane fu bollito dal padre e dato in pasto agli dèi, per poi essere infine rigenerato dagli Olimpici. Si vedano pseudo Apollodoro, *Biblioteca* III 90 e sg.; Ovidio, *Metamorfosi* I 240 e sg.; Igino, *Favole* 176 e W. Burkert, *Homo necans*, cit., pp. 74-80 per Licaone, il quale tentò di dare in pasto a *Zeus* le carni bollite di un giovane innominato. Si vedano Accio fr. 220-222 Ribbeck e Seneca *Tieste* 765-767, secondo i quali Atreo avrebbe bollito le carni dei figli di Tieste e infine gliele avrebbe servite secondo un banchetto inusuale. A proposito del mito di Ino resa folle da *Hera* si veda l'interpretazione di A. Seppilli, *Sacralità dell'acqua e sacrilegio dei ponti*, Palermo 1990, pp. 187-188.

al fratello *Apollon*, il quale li seppellì a Delfi, presso il tripode, meno che il cuore, dal quale venne creato un secondo *Dionysos*²⁴. A un livello immediato, l'acqua della bollitura rimanda alla dimensione della distruzione e della morte (così come nei racconti dei fanciulli bolliti da Atreo, della morte di Melicerte, del fanciullo innominato cucinato da Licaone, della doppia bollitura di Pelope), tuttavia a un livello più profondo rimanda alla rigenerazione della vita (la resurrezione di *Dionysos*, la nuova vita di Pelope, la divinizzazione di Ino e Melicerte). L'acqua trattiene un potere rigenerante, il quale passa attraverso il vincolo della morte temporanea²⁵. Ritornando al mito di *Dionysos*, i Titani, prima di farlo a pezzi, gli mostrarono la liscia superficie riflettente dello specchio²⁶. La naturale propensione dell'acqua a riflettere, unita alla pericolosità degli specchi d'acqua nell'immaginario greco²⁷, permette di ipotizzare l'esistenza di un'analogia di significato fra lo specchio e la bollitura nel calderone.

Il miele non è menzionato nelle diverse versioni del mito di *Dionysos* messo a morte e, anzi, secondo quanto affermato dalle fonti antiche, si trova ad occupare, all'interno del sistema culinario e medico, una posizione diametralmente opposta a quella del vino, la bevanda del dio per eccellenza²⁸. Tuttavia assieme al potere lenitivo che gli si attribuisce nella cura dei defunti, possiede altresì nascoste potenzialità conservative²⁹ e rigenerative che, di converso, sottendono il pericolo

²⁴ La versione del mito riportata è tratta da M. L. West, *I poemi orfici*, cit., pp.149-151. Per il dettaglio della sepoltura dei resti di *Dionysos* presso Delfi si vedano Callimaco fr. 517/643 ed Euforione fr. 13 P. Sull'antropogonia si vedano Pindaro fr. 127 B. = Platone, *Menone* 81b-c (ove «la pena di un antico dolore» è da considerarsi legata alla responsabilità per l'uccisione di *Dionysos*); Platone, *Leggi* 701c; Olimpiodoro, *Commento al Fedone* p. 111, 14 Norv. Per un'interpretazione strutturalista del mito si veda M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, Parigi 1977. In ultimo esiste una versione tramandata da Firmico Materno (*L'errore delle religioni pagane* VI 1 e sg.) nel quale il corpo del dio viene ricreato con il gesso per poter accogliere il proprio cuore, unica parte salvatasi, per opera di *Athena*. Su quest'ultima fonte si veda M. Bettini, *Il ritratto dell'amante*, Torino 1992, pp. 39-48.

²⁵ Invero il caso di Pelia ci mostra l'estremo rischio dell'incantamento rigenerativo della maga Medea, il quale se non portato a termine, ovvero se lasciato incompleto alla fase immediata, conduce alla morte.

²⁶ Si vedano a tal proposito Plotino, *Enneadi* IV 3, 12; Olimpiodoro, *Commento al Fedone* p. 111, 14 Norv.; Proclo, *Commento al Timeo*, 23d-e, 33b. Si veda J. Pépin, *Plotin et le miroir de Dionysos* (*Enn. IV 3* [27] 12, 1-2), «Revue Internationale de Philosophie», XXIV, 1970, pp. 304-320; M. Ghidini Tortorelli, *Un mito orfico in Plotino* (*Enn. IV 3, 12*), «La parola del passato», XXX, 1975, pp. 356-360; P. Hadot, *Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin*, «Nouvelle Revue de Psychanalyse», XIII, 1976, pp. 81-108.

²⁷ Si vedano i casi di Narciso e di Ila. È Apollonio Rodio a riportarci una bellissima descrizione del momento in cui Ila venne rapito dalle acque: «e appena, disteso di lato, egli ebbe immersa/ la brocca nell'acqua, e l'acqua mormorò forte/ invadendo il bronzo sonoro, improvvisamente/ lei gli cinse col braccio sinistro il collo, nel desiderio/ di baciare la tenera bocca, e con la destra/ lo tirò per il gomito e lo immerse nel mezzo del vortice» Apollonio Rodio, *Le Argonautiche* I 1234-1239, trad. italiana di G. Paduano.

²⁸ Si veda Columella, *Dell'agricoltura* IX 14, 3 (l'autore latino infatti ci informa che le api odiano l'odore del vino). Inoltre, rimando il lettore alla nota 18.

²⁹ È attestato nelle fonti antiche l'impiego del miele per la conservazione dei cadaveri. Si vedano *Iliade* XIX 38-39; Senofonte, *Elleniche* V 3, 19; Erodoto, *Storie* I 198. Eliano (*Storie varie* XII 8) racconta che Cleomene I, re di Sparta, uccise l'uomo che aveva incaricato d'essere il proprio consigliere, decapitandolo, per poi inserirne il capo all'interno di un vaso ricolmo di miele. Il

della decomposizione e della dissoluzione, come è manifesto nel mito di Glauco, figlio di Minosse³⁰. Per concludere, è ipotizzabile che la diade distruzione-rigenerazione, che riflette la duplice simbologia dell'acqua e del miele, assumesse nella semantica della *panspermia* un ruolo di particolare rilievo. Per questi motivi sono condotto a ipotizzare che la profondità simbolica della *panspermia* non si esaurisca con le spiegazioni avanzate nella storia degli studi, le quali la collegano alla regressione culturale e ai riti di fecondità agricola: la prima, infatti, dimentica il carattere non culinario dell'offerta ad *Hermes Chthonios*³¹, mentre la seconda non si adatta appieno al mutamento di significati che l'impiego della pratica rituale in un contesto caratterizzato dalla commemorazione del diluvio implica. Si è visto come i semi mostrino un'importante analogia con il corpo dei defunti, anzi è altresì evidente come in certune situazioni il corpo del defunto venga trattato come se fosse un seme o il germe di una pianta. A ciò si ha da aggiungere che l'acqua e il miele uniti al paiolo oltre ad avere un valore lenitivo nella cura dei morti, posseggono, in una tradizione mitica ben affermata, alcune proprietà rigenerative. Nel contesto di un rituale di commemorazione del diluvio, evidentemente, l'immersione nell'acqua delle sementi non indica semplicemente il tentativo di ammansire le potenze infernali, ma anche una ripetizione simbolica del cataclisma divino (i semi sono immersi nell'acqua della caldaia così come i corpi annegarono negli abissi), al fine di rendere nuovamente presente nell'immediatezza dell'atto rituale la distruzione che *in illo tempore* venne a consumarsi. Sebbene nel momento immediato l'acqua assuma un valore essenzialmente distruttivo, è chiaro a partire dalle analisi della simbologia dell'acqua e del miele che, mediatamente, trascesa l'immediatezza distruttiva, vi è un tentativo di rigenerazione dei morti. Il diluvio rappresenta un gravissimo momento nella storia mitica dell'umanità, una profonda e lacerante ferita distruttiva, in cui l'uomo e la vita hanno esperito nella più grande delle prossimità la possibilità della fine. In virtù della metafisica certezza dell'eternità della vita – intesa come principio ontologico dal quale tutti i singoli esseri, in quanto

re non avrebbe mai smesso di chiedere consiglio alla testa in quel modo conservata. Bisogna in quest' ultimo caso rintracciare un motivo oracolare nel rapporto che il re intratteneva con la testa mozzata? Si vedano U. Bultrighini, *Il re è pazzo, il re è solo Cleomene I di Sparta*, Lanciano 2016 e L. Prandi, *Memorie storiche dei Greci in Claudio Eliano*, Roma 2005, p. 130.

³⁰ Secondo il mito, Glauco morì annegando in un *pithos* ricolmo di miele, fu tuttavia resuscitato dall'indovino Poliido grazie alle arti mediche apprese da una serpe. Tutte le versioni della narrazione sono percorse da una certa ossessione per la conservazione del corpo (le azioni difensive di Poliido; l'intervento salvifico di una civetta; il miele), che si oppone alla distruzione dello stesso (il pericolo dei serpenti; nella versione in cui è presente la civetta, l'attacco delle api; la decomposizione). Si vedano pseudo Apollodoro, *Biblioteca* III 3; Igino, *Favole* 136 e M. Corsano, *Glaukos Miti greci di personaggi omonimi*, Roma 1992, pp. 111-134.

³¹ Il problema è illustrato da D. Fabiano, che interpreta il cibo dei morti come appartenente alla dimensione dell'alterità. Non è bene mangiare ciò che è destinato ai morti – poiché si correrebbe il rischio di non poter più tornare alla dimensione dei vivi. La studiosa riporta il celebre passo dell'*Inno omerico a Demetra* in cui si narra di *Persephone* costretta a rimanere per un periodo di tempo ogni anno con *Hades*, dopo aver mangiato un chicco di una melagrana offertagli dal dio (*Inno omerico a Demetra* 371-374, 397-400). Si veda D. Fabiano, *Senza paradiso*, cit., pp. 45-47, 56-59 e n. 59.

individui, provengono e permangono dispiegandosi in esistenze – l'uomo, al termine del cataclisma, non può che ripetere il diluvio, come all'interno di un giuoco, sottraendogli il portato distruttivo, che è vivo tuttavia nella memoria, e attribuendogli, infine, ciò che trascende il giuoco³²: la virtù che permette la rigenerazione, la salvezza della vita universale e indistruttibile. In questo modo, la *panspermia*, che in precedenza è stata interpretata come un'offerta ai morti al fine di ottenere da loro ricchezza, abbondanza e beni, soprattutto di carattere agricolo, assume ora un valore molto più profondo. Dice Eraclito: «per le anime è morte diventar acqua»³³; seguito da Clemente Alessandrino il quale riporta un frammento orfico: «per l'anima l'acqua è la morte»³⁴. È possibile che i due autori antichi – molto distanti tuttavia l'uno dall'altro – rammemorino la potenzialità distruttiva e de-individualizzante dell'acqua. Porfirio, tuttavia, è testimone di un'ulteriore credenza: l'acqua non costituirebbe unicamente un gravissimo pericolo per i vivi, ma anche una vera e propria fonte di speranza per i morti, i quali la bramano e la ricercano, poiché desiderano reincarnarsi³⁵. Le narrazioni circa la sete dei morti, di conseguenza, non rappresentano il mero prodotto simbolico e culturale delle correlate pratiche di annullamento delle potenzialità maligne e vendicative, di cui le anime dei defunti sono investite, ma – in certi casi specifici, come quello da noi preso in esame – attestano la credenza nella rigenerazione dei trapassati, la quale non mira alla vivificazione dei singoli scomparsi, ma alla salvezza della vita indistruttibile ed eterna. Lo scandalo della morte, infatti, scaglia velatamente contro l'eternità e l'indissolubilità del principio di tutti gli esseri il dubbio più violento³⁶. Le pratiche di rigenerazione si iscrivono in questo preciso contesto metafisico. Scopo tuttavia del presente contributo non è solamente illustrare o, per lo meno, tentare di illustrare la simbologia relativa ai rituali della terza giornata degli *Anthesteria* ateniesi, ma anche di imbastire un cimento per le categorie ermeneutiche che il fenomenologo della religione Mircea Eliade ha inaugurato più di mezzo secolo fa, al fine di comprenderne i *vulnera*.

³² Sul valore ludico e anti-ludico del sacro si veda R. Callois, *L'uomo e il sacro*, a cura di U. M. Olivieri, Torino 2001, pp. 146-156.

³³ Eraclito, fr. 36 Diels-Kranz, trad. G. Reale. È ipotizzabile infatti che per questo stesso motivo il filosofo argomenta che l'anima secca è la più saggia (Eraclito fr. 74 Diels-Kranz).

³⁴ Clemente Alessandrino, *Stromata* VI 2, 17, 1 = Kern, 226, citato da M. Eliade in *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 179.

³⁵ Si veda Porfirio, *L'antro delle Ninfe* 10-11.

³⁶ Si vedano K. Kerényi, *Dioniso*, cit., pp. 11-21 e J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, a cura di M. Carbone, Torino 2008 pp. 20-30. J. Patočka dedica una parte dei suoi *Saggi eretici* alla tematizzazione del motivo mitico diluvio universale: «il significato del diluvio sta quindi nel porre dinanzi agli occhi degli uomini la precarietà e la dipendenza della loro posizione, ma anche nel porre in evidenza che gli dèi hanno paura di una devastazione che intacchi le radici stesse dell'ordine del mondo» (Ivi, pp. 22-23). Ciò che tuttavia, come si vedrà, non convince della posizione di Patočka se messa a confronto con la realtà specifica ateniese è l'insensatezza del diluvio. Il diluvio, infatti, non giunge – nel contesto ateniese – per punire, esso semplicemente accade. È una lampo nell'oscurità.

2. Il tempo sacro e la ripetizione della cosmogonia originaria in Mircea Eliade

Uno dei contributi che Mircea Eliade diede allo studio della religione e del sacro corrisponde all'idea secondo la quale ciò che accadde *in illo tempore* – quando il cosmo intero venne alla luce e fu fatto per mezzo degli atti divini, definito dalle *performance* eroiche e solcato dai gesti primigeni degli antenati ancestrali – rappresenti l'archetipica realtà sacra, che deve essere perennemente rammemorata da parte degli uomini storici con le ripetizioni rituali, al fine di rinnovare il mondo che, lasciato a se stesso, lentamente decadrebbe annichilendosi. È tale l'unica via attraverso cui la sacralità può accedere al mondo storico e profano, segnato dal marchio della dissoluzione, per rigenerarlo³⁷. Secondo Mircea Eliade, tale sarebbe la ragione misteriosa che conduce l'uomo primitivo a ricercare la presenza del sacro e delle divinità. Tale intenzionalità tuttavia non è inattiva: nella figura della brama e dell'amore per la luce e lo splendore dei numi divini, il desiderio configura lo spazio e il tempo determinandone le strutture e le linee di fuga. La morfologia dello spazio, dunque, è determinata dalla vicinanza e dalla lontananza dalla fonte sacrale. Per tali ragioni, Eliade può scrivere che «vivere nei pressi di un 'Centro del Mondo' equivale, in definitiva, a vivere il più possibile vicino agli dèi»³⁸. D'altro canto, la modificazione della comprensione del tempo, che è implicata da un desiderio di siffatto tipo, comporta nella mentalità dell'uomo primitivo una ciclica tendenza a reintegrare il tempo sacro – il quale si presenta come già da sempre accaduto, *in illo tempore, ab origine*³⁹ – al fine di diventare in un modo oscuro e misterioso «contemporaneo degli dèi»⁴⁰. Da ciò segue, per Eliade, che la reintegrazione del tempo sacro si dispieghi necessariamente come «nostalgia dei primordi»⁴¹, poiché, per la metafisica del

³⁷ Si vedano M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, cit., pp. 351-371; Id., *Il mito dell'eterno ritorno Archetipi e ripetizioni*, a cura di G. Cantoni, Torino 2018, pp. 31-35; Id., *Il sacro e il profano*, a cura di E. Fadini, Torino 2013, pp. 47-74; Id., *Mito e realtà*, a cura di G. Cantoni, Roma 2007, pp. 65-110. Per approfondire le evidenti influenze platoniche nel pensiero di Mircea Eliade si veda S. I. Johnstone, *In Praise of the Disordered: Plato, Eliade and the Ritual Implications of Greek Cosmogony*, «Archiv für Religionsgeschichte», XIII, 2012, pp. 51-68. Particolarmente interessante è l'analisi che la studiosa fa sulle ascendenze neoplatoniche, teurgiche ed ermetiche che animano l'ermeneutica del sacro dello studioso rumeno. Giamblico (*Commento al Timeo* fr. 37 Dillon = Proclo, *Commento al Timeo* I 381.26-382.22) considerava impietoso immaginare l'esistenza del caos prima del cosmo (è evidente che anche per Eliade, seppur il mondo partecipi sempre di una quota caotica che lo destina alla dissoluzione, il caos non preceda mai l'atto cosmogonico del dio). Giamblico (*De misteri* 1, 21 e 65, 5-6) considerava inoltre possibile imitando i gesti degli dèi partecipare all'attività creatrice del demiurgo continuandone l'opera. Si veda anche Giamblico, *De anima* I 378.25-379.6 e I 458.17-21.

³⁸ M. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., p. 60. Per approfondire il simbolismo del centro si veda Id., *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., pp. 24-31.

³⁹ Come emerge chiaramente in Id., *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., pp. 31-64.

⁴⁰ Id., *Il sacro e il profano*, cit., p. 60. Ciò che tuttavia rimane per così dire non indagato nella trattazione di M. Eliade è il senso della sistematizzazione di tali ritorni periodici all'interno di un calendario prefigurato.

⁴¹ Ivi, p. 61. Si veda anche M. Eliade, *Miti, sogni, misteri*, a cura di G. Cantoni, Torino 2007, pp. 79-95.

numinoso e del religioso accettata dallo studioso, il tempo sacro corrisponde necessariamente a ciò che accadde, come già si è scritto, *in illo tempore* e *ab origine*. È per tale ragione che Mircea Eliade può affermare:

È la nostalgia della *perfezione dei primordi* che spiega in gran parte il ritorno periodico *in illo tempore*. In termini cristiani, si potrebbe affermare che si tratta di una 'nostalgia del Paradiso' sebbene, al livello delle culture primitive, il contesto religioso e ideologico abbia tutt'altro significato. Il Tempo mitico che ci si sforza di riattualizzare periodicamente è un tempo santificato dalla presenza divina, e si può affermare che il desiderio di vivere *alla presenza degli dèi* in un *mondo perfetto* (in quanto appena nato) corrisponde alla nostalgia della situazione paradisiaca⁴².

È pertanto evidente che, per Eliade, la nostalgia che anima l'uomo primitivo è propriamente e autenticamente metafisica, giacché fonda e determina la struttura spaziale e temporale dell'intero mondo-ambiente. A ciò si correla una descrizione della situazione esistenziale dell'uomo arcaico caratterizzata dall'uso ricorrente di termini negativi quali – 'sete di sacro', 'desiderio di ritrovare' (evidentemente – una purezza e una perfezione perduta), 'ossessione ontologica'. L'uomo arcaico, per Eliade, diversamente da quello moderno, si colloca in un contesto cosmico, organico con il Tutto e, poiché si fa carico di una prospettiva olistica, vive con drammaticità il destino segreto del mondo che, come ho scritto in precedenza, coincide con il germe della decadenza. Da questa prospettiva è più chiara allora la ragione fondamentale della nostalgia per il mondo ideale che il mito descrive⁴³. Tale tono emotivo proviene infatti dal senso di responsabilità rispetto al mondo di cui l'uomo primitivo si fa carico. Le pratiche culturali dell'uomo diventano, di conseguenza, all'interno di questa particolare prospettiva sul sacro, il vincolo attraverso cui gli archetipi sacrali esercitano la loro causalità sul mondo profano. Di particolare rilievo per comprendere tale metafisica del religioso è l'interpretazione che lo studioso rumeno dà dei miti cosmogonici e dei relativi correlati culturali. La ripetizione rituale degli avvenimenti mitici che ritraggono i momenti contemporanei alla creazione del cosmo determinano un rinnovamento e una restaurazione dell'ordine mondano, in un certo senso una nuova nascita del mondo⁴⁴. Ciò accadeva in maniera evenemenziale alle

⁴² Ibid. (corsivi di M. Eliade).

⁴³ «Il mito narra una storia sacra, cioè un evento primordiale che ha avuto luogo in principio, *ab initio*» M. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., p. 63. Ciò è dimostrato – secondo Eliade – dal fatto che la temporalità del mito è sempre a-storica. In un celebre passo de *Il mito dell'eterno ritorno*, Eliade riporta un racconto, studiato dal folclorista rumeno C. Brăiloiu, indicativo del processo di affrancamento del mito rispetto alla storia. Il mito narra di un tragico amore fra due giovani, frantumatosi per l'intervento di una fata gelosa. Il fatto di rilevanza scientifica è che il mito si basava su un accadimento storico, accaduto qualche decennio prima della composizione della raccolta etnografica di Brăiloiu (a titolo di esempio, l'amata al tempo dell'etnografo era ancora in vita). Nonostante il mito vertesse su avvenimenti rintracciabili e descrivibili, coloro che lo raccontarono all'etnologo gli negarono qualsiasi statuto storico. Si veda Id., *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., pp. 60-62

⁴⁴ Si vedano Id., *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 374; Id., *Il mito dell'eterno ritorno Archetipi e ripetizione*, cit., pp. 61 e sgg.; Id., *Il sacro e il profano*, cit., pp. 52 e sgg.; Id., *Cosmogonic*

feste di nuovo anno, durante le quali la cosmogonia originaria era inscenata simbolicamente, al fine di rigenerare la società festante – annullando l'anno morente, sancendo un nuovo inizio, ripetendo il passaggio dal caos al cosmo. Eliade a sostegno di questa teorizzazione propone di esaminare la celebrazione del *akitu* babilonese – che si svolgeva durante gli ultimi giorni dell'anno vecchio e i primi giorni di quello nuovo. La cerimonia prevedeva la sacra lettura dell'*Enuma elish* riattualizzando in questo modo la mitica lotta fra il mostro *Tiamat* e *Marduk*. Secondo il sacro poema della creazione, infatti, dal corpo dilaniato del mostro marino prese ad esistere il cosmo, mentre dal sangue di *Kingu* l'umanità. La ripetizione della cosmogonia, durante la celebrazione del nuovo anno, permetteva di fronteggiare la consunzione del vecchio anno, stabilendo un nuovo inizio, che trovava la propria giustificazione nella riattualizzazione attraverso le *performance* rituali del primo fra tutti gli inizi. Nondimeno, la festa del nuovo anno non prevedeva solamente la celebrazione del nuovo inizio, ma altresì sanciva la distruzione dell'anno precedente per mezzo dell'espulsione dei peccati, dei demoni, o di un capro espiatorio. Chiaramente, tuttavia, per quello che si è affermato in precedenza la ripetizione dei miti cosmogonici non mirava solamente alla rinascita del mondo, ma anche alla armonizzazione di quegli elementi caotici che si sono venuti a manifestare nel mondo nella sua durata⁴⁵.

3. Del ricordo e dell'oblio. Mircea Eliade e la mistica del diluvio universale

«Le acque precedettero ogni creazione e periodicamente reintegrano ogni creazione, per rifonderla in sé, 'purificarla', arricchendola contemporaneamente di nuove latenze, rigenerandola»⁴⁶. Le acque sono «*fons et origo*, la matrice di tutte le possibilità dell'esistenza»⁴⁷, sono, per queste ragioni, il fondamento del mondo e della vita. Sono il principio dell'indifferenziato e del virtuale, contengono infatti i germi di ogni cosa, sono il ricettacolo del cosmo. Tuttavia, tutte le forme, che hanno generato, a loro devono tornare «per regressione o cataclisma»⁴⁸. A ciò si ha da aggiungere che le acque – secondo la ricostruzione simbolica che ne dà

Myth and 'Sacred History', «Religion studies», II, 1967, pp. 171-183.

⁴⁵ Ciò viene compreso perfettamente da S. I. Johnstone, che infatti afferma: « the periodic repetition of cosmogonic actions not only works to re-establish anew the world as a whole and thus to guarantee that disorder will not assert itself on a cosmic level (as guaranteed for example by the repetition of the Enuma Elish at the New Year's festival) but also works to conquer quotidian forms of disorder that have continued to emerge in spite of the world's essential cosmicization in illo tempore » S. I. Johnstone, *In Praise of the Disordered: Plato, Eliade and the Ritual Implications of Greek Cosmogony*, cit., p. 57.

⁴⁶ M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 192.

⁴⁷ Ivi, p. 169. L'autore prende esplicitamente ispirazione dal testo indiano *Bhaviṣyottarapurana* (31, 14) che riporto in traduzione: «Acqua, tu sei la fonte di tutte le cose e di ogni esistenza». Si veda per completezza M. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., pp. 83-87,

⁴⁸ Id., *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 169.

Mircea Eliade – trattengono in sé una valenza di carattere soteriologico, la quale si manifesta in maniera evenemenziale nel rito del battesimo. Il battesimo

rappresenta – infatti – la morte e la sepoltura, la vita e la resurrezione (...). Quando immergiamo la testa nell'acqua come in un sepolcro, il vecchio uomo è sommerso e sepolto tutto intero; quando usciamo dall'acqua, l'uomo nuovo appare simultaneamente⁴⁹.

Nelle parole di Giovanni Crisostomo si rendono ben evidenti i due momenti di cui si fa carico la simbologia dell'acque: il primo – immediato – caratterizzato dalla distruzione del vecchio, il secondo – mediato – dalla generazione del nuovo. Le acque che sono l'origine di ogni forma, sulle quali *ab origine* aleggiò lo Spirito di Dio, sono anche l'abisso verso cui le forme ormai morenti si dirigono⁵⁰. È secondo questo paradigma che Eliade interpreta le parole del ricco Epulone, il quale dalle fiamme degli inferi supplica Abramo di mandare Lazzaro a intingere la punta del dito nell'acqua per rinfrescare l'anima che è arsa nel fuoco⁵¹. È proprio a questo punto del *Trattato di storia delle religioni* che Eliade riporta la descrizione degli *Hydrophoria* e della terza giornata degli *Anthesteria*.

Nella cerimonia della Idroforia, si versava acqua ai morti attraverso delle crepe (*chasmata*), e per le Anthesterie, alla vigilia delle piogge di primavera, i Greci credevano che i morti avessero sete⁵².

Le acque, anche in questo caso, sono interpretate come liberazione finale del morto da ogni residuo mortale. I *chasmata*, di cui scrive Eliade – uno di questi si trovava all'interno del santuario di *Ge* ad Atene, presso il quale nel mese di *Anthesterion* si versava acqua mescolata a miele e a farina – sono delle vere e proprie vie di accesso al mondo infero⁵³. Gli *Hydrophoria*, i rituali presso il

⁴⁹ Giovanni Crisostomo, *Omellerie sul Vangelo di Giovanni XXV*, 2 citato da M. Eliade. Secondo M. Eliade, la descrizione del battesimo non può essere confinata alla contingente cultura cristiana, ma assume un valore generale che rivela un carattere invariante della simbologia delle acque. In *Il sacro e il profano* il passo di Giovanni Crisostomo è accompagnato da un indicativo testo di Tertulliano (*Il battesimo* IV) nel quale si dice: «questa prima acqua – la quale, *ab origine*, venne scelta dallo Spirito Santo come trono – partori la cosa vivente per cui non vi è da stupirsi se nel battesimo le acque producono ancora la vita» (l'inciso fra trattini è di mia aggiunta e si riferisce al passo precedente).

⁵⁰ Il concetto viene espresso con laconica chiarezza in *Il sacro e il profano*: «l'emersione ripete il gesto cosmogonico della manifestazione formale; l'immersione equivale a una dissoluzione delle forme. Per questo il simbolismo delle Acque implica tanto la morte quanto la risurrezione» M. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., p. 84.

⁵¹ Si vedano Id., *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 180 e *Vangelo di Luca* 16, 24. Sulla stessa scorta è interpretato il passo delle tavolette orfiche (da Eleutherne) il quale riporta l'iscrizione: «Brucio e mi consumo di sete».

⁵² M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 180.

⁵³ Fenomeni di questo genere sono molto conosciuti per l'Antichità greca. È celebre il caso del fiume Stige – il quale si trovava contemporaneamente negli inferi, in Arcadia e in molti altri luoghi esotici. Il celebre *nekuomanteion* si trovava sulle rive dell'Acheronte, il quale contemporaneamente era un fiume degli inferi. I riti che si praticavano in quella zona presupponevano che il fiume garantisse un'apertura sul mondo dei morti tale da permettere il ritorno dei tra-

santuario di *Ge* e la *panspermia* avvenivano tutti in un contesto di forte prossimità al mondo infero, il quale per gli Antichi non era relegato ad una immobilità estraniata, bensì – attivo e potente – esercitava un forte ascendente sull'esistenza dei vivi.

Le cerimonie più importanti degli *Antheateria* avevano luogo nei pressi dell'antico santuario di *Dionysos en limnais*, di *Dionysos* nelle paludi. Per gli Antichi il termine *limne* indicava diverse realtà umide, tutte accumulate dalla profonda relazione con la staticità delle acque (quali i laghi, le paludi, gli stagni e i mari chiusi⁵⁴), e descriveva altresì alcuni fiumi, quali l'Acheronte e i vasti bacini infernali⁵⁵. Come è magistralmente messo in luce da Doralice Fabiano, la *limne* è l'incontro fra «la terra, sede dei vivi, e l'acqua, che rappresenta il principio costitutivo dell'aldilà»⁵⁶, è dunque un luogo liminale, dove si incontrano due dimensioni differenti mescolandosi, e rappresenta, per concludere, il passaggio graduale fra l'una e l'altra. È altresì un luogo dal quale è difficile fare ritorno: viene infatti descritta da Artemidoro come un luogo che trattiene e che impedisce di essere abbandonato⁵⁷. Per questo motivo, gli Argonauti rimasero bloccati all'interno della *limne* tritonide, riuscendo infine ad uscirne solamente grazie all'intervento salvifico del dio Tritone⁵⁸. Tuttavia, la più grande fra le pericolosità della *limne* si condensa nella sua risucchiante verticalità. A tal proposito, Pausania afferma che chiunque osasse attraversare a nuoto il lago Alcionio, celebre *limne* nei pressi di Argo, rischiava di essere afferrato all'improvviso e divorato dalle profondità abissali delle acque⁵⁹. Si raccontava che il dio *Dionysos*, per mezzo di quegli stessi luoghi, fosse disceso negli inferi, per richiamare alla vita sua madre *Semele*. Per questo motivo, ogni anno, gli abitanti di Argo gettavano nel lago un agnello al 'guardiano della porta', mentre le trombe venivano fatte suonare⁶⁰. Ebbene, è evidente dalla documentazione antica che i rituali, ai quali si riferisce Mircea Eliade, siano inseriti all'interno di un chiaro orizzonte infero e siano altresì correlati a numerose vie d'accesso all'*Hades*⁶¹. I rituali, di conseguenza, che prevedono l'estinzione di ciò che Eliade chiama «sete dei morti», sarebbero determinati dal desiderio di annullare le potenzialità vendicative e i residuali contatti con il mondo dei vivi di queste oscure entità. A ciò tuttavia bisogna aggiungere che l'analisi della documentazione antica ha mostrato che, trascorsi

passati. Per approfondire la tematica degli accessi agli inferi si veda D. Fabiano, *Senza paradiso*, cit., pp. 105-118.

⁵⁴ Si veda Ivi, p. 109.

⁵⁵ Si veda a tal proposito Aristofane, *Rane* 145-150.

⁵⁶ D. Fabiano, *Senza paradiso*, cit., p. 110.

⁵⁷ Artemidoro, *Libro dei sogni* II 27.

⁵⁸ Apollonio Rodio, *Argonautiche* IV 1537-1614.

⁵⁹ Pausania, *Periegesi della Grecia* II 37, 6.

⁶⁰ Plutarco, *De Iside e Osiride* 35, 364e-f e Pausania, *Periegesi della Grecia* II 36, 6. Si vedano G. Casadio, *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma 1994 e Id., *Dioniso e Semele: morte e resurrezione di una donna*, in *Dionysos Mito e mistero*, a cura di F. Berti, Comacchio 1989, pp. 361-377.

⁶¹ Per gli antichi l'*Hades* aveva molte porte – si veda a tal proposito D. Fabiano, *Senza paradiso*, cit., pp. 105-106.

l'immediata intenzione distruttiva, i rituali degli *Anthesteria*, degli *Hydrophoria* e del santuario di *Ge* sono collegati ad una chiara simbologia della rigenerazione.

Così come è stato interpretato da Mircea Eliade, il rituale consisterebbe in una ripetizione degli eventi avvenuti *in illo tempore*, al fine di riattualizzare la *plenitudo essendi* che avrebbe caratterizzato l'età delle origini. È evidente, tuttavia, che i rituali descritti non prevedano semplicemente una ripetizione della cosmogonia al fine di rinnovare i pilastri del mondo, riattualizzando l'ordine intrinseco all'atto creatore delle divinità, bensì si fanno portatori di un regresso ancora più forte che si protende sino al caos originario, simboleggiato dalle acque primigenie.

Nella sua riflessione più matura, Mircea Eliade descrisse diverse pratiche che possedevano un siffatto tipo di schema rituale. Nei culti, che prevedevano un *regressus ad uterum*, l'iniziando, il quale ritornava a essere feto per poter nascere una seconda volta, esperiva il materno, notturno, lunare fondo primordiale da cui il primo esistente venne alla luce del sole⁶². Secondo lo studioso, la medesima sapienza si troverebbe nascosta all'interno delle pratiche taoiste di 'respirazione embrionale', *t'ai-si*, e delle pratiche alchemiche. Afferma Eliade:

non abbiamo più in questo modo una riattualizzazione del mito cosmogonico [...] non si tratta più di ripetere la *creazione cosmica*, ma di ritrovare lo stato che *precedeva la cosmogonia*, il Caos. Ma il movimento del pensiero è lo stesso: la salute e la giovinezza si ottengono con un 'ritorno all'origine', sia 'ritorno alla matrice', sia ritorno al Grande Uno cosmico⁶³.

I rituali di commemorazione del diluvio universale si iscrivono precisamente in questo orizzonte. Prevedono, infatti, una ripetizione simbolica del momento caotico e disordinato, per mezzo di una distruzione inscenata, attraverso i rimandi analogici descritti in precedenza, al fine di determinare la rinascita della vita eterna e indistruttibile e la *renovatio* del mondo e della società.

Nondimeno, ciò tocca uno dei punti più importanti della riflessione di Mircea Eliade. La ripetizione delle cosmogonie o i ritorni allo stadio caotico, precedente alla creazione del mondo, trovano le proprie ragioni nell'umano tentativo di affrancarsi dall'invecchiamento, dal decadimento, dall'opera del tempo⁶⁴. Secondo lo studioso rumeno è possibile giungere ad una liberazione dal tempo e dalla sua opera di cosmica distruzione⁶⁵ attraverso l'*anâmnésis*⁶⁶. Il

⁶² «Infatti la Notte, da cui nasce ogni mattino il Sole, simboleggia il Caos primordiale. E il levar del sole è una replica della cosmogonia» M. Eliade, *Mito e realtà*, cit., p. 109. Si veda anche Id., *Naissances mystiques Essai sur quelques types d'initiation*, Parigi 1959, pp. 113 e sgg.

⁶³ M. Eliade, *Mito e realtà*, cit., p. 112 (corsivi di Eliade).

⁶⁴ Ivi, pp. 107-119.

⁶⁵ Si veda la meravigliosa immagine regalataci dal *Bhagavadgita* (XI 32): «io sono il tempo che fa deperire i mondi (...) quaggiù io sono intento ad assorbire i mondi. Anche senza il tuo intervento tutti questi eserciti avversari non saranno più», traduzione di B. Candian.

⁶⁶ In *Mito e realtà* (pp. 112-117) M. Eliade prende in esame due casi particolari – il primo che prevede l'abolizione vertiginosa e immediata dal tempo, il secondo invece che prevede un

ricordo dell'origine, infatti, «è considerato come la conoscenza per eccellenza»⁶⁷.

«Il ricordo è per quelli che hanno dimenticato», scrive Plotino (Enneadi, 4, 3, 25 ss.). Questa dottrina è platonica: «Per quelli che hanno dimenticato, il rammentare è una virtù; ma i perfetti non perdono mai la visione della verità e non hanno bisogno di ricordarsela» (Fedro, 250). Vi è dunque differenza fra memoria (*mnémè*) e ricordo (*anàmnésis*)⁶⁸.

Il ricordo è correlato necessariamente all'oblio. L'uomo religioso tenta di ricordare, di vincere l'oblio, per poter riattualizzare ciò che *ab origine* accadde. Per lo studioso rumeno, è di particolare rilievo che, sia in India sia in Grecia, le dottrine filosofico-religiose (il Buddismo, il Pitagorismo, etc.) considerassero fondamentale la capacità del ricordare⁶⁹. Le metafisiche dell'*anàmnésis* descrivono ciò che Mircea Eliade chiama 'ontologia arcaica'. La teoria delle Idee e l'*anàmnésis*, infatti, delineano pienamente le ragioni fondamentali alle quali si rifà l'uomo arcaico durante le proprie pratiche religiose⁷⁰. Ignorare o dimenticare ciò che è accaduto nel passato mitico e sacro «equivale ad un regresso allo stato 'naturale' (la condizione a-culturale del bambino) oppure a un 'peccato' o a un disastro»⁷¹.

Ciò che, ormai al termine di questo contributo, si intende mostrare è il portato eccezionale dei rituali di commemorazione del diluvio universale ad Atene. Questi infatti impongono un'ulteriore riflessione sul rapporto sussistente fra ricordo e oblio. Così come l'accadimento mitico distrusse gran parte dell'umanità e della civiltà, il suo ricordo implica una correlata rimozione dei costumi, degli abiti e della cultura dell'età precedente – sulla quale, invero, è possibile solamente fantasticare⁷². Per Eliade, il diluvio è il ritorno periodico delle acque primordiali per mondare il cosmo e rinnovarne le fondamenta; tuttavia le fonti ateniesi sembrano escludere un momento precedente al diluvio e s'interessano unicamente della descrizione della *panspermia* – forse, l'assenza dell'età antediluviana è la causa della laconicità dei testi. Nella storia degli studi, fra Mircea Eliade e Jonathan Z. Smith si consumò un dibattito che verteva sulla precedenza ontologica e temporale del caos o dell'ordine. Eliade sostenne che prima venne l'ordine, l'età della cosmogonia, poi il caos, l'età profana della storia; invece, per Smith prima venne il caos, quando ancora non esistevano riferimenti sacrali fissi e tutto era liquido, poi l'ordine del mondo storico organizzato

percorso individuale che trascende la memoria personale per giungere alla comprensione di ciò che fu *in illo tempore*.

⁶⁷ M. Eliade, *Mito e realtà*, cit., p. 117.

⁶⁸ Ivi, pp. 151-152.

⁶⁹ A titolo di esempio si vedano Empedocle fr. 112 e 117 Diels-Kranz; Diodoro Siculo, *Biblioteca storica* X 5; Giamblico, *Vita di Pitagora* 78 e sgg.

⁷⁰ Si vedano M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., pp. 15-49 e Id., *Mito e realtà*, cit., pp. 156-157.

⁷¹ Ivi, p. 157.

⁷² Si vedano le rappresentazioni di Teofrasto e Porfirio precedentemente considerate.

secondo sistemi religiosi fondati. Tuttavia, Bruce Lincoln – che fu testimone della diatriba – propose una prospettiva differente che tentava di conciliare i due punti di vista. Secondo la teoria di Lincoln, sia il caos sia l'ordine sarebbero stati generati nell'atto stesso della cosmogonia, né prima di essa né dopo di essa, imponendo all'eterno un prima e un dopo, invero generando il tempo.

Cercando di inserirmi in questo dibattito, nel contesto ateniese, il diluvio sembra segnare l'ordine del tempo e determinarne una direzione. Il diluvio, così come è descritto dagli scolii, pare insensato, senza una ragione, accidentale – differente, perciò, da altri contesti culturali greci, ove invece il cataclisma possiede una causa, spesso congruente ad un crimine abominevole. Ad Atene, a ragione di questa assenza, la commemorazione del diluvio sembra determinare una 'messa tra parentesi' del passato precedente al cataclisma che, per quello che si è scritto, assume la pura e semplice forma della virtualità. La ripetizione simbolica del diluvio universale, rintracciata nel simbolismo della *panspermia*, dunque, non esprime semplicemente un'immediata volontà di distruzione di parte della vita (l'immersione dei semi nell'acqua, nel rito, corrisponde infatti all'annegamento di gran parte degli uomini, nel mito) per la rigenerazione della totalità, ma anche la rimozione del passato precedente al diluvio. Nonostante questo passato, sognato da Porfirio e da Teofrasto come un'onirica età dell'oro, sia seducente, invero rappresenta un'alterità pericolosa per l'equilibrio sociale e culturale della *polis*, che dev'essere ricordato al solo scopo di poter essere infine dimenticato. In questo contesto sacrale, dunque, ciò che dev'essere ricordato si intreccia con l'evento distruttivo, mentre ciò che dev'essere obliato diviene il principio della creazione. Il ricordo – di fatto, mediato dalle attività performative connesse al rituale – attinge al fondo distruttivo e caotico del diluvio (la dimensione umida delle infinite virtualità), al fine poi di essere dimenticato, per 'dare spazio' e 'dare tempo' alla creazione e alla strutturazione dell'ordine rinnovato. In questo contesto religioso e sacrale, di conseguenza, si è testimoni di una significativa duplice inversione: al ricordo inteso come atto intenzionale volto ad attingere ad una dimensione florida e caratterizzata da una luminosa pienezza d'essere si sostituisce un ricordo che nega se stesso e si chiude infine nell'oblio di un evento annichilente; al rito configurato come momento creativo dipendente dall'anamnesi della principale cosmogonia divina o eroica subentra il gesto distruttivo e l'imitazione della calamità mitica. Per tali ragioni nelle ritualità prese in esame l'età originaria non viene semplicemente a mancare, ma è anche riconfigurata. Il rituale implica la memoria e successivamente il necessario oblio del negativo della cosmogonia, ovvero sia il cataclisma. L'età primigenia diviene così l'ombra fantastica dell'origine sulla quale invero si può solamente fantasticare. In questo modo, al fine di assecondare il carattere sfuggente e ineffabile dell'origine e di celebrare la rinascita della vita e della riorganizzazione dell'ordine sociale ateniese, i rituali permettono infine l'oblio, oltre che il ricordo.

Per concludere, è significativo aver rintracciato, all'interno della costituzione simbolica dei riti di commemorazione del diluvio, un singolare schema rituale, che prevede la ripetizione di un mito caratterizzato dal suo portato distruttivo

e legato alla scoperta della morte. È altresì importante aver notato che questo sistema simbolico si proietta anche sugli schemi mnemonici. La commemorazione del diluvio universale non comporta il ricordo di una realtà ideale o archetipica – sulla quale, tuttavia, come si è visto, è possibile sognare – ma la necessità dell’oblio di ciò che venne prima del cataclisma, il quale segnò l’origine delle differenze fra armonia e disordine, fra vita e morte, fra immortali e mortali⁷³.

Alberto Francescato
Università degli Studi di Milano
✉ alberto.francescato@studenti.unimi.it

⁷³ Sarebbe di grande interesse poter confrontare gli specifici risultati raggiunti con le tesi che S. I. Johnston ha raccolto studiando altri contesti mitico-rituali. Si veda S. I. Johnston, *The Creativity of Disaster*, in *Myth, Martyrs, and Modernity Studies in the History of Religions in Honour of Jan Bremmer*, a cura di J. Kroesen, J. H. F. Dijkstra, Y. B. Kuiper, Leiden-Boston 2010.

¶ Sezione Terza

*Scritture e tecniche
della memoria*

Articoli/2

«*Le cri, comme l'écriture...*»

Blanchot, Adorno et une écriture de mémoire

Orietta Ombrosi

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 25/08/2019. Accettato il 30/09/2020.

"CRYING, LIKE WRITING..." BLANCHOT, ADORNO AND A MEMORY OF WRITING

The aim of this article is to develop a critical and theoretical enquiry into the possibility of philosophy after Auschwitz. Starting from the relationship between the screams of the victims and the necessity of writing, the paper addresses the problem of the unspeakable and claims for the creation of a collective memory. Following Adorno, the author argues in favor of a 'philosophy of the testimony' that must then be conceived as an extreme and perennial lucidity, always implying an act of resistance and non-resignation in face of the inexorable course of the events. A form of resistance sometimes silent and sometimes glaring and dazzling, but all the same a resistance which operates - and must operate - from the inside: from the inside of philosophy and its means, the concepts, from the inside of metaphysics, and eventually from the inside of the writing itself.

À Ugo, à son dernier solo

«Le cri, comme l'écriture (...) tend à excéder tout langage, même s'il se laisse reprendre comme effet de langue, à la fois subit (subi) et patient, la patience du cri; ce qui ne s'arrête pas en non-sens tout en restant hors du sens, un sens infiniment suspendu, décrié, déchiffrable, indéchiffrable»¹.

«Le cri, comme l'écriture», ces mots de Maurice Blanchot sont repris dans le titre de cet article, car le cri peut s'écrire, doit s'écrire, s'inscrit en fait dans l'écriture elle-même en train de s'écrire. «Écriture des cendres»², «écriture du désastre», certes. Il s'inscrit et s'écrit dans un domaine non privé de sens et pourtant hors du sens. Un sens décrié, dénigré, déchiffrable bien qu'indéchiffrable et surtout, ici, dans cette écriture – la mienne – à déchiffrer.

¹ M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, Paris 1980, p. 86.

² S. Kofman, *Paroles suffoquées*, Paris 1987, p. 15.

Pourquoi le cri ? Pourquoi *ces* cris?

Parce qu'il est à entendre – ils sont à entendre.

Parce que le silence, les silences portés par tous les lieux de mémoire et tous les mémoriaux édifiés après le désastre, passent par le cri, par *leurs* cris. L'écriture passe par *leurs* cris écrits déjà sur des murs par l'écrit de *leurs* noms propres: les cris sont entendus, voire fixés, écrits donc, par la gravure des noms – de *leurs* noms – sur la pierre. Ils sont gravés, sculptés et ainsi remémorés, dans la simple et dure écriture de *leurs* noms et prénoms. *Leurs cris par leurs noms. Leurs* «cri(s) sans voix». «Cri(s) sans mot. Muet(s) et pourtant criant sans fin»³.

«Le cri, comme l'écriture», passe en effet du son au silence et du silence à la mémoire. Hors du sens – au-delà ou en-deçà – et pourtant non dépourvu de sens. Il est déchiffrable bien qu'indéchiffrable. Écrit. Parfois silencieux, un murmure ou un marmonnement, un étouffement, parfois hurlant, perçant, il s'inscrit, il s'écrit ainsi sur les murs, dans les livres, dans les pages, dans la mémoire – la nôtre. Comme l'écriture. Comme elle, encore, le cri passe du silence à la mémoire. Il se fait mémoire. Car l'écriture est mémoire. La seule peut-être qui n'ait pas besoin de l'oubli.

Le cri comme l'écriture donc, dans mon écriture même, pour dire, pour écrire sur la mémoire. Sur la mémoire de *ces* cris. Mais écrire sur la mémoire à partir du cri peut sembler inopportun, voire impudique ou pire pathétique. Hors sujet. Hors lieu. Hors *logos*.

Pourquoi le cri ? Pourquoi *ces* cris ?

Parce que *ces* cris ont eu besoin de l'écriture pour être entendus dans les récits des témoins. Comme l'écrit Robert Antelme dans son Avant-propos à *L'espèce humaine*:

nous revenions juste, nous ramenions avec nous notre mémoire, notre expérience toute vivante et nous prouvions un désir frénétique de la dire telle qu'elle. [...] Comment nous résigner à ne pas tenter d'expliquer comment nous en étions venus là ? Nous y étions encore. Et cependant c'était impossible. A peine commençons-nous à raconter, que nous suffoquions⁴.

Le récit tracé dans l'écriture et non pas raconté par la voix, a donc été nécessaire, pour ceux qui revenaient, pour qu'ils ne meurent pas dans la suffocation des mots à dire ou dans l'avalement de ce qui voulait sortir de la bouche et qui cependant restait dans la gorge. Comme un cri étranglé. Étouffé.

Parce que les cris des disparus ont eu besoin, parfois, de l'écriture de ceux-ci, fût-elle perdue ou ensevelie près des crématoires, ainsi que de l'écriture des autres, des sauvés, pour se fixer dans la mémoire de ceux qui sont venus *après* – la nôtre. Ils ont eu besoin de la parole écrite pour témoigner et libérer ceux qui étaient revenus vivants de l'abîme, pour suspendre, peut-être, leurs cauchemars

³ M. Blanchot, *Le pas au-delà*, Paris 1973, p. 87.

⁴ R. Antelme, *L'espèce humaine*, Paris 1957, p. 9.

et alléger le sentiment de culpabilité face à ceux qu'y avaient succombé. Pour rendre audible, déchiffrable – non sans sens – ce que personne, à l'époque et après, ne voulait entendre car inaudible, inimaginable, indéchiffrable, au-delà du sens. Aux cris a été nécessaire l'écriture comme la vie, pour vivre dans la mémoire personnelle mais surtout pour vivre dans la mémoire collective, en tant que cri de quelqu'un en particulier et en tant que cri de tous les autres. Ainsi, pour s'implanter, et revivre, dans la mémoire – la nôtre – et dans ce qu'on appelle désormais avec un classement impossible 'littérature du témoignage'.

Enfin, mais sans aucune fin, à cause des «hurlements des enfants que l'on [a] étouffé. Silence des cendres épandues sur une plaine »⁵. Ces hurlements -là, retentissent à peine dans les pages des survivants (ici Antelme), dans les quelques lignes qui sont consacrées à leurs histoires sans histoire, mais ainsi, de quelque manière, indigente et impossible certes, grâce à l'écriture, ils affleurent à peine dans cette plaine infinie, une plaine arrosée de leurs cendres et leurs larmes sans aucune consolation.

Les cris des millions de morts, grâce à l'écriture, sont donc venus à la surface de la mémoire – la nôtre – mais d'abord à la surface de la connaissance, bien que partielle, bien que limitée, bien qu'achoppée ou révoltée, quant à ce qui s'est passé et qui a déchiré l'histoire. Selon les mots de Blanchot, «Auschwitz»

nom hors nomination, événement absolu de l'histoire, historiquement daté, cette toute-brûlure où toute l'histoire s'est embrasée, où le mouvement du Sens s'est abîmé, où le don, *sans pardon*, sans consentement, s'est ruiné sans *donner* lieu à rien qui puisse s'affirmer, se nier, don de la passivité même, don de ce qui ne peut se donner. Comment le garder, fût-ce dans la pensée, comment faire de la pensée ce qui garderait l'holocauste où tout s'est perdu, y compris la pensée gardienne? Dans l'intensité mortelle, le silence fuyant du cri innombrable⁶.

Du cri au silence, sans pour autant donner suite, dans ce passage, dans ce mouvement, à une apologie de l'ineffable quant à Auschwitz. Au contraire. Ces mots de Blanchot (qui reprend Lyotard sans le nommer), se penchent et s'arrêtent sur le cri, «innombrable», des innombrables, en nous rappelant en même temps l'impossibilité et la nécessité d'une connaissance dont la dette est de se faire «pensée gardienne», gardienne de la mémoire de cet événement, et pourtant sans possibilité de réussite, sans possibilité de rien garder ni rien donner car dès son premier pas elle achoppe sur la perte de tout sens, et par conséquent sur la perte de tout don, de tout consentement, et ainsi de tout pardon. Il s'agit d'une connaissance dans la passivité, sans don et sans pardon puisqu'elle se trouve dans l'impossibilité même du sens. Dans l'impossibilité de consentir, en premier lieu, au sens, au sensé, sans pour autant s'ancrer dans l'insensé et suivre l'absurde. Mais paradoxalement, dans cette impossibilité la connaissance se trouve en même temps dans la nécessité de s'établir en tant que telle, en tant

⁵ *Ibid.*, p. 195.

⁶ M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, cit., p. 80.

que connaissance de ce qui fut, en tant que «pensée gardienne» précisément: un savoir sans pouvoir. *Comment* savoir en effet? *Comment* connaître? *Comment* garder? Ou bien comment accepter de ne pas connaître si le vœu de tous là-bas était «sachez ce qui s'est passé, n'oubliez pas, et en même temps jamais vous ne saurez»⁷?

1. Repenser le passé collectivement

Or, ayant consacré autant de mes années d'étude et de mes efforts intellectuels autour de ces questions, et à cultiver, de quelque façon, fût-elle limitée et souffrante, les apories et paradoxes d'une «pensée gardienne» selon les termes de Blanchot – ou d'un «phraser après Auschwitz» selon ceux de Jean-François Lyotard, ou du penser «après la passion des passions» selon l'expression d'Emmanuel Levinas ou du dire des «paroles suffoquées» de Sarah Kofman ou du silence d'Auschwitz selon André Neher, pour nous en tenir à la pensée française – bref, à envisager une «*philosophie du témoignage*», j'y reviens ici – sans pouvoir en finir, sans pouvoir en sortir, sans pouvoir en mourir –, en partant d'un point de vue différent – un point d'écoute plutôt –, en partant du cri précisément, comme de l'écriture, pour les considérer en tant que pivots d'une mémoire peut-être sans pardon, d'une mémoire qui a pourtant besoin de l'écriture et qui se fait dans l'écriture elle-même.

J'y reviens en cherchant encore dans les textes de celui qui a ouvert la brèche de ce questionnement, Theodor W. Adorno, également lu par les auteurs que je viens de nommer (à l'exception de Levinas) et qui déjà à fin de la guerre se posait, non sans difficultés et lacérations, les questions d'une pensée et d'une *écriture* «après Auschwitz». Allemand et juif exilé, on le sait, Adorno a fait retour en Allemagne déjà en 1949, non sans peur d'y trouver un renouveau de la terreur et d'y repérer des bourreaux encore prêts à «exécuter les ordres des nazis»⁸. Une fois sur place et tout de suite après la publication de ce livre unique qu'est *Minima Moralia* en 1951, il découvre d'avoir à jouer un rôle culturellement central dans «l'amorce d'une confrontation politique des Allemands avec leur passé»⁹ et dans la compréhension de soi de la part de la génération d'après-guerre. Adorno, en tant qu'«intellectuel d'opposition critique»¹⁰ assume alors une tâche essentielle dans la lutte contre le refoulement du passé dans son pays, et en même temps, un rôle décisif pour la formation de la conscience historique et morale de jeunes Allemands. Par son enseignement, son engagement sans engagement politique au sens strict du terme, par son combat intime et public à la fois, par ses livres, ses analyses sociologiques et ses programmes d'une éducation «après Auschwitz»,

⁷ *Ibid.*, p. 131.

⁸ T. W. Adorno, *Modèles critiques. Interventions et répliques*, trad. fr. par M. Jimenez et E. Kaufholz, Paris 1984, p. 219.

⁹ S. Müller-Doohm, *Adorno. Une biographie*, trad. fr. par B. Lortholary, Paris 2003, p. 329.

¹⁰ *Ibid.*, p. 347.

au moyen de son travail de philosophe en somme et de son *écriture*, Adorno oblige d'abord ses lecteurs, auditeurs ou étudiants, tous Allemands, à régler leurs comptes avec un passé récent très évident et certain et pourtant difficile à gérer, à penser jusqu'au bout, tendanciellement refoulé collectivement et scellé par le silence: «l'évidence du malheur, écrit-il dans *Minima Moralia*, tourne à l'avantage des apologistes: comme tout le monde est au courant, nul n'a à en parler, et sous le couvert du silence, les choses peuvent suivre leur train»¹¹. C'est donc pour cette raison, pour cet effort d'Adorno de dévoiler et démasquer ce silence imprégné de culpabilité et de défense que je me tourne vers lui dans cette analyse. Et également, comme j'essaierai de le montrer, pour sa nécessité de sauvegarder la mémoire – mémoire des cris – au moyen de l'écriture.

Il y a deux textes très significatifs à cet égard et qui vont ensemble, l'un écrit en 1959 et intitulé *Que signifie: repenser le passé ?* et une autre daté de 1966 qui s'intitule *Eduquer après Auschwitz*, tous les deux repris (dans l'édition française) dans le livre *Modèles critiques*. Dans l'un comme dans l'autre, Adorno s'attache à considérer la culpabilité allemande envisagée collectivement en partant des analyses socio-psychologiques et socio-culturelles, mais aussi philosophiques, que je ne peux suivre entièrement ici sans abandonner mon propos. Qu'il suffise cependant de souligner deux points sur lesquels il insiste et qui ne sont pas sans lien avec le cri, comme avec l'écriture: la *destruction de la mémoire*, d'une part, et la *froidueur*, de l'autre, concernant premièrement et précisément ceux qui ont pensée et réalisé le massacre. Dans le premier texte, Adorno écrit très explicitement:

repenser le passé ne signifie pas (...) que l'on travaille sérieusement sur le passé (...). On veut au contraire tourner définitivement la page et si possible l'effacer de la mémoire même. L'attitude qui consiste à vouloir tout oublier et tout pardonner, et qui conviendrait à celui qui a subi l'injustice, est le fait de ceux qui dans l'autre bord commirent cette injustice. (...) Mais la tendance au refoulement inconscient – pas si inconscient que cela – de la culpabilité rejoint si absurdement l'idée de penser le passé, qu'il y a là une raison suffisante pour faire réflexion sur un domaine d'où émane une telle horreur qu'on hésite à l'appeler par son nom¹².

Repenser le passé, comme on l'a fait dans l'Allemagne d'après guerre et des années '50, mais aussi après, dans les premiers balbutiements des années '60, après le procès d'Eichmann à Jérusalem (1961) et surtout après le procès d'Auschwitz à Francfort (1963), signifie en effet ne pas vouloir vraiment s'y arrêter, mais vouloir plutôt s'en débarrasser. Pour le dire différemment, comme Adorno l'écrit dans une lettre à Thomas Mann, on n'arrive pas à rencontrer des nazis dans l'Allemagne vaincue et renaissante, et cela à cause du fait que non seulement personne ne veut l'avoir été mais parce que les Allemands sont tous

¹¹ T. W. Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, trad. fr. par E. Kaufholz et J.-R. Ladmiral, Paris 1991, p. 217.

¹² T. W. Adorno, *Que signifie: repenser le passé?*, in Id., *Modèles Critiques*, cit., p. 97.

convaincus «de ne l'avoir pas été»¹³. «L'indicible culpabilité» de ceux-ci se dissout alors «comme dans l'inconsistance»¹⁴. Toutefois, cette attitude de vouloir à tout prix tourner la page qui, selon Adorno, serait éventuellement plus adéquate chez ceux qui ont subi l'injustice et non pas chez ceux qu'ils l'ont commise, est très dangereuse car elle est très vivante, présente, subjacente. Or, contre cette attitude choisie collectivement et politiquement assurée, il faut lutter et surtout réfléchir au nom de ce passé même, parce que le passé ne serait totalement élucidé si les causes qui l'ont engendré ne sont pas éliminées. Cependant, il ne agit tant de donner la chasse aux mouvements néo-nazis ou de dénoncer les nostalgiques cachés et protégés par le système démocratique¹⁵; il ne s'agit non plus de débloquent le «rétrécissement de la conscience de la continuité historique»¹⁶ ni, encore, d'éveiller les «consciences ramollies»¹⁷ ni enfin de démasquer les formes et les conditions sociales dans lesquelles pousse encore le fascisme et l'antisémitisme, bien que tout cela soit autant essentiel aux programmes de la «théorique critique». Afin d'aider à repenser le passé ou empêcher qu'on en fasse «une caricature froidement oubliée et vidée de son sens»¹⁸, Adorno ne cesse pas de s'appuyer sur la combinaison fatale de trois points qui sont la cécité historique, les contraintes adaptatives sociales et l'hétéronomie du sujet¹⁹, dont cette dernière attache lui semble particulièrement importante: «repenser le passé pour l'élucider signifie essentiellement qu'on se tourne vers le sujet pour renforcer sa conscience de soi»²⁰, écrit-il. Mais il s'agit surtout, pour lui, de réfléchir ou de faire réfléchir «sur un domaine d'où émane une telle horreur qu'on hésite à l'appeler par son nom», c'est-à-dire précisément sur la *destruction de la mémoire*. En refoulant leur passé, les Allemands veulent en effet, selon les mots d'Adorno, «duper les assassinés et leur ôter la seule chose que dans notre impuissance nous pouvons leur offrir, la mémoire». C'est un double meurtre pour les morts, un double crime qu'il faut donc empêcher, en sachant le reconnaître d'abord et l'appeler par son nom: une nouvelle horreur. Car, la seule chose que nous pouvons *leur* offrir, c'est uniquement notre mémoire. Mais *comment* précisément ? *Comment* réfléchir, *comment* agir pour limiter cette nouvelle destruction, cet anéantissement de la seconde heure ?

Dans l'autre texte, *Eduquer après Auschwitz*, s'agissant initialement d'une conférence diffusée à la radio allemande, donc destinée à une audience importante, le philosophe insiste beaucoup sur la *froideur*, fondement de la subjectivité et spécifiquement de la subjectivité bourgeoise ainsi que de la

¹³ S. Müller-Doohm, *Adorno*, cit., p. 336.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ T. W. Adorno, *Que signifie: repenser le passé?*, cit., p. 97. Il déclare en effet: «J'estime que la survie du nazisme dans la démocratie présente plus de danger potentiel que la survie des tentatives fascistes dirigées contre la démocratie».

¹⁶ *Ibid.*, p. 99.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 107.

¹⁹ S. Müller-Doohm, *Adorno*, cit., p. 234.

²⁰ T. W. Adorno, *Que signifie: repenser le passé?*, cit., p. 107.

société capitaliste qui a rendu possible le désastre. Il y insiste comme contre-orientation possible pour une éducation des jeunes Allemands. Après avoir renouvelé, dans une formulation différente, l'impératif catégorique du «jamais plus Auschwitz», après avoir évoqué le génocide des Arméniens et la bombe atomique, avoir cité le Freud de *Malaise dans la civilisation*, selon lequel la civilisation engendre l'anti-civilisation, il avoue qu'il faut, pour comprendre ce passé et cette barbarie spécifique qui porte le nom d'Auschwitz, en «chercher les racines chez les bourreaux»²¹ – c'est le terme qu'il utilise – c'est-à-dire, qu'il faut mettre en évidence les mécanismes qui ont fait que des hommes ont été capables des actions les plus horribles comme si elles étaient les plus normales et prêts à assassiner sous les prétextes les plus misérables. Or, ce qui caractérise ces hommes, dit Adorno, est qu'ils étaient «froids»²²:

s'ils n'étaient pas profondément *indifférents* à l'égard de ce qui arrive à tous les autres, exceptés les quelques-uns auxquels ils sont étroitement liés, et si possible par des intérêts tangibles, Auschwitz n'aurait pas été possible, les hommes ne l'auraient pas accepté. Il est certain que l'incapacité de s'identifier aux autres fut la condition psychologique la plus importante qui permit qu'Auschwitz existe dans une humanité à peu près civilisée et pas trop nuisible²³.

Mais qu'est-ce que cette incapacité de s'identifier aux autres sinon l'incapacité de *sentir* avec et pour les autres ? Sinon une carence du *pathos*, du *sentir* physique, face à la douleur physique de l'autre ? Une *indifférence* envers sa souffrance et sa mort ? Bref, une surdité à son cri ? A *leurs* cris, fût-ils muets ?

L'indifférence dont parle Adorno est comparable à l'attitude du «spectateur», qui garde ses distances et regarde l'autre homme, ainsi que l'animal, souffrir, crier, crever, ou partir dans des wagons à bestiaux, sans aucun frémissement, sans aucune émotion. D'ailleurs, cette attitude du spectateur qui s'éloigne le plus possible de l'autre homme en le faisant le plus différent de lui – une bête précisément – est, pour Adorno, à l'origine de tous les pogroms²⁴ et coïncide avec la même indifférence qui a permis qu'un meurtre de masse s'accomplisse sous les yeux de tout le monde et avec la collaboration tacite des bien pensants. C'est la même distance que celle des bureaucrates qui n'ont jamais mis les pieds dans un camp et qui pourtant ont dirigé l'Extermination, comme Eichmann et tant d'autres moins connus ; la même distance, dans les camps, entre le règne des SS et le sub-monde des déportés ; la même distance de l'anonymat des exécuteurs de mort à l'anonymat de leurs victimes, distance absolue, scellée par les portes des *crematorium*. Cette distance, donc, impliquée et

²¹ T. W. Adorno, *Eduquer après Auschwitz*, in Id., *Modèles critiques*, cit., p. 206.

²² *Ibid.*, p. 216.

²³ *Ibid.*

²⁴ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, trad. fr. par le groupe de traduction du Collège de Philosophie, Paris 1978, p. 285. Cf. aussi Id., *Minima Moralia*, cit., p. 101: «leur éventualité est chose décidée au moment où le regard animal blessé à mort rencontre un homme. L'obstination avec laquelle celui-ci repousse ce regard – "ce n'est qu'un animal" – réapparaît dans les cruautés commises sur des hommes».

implicite dans la froideur, justifie tout et facilite des tâches qui autrement eussent été impossibles, en en décrétant la nécessité ou en souscrivant à «l'inévitable»²⁵.

Certes tout cela mériterait d'être médité davantage, mais il est évident que dans ce texte, certainement un appel aussi, Adorno ne veut pas tant exhiber l'attitude psychologique des Allemands qui contribuèrent, par indifférence ou froideur, à l'extermination, ni non plus se mettre à «prêcher l'amour»²⁶, puisque le manque d'amour est désormais, pour lui, une évidence concernant tous les hommes et démontrant, plus que jamais, le grand échec du christianisme. Son propos, dans le sillage de la «théorie critique», est plutôt de *faire prendre conscience de cette froideur*, de la porter à la conscience et de s'interroger sur sa nature, et cela non exclusivement d'un point de vue psycho-sociologique. Car il s'agit de lutter avec toutes les armes, aussi bien théoriques que philosophiques, «*contre la froideur qui est à l'origine de la catastrophe*»²⁷, de connaître tout ce qui la conditionne afin que les hommes veillent, premièrement individuellement, mais aussi collectivement, sur ses dangers et s'empêchent ainsi de produire d'autres désastres. Et sur le plan théorique Adorno, comme j'ai eu l'occasion de le montrer ailleurs²⁸, l'a fait indéniablement, ne se fatiguant jamais de souligner les effets de la *froidueur* et, parallèlement, en assignant au *pathos* et au sentir, exactes opposés de celle-là, un rôle central dans sa conception philosophique et métaphysique après Auschwitz.

2. Vivre et philosopher après: de l'intérieur de la langue et de la métaphysique

Or, pour Adorno, la seule manière de repenser ce passé et d'empêcher la destruction de la mémoire, visant *in primis* les coupables qui le nient par le refoulement ou par la froideur, est de conduire *philosophiquement*, c'est-à-dire par sa propre pensée et au moyen d'une spéculation qui reste cependant bien accrochée à l'action, une résistance inexorable à l'idée que tout doit continuer ainsi, à savoir que «ce monde [est] entraîné vers la catastrophe»²⁹. La philosophie, comme activité de l'intellect, pour être encore à l'ordre du jour, pour ne pas être en retard sur ce qu'elle devrait saisir – et ne l'ayant point saisi pendant les heures tragiques – ne peut en somme plus s'adonner à la contemplation, mais elle doit se diriger vers la prise de conscience de ce qui «peut demain devenir l'enfer»³⁰ et «amener les hommes à prendre conscience d'eux-mêmes», sans les trainer dans «une praxis qui a pour bout de réaliser une humanité raisonnable et

²⁵ *Ibid.*, p. 72.

²⁶ T. W. Adorno, *Eduquer après Auschwitz*, cit., p. 217.

²⁷ *Ibid.* (je souligne).

²⁸ Cfr. O. Ombrosi, *Le crépuscule de la raison. Benjamin, Adorno, Horkheimer et Levinas face à la Catastrophe*, Paris 2007, pp. 112-130.

²⁹ T. W. Adorno, *A quoi sert encore la philosophie*, in Id., *Modèles critiques*, cit., p. 20.

³⁰ *Ibid.*, p. 21.

émancipée»³¹. Ni pure contemplation ni praxis aveugle, la philosophie doit se concevoir alors comme extrême et *perennis* lucidité, impliquant toujours déjà et en tant que philosophie précisément, un acte de résistance et de non-résignation face au cours inexorable des choses. Il s'agit d'une résistance parfois silencieuse et souterraine, parfois criante et éclatante, selon les cas, mais tout de même d'une résistance qui opère – et doit opérer – *de l'intérieur*: de l'intérieur de l'Allemagne, de l'intérieur de la langue maternelle, de l'intérieur de la philosophie et de son moyen, le concept, de l'intérieur de la métaphysique et même de l'intérieur de l'écriture. Et le travail de ce philosophe, souvent controversé et critiqué, au point que tant d'autres, comme Hannah Arendt par exemple, n'ont pas pu l'accepter ou le supporter, se fait précisément *de cet l'intérieur* car il veut s'adresser premièrement à ceux qui ont rendu possible ou qui ont perpétré le massacre. Il témoigne donc de l'importance que ce philosophe – allemand même après Auschwitz et aussi juif de l'*après* – confie à la mémoire, à la mémoire d'un passé à repenser bien qu'insupportable non seulement pour ceux qui, comme lui, sont échappés au pire, mais surtout insupportable, dans le sens d'une mémoire inassumable et pourtant à assumer, comme nous venons de le voir, pour ceux qui ont fabriqué le désastre ou ils y ont, explicitement ou tacitement, contribué. À la mémoire aussi de ceux qui viennent *après* – la nôtre. Il me semble très significatif ce travail *de l'intérieur*, sur lequel je vais m'arrêter maintenant, pour comprendre la subtile et «difficile résistance», tout autant spéculative qu'existentielle, qu'Adorno assume comme premier acte intellectuel engagé vis-à-vis du passé récent et de un avenir déjà là.

Un travail de l'intérieur, donc, *de l'intérieur de la langue* d'abord. Le retour d'Adorno dans le «pays des bourreaux», selon son expression, se fait principalement à cause de la langue car elle reste inestimable selon lui pour exprimer la rigueur et les nuances de la pensée philosophique et décidemment nécessaire pour son écriture personnelle, d'après ce qu'il déclare dans *Qu'est-ce qui est allemand ?* (1965)³². En effet, s'il est difficile pour le philosophe de se sentir à l'aise dans la traduction en anglais de ses textes, il l'est plus difficile encore de se reconnaître dans la technique du «rewriting» propre au modèle académique américain³³: «comparées aux horreurs du national-socialisme, écrit-il, mes expériences littéraires n'étaient que d'insignifiantes bagatelles. Mais puisque je continuais à vivre, il était compréhensible que je choisisse des conditions de travail qui nuisent aussi peu que possible à mon travail»³⁴. D'autre part, en refusant cette pratique américaine de l'adaptation, du remaniement, de l'arrangement et de la réécriture des textes, il revendique une précise autonomie intellectuelle, en manifestant le refus explicite d'assujettir «l'esprit» aux lois des produits culturels. Néanmoins, à côté de ces motivations d'ordre subjectif, bien

³¹ *Ibid.*

³² T. W. Adorno, *Qu'est-ce qui est allemand?*, in Id., *Modèles Critiques*, cit., p. 228.

³³ Il raconte deux épisodes: l'un relatif à une traduction en anglais d'un texte, l'autre écrit par lui-même en anglais mais complètement corrigé, cfr. *ibid.* p. 226.

³⁴ *Ibid.*, p. 227.

que relatives précisément à son *écriture*, il est une «raison objective» qui explique son retour et qui concerne la langue elle-même. Il ne s'agit pas tant de revenir à l'allemand en raison des difficultés de s'exprimer avec précision et toutes les nuances de son souffle personnel dans une langue non maternelle, qu'à cause du lien privilégié de cette langue avec la philosophie et de «son affinité élective pour la spéculation à laquelle l'Occident reproche d'être dangereusement fumeuse»³⁵, mais aussi à cause de son «caractère métaphasique» tout autant significatif que dangereux. Par conséquent, ce retour tint à l'affinité de l'allemand avec la spéculation, la représentation, à sa familiarité avec le concept et la métaphysique. Mais ce lien spécial entre allemand et philosophie vaut seulement à certaines conditions: à condition que cette spécificité même ne soit pas considérée comme un privilège et que n'en abuse pas celui qui l'utilise; et encore, à condition de «faire preuve d'une vigilance infatigable pour échapper à toute supercherie que cette langue pourrait faciliter», à condition d'éviter de croire que «l'excédent métaphysique de la langue suffit à garantir la vérité de la métaphysique qu'elle propose ou de la métaphysique en général»³⁶. Bref, à condition de veiller sur les dérives potentielles et réelles auxquelles mènerait cette élection de l'allemand, voire sa prétendue profondeur. Et, certes, dans ce sens serait à relire, comme Adorno même invite à le faire, toute la critique au *Jargon de l'authenticité*³⁷, visant Martin Heidegger et l'utilisation de la langue plus précisément. Or, chose qui peut surprendre dans ce texte sur la langue allemande qui peut apparaître équivoque et qui me semble au moins curieux pour ne pas dire intéressant, c'est que la supposée «profondeur allemande», ou mieux, ce qui resterait de celle-ci, consisterait, selon Adorno, à *dénoncer* le caractère inévitable de la souffrance et ainsi, de quelque façon, de la sauver du définitif. C'est-à-dire que là où Adorno est en train de décrypter une sorte de spécificité allemande, redevable de la langue et d'une certaine tradition, là où il touche «au cœur» des Allemands en somme, il renverse les choses, il renverse les faits plutôt, en soutenant que ce qui reste comme proprement *allemand* c'est de *dénoncer* la souffrance! Et la réponse à la question posée dans son titre *Qu'est-ce qui est allemand ?* serait alors: «celui qui dénonce la souffrance». Il écrit en effet:

s'il existe encore quelque chose de profond, c'est-à-dire d'incapable d'accepter aveuglement les idées reçues, c'est de *dénoncer* toute adhésion au caractère inévitable de la souffrance. Être solidaire signifie refuser de justifier la souffrance. C'est en restant fidèle à l'idée que l'état actuel de choses ne doit pas être définitif (...) que l'on entrevoit le sens (...) qui permet d'atteindre l'état d'humanité³⁸.

³⁵ *Ibid.*, p. 228.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ T. W. Adorno, *Jargon de l'authenticité. De l'idéologie allemande*, trad. par E. Escoubas, Paris 1989. Cf. aussi l'interprétation d'E. Escoubas, dans sa «Préface. Le pôle Adorno-Heidegger», pp. 9-33 et aussi la Postface de Guy Petitdemange, «Au-delà de la philosophie par la philosophie», cit., pp. 160-198.

³⁸ T. W. Adorno, *Qu'est-ce qui est allemand?*, cit., p. 229.

En d'autres mots, ce qui reste à faire dans l'Allemagne de l'*après* – en partant de là parce que là on a atteint le point zéro et le plus haut niveau d'inhumanité – est d'abord d'arracher le couvercle de silence qui pèse sur le passé, certes, mais aussi de commencer à «*dénoncer*» – en premier lieu, dans la langue même et dans la pensée – toute sorte de souffrance ou toute justification de la souffrance comme telle. Et plus précisément encore, son caractère d'inévitable. Car c'est en protestant contre les souffrances présentes, c'est en restant sensibles (individuellement et collectivement) aux malheurs actuels, que l'on peut, peut-être, dévoiler les tourments qu'on a voulu nier et qu'ainsi l'on continue de suffoquer. Car c'est en dénonçant la souffrance comme ce qui ne doit jamais plus être et en lui interdisant une quelconque justification, bref, par la voie de la prise de conscience et de la rupture, par la voix qui s'oppose et dit "non", c'est en criant contre la répétition possible de ces crimes, que l'on peut peut-être atteindre, à nouveau, un «état d'humanité» autrement perdu à jamais.

De l'intérieur de la philosophie, ensuite et bien que parallèlement. Adorno revient à l'allemand donc à cause de son lien avec la philosophie et de l'écriture philosophique, à celle-ci pour dénoncer la souffrance – les souffrances – et ainsi, en quelque manière, pour la libérer de l'inexorable condition d'avoir à être définitive, et tout cela afin de donner une *chance*, bien que limitée, réduite ou *minime*, aux Allemands d'abord, mais à tous les autres peuples/hommes également – puisque « ces expériences ont une universalité péremptoire »³⁹ –, la chance de retrouver *au moins* un « état d'humanité ». Retourner en Allemagne et écrire de la philosophie en allemand serait alors pour Adorno une manière de se réconcilier ou de pardonner ou encore de *se pardonner* en tant que survivant ? C'est-à-dire, une façon de pardonner en tant que survivant ceux qui l'ont mis dans des conditions – in-conditions – « de ne plus vivre » et de s'absoudre du sentiment de culpabilité – à cause de cette survie même – vis-à-vis des morts ?

Difficile de répondre, sans embarras, sans gêne et sans céder à la tentation de discerner ce qui se cache dans l'intimité la plus profonde d'un homme et non pas seulement de sa pensée. Mais une chose est sûre: ce qui résulte, pour lui, de cette impossible réconciliation, c'est l'obligation à philosopher:

la culpabilité de la vie qui, en tant que pur *factum* ravit déjà le souffle d'une autre vie, conformément à une statistique qui compense un nombre écrasant d'assassinés par un nombre minime de sauvés [...], ne peut plus être réconciliée avec la vie. Cette culpabilité se reproduit constamment parce qu'à aucun moment elle ne peut pas être totalement présente à la conscience. *C'est cela et rien d'autre qui oblige à philosopher*⁴⁰.

C'est la culpabilité de la vie elle-même, dans son élan d'auto-conservation toujours déjà coupable, qui oblige celui qui est resté vivant – au moins Adorno – et celui qui vit *après*, à philosopher et à écrire. C'est la culpabilité de la survie, ce sentiment d'avoir volé le souffle d'un autre ou d'oublier chaque jours son

³⁹ T. W. Adorno, *Métaphysique*, cit., p. 157.

⁴⁰ T. W. Adorno, *Dialectique Négative*, cit., p. 285.

malheur et sa mort, c'est cette douleur très intime et qui pourtant devrait être universelle, qui oblige à philosopher. La question ne se pose donc pas dans le sens d'une réconciliation entre le juif et l'allemand ni entre un allemand non complice et ceux qui le furent, assurant ou pratiquant l'extermination, ni enfin entre le survivant et les morts, mais d'une réconciliation impossible, et pourtant possible, avec la vie elle-même. Mais avec la vie de qui?

Pour Adorno, la question n'est pas fausse qui *tout court* demande «si après Auschwitz on peut encore vivre»⁴¹. Or, si on répond affirmativement à cette question, qui n'est pas une question biographique mais la question par excellence, la question «métaphysique» la plus essentielle⁴², car elle s'interroge sur la possibilité même de l'affirmation de la vie et aussi du sens après Auschwitz, qu'en est-il de cette vie de l'*après*? «En retour – écrit-il – des rêves visitent [le survivant] comme celui qui ne vivrait plus du tout, mais aurait été gazé en 1944 et qui ne mènerait par conséquent toute son existence qu'en imagination, émanation du désir fou d'un assassiné d'il y a vingt ans»⁴³. *Après* donc, au retour à la vie, en retour, la survie. *Après*, dans cette survie, toujours déjà coupable parce qu'oublieuse à tout instant des autres – des morts –, deux choses s'imposent: la philosophie, malgré et à cause de cette culpabilité de la vie renaissante d'une part et, de l'autre, le sentiment de ne plus vivre mais d'être uniquement «l'émanation du désir d'une victime d'Auschwitz»⁴⁴. De l'«émanation du désir», écrit Adorno, mais ne s'agirait-il pas aussi de la souffrance de cette victime? De son cri? De son retentissement plutôt? Désir de vie étouffé ou cri de la fin de vie dans l'instant de la mort par suffocation, ce serait en tous les cas 'quelque chose' qui touche sans les toucher les morts des chambres à gaz.

De l'intérieur de la langue, de l'intérieur de la philosophie et parallèlement *de l'intérieur la métaphysique*, selon le propos final du livre sur la dialectique négative, pour *dénoncer*, pour *témoigner*, fût-ce impossible, cet *autre intérieur* – *l'intérieur du Krematorium*. Il faut préciser en effet, sans pouvoir longuement m'y arrêter, que tout cela concerne également la métaphysique, en tant que philosophie première, et non pas les obsessions personnelles ou la vie privée de ce philosophe, puisque, d'après lui, la métaphysique n'a aucune

⁴¹ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, cit., p. 284. Cf. les textes recueillis dans Id., *Can One Live after Auschwitz? A Philosophical Reader*, R. Tideman (ed.), trad. anglaise R. Livingstone and alii, Stanford 2003.

⁴² Dans *Métaphysique*, Adorno écrit ceci: «Ce qui est dit dans *Morts sans sépulture*, l'une des plus importantes pièces de Sartre, qui pour cette raison n'est presque jamais jouée en Allemagne, doit être pris de façon très sérieuse comme une question métaphysique. C'est le personnage d'un jeune résistant soumis à la torture qui s'y demande si l'on peut ou à quoi bon vivre dans 'un monde où les hommes [...] vous tapent dessus jusqu'à vous casser les os'. Puisqu'elle porte sur la possibilité d'une affirmation de la vie, cette question ne peut pas être éludée. J'aurais tendance à croire que toute pensée qui ne s'est pas mesurée à cette problématique, qui ne l'adopte pas théoriquement, démissionne d'avance devant ce sur quoi il faut réfléchir – et que pour cette raison elle ne mérite plus d'être appelée 'pensée'», dans T. W. Adorno, *Métaphysique*, cit., p. 166 (je souligne).

⁴³ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, cit., p. 284.

⁴⁴ T. W. Adorno, *Métaphysique*, cit., p. 165.

possibilité «à l'instant de sa chute»⁴⁵ si elle ne change pas de statut, selon les «Méditations sur la métaphysique»⁴⁶ qui donnent le titre à partie finale de *Dialectique négative*. Pour le philosophe de Francfort, désormais, c'est-à-dire après, l'objet de la métaphysique et son fondement sont garantis non pas par la transcendance du spirituel ou de l'éternel ou de l'idée/idéal, comme il l'a toujours été en histoire de la philosophie, mais par l'immanence du matériel, du transitoire, du fragile et du concret de l'existence des hommes, car à Auschwitz a précisément subi violence le plus réel, le plus tangible, le plus physique même, de la vie de millions d'hommes, jusqu'à l'expropriation de leur propre fin, la mort.

La métaphysique doit passer du «tout» de l'absolu au «presque rien» du singulier et de l'immanent, elle doit migrer vers la «micrologie»⁴⁷ et se faire «micrologie», qui non seulement «choisi[t] le petit»⁴⁸, mais qui assume le contingent/immanent en tant qu'«objet» de son fondement. Elle doit – afin d'être vraie, afin de ne pas retomber dans la barbarie et pour ne pas à nouveau trahir les hommes – se tourner – et elle se tourne en effet dans les pages d'Adorno malgré toutes les apories qu'on y retrouve – vers le «presque rien» du non-identique, le «presque rien» de l'immanence, voire, selon les équivalences conceptuelles du philosophe trainant dans une dislocation infinie, vers «le presque rien» de la souffrance. Puisque, après les souffrances d'Auschwitz, seule la souffrance, dans toute son immanence, sa concrétude, finitude et singularité, peut résister et faire barrage, dicter une halte au non-sens, au non-plus-de sens de l'idéal, du transcendant, du spirituel, du total, de l'anonyme.

Plus précisément encore, ce «presque rien» guide non uniquement les réflexions adorniennes de philosophie morale, selon ce que l'on pourrait penser à une première vue, où des *minima moralia* sont considérés comme la trace d'un reste de moralité – fût-ce inscrit, par exemple, dans la modestie d'un geste spontané, surgissant dans l'instant de compassion face à la souffrance de l'autre ou dans la fragilité d'un acte qui *minimement*, c'est-à-dire au degré *minimal*, *résiste*, dit non, à l'intolérable et à ce qui est censé être inexorable. Ce «presque rien», très proche du «très bas», du concret, de l'insignifiant, du nul et qui appartiendrait à la toponymie/typologie du *minimum*, dirige aussi les *minima metaphysica*⁴⁹, puisque la métaphysique *doit* changer son orientation – et en fait elle la change dans les textes de ce philosophe. Car, si dans l'après elle veut avoir encore un sens, une dignité et une chance de persister – de résister ? –, elle *doit* – s'agissant du nouvel impératif catégorique inscrit dans le *vivo* très connu formulé par Adorno: «*agir et penser* en sorte que Auschwitz ne se répète pas...»⁵⁰

⁴⁵ *Ibid.*, p. 317.

⁴⁶ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, cit., pp. 283 et suivantes.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 317.

⁴⁸ M. Abensour, «Le choix du petit», Postface à T. W. Adorno, *Minima Moralia*, cit., p. 234.

⁴⁹ L'expression est empruntée de Christophe David, dans son introduction à T. W. Adorno, *Métaphysique*, cit., p. 7.

⁵⁰ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, cit., p. 286.

–, migrer du haut des choses éternelles au bas de choses matérielles, avoir «un regard micrologique»⁵¹, selon un certain héritage benjaminien et même se faire «écriture»⁵², en se tournant vers le *minimum*, vers ce qui ne compterait pour rien, laissez-moi dire, vers le «presque rien»⁵³ de *cet autre intérieur*. Je serais tentée de dire à l'extrême, sans vouloir être obscène comme arrive à l'être Adorno lorsqu'il évoque la «puanteur des cadavres»⁵⁴, vers le sans défense de l'existence humiliée de ceux qui ont été torturés, violés, anéantis et le sans pardon de leur mort ainsi que de leurs corps disséminés sur le sol des camps d'extermination.

Car, selon les mots d'Adorno adressés à ses étudiants allemands dans le séminaire sur la métaphysique en 1965,

si la pensée métaphysique veut avoir aujourd'hui la moindre chance [...], au lieu d'être apologétique et de viser quelque chose qu'elle pourrait tenir entre ses mains et ne pas perdre, *elle doit penser contre elle-même. Cela signifie qu'elle doit se mesurer à ce qu'il y a de plus extrême, à l'absolument impensable afin de justifier son existence en tant que pensée*⁵⁵.

Autrement dit, la métaphysique doit prendre en compte, faire les comptes en somme, avec les cris. Car, selon une célèbre formulation, si elle «ne se mesure pas à ce qu'il y a de plus extérieur et échappe au concept, (elle) est par avance du même acabit que la musique d'accompagnement dont la SS aimait à couvrir les *cris* de victimes»⁵⁶.

3. Écrire des poèmes après Auschwitz

«Les cris des victimes»...

«Le cri, comme l'écriture», disais-je au début en citant Blanchot. J'y fais retour à la fin, dans cette fin, avec une autre phrase de *Dialectique négative* que je retiens, dans la retenue du souffle, depuis le début: «la sempiternelle souffrance a autant de droit à l'expression que le torturé celui *d'hurler*; c'est pourquoi il pourrait bien avoir été faux d'affirmer qu'après Auschwitz il n'est plus possible *d'écrire* des poèmes»⁵⁷. Dans ce passage, les deux verbes, *hurler* et *écrire* sont sur le même plan. Ici le lien entre le cri et l'écriture est indissociable. Les tourments subis dans les camps et tous les autres lieux de torture auraient droit à l'expression comme le torturé aurait droit, voire nécessité, d'hurler. L'exprimable

⁵¹ *Ibid.*, p. 317.

⁵² *Ibid.* Adorno écrit, dans la dernière page de *Dialectique négative*: «La métaphysique ne serait-elle possible que comme constellation lisible de l'étant. De l'étant elle recevrait la matière sans laquelle elle ne serait pas mais elle en ferait une configuration dans laquelle les éléments se rassemblent en écriture».

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 287.

⁵⁵ T. W. Adorno, *Métaphysique*, cit., p. 172 (je souligne).

⁵⁶ *Ibid.*, p. 286.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 284.

– il y aurait-il aussi de l'inexprimable ? – de la douleur, ce qui peut être exprimé, se concentrerait ainsi dans le cri, comme dans l'écriture. Mais pourquoi le cri serait-il comparable à l'écriture ? Voire l'inverse, l'écriture comparable au cri ?

Adorno ne l'explique pas, il se contente de faire un rapprochement par pure association et de dire «c'est pourquoi...». Mais pourquoi précisément ? Pourquoi cette relation/lien entre le cri et l'écriture, entre *hurler* et *écrire*, «écrire des poèmes» en particulier ? Sans doute pour renforcer l'injonction philosophique de toute sa vie de devoir porter à l'expression ces cris, comme je viens de l'esquisser. Mais puisque la philosophie, tout autant prioritaire et nécessaire, n'est pas suffisante, à un travail conduit par le concept il doit s'associer un travail mené par une autre forme d'expression. À côté d'une philosophie tournée vers la mémoire, forgée sur le prisme de l'«auto-réflexion critique» et de la dénonciation ou, encore, impliquant une métaphysique matérialiste et minimaliste, s'associe/s'impose l'art qui, lui aussi, est «une forme objective de la conscience de la souffrance parmi les hommes»⁵⁸ ou, selon une autre formulation, une «écriture inconsciente de l'histoire», dont «les œuvres authentiques font écho à l'horreur extrême»⁵⁹. L'art, comme la philosophie mais plus que la philosophie ou la métaphysique, se trouve dans la situation paradoxale de devoir dire la douleur du monde et lui donner une forme – dans le sens ample du terme – jusqu'à *exprimer* l'indicible de l'extrême, de l'impensable, du désastre: «Ce qui est vrai pour l'art, l'est également pour la philosophie dont le contenu de vérité coïncide avec celui de l'art, quand bien même leur méthodes diffèrent»⁶⁰. Dans le long *adagio* de l'*après* Auschwitz, art et philosophie convergent alors dans leur tâche de connaissance, de conscience, de dénonciation de ce qui est réel – la souffrance ou la catastrophe en permanence; elles se concentrent, par des moyens différents, qui ne sont pas nécessairement, très schématiquement, l'intuition et les sens pour l'une et le concept et le logos pour l'autre, sur un même but – bien que sans aucune finalité de la part de l'art, étant celui-ci une prise de conscience inconsciente, sans aucune intentionnalité donc. Art et philosophie se trouvent ainsi dans la nécessité de procéder parallèlement, bien que dans la différence. Et dans ce sens on devrait, certes, relire voire interpréter *Théorie esthétique*⁶¹, l'œuvre qu'Adorno a laissée inachevée à sa mort et qui fut publiée de manière posthume (1970), comme l'autre partie, voire la suite ou peut-être la sortie de *Dialectique négative*.

Le cri, comme l'écriture. J'y reviens encore. Deux phrases d'Adorno le rappellent: celle qui relie le cri du torturé à la nécessité, pour la souffrance, d'être portée à l'expression («La sempiternelle souffrance a autant de droit à l'expression que le torturé celui de hurler») et l'autre qui évoque l'écriture

⁵⁸ T. W. Adorno, *Métaphysique*, cit., p. 165.

⁵⁹ T. W. Adorno, *Modèles critiques*, cit., p. 54.

⁶⁰ *Ibid.* «La persistance de la souffrance, de l'angoisse et de la peur contraint la pensée qui n'a pu se réaliser à ne pas se saborder. Maintenant qu'il est trop tard, elle devrait savoir sans se leurrer pourquoi le monde qui pourrait être le paradis *hic et nunc* peut devenir demain l'enfer».

⁶¹ T. W. Adorno, *Théorie Esthétique*, tr. fr. par M. Jimenez, Paris 2011.

poétique notamment, («c'est pourquoi il pourrait bien avoir été faux de dire qu'après Auschwitz il n'est plus possible d'écrire des poèmes»), phrase qui à l'époque avait engendré un débat important parmi les intellectuels, dont aussi Paul Celan, qui surtout a connu tant de critiques, voire d'incompréhensions jusqu'à aujourd'hui et qu'il vaut la peine de citer entièrement afin de donner suite à un éclaircissement, fût-ce limité:

même la conscience la plus radicale du désastre risque de dégénérer en bavardage. La critique de la culture se voit confrontée au dernier degré de la dialectique entre culture et barbarie: écrire un poème après Auschwitz est barbare, et ce fait affecte même la connaissance qui explique pourquoi il est devenu impossible d'écrire aujourd'hui des poèmes⁶².

Cette célèbre assertion sur l'*ars poetica*, tirée du texte *Critique de la culture et société* de 1949 et transformée immédiatement en aphorisme par contraction et raccourcissement des interprètes, est relativisée mais non complètement rectifiée par l'énoncé de Dialectique Négative d'où je suis partie, postérieur de presque vingt ans, et par d'autres formulations semblables données dans des textes de la même période⁶³. Or, cette affirmation concernant la poésie après Auschwitz, exprime le paradoxe adornien, jamais abandonné d'ailleurs, dont l'enjeu se situe exactement entre l'absurdité d'une culture renaissante des cendres de la Catastrophe et la nécessité de cette culture même: d'un côté, il y a la conscience que toute culture, philosophie, art, littérature, poésie, «ressuscitée»⁶⁴ dans l'après n'est que «bavardage»⁶⁵, «tas d'ordure » ou pire de la «merde»⁶⁶, «y compris sa critique urgente»⁶⁷, de l'autre, que cette culture même, fût-elle de l'ordure, est pourtant nécessaire et urgente. Nécessaire, parce qu'elle aide à comprendre le passé, à le garder, à le sauver peut-être, et à faire ainsi que l'horreur ne se reproduise plus. Urgente, parce que les dévastations ne cessent de ravager le présent. Cette assertion n'a pas de sens si on ne la lit pas à l'intérieur de cette dialectique culture-barbarie, et cela non tant pour pardonner Adorno de l'avoir écrite, mais pour affirmer, avec lui et au-delà de lui que son intention véritable est, incroyablement, de dire exactement le contraire⁶⁸. Il faut prendre le risque

⁶² T. W. Adorno, *Prismes. Critique de la culture et société*, tr. fr. par G. et R. Rochlitz, Paris 1986, p. 26.

⁶³ Cfr. T. W. Adorno, *Métaphysique*, cit., p. 165, aussi l'essai «Engagement», dans *Notes sur la Littérature I*, tr. fr. par S. Muller, Paris 1984, pp. 285-306. Sur les questions qu'elle implique, voir R. Wiggershaus, *Arte e trauma. L'estetica di Adorno e il secolo degli estremi*, «Nuova corrente», XLV (1998), 121-122, pp. 267-268.

⁶⁴ T. W. Adorno, *Modèles critiques*, cit., p. 54.

⁶⁵ T. W. Adorno, *Prismes*, cit., p. 26.

⁶⁶ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, cit., p. 287.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Adorno l'écrit en effet très clairement dans *Métaphysique*, cit., p. 165: «je suis prêt à concéder que, tout comme j'ai dit que, après Auschwitz on ne pouvait écrire des poèmes – formule par laquelle je voulais indiquer que la culture ressuscitée me semblait creuse – on doit dire par ailleurs qu'il faut écrire des poèmes (...) que, aussi longtemps qu'il existe une conscience de la souffrance parmi les hommes, il doit aussi exister l'art comme forme objective de cette

d'affirmer, comme je suis en train de le faire, que la question de l'impossibilité d'écrire des poèmes après Auschwitz ne doit pas être entendue dans le sens d'une stricte interdiction, mais plutôt comme un constant, ou mieux comme un *monitus*, comme une mise en garde face aux risques aporétiques et périls rhétoriques dans lesquels peut tomber toute culture renaissante ou ressuscitée dans l'après, y incluant celle porteuse de mémoire; risques et périls d'autant plus évidents/présents pour la poésie qui se construit et se nourrit justement de langue, de forme, de rhétorique, de style. Adorno l'explique dans ce passage:

Lorsqu'on parle des choses extrêmes, de la mort atroce, on éprouve une sorte de honte à l'égard de la forme, comme si celle-ci faisait outrage à la souffrance en la réduisant impitoyablement à l'état d'un matériau mis à sa disposition. C'est ainsi qu'il y a lieu d'interpréter la plupart des phénomènes de néo-barbarie: l'irruption de l'inhumanité dans une culture protégée (...) transforme aussitôt celle-ci en quelque chose de barbare: par la douceur, elle nie la brutalité réelle. L'horreur, qui au demeurant fut portée à son comble à Auschwitz, engendre une logique qui est celle de sa régression. Il est impossible de bien écrire sur Auschwitz⁶⁹.

Le risque majeur c'est de porter atteinte, sans en avoir parfois le moindre soupçon, ou de faire «outrage» une fois encore aux morts, à leur souffrance, en la réduisant à un matériau sur lequel travailler dans et par l'écriture. Et dans ce sens, personne n'en est exempt, ni Adorno, ni celle qui est en train d'écrire ici même, bien qu'un certain sentiment de gêne l'accompagne – m'accompagne aussi – depuis le début, fut-ce imperceptiblement. En s'empressant, mieux, en nous nous empressant autour des questions de "forme" de l'écriture – philosophique ou poétique –, on risque de rester à la surface et négliger l'essentiel, à savoir le "contenu" – la souffrance –, si ce binôme même entre "forme" et "contenu" n'était pas déjà trop compromis. Le risque, en somme, mais souvent une donnée réelle relative à tant d'écrits naïfs après Auschwitz, est celui d'adoucir l'extrême, d'atténuer le démesuré – peut-être pour pouvoir le supporter –, bref, de l'alléger et ainsi de le détacher de «la brutalité du réel» et de l'excès de la souffrance. Mais, comme nous l'avons vu pour la philosophie et l'écriture philosophique, et bien que cela conduise toujours à une situation paradoxale, le contact avec cette «brutalité», avec cet horreur, cet extrême, cet intérieur, ne peut pas être éludé. Malgré tout, malgré tous ces risques et bien que dans l'impossibilité, dans cette limitation honteuse de la parole, ainsi que de la rhétorique, cet excès doit être porté à l'expression. Il doit être dit. Il doit être écrit. Encore plus et encore plus difficilement, plus radicalement aussi, il doit l'être au moyen de l'écriture

conscience». Il faut écrire des poèmes, de la même manière qu'il faut qu'existe l'art, en tant qu'expression de la souffrance parmi les hommes.

⁶⁹ T. W. Adorno, *Modèles critiques*, cit., p. 136.

poétique qui, dans son immédiateté même, doit/peut faire venir à l'écrit la violence de cet immédiat, de cet extrême. Comme le cri. L'écriture poétique, plus que l'écriture philosophique, doit dire la démesure de la souffrance dans tout son horreur, son mal et sa déchirure. Et cela pour ne pas trahir, pour ne pas abandonner, une fois de plus, ceux qui sont morts. En effet

ce que les nazis ont fait aux Juifs était (est) indicible: les langues n'avaient (ont) pas des mots pour le dire (...). Et pourtant il faut bien essayer de l'exprimer si on ne veut pas que les victimes, dont le nombre est de toute façon trop grand pour qu'on puisse se souvenir de leur noms, n'aient encore à subir l'outrage qu'on ne pense pas à elles⁷⁰.

La question serait-elle alors, contrairement à une certaine vulgate d'Adorno, qu'après Auschwitz il faut écrire des poèmes ? Le problème serait-il ainsi déplacé, en passant du verdict poésie-non à l'injonction poésie-oui ? Dans une certaine manière, oui. Oui à l'écriture. À l'écriture, comme à un cri. Oui à la poésie, mais cela non pas pour absoudre Adorno de ses affirmations et de ses choix, aussi linguistiques, quant à travers lui et sa réflexion philosophique, afin d'aider à consolider la mémoire – la nôtre – qui a besoin de l'écriture, comme de la vie. Pour être soutenue, pour être engendrée à nouveau et sans fin, car la mémoire est limitée, fragile, périssable.

Mais, encore, tout cela, ce discours sur la mémoire et l'écriture, ne revient-il pas à collaborer, une fois de plus, à la rhétorique de la reconstruction ? À coopérer au « bavardage », à cumuler de l'ordure sur de l'ordure, tout en se donnant l'illusion de contribuer, par cette cumulation, à une certaine réconciliation ? Et, eux, les morts, trouveront-ils consolation dans nos paroles ? Ou bien, cette fidélité dans la mémoire – la nôtre – est-elle une manière de nous consoler ? Une façon de devenir plus innocents d'une faute jamais commise ?

Encore une fois, il faut répondre oui.

Enfin, mais sans aucune fin, si l'on pense aux morts, comme nous l'avons fait jusqu'ici, si l'on pense qu'entendre et faire vivre leurs cris est possible, par l'écriture, par une écriture de mémoire, soit-elle philosophique ou poétique, cela suffit-il ? Cela leur restitue-t-il quelque chose ? Leurs cris trouveront-ils consolation dans nos paroles ? Dans notre écriture ? « Écriture des cris », dirais-je à la fin, comme Kofman parle d'« écriture des cendres »⁷¹.

Impossible de répondre.

⁷⁰ T. W. Adorno, *Minima Moralia*, (Anhang) dans GS, 4, p. 288 sq.

⁷¹ S. Kofman, *Paroles suffoquées*, cit., p. 15.

Il ne nous *reste* qu'à «continuer»⁷², qu'à «enchaîner»⁷³. Enchaîner *autrement*. Puisque, enfin, «dans ce qu'il reste d'action (...), ce qui est crié sans bruit c'est qu'*il faut qu'il en soit autrement*»⁷⁴.

Orietta Ombrosi
Università "La Sapienza" di Roma
✉ orietta.ombrosi@uniroma1.it

⁷² T. W. Adorno, *Notes sur Beckett*, cit., p. 140. À plusieurs reprises dans cet essai, Adorno, sous le sillage du Beckett de *L'Innomable* (Paris 2004) écrit que, malgré tout, il faut dire et qu'«il faut continuer».

⁷³ Il est intéressant de remarquer comment, dans la réception française d'Adorno (de la part de J. F. Lyotard), se heurtant à une certaine non-réception (de la part de J. Derrida), la question de l'enchaînement fut très importante et le point de départ pour la question «Comment juger?», donnant le titre à la décade de Cerisy en 1982, d'où ensuite le livre collectif *La faculté de juger*, Paris 1985. Pour tout cet «affaire» assez complexe mais décisif, voir le livre de M. Cohen-Halimi, *Stridence spéculative. Adorno, Lyotard, Derrida*, Payot, Paris 2014. Pourtant, un nom je n'y retrouve pas, un nom qui manque toujours, celui de Sarah Kofman, qui connaissait bien Adorno, qui le citait souvent et qui, pour revenir à mon propos, concluait son livre *Paroles Suffoquées*, cit., p. 82, par: «il faut – c'est là notre devoir – après Auschwitz, continuer, 'enchaîner'». Mais ici il s'agissait non tant du jugement que de la vie et de l'écriture, de l'écriture comme vie.

⁷⁴ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, cit., p. 298 (je souligne).

Contributi/13

La memoria, l'alfabeto, l'Occidente

Etica e politiche genealogiche a partire da Eric Havelock

Matteo Angelo Mollisi

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 14/09/2019. Accettato il 25/02/2020.

MEMORY, ALPHABET, THE WESTERN. ETHICS AND GENEALOGICAL POLICIES FROM ERIC HAVELock

The aim of this paper is to provide a contribution to a philosophical genealogy of the Western 'consciousness' starting out from E. Havelock's theories about the introduction of phonetic alphabet in ancient Greece's oral culture as the main constitutive principle of the «Greek mind» and thus of the whole form of life, both individual and social, which has been characterising our civilization. After analysing this thesis, we will refer to two contemporary philosophical perspectives – Carlo Sini's «thought of the practices» and Bernard Stiegler's «pharmacology» – in order to argue that Havelock's contribute should encourage an approach that discovers the roots of the human in his concrete 'lifeworld' and more specifically in the mnemotechnical devices which shape his cultural identity, and which consequently have to be considered the real stake of an ethical and political praxis capable of facing both the revelation of our centuries-old history's 'limit' and the more recent technological transformations.

«Per questo mondo a venire e per ciò che in lui avrà fatto tremare i valori di segno, di parola e di scrittura, per quello che conduce qui il nostro futuro anteriore, non c'è ancora nessun esergo»¹

Introduzione

In un passo della seconda dissertazione della *Genealogia della morale*, Nietzsche afferma che la coscienza, intesa come «istinto dominante» e dunque come caratteristica eminente dell'uomo occidentale, «ha già dietro di sé una lunga storia e metamorfosi di forme»². La forma, *qualsiasi* forma, si rivela allo

¹ J. Derrida, *Della grammatologia*, a cura di G. Dalmasso, Milano 2012², p. 22.

² F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, a cura di M. Montinari, Milano 1984², p. 48.

spirito genealogico appunto come mutevole e storica, non più identica ed immutabile come si era creduto nei due millenni precedenti, irrimediabilmente presa nel transito e nel «corpo stesso del divenire» anziché salva nella purezza senza tempo dell'essere³. Insieme alla forma, è il *sensu* stesso dell'uomo e del mondo a mutare; anzi, a dirla tutta, «la forma è fluida, ma il 'senso' lo è ancora di più»⁴: è per questo che tanto il senso quanto le forme, nell'ottica genealogica inaugurata da Nietzsche, devono essere ricondotti dai filosofi alle circostanze materiali, contingenti, troppo umane dalle quali essi scaturiscono, invertendo un movimento epocale che aveva teso alla rimozione di tali circostanze e della loro capacità costitutiva nei confronti delle più alte sfere di significato in cui il nostro mondo si dispiega.

Il compito di questa «esegesi del senso»⁵, potremmo dire, non soltanto non ha mancato di influenzare e di impegnare gran parte del pensiero continentale post-nietzschiano, ma si è altresì potenziata ed estesa a fronti speculativi e ad ambiti disciplinari – e, per certi versi, alla mentalità comune – secondo ramificazioni e riconfigurazioni di cui nemmeno Nietzsche avrebbe potuto immaginare la portata. In questo contributo tenteremo di rintracciare criticamente i contorni di quello che ci appare come uno dei capitoli più interessanti e radicali – nonché, crediamo, attualmente fecondi – di questa avventura genealogica che ha portato la coscienza occidentale a mettersi in questione a partire dall'ambito oscuro e contingente della propria provenienza: la riflessione, esplosa a partire dagli anni '60 dello scorso secolo a cavallo di diverse discipline, sulla vicenda dell'Occidente inteso anzitutto come civiltà della scrittura alfabetica, ossia come un sistema di valori, discorsi, idee, atteggiamenti e istituzioni ecc. propri di una specifica forma di soggettività – sia individuale che collettiva – costituitasi mediante l'utilizzo dell'alfabeto fonetico come sistema di scrittura – un fattore considerabile tra i molti come il più decisivo, per dirla con McLuhan, nel «dare forma al nostro mondo occidentale»⁶ e nel distinguerlo con ciò dalle culture orali e prealfabetiche.

Più nello specifico, ci focalizzeremo su alcune prospettive aperte dal contributo offerto dall'opera di uno dei pionieri di tale riflessione: il filologo britannico Eric A. Havelock, considerato il principale teorico della «rivoluzione

³ M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Id., *Microfisica del potere. Interventi politici*, Torino 1978, pp. 29-54, p. 34. Per un'attenta considerazione delle configurazioni nietzschiane e foucaultiane del metodo genealogico e del loro rapporto, cfr. ad esempio S. Natoli, *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger e Foucault*, Milano 1981.

⁴ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 67.

⁵ Usiamo l'espressione contenuta in P. Ricoeur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Milano 2002, pp. 47-48, senza con ciò suggerire l'esclusività della sua nota interpretazione dell'atteggiamento nietzschiano, letto in continuità con quello di Marx e Freud, come «smascheramento» e «scuola del sospetto»: cfr. in proposito le utili considerazioni presenti in G. Vattimo, *Introduzione*, in G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Firenze 1978, pp. 5-19.

⁶ M. McLuhan, *La galassia Gutenberg. Nascita dell'uomo tipografico*, Roma 2011², p. 72. Per una considerazione dell'opera di McLuhan come particolare espressione del «pensiero genealogico», cfr. C. Di Martino, *Il medium e le pratiche*, Milano 1998.

greca della scrittura»⁷ e padre della tesi secondo la quale la mente logica greca e poi occidentale *tout court*, e così la civiltà da essa prodotta, sarebbe principalmente «un prodotto dell'alfabetizzazione greca»⁸, e come tale «un processo, non un'entità ideale», comprensibile soltanto nell'ottica di una «concezione genetica» dell'uomo⁹. Attorno alla figura e all'opera di Havelock si raccolgono molti dei motivi di interesse relativi a questo decisivo tornante del nostro pensiero: il carattere senz'altro 'epocale' di una questione – quella dei rapporti tra oralità e scrittura – che, come Havelock nota, sale alla ribalta dei saperi occidentali in momento ben preciso e circoscritto, per nulla 'casuale', «in cui sembra crollare una diga nella consapevolezza moderna»¹⁰; l'esplicita sottolineatura dell'interesse eminentemente interdisciplinare di tale questione,

⁷ Di E. Havelock prenderemo in considerazione soprattutto *Cultura orale e civiltà della scrittura*, Roma-Bari 1973; *Dalla A alla Z. Le origini della civiltà della scrittura in Occidente*, Genova 1987; *La musa impara a scrivere. Riflessioni sull'oralità e l'alfabetismo dall'antichità al giorno d'oggi*, Roma-Bari 1987 (d'ora in poi abbreviati rispettivamente in CO, AZ, MS). Una retrospettiva dello stesso Havelock sul proprio percorso biografico e scientifico è offerta proprio nel primo capitolo di quest'ultima opera (pp. 3-24), di cui tra l'altro è particolarmente interessante (p. 9) il ridimensionamento della comune visione delle sue teorie come diretta filiazione di quelle di Milmann Parry (di cui si veda *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of M. Parry*, a cura di A. Parry, Oxford 1971): «l'inizio di tutto», afferma il diretto interessato, non fu affatto la lettura degli studi del padre della questione dell'oralità in Omero, fatta da Havelock relativamente tardi, bensì il modo in cui egli fu colpito dal «contrasto» tra il linguaggio dei filosofi presocratici e il «metalinguaggio» tanto delle interpretazioni antiche quanto dei loro equivalenti moderni (nello specifico, quelli dell'edizione manualistica in uso a Cambridge nel 1925, quando Havelock era studente) che a tale linguaggio veniva sovrapposto: «si può dire che fu il desiderio di spiegare questo fatto il punto di partenza di tutto quanto ho finora pubblicato circa il problema dell'oralità in Grecia e fuori dalla Grecia».

⁸ MS, p. 51

⁹ Ivi, p. 154.

¹⁰ Ivi pp. 31-32. Havelock individua come fattore scatenante la «scoperta moderna dell'oralità», e quindi la messa in questione da parte dell'Occidente del proprio statuto di civiltà della scrittura, lo sviluppo di «nuove tecnologie di comunicazione» (ivi, p. 30) capaci di imporre all'uomo un esame di se stesso nel ruolo di scrivente e lettore da un lato e di esecutore e ascoltatore dall'altro: in particolare, è soprattutto l'invenzione e la diffusione della radio a determinare la «profonda esperienza contemporanea» mediante la quale le potenzialità della formula orale vengono riaffermate dopo un lungo sonno, mettendo la civiltà della scrittura al cospetto del proprio limite. A tal proposito, Ong (ampiamente citato da Havelock) parlava di «oralità 'secondaria' o 'di ritorno'», intendendo appunto che «una nuova oralità è incoraggiata dal telefono, dalla radio, dalla televisione e da altri mezzi elettronici», rimanendo tuttavia, a differenza dell'oralità «primaria», dipendente dalla scrittura e dalla stampa (cfr. W. J. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Bologna 1986, pp. 29-30). Tale spunto, del resto, era presente già in McLuhan (cfr. ad esempio M. McLuhan, *La galassia Gutenberg*, cit., pp. 38 sgg.), di cui però Havelock, appoggiandosi proprio a Ong, critica la «vena di misticismo» o almeno di «romantica nostalgia» consistente nel vagheggiamento della possibilità che i media elettronici ci restituiscano una condizione di oralità primaria, pre-alfabetica, insomma un «ritorno a un passato primordiale» avente poco a che fare con la relazione in realtà molto complessa tra oralità e scrittura e la sua configurazione moderna (MS, pp. 42-43). Ad ogni modo, al di là di questa interessante (per quanto un po' datata) polemica, ci sembra particolarmente rilevante il rapporto di «circularità virtuosa» di questo pensiero col proprio oggetto che qui pare delinearsi: esso, mirando a ricondurre ad un determinato «mutamento tecnologico» (ivi, p. 151) l'emergenza della vicenda della civiltà occidentale e del suo senso, non esita a ricondurre anche se stesso e la propria emergenza a questo stesso principio.

che in questo ben determinato arco di tempo si affaccia nell'antropologia¹¹, nella teoria dei media e della comunicazione¹², nella teoria dell'evoluzione¹³ e nella filosofia¹⁴; la nitida e talvolta problematica apertura alle più radicali questioni teoretiche, epistemologiche ed etiche da essa indubbiamente implicate, tali da stimolare sia approcci filosofici direttamente debitori e al contempo critici nei confronti delle tesi 'empiriche' di Havelock (è questo il caso, come vedremo, del «pensiero delle pratiche» di Carlo Sini), sia prospettive estremamente attuali e concrete (come ad esempio la «farmacologia» proposta da Bernard Stiegler) leggibili in continuità con gli spunti offerti dall'opera di Havelock. Vedremo fin da subito, inoltre, come un valore fondamentale di tali prospettive risieda in una concezione dell'individuazione psichica, della vita della comunità e della civiltà nel suo complesso che si basi soprattutto sulla considerazione del nesso tra *tecnica* e *memoria* e della funzione costitutiva da esso ricoperta in rapporto alla costruzione delle forme di vita umane.

1. La memoria dell'oralità

Pochi studiosi, afferma Havelock, si sono mai chiesti che cosa sia in concreto una *tradizione*, «di che cosa è fatta», «qual è la sua effettiva sostanza», «come opera»: in tal modo, ci si è sempre preclusa una reale conoscenza della cultura umana e dello statuto della società, la quale può sussistere soltanto nella misura in cui «riesce a combinare gli individui in un nesso coerente»¹⁵, mediante il tramandamento di una qualche forma di identità. Nel caso delle «culture orali», poi, la domanda rivela ancora di più la sua importanza quanto più ci appare incredibile che tale nesso si sia perpetuato a prescindere dai «meccanismi» che assolvono questa funzione materiale nelle nostre civiltà, e cioè quelli legati alla pratica della scrittura: posto che qualsiasi cultura fonda la propria esistenza sulla «necessità di conservare l'identità culturale mediante immagazzinamento linguistico», «come può allora l'oralità conservare la propria informazione per

¹¹ E cioè soprattutto in J. Goody-I Watt, *Le conseguenze dell'alfabetizzazione*, in *Linguaggio e società*, Bologna 1973, pp. 361-405. Havelock menziona inoltre C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, Milano 2010², di cui a suo parere si può dire che sfiori il problema dell'oralità per poi distaccarsene (MS, p. 33).

¹² E cioè appunto in M. McLuhan, *La galassia Gutenberg*, cit. Il rapporto di Havelock con McLuhan è piuttosto intricato, e su di esso il filologo si sofferma a più riprese, come quando afferma che, contrariamente a quanto alcuni hanno supposto, furono McLuhan e Innis ad essere stati influenzati da lui, e non viceversa (MS, p. 22); del resto, lo stesso McLuhan riconosce esplicitamente il proprio debito nei confronti di Havelock nel primo capitolo di Id., *La legge dei media. La nuova scienza*, Roma 1994.

¹³ Nella sua lista di opere decisive sulla questione oralità-scrittura uscite tra il 1962 e il 1963, Havelock include anche E. Mayr, *L'evoluzione delle specie animali*, Torino 1997.

¹⁴ E cioè soprattutto in J. Derrida, di cui Havelock richiama a più riprese *Della grammatologia*, cit. Per un inquadramento anche critico dell'opera di Derrida, della decostruzione e dello strutturalismo (o «testualismo», come lui lo chiama) nel contesto delle ricerche sui rapporti tra oralità e scrittura, cfr. W. Ong, *Oralità e scrittura*, cit., pp. 230-34.

¹⁵ MS, p. 88.

riutilizzarla», facendola rivivere di volta in volta nella forma di leggi, consuetudini, costumi popolari, educazione dei propri membri¹⁶?

A tale scopo, egli sostiene, è necessaria una vera e propria «enciclopedia orale»¹⁷, un sistema di trasmissione culturale profondamente difforme da quello su cui si basano le nostre comunità alfabetizzate, e di cui pure possiamo per così dire scorgere le tracce nel presente. Se pensiamo ad esempio alla poesia e al ruolo che essa ricopre nella nostra società e nell'odierna configurazione del sapere, difficilmente ci asterremo dall'affermare che questo ruolo è essenzialmente 'estetico', perlopiù tale da esaurirsi nel fornire ai suoi membri più 'colti' una qualche forma di diletto¹⁸; sbaglieremmo di grosso, invece, se retroflettessimo questa considerazione sulla poesia di Omero. L'epos omerico, infatti, aveva delle intenzioni «bifocali»: esso era soltanto da un lato volto al diletto, essendo per altro verso paradigma eminente dello statuto «funzionale» di un'attività poetica che doveva assolvere il compito di conservare una «'enciclopedia' di abitudini sociali, di leggi consuetudinarie e di convenzioni che costituivano la tradizione culturale all'epoca in cui i poemi vennero composti»¹⁹. Ciò che a noi può al massimo apparire come una fonte estremamente elevata di intrattenimento, era in realtà, nel contesto di una cultura orale, «il linguaggio conservato e formulato oralmente ai fini della sopravvivenza»²⁰, il «linguaggio di governo» che doveva «portare la responsabilità di un codice di comportamento mnemonicamente appreso»²¹. Nelle mani di veri e propri «specialisti» (gli *eraclitei* «aedi del popolo»), esso era nientemeno che «lo strumento per istituire una tradizione culturale»²².

Le armi principali mediante cui questo linguaggio riusciva a svolgere tale funzione erano due. Anzitutto, il *ritmo*. Esso era appunto essenzialmente «discorso ritmico», fondato su una sapiente alternanza della ripetizione e della differenza, sull'iscrizione della differenza nell'identità del ripetibile²³: così, era già la tecnica impiegata ad assicurare a tale discorso – nonché alle attività in cui esso sfumava: le danze, le cantilene musicali, le recitazioni comuni – un'efficacia

¹⁶ Ivi, p. 72.

¹⁷ *Ibid.* La metafora è proposta per la prima volta in CO, p. 338.

¹⁸ È curioso che a partire da solo pochi anni prima, e comunque già in piena epoca di oralità di ritorno, un tentativo di rovesciare un tale luogo comune, e dunque l'accanita rivendicazione della funzione «istitutiva» e «fondatrice» della poesia nei confronti della comunità e delle aperture storico-epocali, si trovi notoriamente al centro di una delle riflessioni filosofiche più radicali e influenti del periodo, e cioè quella di Martin Heidegger sulla storia dell'essere, sul suo essenziale carattere linguistico-ermeneutico e sull'affidamento del suo tramandarsi al «dire originario» il cui «ascolto» è possibile appunto nella fruizione della parola poetica (cfr. ad esempio M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in Id. *La poesia di Hölderlin*, Milano 1988, pp. 39-58; Id., *Perché i poeti?*, in Id., *Sentieri interrotti*, Firenze 1968, pp. 248-298). In generale, come nota Carmine Di Martino (*Il medium e le pratiche*, cit., pp. 9-10), la tipica oscillazione heideggeriana tra metafore visive e acustiche colloca il pensatore tedesco in una posizione sintomatica nel contesto della questione oralità-scrittura e del suo sviluppo storico.

¹⁹ MS, pp. 74-75.

²⁰ Ivi, p. 75.

²¹ Ivi, pp. 58-59.

²² Ivi, p. 92.

²³ Ivi, p. 91 sgg.

didattica e portatrice di tradizione. Poi, il *formato narrativo*. Anche oggi, nota Havelock, l'adulto medio preferisce portarsi a letto un romanzo piuttosto che un trattato, dal momento che il primo, a differenza del secondo, riferisce una storia, non una serie di enunciati di fatto, essendo in conseguenza più adatto a catturare l'attenzione e a veicolare conoscenze; consci di questa elementare tendenza antropologica, gli uomini dell'oralità affidavano la trasmissione della loro identità alla narrazione e all'azione: il «fatto più fondamentale» del loro operare linguistico è che in esso tutti i soggetti sono narrativizzati, sono cioè «nomi di agenti che compiono cose»; che i predicati sono sempre «predicati di azione o di situazione presente nell'azione», e mai predicati di essenza o di esistenza²⁴; che l'agire dell'uomo non è mai isolato in una massima, ma sempre incorporato in una storia e all'opera in un comportamento. «Il linguaggio dell'azione, più che quello della riflessione, appare un requisito indispensabile della memorizzazione orale»²⁵, dal momento che «la tradizione viene insegnata mediante l'azione, non mediante idee o principi»²⁶.

La «parola ritualizzata, ripetibile, memorizzabile» in cui questa forma di civiltà si dispiega veniva di volta in volta messa in opera nelle «idonee occasioni formative» e nelle «necessarie situazioni educative» (come ad esempio la pubblica festa, con le sue recitazioni epiche e i canti e le danze corali) che costituivano il peculiare «mezzo di 'pubblicazione'» di una società orale²⁷. Questa «voce della comunità», per trasmettersi, richiedeva inoltre una ben determinata forma di ricezione: la *mimesi*, l'immedesimazione nel 'contenuto' del discorso, la partecipazione empatica alla vicenda narrata. Come afferma Havelock, ai tempi dell'epos omerico «bisognava calarsi nella situazione di Achille, identificarsi col suo dolore e con la sua collera. Bisognava diventare Achille, così come faceva il recitante cui si prestava ascolto»²⁸: nulla di più lontano dal razionalismo scientifico, analitico e classificatorio che da Platone in avanti avrebbe preso a ergersi a colonna portante della nostra civiltà, e in rapporto al quale l'apprendimento mimetico rappresentava «il principale ostacolo»²⁹. Affinché sorgesse il soggetto critico, distaccato, contrapposto all'oggetto e capace di analisi e di valutazione che ancora oggi incarniamo, doveva intervenire una crisi, una rottura: la «rivoluzione alfabetica».

²⁴ Ivi, p. 97. Ad esempio, il discorso orale, a differenza di quello alfabetizzato, non userà la massima teorica «l'onestà è la miglior politica», ma preferirà dire, più concretamente, che «un uomo onesto prospera sempre» (*ibid.*).

²⁵ *Ibid.* Havelock trova conferma di questa tendenza nelle conclusioni della celebre indagine di Luria tra i contadini analfabeti russi: cfr. A. R. Luria, *Storia sociale dei processi cognitivi*, Firenze 1976, nonché W. J. Ong, *Oralità e scrittura*, cit., pp. 80 sgg. Si vedano in proposito anche le riflessioni sviluppate in C. Sini, *Etica della scrittura*, Milano-Udine 2009, prima parte, pagine che più avanti prenderemo in considerazione con più attenzione.

²⁶ MS, p. 98.

²⁷ Ivi, pp. 98-99.

²⁸ CO, p. 43.

²⁹ Ivi, p. 45.

2. La rivoluzione alfabetica e la liberazione della mente

Le conseguenze inaudite e dirompenti che l'introduzione dell'alfabeto fonetico in Grecia – culmine di un processo lungo e drammatico, tale da coprire un arco temporale che va quantomeno da Esiodo ad Aristotele, nonché fortemente ostacolato dalle resistenze dell'oralità – ha avuto sulla storia umana, ponendo le premesse per lo sviluppo del moderno pensiero occidentale, si devono a quella che Havelock definisce a più riprese la «superiore efficienza» del suo sistema di scrittura, l'unico in grado di consentire una trascrizione del discorso orale che fosse ad un tempo esauriente, economica (ossia tale da impiegare un numero di segni contenuto, dunque facilmente memorizzabile) e definita (e cioè non ambigua per quanto riguarda l'impiego dei suoi segni)³⁰. Tale successo, contrariamente a quanto si credeva comunemente, non consistette nella 'aggiunta delle *vocali*' da parte dei Greci (i segni vocalici erano comparsi ad esempio già nel cuneiforme della Mesopotamia e nella Lineare B), bensì nell'invenzione della (pura) *consonante*, possibile soltanto grazie ad un atto di «astrazione» mediante cui il sistema greco «scavalcò con un balzo sia la parlata sia l'empirismo»³¹: le consonanti, infatti, a differenza delle vocali e delle sillabe non corrispondono propriamente ad alcun suono 'empirico', ad alcuna unità effettivamente pronunciata (esse, notava già Platone, sono *hemiphona*, pronunciate a metà, e *symphona*, pronunciate-con), essendo piuttosto semplici idee della nostra mente, strumenti teorici grazie ai quali oggetti della percezione vengono trasformati in entità intellettive³².

Questo innovativo metodo di scrittura fu appunto una conquista specifica del popolo greco, tale da distinguerlo dal vicino sistema fenicio – che Havelock, sulla scia di Gelb, non classifica come vero e proprio alfabeto, bensì come «sillabario non vocalizzato»³³ – e dai sillabari in generale, come ad esempio quelli di derivazione semitica³⁴. La discriminazione è fondamentale: unico sistema in grado di permettere un «riconoscimento immediato dei suoni linguistici dell'orale originale»³⁵, e con ciò un vero e proprio atto di *lettura autonoma*, l'alfabeto dischiude per la prima volta la possibilità di un distacco critico dalla tradizione mediante una riconfigurazione dei modi in cui essa si tramanda nella memoria. Convertendo la decifrazione in lettura, ossia in un apprendimento del significato veicolato dai segni sostanzialmente non bisognoso di un bagaglio di conoscenze e interpretazioni precedentemente appreso per via orale, il sistema alfabetico «cancellò, almeno in teoria, la principale funzione

³⁰ AZ, pp. 45 sgg.

³¹ Ivi, p. 48.

³² Per una ricostruzione teoreticamente avveduta del processo di invenzione della consonante, cfr. C. Di Martino, *Il medium e le pratiche*, cit., pp. 59-110.

³³ MS, pp. 75-76; AZ, pp. 31-32. L'opera di I. Gelb a cui Havelock fa riferimento è *Teoria generale e storia della scrittura*, Milano 1993, su cui, oltre all'introduzione di R. Ronchi all'edizione italiana, si veda anche R. Ronchi, *La scrittura della verità. Per una genealogia della teoria*, Milano 1996, pp. 57 sgg.

³⁴ AZ, pp. 45 sgg.

³⁵ Ivi, p. 46.

della memoria acusticamente addestrata³⁶. Esso offrì una forma di «libertà», o addirittura di «eccitazione»³⁷, annullando l'esigenza orale di economizzare e di mantenere familiare il contenuto memorizzabile e tramandabile: quest'ultimo, nella forma dello scritto e del documento interpretabile da chiunque e senza l'ausilio della versione autorizzata, si aprì alle sconfinite risorse della ripetibilità e dell'ampliamento idealmente illimitati, della disponibilità alla rievocazione e alla reinterpretazione infinita, della dimensione «virtuale» in cui la documentazione scritta traspose la comunicazione umana³⁸, laddove invece le forme di trascrizione ebraiche, sumere e babilonesi, prive di questa flessibilità e perciò considerabili soltanto come estensioni di una memoria che rimane essenzialmente orale, non riuscirono mai a rompere la compromissione con la lettera della legge, con la dottrina e col dogma³⁹.

Come si è accennato, Havelock non ha alcun dubbio su quale fosse il livello a cui questa invenzione arrivò a dispiegare la propria portata. Essa, ben lungi dall'essere una semi-neutrale innovazione nel campo di una tecnica inerte nelle mani di un soggetto pre-costituito, fu al contrario il fattore decisivo in grado di determinare un'inedita ristrutturazione di questo stesso soggetto, della 'mente greca'; come nota Carlo Sini, richiamando quello che già per Nietzsche era il principio metodico fondamentale del pensiero genealogico, il contributo di Havelock ci aiuta nel compito di capovolgere il fraintendimento di derivazione platonica che vorrebbe la mente come *causa* del discorso e delle sue forme di vita concrete, laddove sono al contrario il discorso e il mondo della vita a costituire il terreno primario dal quale 'emerge' una determinata figura della mente e della soggettività⁴⁰. Con accenti simili a quelli di Leroi-Gourhan, Havelock descrive la dinamica di questa emersione come una «liberazione» di «energie psichiche» e «mentali», di una «forza trascinante» prima impiegata nell'impegnativa pratica di memorizzazione su cui si reggeva l'oralità, e da essa imprigionata⁴¹. Questo

³⁶ MS, p. 126.

³⁷ Ivi, p. 136.

³⁸ Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, con prefazione di E. Paci, Milano 2015, p. 363. L'osservazione è tratta dalla nota III appendice della *Krisis*, vero e proprio punto d'avvio – in particolare grazie all'interpretazione datane da Derrida: cfr. J. Derrida, *Introduzione a Husserl, L'origine della geometria*, Milano 1987 – della 'scoperta' da parte della filosofia della funzione costitutiva della scrittura nei confronti delle oggettualità ideali e dell'apparato metafisico occidentale nel suo complesso.

³⁹ MS, p. 116.

⁴⁰ C. Sini, *Etica della scrittura*, cit., p. 18. Sini riecheggia senz'altro F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., pp. 65-68 (II, 12) e Id., *Crepuscolo degli idoli*, a cura di M. Montinari, Milano 1983², pp. 55-56 (*I quattro grandi errori*, I). Questo motivo genealogico nietzschiano rimanda a sua volta al cosiddetto «principio Darwin-Wright», o «delle nuove funzioni per vecchi usi», esplicitamente utilizzato dal «pensiero delle pratiche» siniano (come è detto ad esempio in C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Milano 1996, p. 14). Sulla versione siniana della genealogia, cfr. anche Id., *Immagine e conoscenza*, Milano 1996, pp. 169-97.

⁴¹ Cfr. AZ, pp. 54 e 57; MS, pp. 126 e 143. Di A. Leroi-Gourhan cfr. *Il gesto e la parola. Vol. I: tecnica e linguaggio*, e *Vol. II: La memoria e i ritmi*, Milano-Udine 2018. Per una riflessione sulla tecnicità costitutiva dell'umano che prenda le mosse (tra gli altri) sia da Havelock che da Leroi-Gourhan, cfr. C. Di Martino, *Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio, memoria*, Milano 2017, pp. 83-124.

«flusso di energia prima sconosciuto» doveva necessariamente riversarsi in molte sfere dell'attività umana, ma prima ancora, ad un livello ben più profondo, ebbe l'effetto di modificare il nostro «modo di pensare», e anzi di stare al mondo, di *avere* un mondo: una ristrutturazione del pensiero che, secondo una posizione qui molto vicina a McLuhan, viene da Havelock radicata in una modificazione del sensorio, del «modo in cui usiamo i nostri sensi», al quale i nostri schemi di pensiero – contrariamente a quanto avrebbero inteso molte scuole filosofiche – sono indistricabilmente connessi⁴².

La nuova forma di soggettività sia individuale che collettiva dischiusa dal graduale imporsi della pratica di scrittura alfabetica è quella del soggetto critico, distaccato, analitico, logico, filosofico e scientifico che ancora oggi, al netto delle sue riconfigurazioni attraverso i secoli, incarniamo. Per dirla ancora con McLuhan, quella alfabetica è la comunità 'detribalizzata' composta da individui autonomi (e atomizzati), separati dalla tribù e dalla sua acritica unità di senso, dotati tanto di «libertà di pensiero» quanto di una «coscienza frammentaria»⁴³ – quella stessa forma di individuazione collettiva che si può osservare a seguito di una sola generazione di alfabetismo in società come quelle africane, in questo non troppo dissimili dalla Gallia di duemila anni fa⁴⁴. In effetti, sostiene Havelock, è la compiuta *oggettivazione* del medium linguistico nel «manufatto» del documento alfabetico, la sua separazione dalla persona che lo usa e dunque la visualizzazione e la riflessione su di esso (e sulla tradizione da esso veicolata) consentite da tale distacco, a far sì che per così dire il soggetto emerga rimbalzando all'indietro da questo ambito oggettivo: soltanto con lo sviluppo dell'alfabetizzazione la «persona» venne ad assumere «maggior rilievo» e «nacque il concetto di io»⁴⁵; l'io nel nostro senso della parola, ancora assente in Omero o quantomeno presente soltanto in modo improprio, «fu una scoperta socratica o, forse meglio, una invenzione del vocabolario socratico»⁴⁶. Lo stesso vale per quanto riguarda il nuovo «intellettualismo» del cosiddetto 'illuminismo' ateniese della seconda metà del quinto secolo a.C., inteso come una «proliferazione di termini indicanti nozioni, pensieri e pensiero, conoscenza e conoscenze, comprensione, indagine, studio e ricerca», altro prodotto delle traboccanti energie psichiche sprigionatesi in seguito alla perdita dell'esigenza della memorizzazione orale e al distacco del soggetto dal discorso della tradizione oggettivato nella forma del documento scritto alfabeticamente.

⁴² MS, p. 123. E come per McLuhan, anche per Havelock questa ristrutturazione consisterebbe in un'affermazione del primato della *vista* a scapito dell'udito: per quale motivo, se non per l'inconscia consapevolezza dell'importanza di questo primato, Aristotele avrebbe scelto proprio la vista come metafora dell'operazione intellettuale (il *theorein*)? (MS, pp. 138-39).

⁴³ M. McLuhan, *Dall'occhio all'orecchio*, Roma 1982, pp. 32-34. Cfr. anche C. Di Martino, *Il medium e le pratiche*, cit., pp. 153 sgg.

⁴⁴ M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Milano 2015², p. 93.

⁴⁵ MS, p. 141.

⁴⁶ Ivi, p. 142.

Anche la nascita della filosofia, della scienza e della storia – quest'ultima intesa come «impresa essenzialmente prosaica»⁴⁷ e come obiettivazione critica di un passato non più rivivente ogni volta nella rievocazione di una tradizione tramandata oralmente – si situa nel contesto di questo mutamento epocale, essendo resa possibile dalla creazione di un «nuovo linguaggio della teoria»⁴⁸ che piano piano riuscì a sostituire la parola ritmica dell'oralità nel suo ruolo di discorso istitutivo della comunità, e nel cui sviluppo Havelock ritiene di poter seguire, come in un «sintomo», il dispiegarsi della rivoluzione della natura umana e della società da lui teorizzata. Il linguaggio della teoria sorge appunto dalla destituzione di tutti quegli elementi che nel discorso orale ricoprivano un ruolo «funzionale»: esso rimpiazza la sintassi esecutiva dell'azione con una sintassi descrittiva statica dettata dal nuovo impiego logico del verbo essere (Platone, primo grande avversario della poesia e dell'oralità, avrebbe «impiegato tutta la sua vita di scrittore» nello sforzo di convertire la lingua greca all'espressione proposizionale con la copula⁴⁹); la spinta alla narrativizzazione degli enunciati si perde, venendo relegata sempre più nell'ambito dell'estetismo; fioriscono le generalizzazioni, gli oggetti e i soggetti astratti, la teorica enunciazione di principi; il soggetto smette di fare e di comportarsi, e piano piano diventa un argomento, un'essenza: l'*anthropos* di Omero (soltanto incidentalmente essenzializzato nella nota similitudine con le stirpi di foglie), quello del primo stasimo dell'*Antigone* di Sofocle (in cui iniziano ad affiorare «echi di un discorso antropologico») e quello delle prime pagine della *Politica* di Aristotele (ora compiutamente oggettivato da un discorso teoretico e definitorio) rappresentano una successione di figure nel cammino greco verso l'astrazione⁵⁰; l'invenzione di «enunciati nuovi» e di «idee originali», impossibile o ancora meglio priva di senso in culture legate a forme di trascrizione ambigue e a una memorizzazione non obiettivabile e archiviabile, diviene ora una possibilità dell'espressione e della condotta mentale⁵¹.

Quella alfabetica, insomma, fu per Havelock una «rivoluzione tanto psicologica quanto epistemologica»⁵², nella considerazione della quale l'Occidente viene messo di fronte alla 'bassa' materialità del proprio principio genetico, al fatto che i suoi concetti di io e di anima, cui per millenni era stato accordato uno statuto di idealità e di dignità metafisica, si rivelano in realtà prodotti di un «dato momento storico» e di un «mutamento tecnologico»⁵³. A farne le spese, afferma il filologo, potrebbero essere le illusioni di svariati atteggiamenti e correnti di

⁴⁷ Ivi, p. 137.

⁴⁸ Ivi, p. 138.

⁴⁹ Ivi, p. 122.

⁵⁰ Ivi, p. 129 sgg.

⁵¹ AZ, p. 54; MS, pp. 136-37.

⁵² AZ, p. 53.

⁵³ MS, p. 151. Cfr. anche W. Ong, *Oralità e scrittura*, cit., p. 19: «Differenze di fondo sono state scoperte in anni recenti tra i modi della conoscenza e dell'espressione verbale nelle culture ad oralità primaria – vale a dire culture senza la scrittura – e quelli delle culture profondamente influenzate dall'uso della stessa. Con sorprendenti implicazioni: molti dei tratti per noi ovvi del pensiero e dell'espressione letteraria, filosofica e scientifica, nonché della comunicazione orale tra alfabetizzati, non sono dell'uomo in quanto tale, ma derivano dalle risorse che la tecnologia

pensiero: dai fedeli religiosi e dagli amanti dell'identità personale ai filosofi morali, sconcertati dall'idea che il linguaggio ideale dell'etica si riveli il prodotto contingente dell'alfabetismo greco; dagli idealisti tedeschi, con la loro «metafisica della mente» e la sua pretesa di dominare la materia, i sensi e la storia, agli studiosi di antichità abbagliati da un ideale omogeneo e armonico della Grecia classica; dai marxisti ai filosofi analitici con la loro fede nell'idea che le procedure della logica siano radicate nella natura umana⁵⁴. Ad uno sguardo filosofico, in ogni caso, queste affermazioni, che ci appaiono indubbiamente molto in linea con le parole nietzschiane richiamate in apertura (l'abbandono greco dell'oralismo, afferma Havelock, «è sempre stato alla base della coscienza europea»⁵⁵) e non solo, più che conclusioni devono apparire come inizi di una riflessione e spunti per un'ulteriore problematizzazione, come base per approfondire la propria indagine verso un piano ancora più profondo.

3. Etica della scrittura

Offrire una versione più «radicale», ossia teoreticamente avveduta, delle tesi di Havelock è precisamente uno dei principali intenti che guidano la prima parte di *Etica della scrittura* di Carlo Sini, opera cruciale nel percorso dell'elaborazione del «pensiero delle pratiche» da parte di quest'ultimo e nella sua proposta non tanto di un corpus di tesi teoriche, quanto di una postura pratica, di un'«etica» che sappia farsi carico della presa di consapevolezza da parte della filosofia e di tutta la tradizione occidentale di essersi potuta dispiegare e tramandare anzitutto grazie al mezzo di trascrizione alfabetica⁵⁶. L'innovativa questione posta da Sini, nel cui contesto egli ritiene di potersi avvalere del contributo di Havelock come di un significativo passo in avanti, è quella del «contenuto della forma» logica occidentale, ossia la «domanda genealogica» rivolta a ciò che *costituisce* la purezza caratteristica dell'idea platonica nel cui «cerchio di luce» si situa «tutta la 'storia dell'Occidente'»⁵⁷, il modo in cui la nostra civiltà ha inteso la verità e il valore, le nostre figure del senso. Questo contenuto e terreno costitutivo – rigorosamente dimenticato e rimosso dallo spirito logico e scientifico che da esso si origina – è appunto la scrittura alfabetica intesa come «*schematismus latens*», come occulta traccia 'materiale' che permette l'emersione dell'universalità e dell'idealità⁵⁸. In tal senso, Havelock dice certamente qualcosa di vero e di importante, «ma lo

della scrittura mette a disposizione della coscienza umana. Abbiamo, dunque, dovuto rivedere il nostro modo stesso di intendere l'identità umana».

⁵⁴ MS, pp. 151 sgg.

⁵⁵ Ivi, p. 143.

⁵⁶ L'opera è ora inclusa in C. Sini, *Opere*, vol. III/I (*L'alfabeto e l'Occidente*), Milano 2016. Per il compiuto sviluppo del «pensiero delle pratiche» si vedano invece soprattutto i voll. IV/I (*Spinoza o l'archivio del sapere*, Milano 2013) e IV/II (*La solidarietà delle pratiche e l'origine dell'autocoscienza*, Milano 2014).

⁵⁷ C. Sini, *Etica della scrittura*, cit. (d'ora in poi ES), p. 16.

⁵⁸ Ivi, pp. 26-27.

guarda poi in modo inadeguato e alla rovescia»⁵⁹. Ciò che manca al filologo è essenzialmente una ferma coscienza e capacità di padroneggiare il «circolo» e il «paradosso» che si aprono nel cuore di questa posizione più radicale della questione: circolarità e paradossalità della mente logica che, indagando il proprio 'altrove' (l'oralità a cui essa sussegue e con cui si confronta) e l'oscura provenienza delle proprie forme, applica la sua stessa logica e queste stesse forme al proprio ambito di indagine. Porre la questione in termini di storia della comunicazione tra gli uomini e di storia della scrittura, come fa Havelock, non è affatto radicale, dal momento che la 'storia', la 'comunicazione' e la 'scrittura' sono appunto «tipici *effetti* di una mente logica, allevata ed educata dalla scrittura»⁶⁰.

Non che si tratti di *uscire* da questo circolo paradossale, cosa di cui la filosofia contemporanea dovrebbe essere ben consapevole; si tratta piuttosto, come già Heidegger affermava nelle pagine di *Essere e tempo* dedicate al circolo ermeneutico, di «starvi dentro nel modo giusto»⁶¹. E se per Heidegger, ancora parzialmente legato all'ideale husserliano della *Strenge Wissenschaft*, questo giusto modo consisteva anzitutto nel non lasciarsi mai imporre i propri (inevitabili) pregiudizi «dal caso o dalle opinioni comuni», ma nel «farli emergere dalle cose stesse, garantendosi così la scientificità del proprio tema»⁶², nell'ottica del pensiero delle pratiche questa istanza epistemologica si riconfigura soprattutto in un divieto di affermare l'esistenza di contenuti «in sé», indipendenti cioè dall'intreccio di pratiche e di discorsi (dal contenuto della forma) di cui essi sono sempre «funzioni»⁶³ (essendo peraltro lo stesso 'in sé' una peculiare funzione del pensiero logico e metafisico emergente dall'utilizzo della scrittura alfabetica: non c'è alcun 'in sé' nel mondo di una cultura orale). Affermando a più riprese la superiorità dell'alfabeto come sistema di trascrizione del discorso orale e dell'esperienza più efficace, completo ecc., Havelock commette precisamente questo errore: egli presuppone la (pre-)esistenza di contenuti in sé, di una «identica natura ed esperienza umana» in attesa di essere trascritta dalla superiore tecnologia alfabetica⁶⁴, laddove invece la mente logica, gli individui dotati di idee originali, gli oggetti in sé e via dicendo *non esistevano* affatto prima della loro contingente emersione nell'intreccio di pratiche, del loro «evento» all'interno di esso, come suoi «poli» e «figure» del mondo da esso dischiuso⁶⁵. In

⁵⁹ Ivi, p. 46.

⁶⁰ Ivi, p. 29. Come Sini afferma all'inizio del capitolo seguente di ES (pp. 49-69), tale è il punto di partenza della *Grammatologia* di Derrida: in effetti, tra i vari punti dell'opera in cui questa circolarità è chiaramente assunta come problema epistemologico centrale del progetto di una «scienza della scrittura», cfr. in particolare J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., pp. 49 sgg.

⁶¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Milano 2014⁷, p. 189. Sulla torsione di ispirazione pragmatista impressa da Sini al circolo ermeneutico heideggeriano, cfr. ad es. ES, p. 156. Si veda in proposito anche E. Redaelli, *Il nodo dei nodi. L'esercizio del pensiero in Vattimo, Vitiello e Sini*, Pisa 2008.

⁶² M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 189.

⁶³ ES, p. 47.

⁶⁴ Ivi, p. 41. «E bada che il vissuto esperienziale non è un dato primario, ma a sua volta il risultato di pratiche di parola e di scrittura peculiari» (ivi, p. 35).

⁶⁵ Ivi, pp. 126-27.

tal modo, nonostante il suo contributo rivoluzionario, Havelock rimane ancora prigioniero di una «concezione antropologica» e soggettivista della scrittura e del medium tecnico: per lui c'è ancora «l'uomo *più* la scrittura», e non «l'evento di quel segno che è la scrittura e quindi l'uomo»⁶⁶, inteso come prodotto della pratica di scrittura e della tecnica (*come* tecnica, e nient'altro da essa) e non come individuo metafisicamente in grado di disporre di un mezzo tecnico cui verrebbe ancora accordato un residuo di neutralità e inefficacia, ancora parzialmente spogliato del suo potere costitutivo, confinato cioè – per usare un'espressione della *Grammatologia* di Derrida – in una «funzione seconda e meramente strumentale»⁶⁷. In conseguenza di ciò, non è possibile considerare, come fa Havelock, i vari sistemi di scrittura precedenti quello greco come una serie di tentativi ed errori che si approssimavano alla compiuta trascrizione della «complessità dell'esperienza umana» realizzata dall'alfabeto⁶⁸; piuttosto, «ogni civiltà si diede la scrittura di cui abbisognava, che era congrua alle sue pratiche e al suo modo di esperire e di sentire la vita»⁶⁹; la monumentalità e la rigidità impersonale che Havelock ascriveva come «imperfezione» alle epopee sumere e babilonesi o alla storia della creazione della Genesi, in confronto alla complessità e alla profondità mostrate dai loro corrispettivi greci⁷⁰, dovrebbero al contrario essere considerate l'«espressione di una compiuta esperienza umana e della consapevole e a suo modo perfettamente riuscita volontà di raffigurarla»⁷¹. A dover essere attuata è insomma una 'messa in prospettiva' ancora più radicale che spinge naturalmente tanto alla valutazione non gerarchica delle aperture di mondo non alfabetiche quanto alla considerazione dei «limiti» della nostra apertura, del «prezzo» da pagare alla straordinaria efficacia del fondamento pratico delle forme di vita della nostra civiltà, come ad esempio il nichilismo utilitaristico, economicistico, strumentalistico e individualistico cui essa è destinata dal suo radicamento in un mezzo di trascrizione il cui successo si fonda precisamente sulla sua costitutiva insignificanza e sull'indifferenza dei suoi segni, sul suo essere, a differenza di altri sistemi di scrittura, privo di «ogni consistenza e valori propri»⁷². Si tratta perciò, in definitiva, di «comprendere (...) la radice

⁶⁶ Ivi, p. 42.

⁶⁷ J. Derrida, *Della grammatologia*, cit. p. 25.

⁶⁸ AZ, p. 37.

⁶⁹ ES, p. 38.

⁷⁰ MS, pp. 115 sgg.

⁷¹ ES, p. 41.

⁷² Ivi, pp. 43-44. «La scrittura, quindi, diventò una specie di corrente elettrica, che trasmetteva direttamente al cervello la rievocazione dei suoni delle parole pronunciate (...) [essa], a questo punto, non fu che un intelligente e utile *strumento*: non ebbe più valore in sé, in quanto scrittura, e con ciò si distinse da tutti i sistemi precedenti. (...) Un vero alfabeto (...) può risultare efficace solo quando gli elementi di cui si compone sono spogliati di qualunque significato indipendente, per poter divenire così un procedimento mnemotecnico puramente meccanico» (AZ, p. 51).

di molti nostri interrogativi e problemi»⁷³, e di farlo a partire dalla visione di «quella particolarità di contenuto che è l'universale stesso»⁷⁴.

4. Politiche della memoria

Il contributo a suo tempo rivoluzionario offerto da Havelock alle scienze umane, opportunamente inquadrato da una prospettiva filosoficamente ben più consapevole come quella di Sini, ci consegna due colonne portanti sulle quali edificare il nostro sapere sull'uomo e sulla civiltà, nonché la nostra azione su di essi: queste due colonne sono la tecnica, ora riconosciuta nella sua funzione costitutiva nei confronti della 'mente' e dei costrutti sociali, e la memoria. Come Havelock afferma esplicitamente, sono la «rievocazione» e il «ricordo», e non (come si sarebbe portati a credere) la creatività o altro, a contenere «la chiave della nostra esistenza civile»⁷⁵; una vera rivoluzione come quella alfabetica non è né meramente mentale né principalmente economica o politica, bensì anzitutto tecnologica: più precisamente, i decisivi cambiamenti della storia umana corrispondono alle trasformazioni delle modalità mediante cui gli individui e le comunità si costituiscono sulla base delle proprie tecnologie della memoria.

Se, per certi versi, un'assunzione teoreticamente radicale di questa prospettiva tende a condurre, come nel caso di Sini, alla constatazione della «fine della politica» tradizionalmente intesa, vincolata com'è all'idea che la psicologia di un soggetto precostituito possa operare 'scelte', e dunque al fatto che «il mondo della tecnica non è affatto ancora trasparente a se stesso»⁷⁶, d'altro canto è possibile affermare che l'approssimazione teoretica ed etica ad una tale trasparenza costituisca il miglior criterio capace di dare consistenza ad una forma di prassi che voglia risultare all'altezza della trasformazione dell'autocoscienza occidentale di cui qui si tratta. Un esempio di uno sforzo compiuto nel senso di questa approssimazione ci è offerto forse meglio che altrove nella riflessione teorica e nel conseguente progetto pratico-politico portati avanti da venticinque anni a questa parte da Bernard Stiegler⁷⁷, per il quale il nesso tecnica-memoria è ad un tempo il principio costituente cui perviene una genealogia dell'umano e l'imprescindibile posta in gioco di una politica efficace nell'epoca attuale: la tendenza alla svalutazione del «valore spirito», alla «proletarizzazione del sapere» e alla «misera simbolica» che caratterizza quest'ultima, infatti, può essere compresa ed eventualmente modificata soltanto a partire dal riconoscimento del

⁷³ ES, p. 37.

⁷⁴ Ivi, p. 36.

⁷⁵ MS, p. 91.

⁷⁶ ES, p. 153.

⁷⁷ E cioè a partire dalla sua prima opera teorica, *La Technique et le Temps 1. La Faute de Épiméthée*, Paris 1994 (cui seguiranno *La Technique et le Temps 2. La Désorientation*, Paris 1996 e *La Technique et le Temps 3. Le Temps du Cinéma et la Question du Mal-être*, Paris 2001). Nonostante l'assenza di una traduzione in italiano di questa prima serie teorica di Stiegler, la ricezione del suo pensiero nel nostro Paese è già avviata da qualche anno: cfr. ad es. il numero di «Aut aut» (371/settembre 2016) a lui dedicato.

ruolo costitutivo giocato in tal senso dai nuovi *hypomnēmata* digitali, essendo in generale gli *hypomnēmata* – ossia, appunto, le tecniche di memorizzazione esterna e di «scrittura del sé», per dirla con Foucault⁷⁸ – il vero elemento decisivo nel processo di antropogenesi, il quale, come ha mostrato Leroi-Gourhan, consiste nientemeno che nell'esteriorizzazione e reinteriorizzazione della memoria e nella costruzione di un «milieu epifilogenetico», ossia di un «ambiente costruito di artefatti che divengono funzionalmente i supporti di una memoria tecnica che si somma alla memoria specifica (filogenetica) e alla memoria nervosa (epigenetica)»⁷⁹. Nella prospettiva stiegleriana, pertanto, lo 'spirito' «suppone sempre delle tecniche o delle tecnologie, degli 'strumenti spirituali'», e il processo di costituzione degli individui e delle società che essi formano – ovvero l'«individuazione psichica e collettiva», per usare l'espressione del suo punto di riferimento Simondon⁸⁰ – è appunto «il modo in cui una società fa corpo, si unisce, e allo stesso tempo eredita l'esperienza del passato, quella che di solito viene chiamata la conoscenza, ma anche (e più largamente), i saperi» mediante supporti di memorizzazione esterna⁸¹. L'era digitale, lungi dal rappresentare un'eccezione a tutto ciò, costituisce anzi, nelle peculiari forme di «grammatizzazione» in cui essa si dispiega, un ulteriore stadio della scrittura del vivente da leggere in continuità con i precedenti (dalla scheggiatura della selce ai microprocessori in silicio, dalle incisioni rupestri al pageRank, passando per il libro) e al tempo stesso una privilegiata frattura epocale tale da rendere possibile il compiuto disvelamento della rimozione fondamentale dell'Occidente, che non è l'heideggeriano oblio dell'essere bensì più empiricamente quello della tecnica e – paradossalmente – della memoria; da qui, nel contesto di questa radicalizzazione e attualizzazione della prospettiva derridiana – lungo la quale, anche in questo caso, il contributo di Havelock ci pare senz'altro in cammino, per quanto formulato in epoca pre-digitale e con armi filosofiche non di primo livello – si impone per Stiegler l'urgenza di progettare una «politica industriale» che sappia appunto agire concretamente sulle mnemo-tecnologie, modificando quelle esistenti e inventandone di nuove in modo da consentire nuovi processi di individuazione psichica e sociale, da potenziare i legami sociali e l'intelligenza collettiva e da restituire agli individui e alle comunità quel sapere di cui tende ad espropriato dal sistema capitalistico «iperindustriale»⁸².

⁷⁸ M. Foucault, *La scrittura di sé*, in Id., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*. 3 (1978-1985), Milano 1998, pp. 202-216.

⁷⁹ B. Stiegler, *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie*, Paris 2010, p. 108.

⁸⁰ Cfr. G. Simondon, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e informazione*, Milano-Udine 2012.

⁸¹ B. Stiegler – Ars Industrialis, *Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale*, Napoli-Salerno 2012, p. 63.

⁸² Stiegler inizia a rivolgere direttamente la propria attenzione alla società «iperindustriale», ai disagi da essa creata e alle possibilità offerte dalle sue tecnologie a partire da *De la misère symbolique. 1 L'époque hyper-industrielle*, Paris 2005. Da qui, tutta una serie di iniziative concrete promosse o presiedute negli ultimi anni dallo stesso Stiegler, tra cui l'associazione internazionale Ars Industrialis (i cui manifesti si possono leggere, insieme ad un'ottima introduzione di

McLuhan, proponendo la sua celebre tesi – senz'altro in linea col percorso seguito finora – secondo la quale «il medium è il messaggio», metteva in guardia il lettore dalla posizione a suo avviso più ingenua che si possa assumere nei confronti del rapporto tra tecnica e uomo: quella dell'«idiota tecnologico», ossia di colui che, accecato dal pregiudizio sulla neutralità dello strumento tecnico e del suo rapporto estrinseco col soggetto in sé costituito che lo adopererebbe, accoglie la retorica 'moralistica' della critica o della corrispettiva esaltazione dell'iniziativa nei confronti di tali 'strumenti', prospettando la possibilità di fare un buono o un cattivo uso di ciò da cui egli, al contrario, è perlopiù 'usato'⁸³. Il successo di una prospettiva farmacologica (quale è appunto quella di Stiegler) nei confronti della tecnica, tale cioè da ritrovare in quest'ultima sia un principio di alienazione sia un elemento potenziante ed emancipante, si gioca senz'altro sull'accortezza di evitare di cadere tanto in questa posizione quanto nell'eccesso speculare, che i critici di McLuhan hanno etichettato come «determinismo tecnologico»⁸⁴: l'equilibrio è davvero complesso, come mostra appunto il caso di Havelock che, ponendo da un lato un'enfasi estrema sul fattore tecnologico come principio di trasformazione e ricadendo dall'altro (come rilevato da Sini) nella rimozione della tecnica e nella superstiziosa concezione di essa come strumento nelle mani del soggetto, mostra una paradossale debolezza su due versanti antipodali che in teoria dovrebbero escludersi a vicenda. Qui si può soltanto provare a suggerire una possibile via di fuga da questa difficoltà: se, dal lato dell'«idiota tecnologico», il rischio è scongiurato dall'adozione o meglio dall'*esercizio* dell'approccio genealogico di ispirazione nietzschiana, di modo che qualsiasi esito attivo che si vorrà ricavare da esso dovrà configurarsi come una vera e propria *politica genealogica*, dall'altro lato è possibile sfuggire al determinismo tecnologico e al riduzionismo 'tecnicista' evitando di misconoscere il fondamentale ruolo del *desiderio* e del *bisogno* nella costituzione tecnica dell'umano, portando alla luce un indiscernibile intreccio di iniziativa e di retroazione dello strumento su colui che lo 'usa', di attiva protensione del soggetto verso l'orizzonte delle sue esigenze e di vita impersonale che lo plasma da un 'fuori' che è tale solo a giochi fatti, e comunque incomprensibile a prescindere da uno sguardo genealogico sulla correlazione tra uomo e mondo⁸⁵. E nella sottolineatura dell'urgenza

P. Vignola e ad una più recente intervista di quest'ultimo a Stiegler che aiutano a contestualizzare l'azione, in B. Stiegler – Ars Industrialis, *Reincantare il mondo*. cit.), la scuola di filosofia Pharmakon.fr (cfr. www.pharmakon.fr) e l'Institut Recherche et Innovation (cfr. www.iri.centrepompidou.fr).

⁸³ Cfr. M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, cit., p. 38.

⁸⁴ Si tratta di una delle prime critiche subito sollevate all'autore della *Galassia Gutenberg*: cfr. ad es. D. Hymes, *L'auteur raisonne de telle façon que 'facteur important' devient chez lui synonyme de 'caractéristique primordiale et déterminante'*, in AA.VV., *Pour ou contre McLuhan*, Paris 1969, pp. 162-63. Una posizione senz'altro più equilibrata di quella di McLuhan, maggiormente rispettosa della complessità delle dinamiche e della molteplicità dei fattori entro cui l'elemento tecnologico può esercitare la propria azione come 'motore della storia' e principio di trasformazione antropologica, è quella tenuta in W. Ong, *Oralità e scrittura*, cit.

⁸⁵ Dimensione a cui ci sembra prestino la sufficiente attenzione sia il pensiero delle pratiche di Sini (cfr. ad es. ES, p. 137: «Le pratiche sono anzitutto incentrate sul desiderio, sull'eros, sul bisogno oscuro del possesso. Le pratiche sono anzitutto pratiche 'economiche' della vita») sia la

di preservare questa sfera complementare a quella tecnica, in conclusione, varrebbe la pena di raccogliere uno spunto sollevato dallo stesso Havelock, il quale sembra ad un tratto – in un passo posto a conclusione di un suo capitolo particolarmente denso e decisivo – voler ricondurre tutto il suo ragionamento, con accenti quasi pascaliani, alla «inclinazione naturale degli esseri umani al divertimento»: fondo ‘ludico’ dell’esistenza e del bisogno umano senza il quale non si spiegherebbero il piacere del ritmo, della ripetizione con differenza, della narrazione, la festa come luogo di pubblicazione della tradizione orale ecc. Ha forse a tal proposito qualche rilevanza il fatto che, proprio all’inizio della civiltà della scrittura, il suo ‘fondatore’ si preoccupi di stabilire il carattere ludico della scrittura, contrapposta come «gioco» alla ‘serietà’ di coloro che erano in grado di non cadere nell’alienazione provocata dal suo modo innovativo di offrire un supporto mnemonico alla comunità, alla sua tradizione e all’educazione dei suoi membri?⁸⁶ E che colui che ha inteso proclamare la «chiusura» di una tale civiltà, ossia l’«avvenimento della scrittura» come svelamento del rimosso che mette per la prima volta l’Occidente al cospetto dei suoi limiti, caratterizzasse tale movimento epocale appunto come «avvenimento del gioco», in quanto «oggi il gioco si riconsegna a se stesso»?⁸⁷ Rimanendo saldi nella vorticoso commistione del trascendentale e dell’empirico, dell’ontologico e dell’ontico, si potrebbe notare come il tema del gioco intrattenga un nesso privilegiato anche con lo stadio digitale della scrittura, e con le forme di esistenza e di società che in esso si stanno dispiegando (si pensi ad esempio al fenomeno della gamification); una compiuta genealogia di questo nostro stadio, probabilmente, deve ancora essere realizzata: si tratterebbe di un progetto in cui promettono di incrociarsi il senso dell’avventura umana nel suo complesso e l’attualità più concreta e stringente, l’eredità della vicenda di un’Occidente che si sopprime facendo dono della propria essenza e della propria origine e la forza, forse ancora parzialmente inaudita, del pensiero che di questa vicenda ha saputo decretare il compimento e la crisi.

Matteo Angelo Mollisi
Università degli Studi di Milano
✉ matteoangelo.mollisi@studenti.unimi.it

proposta farmacologica di Stiegler, con la sua insistenza sul rapporto tra le trasformazioni delle mnemotecniche e quelle del desiderio e dell’energia libidinale, sulla «distruzione» del desiderio stesso operata dall’economia libidinale capitalista e sul compito di ricostituire, attraverso la modificazione delle tecnologie dello spirito, gli «oggetti del desiderio» di un’umanità a venire (cfr. ad es. B. Stiegler – *Ars industrialis, Reincantare il mondo*, cit., pp. 82 sgg. e 100 sgg.), nonché, ancora prima, con la tematizzazione della natura essenzialmente ‘in difetto’ e con ciò *protetica* dell’uomo (cfr. in proposito soprattutto B. Stiegler, *La Technique et le Temps 1*, cit.).

⁸⁶ Platone, *Fedro*, 276e.

⁸⁷ J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 24. Il tema del gioco è non a caso uno dei fili conduttori del diretto confronto di Derrida col *Fedro* sviluppato in Id., *La farmacia di Platone*, Milano 2015², nonché del pensiero della *différance* in generale.

Contributi/14

Sobre la memoria negativa

Una lectura de *La estética de la resistencia* de P. Weiss y *Austerlitz* de W. G. Sebald

Miguel Alirangues López

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 22/09/2019. Accettato il 15/02/2020.

ON NEGATIVE MEMORY. A READING OF *THE AESTHETICS OF RESISTANCE* BY P. WEISS AND *AUSTERLITZ* BY W. G. SEBALD

This paper aims to characterize the process of remembering particular experiences of harm produced in the context of past historical events. Starting from the observation of the impossibility of a conclusive memory such as the one that would be promoted by factual discourses such as history or law, we consider the possibility of a negative memory that could elaborate such experiences imaginatively. To this end, the perspective developed by Walter Benjamin in “On the Concept of History” is assumed. After proposing fiction as the most appropriate discourse for negative memory, the concept of history in *The Aesthetics of Resistance* by Peter Weiss and *Austerlitz* by W. G. Sebald is interpreted.

Introducción

Desde hace ya varias décadas se viene produciendo un creciente interés por la memoria colectiva de experiencias de sufrimiento pasado. No obstante, cabe preguntarse si esa memoria política, llamada «histórica», que es objeto de controversia y que se practica y defiende institucionalmente no es un tipo de memoria que, ya sea en la simplificación monumental o en la complicación erudita, se basa en un intento permanente por extraer datos y experiencias históricas cuyo estatuto histórico sea, en la medida de lo posible, comprobable. Si es así, los procesos de memoria que se vienen produciendo con gran éxito —prácticamente en cualquier lugar del mundo donde hubiese historias de violencia durante el período colonial y el siglo XX y hayan vivido un proceso democrático, es decir, prácticamente en todo el mundo en el que hay una voluntad por trabajar un pasado común de violencia— dejarían sencillamente desatendida la *dimensión negativa* de la experiencia del sufrimiento pasado. Dicha negatividad

es la que estructura la experiencia del daño vivido como una experiencia de una doble negación: la del sujeto sometido a la injusticia que ve negada su autonomía y la de la negación del daño que lleva a cabo este sujeto al ser negado. Esta negatividad experiencial se refiere por lo tanto a la forma en que la positividad del daño se impone y rechaza toda dimensión alternativa del curso de acción y a la forma en la que el sujeto reacciona, por así decirlo, *espontáneamente* ante dicha positividad. El sujeto puede reaccionar haciéndose valer como el elemento capaz de habilitar cursos de acción posibles tanto en el pasado —recordando contrafácticamente que ese daño no debía de haber sucedido— como en el futuro. La relación que debe explicitarse en este punto es la que establecen la negatividad de las experiencias de daño y la de la memoria. Esta relación se da en el hecho de que el objeto de la negación de la memoria que en adelante llamaré «negativa» y el de la negación de la experiencia subjetiva del daño son el mismo: la imposición objetiva de la facticidad del daño. Tanto la negatividad en la experiencia como la negatividad en la memoria de dicha experiencia están dirigidas a contrarrestar los efectos de la violencia con la que se impone lo que simplemente es.

Por decirlo de otro modo, aquello a lo que se dirigen esencialmente los esfuerzos actuales por mantener vivo el recuerdo político de las injusticias sociales es a generar una memoria positiva de lo que aconteció, pero difícilmente se refiere a aquello que pudo haber sido, a las consecuencias posibles de otros cursos de acción. En algún sentido, dependen de la positividad del acontecimiento que provocó dicho daño, pues sin su carácter constataivo de los hechos no podrían llevar a cabo su esfuerzo moral de denuncia del acontecimiento. Sabemos, sin embargo, que las experiencias individuales de daño son irrecuperables en términos positivos cuando estas han sido deliberadamente relegadas al olvido y no existe testimonio o rastro de ellas, y por ello, a lo máximo que puede aspirar la memorialización positiva es a la constatación de su límite interno cuando se trata de *imaginar* las experiencias particulares de las que no queda testimonio. Ese límite interno tiene que ver con la imposibilidad de recuperar la negatividad inmanente a las experiencias de daño, que es la dimensión olvidada de las mismas. En lo que sigue propondré un concepto de «memoria negativa» que pueda comprenderse como un ejercicio de memoria no proposicional sobre el pasado que consista en el recuerdo de experiencias históricas olvidadas y su propia negatividad, cuyas consecuencias persisten y pueden ser reconstruidas de forma fragmentaria en las huellas de un pasado que quiso borrar sus huellas. De este modo el objeto de la memoria negativa es, por un lado, la negatividad olvidada de la experiencia y, por el otro, el propio proceso de olvido de dicha negatividad.

Queda, no obstante, sin tratar una cuestión esencial, a saber, ¿qué tipo de discurso es aquel en el que la memoria negativa puede desplegarse? ¿Se trata de un asunto privado, algo que como mucho puede entenderse como un salto de fe? En primer lugar, cabe abordar aquellos discursos que son medulares en la construcción y preservación de la memoria, a saber, los discursos jurídico e

histórico. Ambos se caracterizan por hacer referencia a acontecimientos del orden de lo real, siendo su descubrimiento y la capacidad de documentar y afirmar la existencia de los mismos un prerequisite para el correcto funcionamiento de ambos. A la hora de dictar sentencia o de relatar lo sucedido en el pasado considerar probados los hechos es esencial. A pesar de que, como mucho, sea un asunto gradual, a lo que aspiran tanto la historia como los tribunales es al grado más alto de certeza. Siendo la aportación de estas disciplinas absolutamente necesaria para la elaboración del pasado y su uso político con fines emancipadores, su límite hay que establecerlo precisamente en la imposibilidad constitutiva de elaborar la negatividad de la experiencia del sufrimiento pasado, so riesgo de excederse y socavar su propia pretensión de legitimidad. Precisamente en este sentido la memoria negativa, en su contrafacticidad inmanente, es contraria a la memoria positiva promovida por estos discursos entre otros.

Cabe considerar la objeción a este argumento sobre la memoria negativa que puede encontrarse en Ricoeur, quien plantea la diferencia entre la memoria, con una voluntad de fidelidad al pasado, y la imaginación como ficción sin vínculos veritativos¹. Sin embargo, esta diferencia soslaya que, a pesar de la *imposibilidad* de establecer vínculos veritativos, existe de hecho una vinculación con el pasado que excede los criterios de verdad adecuativos. Propongo que de lo que se trata es de pensar precisamente una diferencia al interior de la memoria, y diferenciar una memoria positiva de otra negativa que es, en efecto, imaginativa.

1. La memoria negativa

Se ha dicho que la memoria negativa tiene ella misma como objeto la negatividad inmanente de las experiencias de daño, así como su olvido. En este último sentido, su vinculación con los acontecimientos es más débil que la de la memoria positiva, pues está más vinculada al recuerdo de la producción misma de olvido. No pretende recuperar algo del olvido, sino tratar de imaginar, apoyada en los procesos de memoria positiva con los que entra en tensión, las experiencias pasadas. Este tipo de memoria imaginativa hace un tipo de justicia precaria a lo olvidado, basada en ofrecer imágenes análogas a las positivamente conocidas cuando se imaginan experiencias de daño olvidadas.

Pero si, como hemos señalado, la memoria negativa no puede alcanzarse en los discursos dependientes de la facticidad como son el histórico y el jurídico, cabe preguntarse qué tipo de discurso es el capaz de articular imaginativamente dicha memoria. Quizás en el origen del pensamiento filosófico occidental exista una respuesta a esta pregunta, en el célebre pasaje de la *Poética* en el que se lee:

Y también resulta claro por lo expuesto que no corresponde al poeta decir lo que ha sucedido, sino lo que podría suceder, esto es, lo posible según la verosimilitud o la

¹ P. Ricoeur, *La lectura del tiempo pasado: Memoria y olvido*, trad. de G. Aranzueque, Madrid 1999.

necesidad. En efecto, el historiador y el poeta no se diferencian por decir las cosas en verso o en prosa (pues sería posible versificar las obras de Heródoto, y no serían menos historia en verso que en prosa); la diferencia está en que uno dice lo que ha sucedido, y el otro, lo que podría suceder. Por eso también la poesía es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo general, y la historia, lo particular².

Independientemente de la diferencia de estatuto que Aristóteles afirme jerárquicamente entre la poesía y la historia, la cuestión de mayor relevancia es la forma en que los determina negativamente. La poesía, dice, se hace cargo de «lo que podría haber ocurrido», mientras que la historia «relata lo que ha sucedido». En efecto, en la tradición filosófica occidental es el texto poético (luego literario) el encargado de elaborar aquello que podría haber sucedido, sin necesidad de quedar atado al acontecimiento. La literatura puede entonces, si aceptamos esta premisa, elaborar también aquello que no sucedió pero que pudo (normativamente diríamos: debería) haber sucedido. Esto significa la posibilidad de elaborar la negatividad del pasado. Así interpreto el pasaje de *Teoría Estética* en el que Adorno escribe:

Pero como la utopía del arte, lo que aún no existe, está teñida de negro, es a través de toda su mediación recuerdo, el recuerdo de lo posible frente a lo real que lo reprimió, algo así como la rehabilitación imaginaria de la catástrofe de la historia, la libertad que no ha caído en manos de la necesidad y que no se sabe si llegará a ser. En su tensión con la catástrofe permanente está puesta la negatividad del arte, su participación en lo tenebroso³.

En términos de elaboración de experiencias de daño cabe hablar de algo que pudo y debió de haberse cumplido, a saber, las expectativas de los sujetos de dicho daño de no ser dañados y, en caso de ser dañados, de ser atendidos y que su sufrimiento no quede desatendido⁴. La memoria negativa, como forma de cumplir precariamente esta última expectativa, halla entonces un lugar privilegiado de elaboración en lo que Aristóteles llamaba poesía.

Con todo, el esfuerzo imaginativo por pensar a personas concretas del pasado en su presente vivido puede recordar a la microhistoria. Esto lo ilustra el hecho de que en el prefacio a una de las más célebres investigaciones de Carlo Ginzburg y por extensión de esa corriente historiográfica aparecía citado un pasaje de la tercera tesis «Sobre el concepto de historia» esencial a mi argumento, donde Walter Benjamin escribe que «nada que haya acontecido se ha de dar

² Aristóteles, *Poética*, 1451a-b, trad. de V. García Yebra, Madrid 1999, pp. 157-158.

³ T. W. Adorno, *Teoría Estética*, trad. de J. Navarro Pérez, Madrid 2004, pp. 183-184.

⁴ Esto lo extraigo de C. Thiebaut, *La mutante persistencia del daño en la memoria*, en *Las razones de la amargura*, C. Thiebaut, y A. Gómez Ramos (eds.), Barcelona 2018, p. 102: «Dos expectativas fundantes de la condición humana en lo que tomamos en la vida cotidiana como esperable o confiable: la expectativa de que no seremos heridos y la expectativa de que si lo fuéramos seremos ayudados o cuidados en nuestro dolor». Él está sintetizando el argumento de Josep Corbí, que a su vez sintetiza analíticamente las tesis de Jean Améry en J. Corbí, *Morality, Self-Knowledge, and Human Suffering. An Essay on the Loss of Confidence in the World*, New York 2012.

por perdido para la historia»⁵. Ese mismo prefacio se inicia con la constatación de que la historia cada vez investigaba más (Ginzburg escribe en 1976) la historia de las clases subalternas, citando sin embargo un texto literario, el poema «Preguntas de un obrero que lee» de Brecht para defender ese supuesto, acertadamente señalando que «las fuentes nada nos dicen de aquellos albañiles anónimos» que construyeron las puertas de Tebas, «pero la pregunta conserva toda su carga»⁶. A renglón seguido, Ginzburg señala que existen excepciones a esa regla, como la del molinero Mennochio, del que sí existe un cierto número de documentos que permitirían reconstruir un fragmento de la historia cultural del período. La microhistoria comparte así el interés por lo individual con las ficciones que elaboran el pasado, y sin embargo su reconstrucción de la vida de dichos individuos se basa en un proceso de *probación*. Por el contrario, incluso en aquellas ficciones sobre el pasado que tienen como objeto un suceso real, esta probación es prescindible⁷.

El pensador que sin duda tiene, en su conceptualización de la memoria política, una más alta afinidad con nuestro planteamiento es igualmente Walter Benjamin. Sus propuestas, desarrolladas de manera esencial en las tesis «Sobre el concepto de historia» y el texto al que debía haber servido de prólogo, la *Obra de los pasajes*, sirven en ese punto para una vinculación de la memoria de la experiencia de daño pasada (de sujetos concretos «vencidos», diría Benjamin) y el texto literario. Como plantea Reyes Mate en su interpretación de las tesis, en el pasado habría que leer la «injusticia todavía vigente» de los proyectos frustrados. No solo de los proyectos emancipatorios pasados, en los que Benjamin parece estar pensando, por ejemplo, al traer el ejemplo de la relación de activación de la memoria que llevaron a cabo los espartaquistas al darse el nombre de un esclavo rebelde sino también de los proyectos particulares de vida, igualmente frustrados por la injusticia. El pensamiento de Benjamin podemos sintetizarlo en uno de los escritos preparatorios para las tesis, donde se dice: «Leer lo que nunca fue escrito», se dice en Hofmannsthal. El lector en el que conviene pensar aquí es el historiador verdadero»⁸. Es decir, el proyecto de una nueva historiografía

⁵ C. Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, trad. de F. Martín Arribas, Madrid 2016, p. 31. La cita de Benjamin es de W. Benjamin. «Sobre el concepto de historia», en *Obras libro II/ vol. 2*, trad. de A. Brotons Muñoz, Madrid 2008, p. 306.

⁶ C. Ginzburg, *El queso y los gusanos*, p. 13.

⁷ Pienso aquí en la aclamada novela de Toni Morrison, *Beloved* (1987), inspirada, como su autora reconoció en numerosas ocasiones, en la historia de la esclava huida Margaret Garner. La ficción, aun apoyándose en sucesos históricos (de forma concreta, el infanticidio de Garner, y de forma general, el esclavismo estadounidense) ofrece una relación distinta a la de la historia con los mismos, una relación *imaginativa* que busca elaborar la negatividad de dichos sucesos. A este respecto, véanse las consideraciones de la autora en T. Morrison, «Narrar al Otro» en *El origen de los otros*, trad. de C. Mayor Ortega, Barcelona 2018, pp. 85-96.

⁸ Benjamin-Archiv, Ms 470, citado en R. Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin*, «Sobre el concepto de historia», Madrid 2006, p. 313. Para un desarrollo más pausado de la forma en la que el pensamiento de Benjamin sirve de base para este proyecto, véase M. Alirangues, *La dialéctica del olvido. Notas para reconceptualizar la tensión entre ausencia y pérdida*, en *Olvidar/Forgetting*, ed. Colectivo Brumaria, Madrid 2018, pp. 57-82.

materialista se basa en Benjamin en una memoria de aquello amenazado de olvido por la historia, como veíamos, expresado sucintamente en la idea de no dar nada por perdido para la historia. Esta tesis no debe malentenderse como una voluntad de rememoración positiva y universal, sino como un ideal regulativo que corrija el exceso selectivo de una historia de vencedores. Pero llevar a cabo ese proyecto implica por su misma naturaleza recordar que la historia es, por decirlo con Ricoeur, benjaminianamente inspirado, «un cementerio de promesas incumplidas»⁹. Pues bien, ante todo esto Benjamin opone una historiografía materialista de la negatividad, del reverso de la historia factual y constatativa de los vencedores. Su herramienta principal es el *Eingedenken* o rememoración, opuesto de la identificación afectiva (*Einfühlung*) que sienten entre sí los vencedores y que les sirve para pasarse el botín de guerra cultural. La memoria negativa puesta en marcha surge por lo tanto de una conciencia de olvido insuperable en términos proposicionales y adecuativos, pero capaz de aparecer en el idioma de «lo que podría haber sucedido». Para acudir a esa historia que «no ha dejado huellas», como lo expresa Reyes Mate, esa que «[n]o es la historia de los oprimidos que se rebelaron sino la de los oprimidos que o no tuvieron fuerzas para rebelarse o de los que no queda ni rastro»¹⁰ de la que hablábamos, y elaborar las distintas negatividades que en cada experiencia de sufrimiento acontecen, el discurso ficticio se presenta como el único candidato plausible. El problema fundamental al que me he venido refiriendo radica en la especificidad de la experiencia subjetiva del daño y su relación con la memoria y su elaboración, tanto más cuando no queda rastro de dicha experiencia.

En un fragmento preparatorio a las tesis puede leerse: «solo el futuro dispone de un revelador lo suficientemente potente como para captar la imagen en todos sus detalles»¹¹. Es así desde el presente (el futuro del pasado) que el pasado se muestra. Esta forma de producirse la rememoración no se comprende bien sin la idea de imagen dialéctica, que Benjamin desarrolla en otros lugares:

La imagen dialéctica es relampagueante. En cuanto imagen que relampaguea en el ahora de lo reconocible, se ha de retener la de lo sido [...]. Mas la salvación que de este modo, y sólo de este modo, se consume, sólo puede ganarse sobre la percepción de lo perdido, de lo perdido insalvablemente¹².

De este modo se comprende la idea que Benjamin expresa en la tesis V sobre «una imagen ya irrevocable del pasado que amenaza disiparse con todo presente que no se reconozca aludido en ella»¹³. El pasado interrumpe en el presente imprevisiblemente en un momento de peligro en el presente, como una oportunidad, un instante en el que se dan cita el pasado y el presente en una constelación de sucesos. Como expresa Benjamin en la tesis segunda: «[...]

⁹ P. Ricoeur, *La lectura del tiempo pasado*, p. 50.

¹⁰ R. Mate, *Benjamin o el primado de la política sobre la historia*, «Isegoría», IV, 1991, p. 61.

¹¹ Citado por R. Mate, *Medianoche en la historia*, p. 313.

¹² W. Benjamin, *Parque Central*, en *Obras libro II/ vol. 2*, Madrid 2007, p. 291.

¹³ W. Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, p. 307.

hay entonces una cita secreta entre las generaciones pasadas y la nuestra». ¹⁴ La historiografía de Benjamin se da en un encuentro, como escribe en la *Obra de los pasajes*:

Sin duda que no es que lo pasado venga a volcar su luz en lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que la imagen es aquello en lo que lo sido viene a unirse como en un relámpago al ahora para formar una constelación. Dicho en otras palabras: la imagen es dialéctica en suspenso. Dado que así como la relación del presente respecto del pasado es tan sólo continua, temporal, la de lo sido respecto del ahora es en cambio dialéctica: no es curso, es imagen, y se produce en discontinuidad. Sólo las imágenes dialécticas son por lo tanto imágenes auténticas (es decir, son imágenes no arcaicas), y el lugar —el espacio— donde se las encuentra es el lenguaje ¹⁵.

Por último, cabe especificar que la memoria negativa comparte con la positiva según las entiendo un ideal regulativo y que también encontró en las propuestas de Benjamin un revulsivo: la idea que debe guiarlas es la de los «ancestros que habían sido esclavizados» ¹⁶, lo que significa que la atención siempre debe de estar puesta en los desposeídos, en el sujeto del daño. Este es el requisito normativo básico para una memoria no deformada, que servirá de base para la negación de la continuación del sufrimiento en la actualidad. La determinación negativa de los discursos literario, histórico y jurídico no debe oscurecer esta afinidad entre ambas formas de memoria. Su relación es más bien de tensión y así como la ficción se opone a la memoria positiva para ofrecer otras formas más adecuadas a la experiencia, a la ficción orientada hacia el pasado deben de oponérsele en un sentido fecundo los discursos histórico y jurídico, que servirán como correctivos y establecerán los criterios por los que puede valorarse el contenido factual de una obra ¹⁷.

De igual modo, es preciso señalar el límite interno a todo discurso que, como el mío propio, trate de conceptualizar estas relaciones de manera teórica. Theodor Adorno se refirió a este límite repetidamente, como en *Teoría Estética* (1970):

Aunque el conocimiento discursivo alcanza a la realidad, también a sus irracionalidades (que brotan de su ley de movimiento), algo en la realidad es esquivo al conocimiento racional. A éste le es ajeno el sufrimiento: puede definirlo subsumiéndolo, puede buscar medios para calmarlo, pero apenas puede expresarlo mediante su experiencia: eso lo consideraría irracional. El sufrimiento llevado al concepto permanece mudo y no tiene consecuencia: esto se puede observar en Alemania después de Hitler. En la era del horror inconcebible, la frase de Hegel (que Brecht adoptó como lema) de que la verdad es concreta tal vez ya sólo la pueda satisfacer el arte. El motivo hegeliano

¹⁴ *Ibid.*, p. 306.

¹⁵ W. Benjamin, *Obra de los pasajes* [vol. I] en *Obras, libro VI/ vol. 1*, trad. de J. Barja, Madrid 2013, p. 742.

¹⁶ W. Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, p. 314.

¹⁷ La idea de la historia como correctivo la tomo de Ricoeur, *La lectura del tiempo pasado*, p. 41.

del arte como consciencia de las miserias se ha confirmado más allá de lo que cabría esperar¹⁸.

El límite interno del conocimiento discursivo lo traza aquello que no puede subsumir un concepto, la experiencia material del sufrimiento, que no se reproduce tampoco en la obra literaria, pero esta es capaz de expresarla a través de su experiencia y ello porque la ficción es capaz de ofrecer, en decir de Carlos Thiebaut, «una fuerza que desvela el trasfondo de emociones, creencias y deseos de las personas que sufren daño y que pone en marcha [...] la gramática precisa de su experiencia»¹⁹.

2. Peter Weiss y la reinterpretación del botín de guerra cultural

Es mi intención en lo que resta proponer una lectura comparada de dos obras que han sido particularmente sensibles a las posibilidades de la memoria negativa: *La estética de la resistencia* (1975, 1978, 1981) de Peter Weiss y *Austerlitz* (2001) de W. G. Sebald. *La estética de la resistencia* es la más cumplida elaboración literaria de la derrota de la clase obrera europea. Tras el fracaso de la revolución en Alemania, su protagonista se inscribe voluntario en las Brigadas Internacionales que lucharon a favor de la democracia y la Segunda República en España, y tras su disolución viaja a París para asentarse finalmente en Estocolmo. A lo largo de sus tres partes, el discurso indirecto libre es utilizado para generar una polifonía a través de la superposición en una misma frase de distintas voces de personajes que debaten, en esencia, sobre arte (y en concreto sobre su rol emancipador para la clase trabajadora) y sobre política (y en concreto sobre los sucesos históricos como la represión del espartaquismo o los juicios de Moscú y sobre la forma de llevar a buen término la revolución).

El propio Sebald escribió un artículo sobre Weiss titulado «El remordimiento del corazón. Sobre memoria y crueldad en la obra de Peter Weiss». Allí Sebald señala que el programa de Weiss estaría expresado ya en un cuadro suyo de 1940, y define este programa como «la necesidad de entrar donde viven los que ya no se encuentran expuestos a la luz y a la vida»²⁰. Según Sebald, «toda su obra está concebida como una visita a los muertos», y en concreto a los vencidos, a las «víctimas de la historia, convertidas en polvo y cenizas»²¹. Todo el esfuerzo de Weiss estaría dirigido, por lo tanto, en contra de «el arte del olvido», como el propio Weiss lo llamaba, y por lo tanto su programa es el del *Eingedenken* benjaminiano, dictado por aquello que Sebald llama el «imperativo categórico de la memoria». De forma evidente, Weiss manejaba un concepto de historia

¹⁸ T. W. Adorno, *Teoría Estética*, p. 32.

¹⁹ C. Thiebaut, *Literature and Experiences of Harm*, en *Transitional Justice, Culture and Society. Beyond Outreach*, C. Ramírez Barat (ed.), Nueva York 2014, p. 531. Mi traducción.

²⁰ W. G. Sebald, *El remordimiento del corazón. Sobre memoria y crueldad en la obra de Peter Weiss*, en *Campo Santo*, trad. de M. Sáenz, Barcelona 2010, p. 116.

²¹ *Ibid.*, p. 117.

próximo al materialista propuesto por Benjamin, y muchos pasajes pueden ser considerados ejemplos notables de imágenes dialécticas.

En este punto cabe señalar cuáles son las estrategias que Weiss emplea con el fin de establecer un nexo comunicativo entre pasado y presente. Formalmente, Weiss toma la decisión de dividir todo el primer tomo en tan solo 32 párrafos, por lo que nos enfrentamos a largos fragmentos en los que los diálogos se introducen de forma mediada. Esos diálogos, monólogos y soliloquios se introducen dentro del gran monólogo interior que tiene nuestro anónimo protagonista y que realiza un profundo ejercicio de memoria a través de la narración. Pero dentro de esta estrategia, Weiss introduce en ocasiones mediaciones sucesivas en el presente de una conversación que hace que lo recordado de conversaciones anteriores se haga presente. De este modo, la estructura de la novela adquiere la forma de un gran monólogo en el que las voces del pasado dialogan y socavan la autoridad de dicho monólogo.

En relación con esta estrategia, Weiss también desarrolla sus imágenes dialécticas a través de lo que denominaré «superposiciones temporales», que consisten en la narración de dos acontecimientos que suceden en el mismo lugar pero en dos momentos alejados en el tiempo como si estuviesen ocurriendo simultáneamente. Es esta primera forma la que luego será más recurrente en Sebald. Su forma contraria, también explotada por Weiss, es la que propongo llamar, tomando el término del lenguaje cinematográfico, «edición en paralelo», contra la propuesta de estudiosos del texto como Burckhardt Lindner que han argumentado que no hay montaje en esta novela²². Esta segunda estrategia consiste en superponer dos situaciones alejadas espacialmente pero produciendo un efecto de simultaneidad temporal que consigue aportar una profundidad casi alegórica en la unión de acciones diferentes. Precisamente por vincular momentos diversos la estrategia más próxima a la idea de una memoria negativa en forma de imagen dialéctica es la de la superposición temporal.

Vale la pena detenerse en una de las imágenes más conocidas de la novela, la descripción y posterior y recurrente discusión por parte de un grupo de jóvenes obreros del altar de Pérgamo. Todo el primer párrafo, de siete páginas, trata este primer encuentro con el altar, que luego reaparecerá en numerosas reflexiones, y desde el principio supone una entrada en contacto con el sufrimiento inmemorial que queda plasmado en la obra de arte a la que los jóvenes se enfrentan, pues ellos ven en la guerra representada entre dioses y gigantes una reflexión de su propio sufrimiento y del sufrimiento de aquellos esclavos forzados a trabajar la piedra para mayor gloria de sus señores. Como bien vio Sebald, Weiss fue un moralista, y esa es la razón por la que entendía que la memoria consiste en el recuerdo de los tormentos pasados. Al describir los cuerpos sufrientes y retorcidos de los gigantes que son aplastados por los dioses Weiss muestra que precisamente ahí donde un documento de cultura es el botín de guerra de

²² B. Lindner, *Hallucinatory Realism: Peter Weiss' Aesthetics of Resistance, Notebooks, and the Death Zones of Art*, trad. de L. Springman y A. Kepple, «New German Critique», XXX, 1983.

quien lo mandó construir y de sus sucesores —no siendo el menor de estos el imperialismo que consiguió arrancarlo de su contexto y ubicarlo en Berlín— ahí se encuentra la posibilidad de encontrar asimismo una herencia entre vencidos y un encuentro con el pasado. Además, la descripción de la rebelión producida tras la construcción del altar se alterna con pequeños atisbos de las camisas pardas de los SA en la sala. Cito a continuación un pasaje en el que se muestra la afinidad de Weiss con un concepto de memoria negativa:

Heilmann, paseando arriba y abajo delante de la puerta cubierta por la cortina, dijo que al pensar en la imposición del absolutismo en Pérgamo, no podía imaginar otra cosa que el entrechocar de cuchillas con una brutalidad permanentemente desatada. Cuántos cientos de miles de habitantes perdieron su vida no fue señalado por los historiadores, aunque éstos sí nombraron, tras la victoria en el nacimiento del Caico la cifra de cuarenta mil galos hechos prisioneros, lo que permitía adivinar la gran cantidad de muertos y huidos a las montañas orientales. En el silencio que colgaba espeso de las paredes, escuchamos durante unos instantes, pues de inmediato se tendría que poder oír el estrépito de las armaduras y las armas, el salto mudo, el sonido del acero atravesando la carne, y entonces, durante un segundo, las luchas cuerpo a cuerpo se desencadenaron en la cocina, los cascos y espadas brillaron bajo la luz de las lámparas y las esposas e hijos de los guerreros galos yacían asesinados²³.

Para Weiss de lo que se trata verdaderamente es de generar una reinterpretación que permita avanzar el uso del pasado en favor de la construcción de una sociedad en la que el dominio no tenga lugar. Esta idea de la reinterpretación es una de las centrales en toda la novela, como cuando leemos: «Y tras un largo silencio, Heilmann dijo que obras como aquellas que procedían de Pérgamo deberían ser una y otra vez interpretadas de nuevo, hasta que se hubiese conseguido la inversión y los nacidos de la Tierra despertaran de la oscuridad y la esclavitud y se mostrasen en su verdadero aspecto»²⁴. Esto se debe al hecho de que el concepto de historia que manejan los personajes de Weiss como él mismo está al servicio de la emancipación presente. Es por eso que Fredric Jameson ha podido escribir que «la novela misma desea ser una apertura diferente en la que [su] resistencia y sufrimiento encuentren memorialización y un potencial activo para dinamizar la posteridad»²⁵.

Avancemos al menos otra poderosa imagen que me parece el reverso de esta y que se encuentra hacia el final de la primera parte, en la que se narra precisamente una continuidad entre el pasado inmemorial de las costas de Denia, conjugando una atención a la particularidad inimaginable de los esclavos subyugados, con un

²³ P. Weiss, *La estética de la resistencia*, trad. de J. L. Sagüés, A. Parada y L. A. Acosta, Hondarribia 2013, pp. 67-68.

²⁴ *Ibid.*, pp. 73-74.

²⁵ F. Jameson, *Foreword: A Monument to Radical Instants*, en P. Weiss. *The Aesthetics of Resistance. Volume I*, Durham 2006, p. xxx. Mi traducción. Robert Buch, entre otros, ha expresado la misma idea, que cabe entender en el sentido en que la memoria es la condición de posibilidad de la praxis, como en Benjamin, cfr. R. Buch, *The Resistance to Pathos and the Pathos of Resistance: Peter Weiss*, «The Germanic Review: Literature, Culture, Theory», III, 2008, p. 252.

relato paralelo de los grandes acontecimientos históricos que tuvieron lugar en ese pedazo de tierra. Como narra el protagonista, «[n]o era de la incertidumbre acerca del futuro de lo que hablamos esa mañana, de camino hacia Denia y luego arriba en el castillo de la colina, sino de sucesos acaecidos en estas costas algunos miles de años antes»²⁶. En la imagen de un punto del espacio se concentra toda la historia, en una «constelación saturada de tensiones», y así, se relata que «[e]sos árboles daban ya cosecha cuando Colón cruzó navegando el Atlántico, y ya tenían frutos en el ascenso y ocaso de los imperios coloniales»²⁷. Merece la pena citar en extenso algunos pasajes que ilustran, de manera insuperable, lo que cabe considerar como un ejercicio de memoria negativa:

Aún quedaban suficientes minas en África, en Latinoamérica, en las que los trabajadores estaban sometidos al mismo agotamiento que los tiranizados iberos cuando extraían la plata y el estaño, y para muchos de nosotros no era un gran indicio de progreso que sólo tuviéramos que estar en las galerías de la mina ocho horas y sin grilletes, en comparación con los encadenados, que pasaban allí hasta catorce horas. El polvo en los pulmones, la humedad, las corrientes de aire, el dolor físico eran los mismos, sólo que ahora lo aguantábamos un poco más, allí antes al cabo de unos años ya se había consumido la vida. Y apenas hacía medio siglo que habíamos conseguido algunos derechos y reformas, todavía seguíamos estando desesperadamente cerca de los trabajadores de hace dos milenios y medio y esperábamos, como ellos, que llegara un mundo más libre (...) Los poderosos continuaron disputándose la hegemonía sobre los países que surgían de los mares, los desposeídos esperaban todavía, sin saber aún que era posible sacudirse el yugo impuesto, romper con su propia voz la condena al silencio, primero los focos asentados en Iberia tendrían que capitular ante los fortalecidos cartagineses y estos a su vez retroceder frente a los romanos, y Alejandro tendría que derrotar a los persas y Pérgamo tendría que ocupar Focea, que se había venido abajo para después encarar su propia ruina antes de que los siervos cobraran fuerza a partir de su idea acerca de las islas de la primavera y se levantaran, como ciudadanos del sol, heliopolitas, llevados a Sicilia por Aristónico y por Saturnino, y después contra Roma, siguiendo a Espartaco (...) Cuánto esfuerzo, cuántas víctimas incalculables, y cuánto silencio sobre los jardines, que pronto habremos de abandonar²⁸.

Weiss no está por la labor de perder esas imágenes del pasado por no reconocerse aludido en ellas. La ficción literaria se afirma entonces como un lugar privilegiado para la elaboración del relato de la negatividad histórica, de una memoria para los vencidos. De nuevo, de lo que se trata es de «leer lo que nunca fue escrito». Pero en dos sentidos: por un lado aquí podemos leer una historia que nunca fue transmitida; por otro, se trata de leer la historia como un cúmulo de sufrimiento que negó la actualización de ciertas expectativas y de ciertos anhelos de justicia. El *Eingedenken* es, entonces, una forma particular de correspondencia entre dos momentos que permite extraer fuerzas cuando todo parece perdido. Como ha escrito Jameson, «aquí la historia fáctica, aparentemente tan inquebrantable como el ser mismo, se transforma —por utilizar la gloriosa

²⁶ P. Weiss, *La estética de la resistencia* Weiss, p. 366.

²⁷ *Ibid.*, p. 367.

²⁸ *Ibid.*, pp. 371, 373, 376.

expresión de Habermas— en un proyecto inacabado: lo que parecía terminado y hecho se abre así a un nuevo comienzo, a una nueva continuación»; y continua: «Esta es sin duda la lección última y fundamental de la novela de Peter Weiss, una lección sobre los usos productivos de un pasado y una historia que no sólo se representa o conmemora, sino que también es reapropiada por algún nuevo futuro de nuestro propio presente»²⁹.

En *La estética de la resistencia* los hechos históricos como tal aparecen algo lejanos, y el centro mismo de significación de la novela es la forma en la que estos hechos históricos afectan a la experiencia de los individuos concretos. Es desde la imaginación de la experiencia de aquellos con quienes el presente tiene una deuda desde donde la negatividad de la experiencia es conocida. Así, *La estética de la resistencia* es un ejemplo claro de que aquello que he llamado «memoria negativa» requiere un esfuerzo que debe ser llevado a cabo desde y en lo que llamamos ficción, como queda asegurado por su potencial contrafáctico y negativo. A pesar de que la conciencia subjetiva del autor sobre su obra no sea el elemento principal de mi interpretación, cabe añadir que el propio Weiss consideraba su proceso de escritura en estos términos, según lo cita Burckhardt Lindner: «Parto de lo que falta e intento producir conexiones»³⁰. Es decir, Weiss era consciente de que aquello que su escritura pretendía alcanzar era aquello que faltaba, lo perdido, que es el elemento central de una consideración negativa de la memoria. Así, la imagen del altar esculpido sintetiza dos cuestiones fundamentales, vinculadas entre sí: por un lado, la piedra sirve de metáfora para la reificación de la historia, mientras que su contraparte es la fluidificación a través de la imagen negativa de una historia que pueden ofrecer aquellos que se reconocen aludidos en ella. Ello se consigue a partir de un concepto de recepción *extrañada*, una *ostranenie* que se produce del lado de los receptores de las grandes obras de arte de la tradición cultural.

3. La huella de lo olvidado: *Austerlitz* de W. G. Sebald

El argumento de *Austerlitz* se resiste a ser resumido en una sinopsis. El primer narrador conoce a Austerlitz por casualidad en una estación de tren en la que entablan una conversación sobre la arquitectura del lugar, pues Austerlitz es historiador de la arquitectura, uno de los temas centrales del texto. Décadas después, ambos volverán a encontrarse en Londres, en otra estación de trenes, en la que esta vez contará al narrador el viaje de descubrimiento de sus orígenes, al seguir la pista de sus reprimidos recuerdos de infancia. En Praga descubrirá que sus padres eran judíos checos que le enviaron a Inglaterra en 1939 en un *Kindertransport*. Progresivamente se desvelará que su madre fue internada en

²⁹ F. Jameson, *Foreword: A Monument to Radical Instants*, p. xlvii. Mi traducción.

³⁰ P. Weiss, citado por B. Lindner, *Hallucinatory Realism*, p. 141. Mi traducción.

Terezín y más tarde asesinada y que su padre se estableció en París, última información que de él se tiene.

En un pasaje crucial de su ensayo sobre «La huella», Lévinas escribe que la «significancia original» de la huella «se esboza en la marca que deja el que quiso borrar sus huellas con la preocupación de realizar un crimen perfecto, por ejemplo. El que dejó huellas al borrar sus huellas, no quiso hacer ni decir nada con las huellas que deja»³¹. La narrativa de Sebald está construida toda ella sobre la persecución de dichas huellas borradas a través de las huellas de su borramiento. El propio protagonista de la novela habla «de las huellas del dolor que, como él decía saber, atravesaban la historia en finas líneas innumerables»³². Esta huella, en *Austerlitz* como en *La estética de la resistencia*, está íntimamente ligada con las imágenes. En la narrativa de Sebald, en concreto, la inclusión de fotografías y la reflexión sobre la misma es de una importancia capital. El propio Austerlitz siente «cómo el tiempo vuelve hacia atrás dentro de mí»³³ en una sala con fotografías en su casa, pues la imagen fotográfica es uno de los disparadores de la memoria:

Me cautivaba siempre especialmente en el trabajo fotográfico el momento en que se ve surgir del papel impresionado, por decirlo así de la nada, las sombras de la realidad, exactamente como los recuerdos, dijo Austerlitz, que emergen en nosotros en medio de la noche y se oscurecen rápidamente para el que quiere sujetarlos, como una copia fotográfica que se deja demasiado tiempo en el baño de revelado³⁴.

La afinidad de estas imágenes con las propuestas de Benjamin es evidente. Para los propios personajes las fotografías y las imágenes son herramientas necesarias, anclajes a los que se agarran ante la imposibilidad de revivir el pasado, y que hacen memoria:

[...] hasta que oí a Vera hablar de la impenetrabilidad que parece propia de esas fotografías surgidas del olvido. Se tenía la impresión, dijo, de que algo se movía dentro de ellas, de que se percibían pequeños suspiros de desesperación, *gémissements de désespoir*, dijo ella, dijo Austerlitz, como si las imágenes tuvieran su propia memoria y se acordaran de nosotros, de cómo fuimos ante nosotros, los supervivientes y los que no están ya entre nosotros³⁵.

³¹ E. Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, trad. de D. Enrique Guillot, Madrid 2005. Escribiendo sobre otras cuestiones, afirma Benjamin: «Esconder significa dejar huellas. Pero unas que sean invisibles», W. Benjamin, *Imágenes que piensan*, en Id., *Obras, libro IV/ vol. 1*, Madrid 2010, p. 348.

³² W. G. Sebald, *Austerlitz*, trad. de M. Sáenz, Barcelona 2002, p. 121. *Los anillos de Saturno* comienza con la reflexión que siguió al viaje que la novela narra: «[...] en la época posterior me mantuvo ocupado tanto el recuerdo de la bella libertad de movimiento como también el del horror paralizante que varias veces me asaltó contemplando las huellas de la destrucción que, incluso en esa apartada comarca, retrocedían a un pasado remoto» en W. G. Sebald, *Los anillos de Saturno*, Barcelona 2015, p. 11.

³³ *Ibid.*, pp. 17-18.

³⁴ *Ibid.*, p. 80.

³⁵ *Ibid.*, p. 184.

Es así que Austerlitz se aferrará a la imagen de una mujer en el documental propagandístico nazi que ralentiza sobre el campo de Terezín, queriendo ver en él a su madre, proyectándose en la imagen, pues lo importante no es ya la verdad de que esa sea su cara, ni de que quien allí aparece sea verdaderamente su madre, sino que *podría serlo*, como una nueva expresión de la negatividad de lo acontecido.

Sin embargo, esta historia de fotografías particulares no deriva en una preocupación exclusiva con la memoria individual, sino que se inscribe en procesos más amplios de comprensión de lo que sucedió históricamente. Ello queda patente sobre todo en las huellas de eventos históricos sobre las que Austerlitz reflexiona en su trabajo como historiador de la arquitectura³⁶. En cada detalle, nos hace notar Austerlitz a través del narrador, puede verse una huella del sufrimiento pasado, como los personajes de Weiss hacen frente al Altar de Pérgamo, cuya reflexión —y la novela— se inicia con una descripción fragmentaria del mismo. De igual forma, los detalles en *Austerlitz* se encuentran en contraste permanente con lo monumental, y su detenimiento en lo mínimo abre la posibilidad de pensar sucesos a gran escala. Es del espacio como surge en Sebald una reflexión sobre el tiempo, en definitiva, ya sea en una estación de trenes monumental o la Biblioteca Nacional de París. Thiebaut ha expresado, comentando otra obra de Sebald, *Los anillos de Saturno*:

[...] la huella del daño, en la mirada y en el paisaje, tiene un extraño estatuto. Cuando ha pasado el tiempo y este se reviste de un manto sanador —algo no siempre posible ni quizá siempre imaginable— esa huella solo puede ser despertada cuando algún propósito lo justifica. De lo contrario, la vida, que tiende al punto de menor resistencia, se acomoda en el olvido³⁷.

Es entonces en el ejercicio de rememoración que «hay una hiriente verdad: recuperar la huella del daño, suspender el camino de la vida, nos ubica en un no-tiempo y en un no-lugar»³⁸. Será el personaje de Austerlitz quien nos dé las claves, a través de su propia concepción del tiempo, para interpretarlo en esta dirección, pues lo entiende como una falacia autoimpuesta «la más artificial de todas nuestras invenciones»³⁹. Lo crucial para el personaje es ese no-tiempo que señala Thiebaut, y que está en directa relación, como nota, con el recuerdo del dolor:

³⁶ Para un análisis detallado del papel de la arquitectura en *Austerlitz*, cfr. N. Stead, *Architecture and Memory in W. G. Sebald's Austerlitz*, «arq», I, 2015, pp. 41–48. Allí, escribe: «Dentro de los términos de la literatura, la arquitectura representa aquí la continua e incómoda presencia de la historia y la irreconciliable dislocación entre el pasado y el presente» (*ibid.*, p. 41. Mi traducción).

³⁷ C. Thiebaut, *Els no llocs de l'experiencia del dany*, «L'Espill», LII, 2016, p. 36. Cito la traducción de la versión original inédita en español.

³⁸ *Ibid.*, p. 37.

³⁹ W. G. Sebald, *Austerlitz*, p. 103.

Estar fuera del tiempo, dijo Austerlitz, que para las zonas atrasadas y olvidadas de nuestro propio país era posible hasta hace poco, casi lo mismo que los continentes por descubrir de ultramar, sigue siendo imposible como antes, incluso en una metrópolis regida por el tiempo como es Londres. Efectivamente, los muertos estaban fuera del tiempo, los moribundos y los muchos enfermos que están en su casa o en los hospitales, y no sólo ellos, bastaba cierto grado de infortunio personal para cortarnos de todo pasado y futuro⁴⁰.

El dolor, por lo tanto, funda una nueva temporalidad, o introduce al sujeto de daño en una falta de conciencia del tiempo objetivado, en una suerte de atemporalidad. Es por ello que Austerlitz afirma no haber tenido nunca reloj:

[...] quizá porque, por un impulso interior que nunca he comprendido, me he opuesto siempre al poder del tiempo, excluyéndome de la llamada actualidad, con la esperanza, como hoy pienso, dijo Austerlitz, de que el tiempo no pasara, no haya pasado, de forma que podría correr tras él, de que todo fuera como antes o, mejor dicho, de que todos los momentos de tiempo existieran simultáneamente, o más bien de que nada de lo que la historia cuenta fuera cierto, lo sucedido no hubiera sucedido aún, sino que sucederá sólo en el momento en que pensemos en ello, lo que, naturalmente, abre por otra parte la desoladora perspectiva de una miseria continua y un dolor que nunca cese⁴¹.

De este modo, Austerlitz se opone no solo al concepto dominante de tiempo, sino que muestra su deseo de reversibilidad de la historia. Con este concepto de tiempo, cuando Austerlitz fija su mirada en un punto en concreto indica que ahí puede perseguirse el tiempo profundizando en el lugar. Austerlitz, obsesionado como lo está por la memoria de lo olvidado, matizará progresivamente sus consideraciones sobre la relación entre el tiempo y el espacio, aproximándose a una idea de espectralidad, en la que el pasado conviva en el presente en su encuentro, precisamente, en el espacio: «No me parece, dijo Austerlitz, que comprendamos las leyes que rigen el retorno del pasado, pero cada vez me parece más como si no hubiera tiempo, sino diversos espacios, imbricados entre sí, entre los que los vivos y los muertos, según el talante en que se encuentran, van de un lado a otro [...]»⁴². Esa concepción viene determinada por su encuentro, durante su acogida en Gales por un pastor metodista, con Evan, el zapatero, quien «hablaba de difuntos a los que la suerte había golpeado a destiempo, se sabían engañados en algo que les correspondía y ansiaban volver a la vida. Quien tuviera ojos para ello, decía Evan, podía verlos no pocas veces»⁴³. Es así una concepción plenamente benjaminiana sobre las esperanzas de vida frustradas de los que murieron y siguen pidiendo justicia, que informa precisamente las reflexiones de Austerlitz en lo que a arquitectura se refiere. Así, ante el hospital para «perturbados e indigentes» Austerlitz se pregunta «si el sufrimiento y los dolores que se acumularon allí durante siglos han desaparecido realmente

⁴⁰ *Ibid.*, p. 104.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² W. G. Sebald, *Austerlitz*, pp. 186-187.

⁴³ *Ibid.*, p. 57.

alguna vez, si todavía hoy, como creía sentir a veces en un frío soplo de aire en la frente, no nos cruzábamos con ellos en nuestros recorridos por las naves y en las escaleras»⁴⁴. Más adelante, sobre su paso por el campo de concentración de Terezín, Austerlitz reflexiona:

Cuando volví a estar fuera en la desierta plaza de la ciudad, me pareció como si no se los hubieran llevado de allí, sino que vivieran, lo mismo que entonces, apretados en las casas, en los sótanos y en los desvanes, como si subieran y bajarán incesantemente las escaleras, mirasen por las ventanas, deambularan en gran número por las calles y callejas, y llenaran incluso, en asamblea silenciosa, todo el espacio del aire, rayado en gris por la fina lluvia⁴⁵.

Sebald pondría así en marcha itinerarios que proponen tanto un desplazamiento horizontal, a través del espacio, como vertical, a través del tiempo, tejiendo una red de asociaciones. Las experiencias de daño, en la huella, permanecen invisibles e inauditas hasta que el narrador, y Austerlitz en especial, llevan a cabo su labor arqueológica, de forma análoga a como sucede en *La estética de la resistencia*. Y al igual que la novela de Weiss cabe considerar que, a pesar de la —suficientes veces— subrayada melancolía de Sebald⁴⁶, esta surge de un imperativo moral con el presente. Los edificios que callan la huella que llevan consigo pueden ser interrogados, escrutados, hasta que surja en la mirada que sobre ellos se proyecta la pregunta por lo que falta. Es a partir de la materialidad del espacio de donde Sebald trae a la memoria la imaginación de lo olvidado adherido al presente. Su memoria es una memoria negativa, que encuentra apoyo en la memoria positiva del recuerdo para asomarse a lo inmemorial y tratar de arrancarle fragmentos de posibilidad, aunque sea recordando que hay mucho que hemos olvidado:

[...] la oscuridad no se desvanece sino que se espesa al pensar lo poco que podemos retener, cuántas cosas y cuánto caen continuamente en el olvido, al extinguirse cada vida, cómo el mundo, por decirlo así, se vacía a sí mismo, porque las historias unidas a innumerables lugares y objetos, que no tienen capacidad para recordar, no son oídas, descritas ni transmitidas por nadie⁴⁷.

En *Austerlitz* en particular y en la obra narrativa de Sebald en general, la memoria surge de las huellas materiales en dos direcciones: como memoria positiva a modo de recuerdo de distintas experiencias de daño y como una memoria negativa de esos recuerdos, de aquello que no se actualizó. Es en la arquitectura en general, en las estaciones de trenes y en las ruinas de antiguas fortalezas en particular, donde Austerlitz encuentra las huellas que le permiten

⁴⁴ *Ibid.*, p. 132.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 202.

⁴⁶ Sobre la dimensión melancólica de Sebald, cfr. A. Huyssen, *Modernismo después de la post-modernidad*, Barcelona 2010, por ejemplo, cuando afirma que tanto «*Los emigrados* como *Austerlitz* son infinitamente melancólicos y están encerrados en un tejido de recuerdos traumáticos» (p. 170).

⁴⁷ W. G. Sebald, *Austerlitz*, p. 28.

pensar el daño pasado. La forma de aproximación que desarrolla el personaje es una forma de aproximación que considera al edificio, independientemente de su estado, como una ruina pues, como admite observando el Palacio de Justicia de Bruselas, «de algún modo sabíamos naturalmente que los edificios que crecen hasta lo desmesurado arrojan ya la sombra de su destrucción y han sido concebidos desde el principio con vistas a su existencia ulterior como ruinas»⁴⁸. Este pasaje evoca el célebre «valor de ruina» del que hablaba el arquitecto nazi Albert Speer, quien trazó la tribuna del Campo Zeppelin de Núremberg inspirado por el Altar de Pérgamo. Además, se vincula la monumentalidad en general con el proyecto nazi, si se admite que esta teoría de Albert Speer estaba presente de manera germinal en todas las construcciones «desmesuradas» a lo largo de la historia, incluyendo aquella belga construida bajo el reinado de Leopoldo II, mientras que en el Congo ese país llevaba a cabo un genocidio.

Dylan Trigg ha propuesto un interesante acercamiento a las relaciones entre trauma, memoria y ruina, considerando esta última como un «sitio» de la memoria en la que se dieron experiencias de daño que siguen unidas a él⁴⁹. Dice Trigg: «solo cuando se reúnen temporalidades en conflicto, constituyendo así un ámbito único de tiempo no lineal, el trauma se hace pronuncia como tal», lo que ocurre a través de una «estructura de disyunción y dislocación»⁵⁰, que encontramos en la relación entre la materialidad, el trauma pasado y el presente en que la huella se interpreta. Y la mediación la produce, según Trigg, la ruina, que acoge lo que aquí propongo como huella, en las dos direcciones que mencionaba: «En primer lugar, podemos entender la persistencia de una ruina en términos probatorios, es decir, como los restos forenses de un evento [...]. En segundo lugar, la mediación puede referirse al rastro interior de la experiencia anulada»⁵¹, o lo que es lo mismo, como una memoria positiva o como una memoria negativa. Trigg entonces indica algo que, en la ruina y en la huella es definitorio: sus características formales están situadas en una zona de ambigüedad, «donde lo que queda se define por lo que está ausente»⁵², lo que resulta crucial para comprender la propuesta de memoria de Sebald y en qué sentido está emparentada con la de Weiss.

En el caso concreto de *Austerlitz*, hablar de «narrador-Sebald» como hace LaCapra parece poco pertinente⁵³, efecto de una inercia discursiva que ha generado un molde de acercamiento a la escasa producción literaria de Sebald a través de la autoficción. El narrador primero fluctúa entre la primera persona y la tercera, ya que no sólo actúa como narrador, sino también como narratario. Así, por el lugar central de lo enunciado por Austerlitz, cabría considerar,

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 22-23.

⁴⁹ D. Trigg, *The Place of Trauma: Memory, Hauntings, and the Temporality of Ruins*, «Memory Studies», II, 2009, pp. 87-101. Mi traducción.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 93.

⁵¹ *Ibid.*, p. 94.

⁵² *Ibid.*, p. 95.

⁵³ D. LaCapra, *Historia, literatura, teoría crítica*, trad. de J. Ramos Mena, Barcelona 2016.

además de su estatuto de personaje, el que ostenta como narrador en primera persona protagonista, lo que viene reforzado por su propia utilización del estilo directo para transmitir sus diálogos con otros personajes. Todo lo anterior sirve para destacar dos ideas: por un lado, la estructura de *mise en abyme*, viene a subrayar que la memoria —todo lo que se enuncia en la novela se hace en pasado— se elabora a través de mediaciones narrativas y discursivas complejas, así como el hecho de que el trauma histórico exige una aproximación oblicua. Al respecto, el relato llama permanentemente la atención sobre sí, y nosotros leemos lo que un narrador escribe sobre lo que dijo Austerlitz que vio o que otros personajes le dijeron⁵⁴. La segunda cuestión se desprende de la sorpresa con que leemos las detalladísimas descripciones que nos ofrecen ambos narradores y muy especialmente la infalibilidad con que transmiten lo dicho por otros. Si recordamos los problemas lingüísticos a los que Austerlitz debe hacer frente, este particular punto es crucial a la hora de interpretar el texto de forma no derrotista ni encerrada en la compulsión repetitiva sino como el síntoma mismo del desarrollo de una memoria imaginativa habilitante a través de la narrativa que en el momento de su enunciación ya sustrae al personaje de la compulsión repetitiva.

El «yo» del narrador primero, de cuyo ejercicio de enunciación no se especifica el cronotopo, se disuelve hasta prácticamente la extinción ante el yo de Austerlitz que crece a lo largo de la novela y que pasa de una relación en tercera persona con lo olvidado a través de las huellas arquitectónicas a una relación en primera persona con el olvido que le constituye. Este, además, es también narratario de otras historias, fundamentalmente de la de su niñera Vera, pero también de otros personajes.

Sobre la propia conciencia de los límites de la historia como discurso positivo, es fundamental mencionar el pasaje en el que Hilary, el admirado profesor de historia de Austerlitz, habla sobre la batalla homónima del personaje, de la que decía que «si se quería contar verdaderamente, dijo varias veces, de una forma sistemática no imaginable, lo que ocurrió aquel día, y quién exactamente dónde y cómo pereció o logró salvarse, o aunque sólo fuera qué aspecto tenía el campo de batalla al caer la noche y cómo gritaban y gemían los heridos y moribundos haría falta tiempo ilimitado»⁵⁵. Este límite trazado por una memoria positiva que pretenda un recuerdo universal puede sin embargo formularse en la memoria negativa de la particularidad, que será siempre imaginativa, fragmentaria y precaria. Es así que el texto continúa:

⁵⁴ La fragilidad de una memoria testimonial y positiva sobre lo acontecido también entra en el texto a través de la duda sobre lo relatado: «[tu] madre Agáta, comenzó, creo, dijo Austerlitz [...]» (W. G. Sebald, *Austerlitz*, p. 168). A este respecto, escribe Huyssen: «Esta cámara de ecos, donde resuenan tantas voces, evoca todas las vicisitudes y fragilidades del olvido y el recuerdo, de una forma inaccesible para la historiografía». (A. Huyssen, *Modernismo después de la post-modernidad*, p. 179).

⁵⁵ W. G. Sebald, *Austerlitz*, pp. 74-75.

Tratamos de presentar la realidad, pero, cuanto más nos esforzamos, tanto más se nos impone lo que siempre se ha visto en el teatro histórico [...] Nuestra dedicación a la historia, según la tesis de Hilary, era una dedicación a imágenes prefabricadas, grabadas ya en el interior de nuestras mentes, a las que no hacemos más que mirar mientras la verdad se encuentra en otra parte, en algún lugar apartado todavía no descubierto por nadie⁵⁶.

En la novela podemos distinguir dos impulsos memorialísticos en los que difícilmente podemos separar una memoria individual de una colectiva. El interés de Austerlitz por la arquitectura y sus formas de mirar están dirigidas a los olvidos de la historia, pues tienen como objeto poner de relieve o bien la negatividad de las experiencias de daño que en esos lugares se produjeron o bien resaltar que las condiciones de posibilidad para la construcción de esos edificios implicaban un dolor del que no queda constancia. El otro tipo de impulso se dirige hacia el olvido particular de Austerlitz y se desarrolla en su interés por recuperar la perdida memoria de su historia familiar.

Es en la Centraal Station de Amberes, donde los personajes-narradores se conocen, donde Austerlitz habla del edificio que se construyó por deseo del rey Leopoldo «en aquella época ya remota que sin embargo determina hasta hoy nuestra vida»⁵⁷, vinculando a través del edificio-huella pasado y presente para preguntarse —porque la memoria de lo ausente es siempre una pregunta sin respuesta— «*combien des ouvriers périrent, lors de la manufacture de tels miroirs, de malignes et funestes affectations à la suite de l'inhalation des vapeurs de mercure et de cyanide*»⁵⁸. Y es así que el narrador reflexiona sobre el discurso de Austerlitz como una metafísica de la historia —con claros ecos de Benjamin y de Weiss— «en la que lo recordado cobraba vida de nuevo»⁵⁹. Él lee en los edificios públicos de Bruselas el negativo de la historia, así como en otras novelas de Sebald el narrador extrae dichos negativos del paisaje, de forma parecida a como lo hace el anónimo narrador de *La estética de la resistencia* en Denia.

Lo cierto es que esta paradójica memoria de lo inmemorial, de la ausencia y del vacío, crucial para pensar las relaciones entre daño y elaboración en términos que exceden lo testimonial, se completa con una memoria en primera persona que vincula, en el juego asociativo de Sebald, el daño transhistórico con aquel del que somos herederos mucho más directos y por el que estamos concernidos como coetáneos —en mayor o menor medida— de aquellos que sufrieron y que han legado una petición de memoria permanente. Austerlitz admite abiertamente que, para él, «el mundo se acababa al terminar el siglo XIX. Más allá no me atrevía a ir, aunque, en realidad, toda la historia de la arquitectura y la civilización de la edad burguesa que yo investigaba se orientaba hacia la catástrofe que ya se perfilaba entonces».⁶⁰ Me aventuro a considerar que

⁵⁶ *Ibid.*, p. 75.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 16-17.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 16.

⁶⁰ *Ibid.* p. 142.

aquí Sebald nos invita a suspender la sólida y desde luego creíble reflexión que Austerlitz hace *a posteriori* cuando habla de sus mecanismos de represión como un «sistema de cuarentena e inmunidad», una «autocensura de mi pensamiento»⁶¹ o un «sistema de prevención»⁶². No es preciso descartar esta interpretación guiada por el protagonista, si bien cabe preguntarse por qué Austerlitz, ignorante como era hasta su tardía epifanía, simplemente habría decidido ignorar la devastación que protagoniza el siglo XX europeo como tantos otros y no implicarse en él hasta descubrir hasta qué punto le constituía, hasta no vincularse con él, en definitiva, en un plano afectivo:

[...] supe de la creación de una economía de la esclavitud en toda Europa central, del premeditado desgaste de las fuerzas de trabajo, de los orígenes y del lugar de fallecimiento de las víctimas, por qué trayectos habían sido transportadas y adónde, qué nombres llevaron durante su vida y qué aspecto tenían ellas y sus guardianes. Todo eso lo comprendí y, sin embargo, no lo comprendí, porque cada detalle que se me revelaba en mi recorrido por el museo, *a mí, que había permanecido ignorante, como temía, por mi propia culpa*, yendo y volviendo de una sala a otra, superaba con mucho mi capacidad de comprensión⁶³.

Sebald, como Weiss, está planteando el proceso de descubrimiento de la memoria como un proceso de construcción discursiva. El discurso de Austerlitz estaría exigiendo también que retomemos una distancia crítica de lo por él contado. La autointerpretación que de sí ofrece es tan verosímil, tan explicable a través de la teoría del trauma que hace dudar: ¿Por qué Austerlitz nunca quiso saber nada de Alemania si desconocía su historia de vida? ¿Por qué Austerlitz nunca se interesó por el siglo en que vivió? Estimo acrítica una aproximación que no tenga en cuenta estas preguntas, y mi respuesta se acerca a pensar que Sebald, en su juego de cercanías y distancias pone de relieve la ironía trágica de un personaje que ignoró que el trauma histórico siempre nos conforma, y a él, contingentemente, le constituye de una forma especial, como hijo de víctimas y como víctima exiliada él mismo. La forma en que él se da su propia narrativa para elaborar el trauma —de su falta de origen primero, del descubrimiento de su condición de víctima de la Shoa, después— implica así una negociación con el pasado que, en su ironía, oculta que Austerlitz es un personaje doble: primero, el historiador con acedia que ignoró su presente; después, un memorialista benjaminiano del olvido.

Esta distancia forzada sobre el personaje solo viene a redundar en el cuestionamiento extrañado al que Sebald quiere invitar a sus lectores, a un cuestionamiento de las formas de relato que se expresa igualmente en *La estética de la resistencia* y que está dirigido a un intento de resensibilización y de ganancia de una distancia crítica con relación al presente y a nosotros mismos. Ese objetivo se comienza a cumplir en el cuestionamiento incesante de una memoria negativa.

⁶¹ *Ibid.*, p. 142.

⁶² *Ibid.*, p. 200.

⁶³ *Ibid.*, pp. 200-201. El énfasis es mío.

Thiebaut lo ha expresado de manera sucinta:

La idea de un trabajo de la memoria contra ese olvido, de una rememoración explícita y críticamente realizada, encuentra en la negatividad de lo olvidado el motivo de su propia tarea. Por eso, cabe pensar, Sebald la reitera: esta memoria es la tarea de encontrar un significado en las cosas que las muestre como huellas y como emblemas del daño⁶⁴.

En definitiva, la vinculación que hemos esbozado entre Weiss y Sebald se funda en un concepto de memoria negativa que hemos propuesto como el reverso de una memoria positiva. La forma negativa del recuerdo no tiene ya como objeto la constatación fáctica de acontecimientos, de la que sin duda depende, sino la negatividad olvidada de las experiencias de sufrimiento y el proceso mismo de este olvido. En este sentido, la memoria negativa y la propia experiencia de la negatividad tienen una doble afinidad: por un lado, ambas tienen por objeto la negación del sufrimiento producido, su rechazo; por otro lado, ambas tienen en su centro la transformación de la imposición fáctica del daño en la imaginación de cursos posibles de acción. La constatación del límite de la elaboración de las experiencias inmemoriales de los discursos ficticios no es exterior a los mismos, sino que es el punto de partida presupuesto sobre el que se funda el obligatorio intento de imaginación de dichas experiencias irrecuperables en términos positivos. Este concepto de memoria imaginativa se encuentra en el centro de las propuestas narrativas de Weiss y Sebald, que ofrecen imágenes posibles de lo perdido y reflexiones sobre esa pérdida que puede encontrarse negativamente cifrada en las huellas de la positividad.

Miguel Alirangues López
Universidad Carlos III de Madrid
✉ malirang@hum.uc3m.es

⁶⁴ C. Thiebaut, *Els no llocs de l'experiencia del dany*, pp. 33-34.

Contributi/15

L'escatologia di una memoria riconciliata

Paul Ricoeur tra memoria, storia e oblio

Maria Teresa Pacilè

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 03/09/2019. Accettato il 03/03/2020.

THE ESCHATOLOGY OF A RECONCILED MEMORY. PAUL RICOEUR BETWEEN MEMORY, HISTORY AND OBLIVION

The current memory enables to understand its past e to plan its future, require a philosophical reflection on the original human ability to make memory: in this regard, the ricoeurian hermeneutic of *Oneself as another* rediscovers in the «being able to remember» the key to the creation of the personal and collective identity. The enigma of the representation of the past, thus, brings Ricoeur to outline the «project» of a reconciled memory, in its ontological bond with oblivion, an immemorial resource of life and history. The French philosopher's contribution help us to redefine a human-sized memory, which in its mortality, in its being from-Other and for-Other, is called to mend meaningful human relations within a cosmopolitan and plural political context, in the awareness that the «translator's task» is the most urgent challenge for the future to come.

1. *L'homme capable* e il poter-fare memoria

Le testimonianze attuali degli inquietanti eccessi di una memoria patologica o ideologicamente manipolata, incapace di elaborare in modo significativo il proprio vissuto, richiedono un ulteriore sforzo di comprensione che torni ad interrogarsi sull'originaria capacità umana di far-memoria: a tal proposito, appare quanto mai significativo ripercorrere la *via longa* dell'ermeneutica di Paul Ricoeur, attraverso la quale il soggetto giunge all'attestazione di «sé come un altro»¹ (infinita potenzialità di dire, di agire, di costruire narrativamente la propria identità, di essere responsabile di sé e degli altri) e ritrova nel «poter-fare memoria» la cifra significativa del proprio essere umano.

¹ Cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, Milano 2011.

Ricoeur, per la vastità dei suoi ambiti di indagine, costituisce una delle figure più interessanti del panorama filosofico contemporaneo: instancabile viaggiatore nei vari campi della conoscenza, egli esprime nelle proprie opere la convinzione che la filosofia, nella sua matrice fenomenologica e ermeneutica, possa offrire un ponte di dialogo tra saperi differenti creando una mediazione critica tra diverse metodologie d'indagine che rendano ragione della complessità del soggetto umano. L'urgenza di un pensiero filosofico che riscopra il valore della persona² costituisce infatti il *fil rouge* che unifica l'ampio itinerario di ricerca del filosofo francese, la cui questione di fondo investe la soggettività umana colta nella pluralità delle sue espressioni: come egli già rileva nello scritto giovanile *Le volontarie et l'involontaire*, oggetto della propria analisi è l'esperienza integrale del *cogito*, che «include l'io desidero, l'io posso, l'io vivo e, in generale, l'esistenza come corpo»³, indagando un soggetto che appare dunque non come autocoscienza originaria, bensì come «nome di un problema e di un compito da realizzare»⁴.

All'interno di questo percorso di riscoperta e delineazione di una soggettività complessa e mai totalmente dicibile, *Sé come un Altro* costituisce un momento fondamentale di elaborazione: nell'opera, infatti, prende corpo la proposta di un'ermeneutica del sé⁵, a partire dalla nozione di *homo capax*⁶, uomo capace di «poter parlare, poter agire, poter raccontare, poter essere imputato dei propri atti a titolo di loro vero autore [...] poter fare memoria, poter promettere»⁷. Tutta la riflessione ricoeuriana si origina dalla presa in considerazione dell'*ipseità*, ovvero del carattere riflessivo e indiretto tramite il quale il soggetto comprende se stesso,

² Scrive infatti il filosofo: «la persona resta, ancora oggi, il termine più adeguato per dare impulso a ricerche per le quali non sono adeguati [...] né il termine di coscienza, né quello di soggetto, né quello di individuo» (P. Ricoeur, *Della persona*, in Id., *La persona*, Brescia 1997, p. 38) e in un intervento dal significativo titolo *Meurt le personalisme, revient la personne*, edito nel 1983, afferma: «se la persona ritorna, ciò accade perché essa resta il miglior candidato per sostenere le lotte giuridiche, politiche, economiche e sociali dell'epoca contemporanea» (P. Ricoeur, *Muore il personalismo, ritorna la persona*, in Id., *La persona*, cit., p. 27).

³ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà 1. Il volontario e l'involontario*, Genova 1990, p. 13.

⁴ P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano 1977, p. 339; e commenta D. Iannotta: «Nell'ambito problematico della cultura moderna e contemporanea, quindi, si staglia la figura del soggetto come la più inquietante ed imbarazzante che venga offerta al ed insieme posta dal pensiero. Soggetto esaltato, soggetto umiliato- come dice Ricoeur, ma pur sempre soggetto, luogo 'atopos' della riflessione ad onta e grazie alla contraddittorietà dei termini. Compito, dunque, antico e nuovo del filosofare, in cui si ricapitola l'avventura dell'umano essere nel mondo» (D. Iannotta, *L'alterità nel cuore del Medesimo*, introduzione a P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 13).

⁵ Cfr. D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Napoli 1984; L. Altieri, *Le metamorfosi di Narciso. Il Cogito itinerante di Paul Ricoeur*, Napoli 2004; J. Greisch, R. Kearney, *Paul Ricoeur. Les Métamorphoses de la raison herméneutique*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle 1988, Paris 1991.

⁶ Cfr. T. Valentini, *I concetti di persona e homo capax nella prospettiva ermeneutica di Paul Ricoeur*, in *Natura umana, persona e libertà, Prospettive di antropologia filosofica ed orientamenti etico-politici*, T. Valentini, A. Velardi (a cura di), Roma 2016; F. Dermange, *La capacité ricoeurienne: entre Aristote et la tradition biblique*, «Revue de théologie et de philosophie», CXXV, 2003, pp. 35-46.

⁷ P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, Milano 2003, p. 494.

nei propri cambiamenti e nel proprio divenire, senza mai chiudersi in un sé solipsistico, ma aprendosi dialogicamente all'incontro con l'altro: la nozione di identità *ipse*, infatti, indica «un soggetto capace di designare se stesso come l'autore delle proprie parole e delle proprie azioni, un soggetto non sostanziale e non immutabile, ma nondimeno responsabile del suo dire e del suo fare»⁸.

Il cuore delle analisi ricoeuriane e il loro grande lascito al pensiero contemporaneo va individuato dunque nell'esplicitazione della fondamentale dialettica *ipseità*-alterità⁹, che ha accompagnato più o meno tacitamente tutto il corso della sua riflessione: la riscoperta di un'alterità, che spossessa il soggetto, impedisce a quest'ultimo di porsi come coscienza immediata, chiamandolo così alla *via longa* dell'interpretazione, in cui l'incontro con le differenti figure dell'altro, sempre plurali e mai riconducibili a unità, portano il sé a scorgere, senza mai approdarvi, la terra promessa della propria soggettività, abitata da un'alterità ultimamente indefinibile in termini filosofici¹⁰: «come Mosè, il soggetto che parla e riflette può soltanto scorgerla prima di morire»¹¹.

Proprio all'interno dell'ermeneutica del *Sé come un altro* si inserisce il tentativo ricoeuriano di comprendere il «poter-fare memoria»¹² come dimensione fondamentale dell'essere umano, della costruzione narrativa della propria identità, personale e collettiva, ma soprattutto della propria condizione storica che, seppur consapevole della propria finitudine, è chiamata, attraverso la continua interpretazione del proprio passato, a riscoprirne una riserva di senso inesauribile e necessaria alla costruzione di un futuro significativo.

Nella presa d'atto che, come afferma Carlo Levi, «il futuro ha un cuore antico»¹³, Ricoeur, nella fase più matura della propria riflessione, si apre a un nuovo itinerario di ricerca che, in *La memoria, la storia e l'oblio* tenterà di ricucire fratture e traumi, tessere le fila spesso frammentate di una memoria personale e collettiva costantemente ferita ma, nonostante tutto, chiamata a dare testimonianza di un «essere-contro-la-morte», che mediti quanto sia magnifico essere uomini, agenti e sofferenti, memori e immemori, riconciliati all'interno di

⁸ P. Ricoeur, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Milano 1998, p. 92; Cfr. anche G. Costanzo, *Alla ricerca dello spazio vissuto. Percorsi ricoeuriani fra aporie, itineranza e narrazione*, Firenze 2013.

⁹ Su questo tema, cfr. D. Jervolino, *Ermeneutica e traduzione. L'altro, lo straniero, l'ospite*, in *Ermeneutica, Fenomenologia, Storia*, G. Cacciatore, P. Colonnello, D. Jervolino (a cura di), Napoli 2001.

¹⁰ Scrive infatti Ricoeur: «Forse il filosofo in quanto filosofo deve confessare che egli non sa e non può dire se questo Altro, fonte dell'ingiunzione, è un altro che io possa guardare in faccia o che mi possa squadrare, o i miei antenati di cui non c'è punto di rappresentazione, tanto il mio debito nei loro confronti è costitutivo di me stesso, o Dio- Dio vivente, Dio assente- o un posto vuoto. Su questa aporia dell'Altro si arresta il discorso filosofico» (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 473).

¹¹ P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 37.

¹² Cfr. D. Jervolino, *Memoria, storia, oblio nell'ultimo Ricoeur*, «Studium», V, 2001, pp. 713-717.

¹³ C. Levi, *Il futuro ha un cuore antico. Viaggio nell'Unione Sovietica*, Milano 1982.

un vita che, come scrive il filosofo nella poesia finale, è radicalmente incompiuta. *Inachèvement*¹⁴.

2. Il lavoro della memoria: sforzo di riconoscimento e oblio

Per poter comprendere in tutta la sua ampiezza il potere di fare memoria dell'esistenza umana, che in quanto storica, è finita e vulnerabile, intessuta di capacità di rimemorazione e oblio, è necessario, secondo Ricoeur, privilegiare un approccio oggettuale – fenomenologico – che analizzi la coscienza come intenzionalità, 'coscienza-di', sempre rivolta a ciò che è a essa esterno, il fenomeno da indagare in tutte le sue caratteristiche. Per questo una fenomenologia della memoria è il primo e inevitabile compito di un percorso di riflessione ternario, che si snoda poi in un'epistemologia della conoscenza storica, in un'ermeneutica della condizione storica e nel tentativo sempre incompiuto, seppur sempre da perseguire, di un epilogo escatologico. Le tre parti dell'opera costituiscono tre alberi maestri che «sebbene [...] portino delle vele attorcigliate ma distinte, appartengono alla stessa imbarcazione, destinata a una sola e unica navigazione»¹⁵: il compito filosofico, ancora attuale, di comprendere se e come sia possibile rappresentare il passato. Se «la memoria è del passato», secondo il detto aristotelico che torna incessantemente a illuminare lo sforzo del pensiero come la stella polare, l'interesse ricoeuriano non è semplicemente retrospettivo e la posta in gioco della ricerca, in dialogo con i padri della tradizione classica e moderna e con i più grandi maestri contemporanei, sarà accostare ad un'«archeologia» della memoria, dei suoi usi e dei suoi abusi, il «progetto»¹⁶ di una memoria felice, riconciliata, riscoperta nel suo vincolo ontologico-esistenziale con l'oblio. Solo allora, all'interno di un comune orizzonte di dialogo di cui il lettore diviene parte integrante, la memoria potrà tentare di essere fedele al passato e, attraverso il presente della scrittura, aprirsi alla possibilità difficile di un perdono futuro.

Tentare di definire il «poter-fare memoria» come «poter-rappresentare il passato» pone, però, immediatamente lo studio fenomenologico di fronte al paradosso della presenza dell'assente sotto forma di immagine, il ricordo, che pretende di essere fedele alla realtà antecedente, a quanto effettivamente accaduto e così distinguersi dalla pura immaginazione, che ha come oggetto il *fictum*, l'irreale¹⁷. L'urgenza dell'analisi dei fenomeni mnemonici, seppur in

¹⁴ Scrive Ricoeur: «Al di sotto della storia, la memoria e l'oblio. Al di sotto della memoria e l'oblio, la vita. Ma scrivere la vita è un'altra storia. *Inachèvement*» (P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 719).

¹⁵ Ivi, p. 8.

¹⁶ Cfr. D. Iannotta, *Memoria del tempo. Tempo della memoria*, cit., p. XIV.

¹⁷ Scrive Ricoeur: «Eppure sembra proprio che il ritorno del ricordo non possa prodursi che sul modo del diventare-immagine [...] La permanente minaccia di confusione fra rimemorazione e immaginazione, che scaturisce da questo diventare immagine del ricordo, intacca l'ambizione di fedeltà nella quale si riassume la funzione veritativa della memoria. E tuttavia... e tuttavia non abbiamo niente di meglio della memoria per assicurare che qualcosa è accaduto prima che noi ne producessimo il ricordo, la storiografia stessa, diciamolo fin d'ora, non riuscirà a

un campo polisemico e apparentemente dispersivo, nasce, allora, per tentare di comprendere il «non più del passato» (nella sua differenza rispetto al mondo della fantasia) che la memoria è ritenuta in grado di far riemergere attraverso la reviviscenza delle tracce che l'avvenimento ha prodotto: è possibile dunque delineare una «fenomenologia frantumata ma non radicalmente dispersa, nella quale il rapporto al tempo passato resta l'ultimo e unico filo conduttore»¹⁸.

Esempio di questa frantumazione è la singolarità della memoria intesa come capacità di rimemorazione in contrasto con la diversità dei ricordi che riemergono a partire da un fondo inconscio; all'interno di tale opposizione principale, è possibile rintracciare una pluralità di polarità significative (memoria-abitudine/memoria-ricordo; evocazione/ricerca; ritenzione/riproduzione; riflessività/mondità) che permettono al filosofo di delineare le caratteristiche di una memoria che non solo è in grado di evocare istantaneamente immagini-affezioni o «percepire la durata», come insegnano le analisi di Bergson in *Materia e Memoria* e di Husserl nelle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo*, bensì è capace di richiamare e ricercare attivamente ricordi di situazioni antecedenti rispetto al presente vissuto. Così facendo, essa tenta di strappare alcuni frammenti alla rapacità del tempo e alla voracità dell'oblio, nella consapevolezza di dover diventare custode di uno scarto temporale che costituisce la cifra essenziale della capacità umana di rimemorazione: «Per evocare il passato sotto forma di immagine bisogna potersi astrarre dall'azione presente, bisogna saper dare valore all'inutile, bisogna voler sognare. Forse solo l'uomo è capace di uno sforzo del genere»¹⁹. Il riconoscimento di un evento passato nel ricordo, dunque, appare «un piccolo miracolo della memoria felice»²⁰, massimo compimento della sua richiesta di verità nel momento in cui attesta che qualcosa è accaduto e di esso la capacità di fare-memoria può diventare testimone attendibile:

Ritengo il riconoscimento come il piccolo miracolo della memoria. Quale miracolo, anch'esso le può fare difetto. Ma quando si produce, sotto le dita che sfogliano un album di fotografie, o durante l'inaspettato incontro con una persona conosciuta, o la silenziosa evocazione di un essere assente oppure scomparso per sempre, sfugge il grido: «È lei! È lui!». E lo stesso saluto accompagna, via via, con delle colorazioni meno vive, un evento rimembrato, un saper-fare riconquistato, uno stato di cose nuovamente promosso alla «ricognizione». Tutto il fare-memoria si riassume, così, nel riconoscimento. [...] Memoria felice, memoria pacificata, memoria riconciliata, tali sarebbero le figure della felicità, di cui la nostra memoria fa voto per noi stessi e per i nostri più vicini²¹.

spiazzare la convinzione incessantemente motteggiata e riasserita che il referente ultimo della memoria resta il passato, qualunque cosa possa significare la passività del passato» (P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 17).

¹⁸ Ivi, p. 38.

¹⁹ H. Bergson, *Materia e memoria*, Roma 1996, pp. 67-68.

²⁰ P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 70.

²¹ Ivi, pp. 705-706.

Ma proprio sul cammino del richiamo, dell'esercizio e dell'uso della memoria, che si iscrive così nelle potenzialità fondamentali del *cogito integrale* ricoueriano, si incontra la possibilità dell'abuso, che ne rivela la vulnerabilità fondamentale: alle prodezze dell'*ars memoriae* celebrata da Yates, (in cui alla volontà di «non dimenticare nulla» si lega l'eccesso di uno sforzo di memorizzazione incapace di riconoscere la passività della traccia, l'esser-affetti dall'evento di cui, in un secondo tempo, si dà testimonianza), si aggiungeranno gli abusi della memoria naturale. Dagli eccessi del piano patologico-terapeutico, in cui una «memoria ferita» oppone la coazione a ripetere e la melanconia al lavoro del lutto, si giunge agli eccessi di una «memoria imposta» da coloro che detengono il potere e che nel percorso di costruzione narrativa dell'identità e della memoria comune, intervengono in modo ideologizzante e distorto; infine la «bulimia commemorativa della nostra epoca» di cui tratta Pierre Nora ne *Lieux de mémoire*, è espressione di una tirannia della memoria che, perdendo ogni legame con un sapere critico, costituisce una delle manifestazioni più eclatanti degli abusi di una memoria manipolata²².

I suddetti livelli di analisi costituiscono per Ricoeur il tramite attraverso cui riflettere sull'oblio, un oblio esercitato e manifesto (in quanto coazione a ripetere, *lapsus linguae*, ricordi-schermo nella costruzione dell'identità personale e collettiva; oblio di fuga all'interno di una memoria manipolata; amnistia intesa come «dovere di dimenticare» in una memoria imposta) e al contempo un oblio profondo. Quest'ultimo, soprattutto, dovrà essere riscoperto nel suo vincolo con la memoria, in quanto inquietante minaccia alla sua pretesa di validità e alla possibilità di scrittura della storia ma, al contempo, dimensione ineliminabile di un uso corretto della memoria, contro i suoi eccessi, in quanto espressione di una memoria a dimensione umana, nella sua finitudine, nel suo ritardo sul mondo, nel suo esser da-Altri e per-Altri.

Innanzitutto e globalmente, l'oblio è sentito come un attentato all'affidabilità della memoria. Un attentato, una debolezza, una lacuna. [...] Ma nello stesso tempo e nella stessa movenza spontanea, noi scarteremo lo spettro di una memoria che non dimenticasse niente. La riteniamo persino mostruosa. [...] Ci sarebbe, dunque, una misura nell'uso della memoria umana, «niente di troppo», secondo una formula della saggezza antica? L'oblio allora, non sarebbe sotto tutti i riguardi un nemico della memoria, e la memoria dovrebbe, forse, negoziare con l'oblio per trovare, a tastoni, la giusta misura del suo equilibrio con esso?²³

L'oblio costituisce dunque, la sfida per eccellenza opposta all'ambizione di fedeltà al passato da parte della memoria, sempre sospesa di fronte all'enigma costitutivo di presenza-assenza e di distanza nel cuore della rappresentazione del passato: proprio in questo punto critico, è proposta la grande biforcazione tra le figure dell'oblio per cancellazione delle tracce e oblio di riserva, oblio negativo e oblio positivo sulle quali rimarrà costantemente un'ambiguità e un'indecidibilità

²² Cfr. *ivi*, pp. 83-100.

²³ *Ivi*, pp. 590-591.

di fondo da parte della riflessione filosofica, che in questo non può che riconoscere la propria condizione storica, situata, sempre seconda rispetto alla complessità di un vivere mai assolutamente razionalizzabile. A un oblio condannato come disfunzione patologica da combattere, è necessario allora accostare un oblio che è condizione stessa della possibilità di ricordare.

A tal proposito gioca un ruolo chiave l'idea di «traccia psichica», intesa come persistenza delle prime impressioni dell'evento, che poi vengono richiamate alla memoria durante lo sforzo di rimemorazione. Ciò porta a presupporre uno stato di latenza inconscia dell'affezione originaria, massima rappresentazione di «un divenire che dura», come direbbe Bergson e, in quanto tale, è eterno e indistruttibile.

Quali esperienze possono essere ritenute conferme dell'ipotesi della sopravvivenza dell'impressioni-affezioni al di là della loro sopravvivenza? L'esperienza *princeps*, a tal riguardo, è quella del riconoscimento, questo piccolo miracolo della memoria felice. Un'immagine mi torna alla mente; e io dico nel mio cuore: è proprio lui, è proprio lei. Lo riconosco, la riconosco. [...] Un essere è stato presente una volta; si è assentato; è tornato. Apparire, scomparire, ricomparire. [...] Sul presupposto retrospettivo, costruisco un ragionamento: è necessario che qualche cosa della prima impressione sia rimasto perché io possa ricordarmene ora. Se un ricordo torna alla mente, è perché lo avevo perduto; ma se, nonostante tutto, lo ritrovo e lo riconosco, è perché la sua immagine era sopravvissuta²⁴.

Questa sopravvivenza delle immagini, questa capacità di ricordare nonostante tutto può essere ritenuta espressione dell'oblio di riserva, che preserva e custodisce, ponendosi in contrasto con l'oblio distruttore, in un'equivocità primordiale e incancellabile, propria della condizione storica dell'esistenza: essa, pur ponendosi come cominciamento, nuovo inizio, nascita, frattura, non costituisce mai la propria Origine, sempre altra, anteriore, dimenticata²⁵. Quest'«oblio delle fondazione, della sua donazione originaria»²⁶, inteso in quanto *Ursprung*, matrice di vita e forza creatrice di storia, nella sua potenza originante, evidenzia non soltanto il «non più» del passato, assente in quanto altro dalla presenza, ma soprattutto il suo «esser-stato», la sua anteriorità e antecedenza, referenza positiva cui costantemente faranno riferimento la memoria e la storiografia che, su percorsi distinti ma chiamati ad intrecciarsi, sfidano la potenza distruttiva della cancellazione delle tracce attraverso il ricordo e la narrazione nella loro pretesa di «rappresentanza» e «luogotenenza» nel passato.

Proprio l'analisi dei fenomeni mnemonici e la riflessione sugli usi ed abusi della memoria nel loro specifico funzionamento, permettono di poter finalmente interrogarsi sull'importante questione circa il soggetto autentico della

²⁴ Ivi, pp. 610-612.

²⁵ Sul tema cfr. G. Costanzo, *La nascita, inizio di tutto. Per un'etica della relazione*, Ethica Volume XLIII, Napoli-Salerno 2018.

²⁶ P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 627.

memoria²⁷, sfuggendo al contempo all'aporetica alternativa della «scuola dello sguardo interiore» (massimamente rappresentata da Agostino, Locke e Husserl) e da un sociologismo che considera illusoria ogni attribuzione di memoria che non sia di natura collettiva, storico-socio-culturale (di cui espressione è l'opera d'Halbwachs, *La mémoire collective*). In questa situazione altamente polemica, che oppone la memoria individuale alla memoria collettiva senza possibilità di mediazione, il compito del filosofo consiste nel gettare dei ponti fra i due discorsi, dando credibilità all'ipotesi di una costituzione distinta ma reciproca e incrociata delle due memorie che trova un punto fondamentale di snodo nella tematizzazione della *mémoire des proches*, ovvero di coloro che sono più vicini, che non soltanto approvano l'esistenza del soggetto ma possono raccontare gli eventi della sua storia che non appartengono alla sua memoria, curandone ferite e fragilità²⁸: questa prossimità, che richiama la *philia* degli Antichi, diventa dunque vocazione imperitura di una storiografia, che, se non può far rivivere gli umiliati del passato, può conservarne il ricordo e riconoscerli nella loro singolarità e sofferenza, facendo di quella scrittura il pietoso gesto di sepoltura che si rinnova costantemente, quasi a rinsaldare il legame delle generazioni.

Fra i due poli della memoria individuale e della memoria collettiva, non esiste forse un piano intermedio di riferimento, in cui concretamente si operano gli scambi fra la memoria viva delle persone individuali e la memoria pubblica delle comunità alle quali apparteniamo? Questo piano è quello della relazione con coloro che ci sono più vicini. [...] Alla contemporaneità dell'andare avanti insieme nell'età essi aggiungono una nota speciale che va a toccare i due eventi che limitano la vita umana, la nascita e la morte. Il primo evento sfugge alla mia memoria, il secondo sbarra i miei progetti. E i due non interessano alla società che a titolo dello stato civile e del punto di vista demografico, quanto all'alternarsi delle generazioni. Ma entrambi hanno interessato o interesseranno i miei più vicini. Alcuni potranno deplorare la mia morte. Ma, ancora prima, alcuni hanno potuto rallegrarsi della mia nascita e celebrare, in quest'occasione, il miracolo della natalità e la donazione del nome, con il quale io designerò me stesso per tutta la mia vita. Tra i due, i miei più vicini sono coloro che approvano che io esista e dei quali io approvo l'esistenza nella reciprocità e nella parità della stima. [...] Dunque non dobbiamo entrare nel campo della storia con la sola ipotesi della polarità fra memoria individuale e memoria collettiva, bensì con quella di una triplice attribuzione della memoria: a sé, ai più vicini, agli altri²⁹.

²⁷ Scrive Ricoeur: «Nella discussione contemporanea, la questione del soggetto vero e proprio delle operazioni di memoria tende ad occupare il proscenio. [...] Se non si ha la consapevolezza di che cosa significhi la prova della memoria nella presenza viva di un'immagine delle cose passate, né di che cosa significhi mettersi alla ricerca di un ricordo perduto o ritrovato, in che modo ci si può legittimamente domandare a chi attribuire questa prova e questa ricerca? Così aggiornata la discussione ha qualche *chance* di vertere di una questione meno scabra di quella ordinariamente posta nella forma di un dilemma paralizzante: la memoria, a titolo primordiale, è personale o collettiva? La questione è la seguente: a chi è legittimo attribuire il *pathos* corrispondente alla ricezione del ricordo e la *praxis* in cui consiste la ricerca del ricordo? La risposta alla questione posta in questi termini ha così delle possibilità di sfuggire all'alternativa di un 'o...o'. Ivi, p. 133.

²⁸ Su tema cfr. G. Costanzo, V. Busacchi, *Paul Ricoeur e «les proches». Vivere e raccontare il Novecento*, Milano 2016.

²⁹ P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., pp. 185-187.

3. La storia: *pharmakon* della memoria condivisa?

La seconda parte dell'opera, dedicata a un'epistemologia del sapere storico e del suo rapporto con la memoria, si apre con un Preludio dedicato alla re-interpretazione del mito platonico *Fedro*. Esso immediatamente mette in luce l'ambiguità e paradossalità del legame tra storiografia e memoria: l'invenzione della scrittura, infatti, offerta come dono votivo da Theuth al re d'Egitto Thamus, viene presentata dal dio come massimo tra gli onori, in quanto scienza che avrebbe reso il popolo più sapiente in quanto «*pharmakon* della memoria e della sapienza»³⁰. Il dono della «storia-scrittura»³¹ è ritenuta dal mito come l'antidoto della memoria, dunque come sfida lanciata dalla pretesa di verità assoluta della storia al voto di affidabilità della memoria in vista di un suo totale completamento e superamento, e in quanto tale, esso può essere ritenuto il paradigma di tutti i sogni positivistic di formulazione di un sapere ultimo e definitivo del reale e, di conseguenza, di totale sostituzione della storiografia alla memoria. Essi però, devono necessariamente essere rimessi in discussione, proprio a partire dagli eventi storici che hanno scosso il Novecento: il giudizio sull'«utilità o il danno della storia per la vita», come scrive Nietzsche nella *Seconda considerazione inattuale* e la questione di sapere se il *pharmakon* della storia-scrittura sia rimedio o veleno della memoria non cesserà infatti di accompagnare in sordina tutta l'indagine ricoeuriana dedicata al sapere storico, in cui il problema del rapporto fra memoria personale e memoria collettiva non sarà abbandonato, ma prenderà nuovo impulso nel quadro di una discussione epistemologica. Essa verterà sulle modalità di acquisizione e di archiviazione dei documenti in storia, sul ruolo che in essa giocano le testimonianze dei sopravvissuti; sull'analisi del lavoro di spiegazione/comprendimento di quei documenti in cui rispondere con un poiché al perché della storia significa, a un tempo, spiegare le cause e comprenderne i motivi, non sciogliendo la complessità esistenziale di cui la storiografia deve costantemente tentare di farsi interprete; sulla rappresentazione scritturale delle testimonianze, infine, laddove il gesto della scrittura letteraria sarà da Ricoeur riletto come ritorno dello storico al mondo dell'azione e della memoria collettiva, che costantemente egli contribuisce a costruire. In continuità con la memoria, anche la storia tenta di rappresentare il passato e oggetto specifico della storiografia è la realtà umana con particolare attenzione al cambiamento e ai processi di costituzione del legame sociale e dell'identità collettiva, nel tentativo di esprimere la plurivocità dei fenomeni sociali e al contempo il loro stretto

³⁰ Platone, *Fedro*, tr. it. di P. Pucci, Bari 1996, 274e.

³¹ Scrive Ricoeur: «La scrittura, in effetti, è la soglia di linguaggio che la conoscenza storica ha già da sempre superato, allontanandosi dalla memoria per correre la triplice avventura dell'archiviazione, della spiegazione e della rappresentazione. La storia è scrittura da cima a fondo. A questo proposito, gli archivi costituiscono la prima scrittura con la quale la storia si confronta, prima di realizzarsi essa stessa in scrittura sul modo letterario della scritturalità, la spiegazione/comprendimento si trova, così, inquadrata da due scritture, una scrittura a monte e una scrittura a valle. Essa raccoglie l'energia della prima e anticipa l'energia della seconda». P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 195.

legame con le pratiche concretamente vissute, nel loro valore simbolico di sforzo di miglioramento e di comprensione dell'umano di cui lo storico partecipa attivamente³². Qui risuona dunque l'interrogativo platonico: la scrittura (della storia, nella re-interpretazione ricoeuriana) è farmaco o veleno? Veleno, se quella rappresentazione diventa pretesa di voler ripetere quanto accaduto e rifiuto cieco di rielaborare e comprendere il passato; farmaco, nella misura in cui la rappresentazione del passato se ne fa «rappresentanza», marca dell'essente stato, luogotenenza nel passato. Il termine «rappresentanza» condensa così tutte le aspettative, tutte le esigenze e le aporie legate all'intenzionalità storica in quanto pretesa di verità delle ricostruzioni del corso passato degli avvenimenti in cui sembra riemergere la veemente protesta dello storico di tradizione che, come Ranke potrà affermare, aldilà di ogni ingenuità, di voler raccontare gli eventi «tal quali sono effettivamente avvenuti». Ma ciò è veramente possibile? La posta in gioco, ancora una volta, resta la fedeltà al passato, nelle forme differenti della veridicità della storia e dell'affidabilità della memoria le quali però, poggiandosi infine sulla testimonianza, sono destinate a mantenersi in perenne oscillazione tra confidenza e sospetto, in una questione che non può che rimanere ultimamente aporetica.

[...] la sola maniera responsabile di far prevalere l'attestazione di realtà sul sospetto di non pertinenza consiste nel rimettere al proprio posto la fase scritturale in rapporto alle fasi preliminari della spiegazione comprensiva e della prova documentaria. [...] Nel cuore stesso della prova documentaria, infatti, ciò che si espone è la forza della testimonianza. E non credo che si possa risalire aldilà della triplice dichiarazione del testimone: 1) io c'ero; 2) credetemi; 3) se non mi credete, domandate a qualcun altro. [...] Mi è accaduto di dire che non abbiamo niente di meglio della memoria per assicurarci della realtà dei nostri ricordi. Diciamo ora: non abbiamo niente di meglio della testimonianza e della critica della testimonianza per accreditare la rappresentazione storica del passato³³.

La rappresentazione storica, infatti, in quanto pretesa di costruzione di un'immagine veridica e presente di una cosa assente, trova la propria peculiarità in uno sdoppiamento dell'assenza cui fa riferimento, che non solo è altra dalla presenza ma è anche altra nel tempo, passata. Essa trova allora fondamento al proprio tentativo di salvare il passato proprio nella consapevolezza che, come afferma Jankélévitch in una tesi ripresa da Ricoeur, «ciò che è stato non può più non esser stato: ormai questo fatto misterioso e profondamente oscuro

³² Scrive il filosofo: «Lo storico, in quanto fa storia, non mimerebbe forse, in maniera creatrice, portandolo al livello del discorso erudito, il gesto interpretativo attraverso il quale quelli che fanno la storia tentano di comprendere sé stessi e il loro mondo? L'ipotesi è particolarmente plausibile in una concezione pragmatica della storiografia, che vigili a non separare le rappresentazioni dalle pratiche attraverso le quali gli agenti sociali instaurano il legame sociale e lo dotano di molteplici identità. [...] In primo luogo, possiamo dire che lo storico cerca di rappresentare il passato nella stessa maniera in cui gli agenti sociali si rappresentano il legame sociale e il loro contributo a questo legame, facendosi così implicitamente lettori del loro essere e del loro agire nella società e, in tal senso, storici del loro tempo presente» (Ivi, p. 328).

³³ Ivi, pp. 396-398.

dell'esser stato è il suo viatico per l'eternità»³⁴. Referente ultimo del 'non esser più' del passato, l'«esser stato» attesta che quanto accaduto – sia pur in un tempo antecedente – non può essere annullato e la rappresentanza, intesa come luogotenenza del passato nella scrittura storica, si fonda interamente sull'*être été* che prevale così sul *n'être plus*: ciò che la storia è chiamata a rappresentare, dunque, non è, infatti, un qualche sostanza/passato che si manterrebbe identica a sé e alla quale la conoscenza dovrebbe corrispondere in una rinnovata forma di *adequatio rei et intellectus*, bensì i differenti modi di darsi dell'esistenza nella sua storicità, che diventano dunque l'oggetto dello sforzo di «interpretazione» dello storico e, al contempo, le condizioni di possibilità della memoria e della scrittura storica. Proprio la «condizione storica»³⁵ dell'esistenza, la temporalità dell'essere-nel-mondo devono diventare allora luogo ermeneutico di riflessione di un esistente, ancorato al passato e, nonostante ciò, chiamato a progettare il futuro non di un'essere-per-la-morte di heideggeriana memoria, ma di un «essere-vivo-fino-alla-morte»³⁶ che di fronte all'*inaccettabile*, come dice Friedlander, si sforza di non dimenticare e di riparare agli orrori compiuti, non già modificando gli avvenimenti (in quanto ciò che è stato, non può essere cancellato) ma facendone memoria, continuando a rimeditarne il senso per aprirlo alla possibilità di un futuro differente. Scrivere la storia, infatti, non significa né ripetere né rieffettuare quanto accaduto, quanto riaprire in modo creativo il passato sull'avvenire, facendosi contemporanei dell'esser viventi degli uomini del passato, del loro esser agenti e sofferenti, soggetti di iniziativa, di retrospezione e di prospezione; tentando di reinterpretarne i sogni, i progetti, i fallimenti.

³⁴ V. Jankélévitch, *L'irréversible et la nostalgie*, Paris 1974, p. 275.

³⁵ Scrive Ricoeur: «Per condizione, intendo due cose: da una parte, una situazione in cui ciascuno si trova, ogni volta, implicato. Pascal direbbe "incluso"; d'altra parte, una caratteristica condizionale, nel senso di condizione di possibilità di rango ontologico o, come abbiamo appena detto, esistenziale in rapporto alle stesse categorie dell'ermeneutica critica. Noi facciamo la storia e noi facciamo storia perché siamo storici». P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 412.

³⁶ Afferma il filosofo: «Ecco che la morte diventa la possibilità più propria del *Dasein*, la più propria, assoluta e insuperabile, certa di una sorta non epistemologica di certezza, angosciante, a forza di indeterminatezza. [...] Non nascondo le mie perplessità al termine della rilettura di questo capitolo nodale: le risorse di apertura dell'essere possibile non sono state, forse, impedito dall'insistenza sulla tematica della morte? [...] L'angoscia che appone il suo sigillo sulla minaccia sempre imminente del morire non maschera, forse, la gioia dello slancio del vivere? A questo proposito il silenzio di *Essere e tempo* sul fenomeno della nascita è sconvolgente. Come Jean Greish, mi piace evocare il tema della "natalità" che, secondo Hannah Arendt in *Vita attiva* sottende le categorie della *vita attiva*: lavoro, opera, azione. Il suo giubilo non dovrebbe forse essere contrapposto a quella che sembra proprio un'ossessione della metafisica sul problema della morte? [...] Non bisognerebbe, allora indagare le risorse dell'esperienza del poter-essere al di qua della sua cattura a opera dell'essere-per-la-morte? Non dobbiamo, allora, ascoltare Spinoza: "L'uomo libero non penso a niente meno che alla morte; e la sua sapienza è meditazione non della morte ma della vita" (*Etica*, IV parte, proposizione 67)? Il giubilo, alimentato dal voto- che io assumo- di restare vivo fino alla... e non per la morte non consente, forse, di far emergere, per contrasto, il versante esistenziale e ineluttabilmente parziale della decisione heideggeriana di fronte al morire?». Ivi, pp. 509-511.

Sapere che gli uomini del passato hanno formulato delle aspettative, delle previsioni, dei desideri, dei timori e dei progetti, significa infrangere il determinismo storico reintroducendo retrospettivamente la contingenza nella storia. [...] Propria questa considerazione generale sulla causalità storica, inclina a collegare la reazione contro l'illusione retrospettiva di fatalità [...] Se in effetti, i fatti sono incancellabili, se non possiamo più disfare ciò che è stato fatto, né fare che non sia accaduto ciò che lo è, di contro, il senso di ciò che è accaduto non è fissato una volta per tutte, oltre al fatto che gli avvenimenti del passato possono essere raccontati e interpretati altrimenti, il carico morale legato al rapporto di debito nei confronti del passato può essere appesantito o alleggerito³⁷.

Allora l'interpretazione e la riscrittura del passato possono offrire alla filosofia una possibilità preziosa di lettura alternativa della mortalità, in cui il gesto di sepoltura offerto dallo storico ai morti del passato, il suo debito nei confronti di quanto accaduto, costituisce la risposta a sofferenze e dolori spesso innominabili, ma che reclamano nonostante tutto di non essere dimenticati. «Dare un posto ai morti per far spazio ai vivi»³⁸, significa dunque prenderne in carico la preziosa eredità e compito della storiografia, aldilà della pretesa totalizzante di un verità ultima e fondativa del reale, è accogliere la propria condizione di custode, e mai proprietaria del senso del divenire, destinato ad essere costantemente rimesso in discussione da coloro che vivono, che fanno la storia e che, attraverso la lettura dei racconti degli storici, possono formulare un presente eticamente denso e una memoria equa, in grado di ricucire i propri traumi in vista di un futuro che, come insegna Hannah Arendt, è sempre un «futuro alle spalle»³⁹.

Non è forse ambizione di qualsiasi storico di riuscire ad attingere, dietro alla maschera della morte, il volto di coloro che sono esistiti un tempo, che hanno agito e sofferto, e fatto promesse che hanno lasciato incompiute? Sarebbe questo il voto più dissimulato della conoscenza storica. Ma il suo compimento sempre più differito non appartiene più a coloro che scrivono la storia, esso sta nelle mani di coloro che fanno la storia. Come non richiamare qui la figura di Klee intitolata *Angelus Novus*, quale è stata descritta da Walter Benjamin nella nona delle sue *Tesi di filosofia della storia*? [...] Quale è dunque per noi questa tempesta che paralizza a tal punto l'angelo della storia? Non è forse [...] la storia che gli uomini fanno e che si abbatte sulla storia che gli storici scrivono? Ma allora non è più da questi ultimi che dipende il presunto senso della storia, bensì dal cittadino che dà seguito agli eventi del passato. [...] Parleremo allora di storia infelice? Non so. Ma non dirò: infelice storia. In effetti, c'è un privilegio che non può essere rifiutato alla storia [...] Proprio sul cammino della critica storica, la memoria incontra il senso della giustizia. Che cosa sarebbe una memoria felice che non fosse anche una memoria equa⁴⁰?

³⁷ Ivi, pp. 545-546.

³⁸ Ivi, p. 527.

³⁹ H. Arendt, *Il futuro alle spalle*, trad. it. di V. Bazzicalupo, Bologna 2011.

⁴⁰ P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., pp. 708-710.

4. Ri-scrivere la storia: lo scambio di memorie e il perdono difficile

Posta in gioco e stella polare di tutta l'impresa ricoeuriana è il tentativo di realizzare una memoria felice, riconciliata e pacificata, in grado di riequilibrare gli scarti del passato, pagarne i debiti insoluti, rimediarne colpe e, se possibile, aprirsi all'esperienza difficile del perdono, al suo incognito, alla sua logica della sovrabbondanza sempre rivoluzionaria rispetto ad un cieco utilitarismo, al suo potere rivoluzionario e rigenerativo all'interno della trama delle relazioni sociali. Ma il perdono pone una questione differente rispetto a quella che ha guidato l'analisi ricoeuriana della rappresentazione del passato attraverso la memoria e la storia, a rischio dell'oblio, pur costituendone l'unico possibile orizzonte comune di comprensione, mai definitivo e sempre in costruzione.

[...] si tratta, da una parte, dell'enigma di una colpa che verrebbe a paralizzare la potenza di agire di quell'uomo capace che noi siamo; e si tratta di contro dell'enigma dell'eventuale soppressione di tale incapacità esistente, che il termine perdono designa. [...] Il perdono, se ha un senso e se esiste, costituisce l'orizzonte comune della memoria, della storia e dell'oblio. Sempre in ritirata, l'orizzonte sfugge alla presa. Esso rende il perdono difficile: né facile, né impossibile. Esso mette il sigillo dell'incompiutezza sull'intera impresa. [...] La posta in gioco è la proiezione di una sorta di escatologia della memoria e, sulla sua scia, della storia e dell'oblio. Formulata sul modo ottativo, questa escatologia si struttura a partire dal voto di una memoria felice e pacificata [...] ⁴¹.

Ma l'intreccio di un oblio, che non si perda nell'amnesia comandata dalle amnistie, di una storiografia, che si riconosca depositaria di un'eredità, di un perdono, che venga chiesto e dato senza scavalcare il pagamento della pena richiesto dalla vita stessa delle istituzioni giudiziarie, è difficile, come dice Ricoeur per titolare l'Epilogo della sua impresa ⁴². Tutta l'indagine sul perdono, infatti, verte sull'analisi del suo modo proprio di darsi, nel linguaggio della confessione, attraverso cui il colpevole assume su di sé la sua colpa, interiorizzando così un'accusa che lega, in modo indissolubile l'autore al proprio atto; come afferma Ricoeur «quello che i codici disapprovano sono infrazioni alla legge, ma quelle che i tribunali puniscono sono persone» ⁴³. Questa constatazione porta a prendere atto dell'imperdonabilità di diritto dell'*ipseità* colpevole, se perdonare significa cancellare in modo definitivo l'azione o revocare la pena; ciò sarebbe fonte di una lacerante ingiustizia. Compito, invece, dello spirito di perdono, non è quello di opporsi e negare la richiesta di giustizia espressa nell'universalità delle leggi, quanto quello di arricchire la giustizia, donargli una profondità di sguardo molte volte assente, rigenerarla dall'interno, renderla «giustizia misericordiosa» ⁴⁴

⁴¹ Ivi, pp. 649-652.

⁴² Cfr. D. Iannotta, *Memoria del tempo. Tempo della memoria*, cit., p. XXI.

⁴³ P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 697.

⁴⁴ Sul tema cfr. P. Ricoeur, *Amore e Giustizia*, Brescia 2000; F. Brezzi *L'etica di Paul Ricoeur. Una parola che riflette efficacemente e agisce pensosamente*, in *Le ragioni dell'etica*, F. Botturi (a cura di), Milano 2005, pp. 50-55; D. Jervolino, *Ricoeur: L'amore difficile*, Roma 1995; E. Pucci,

nella consapevolezza che «l'incorporazione tenace di un grado supplementare di compassione e generosità in tutti i nostri codici- dal codice penale alle norme di giustizia sociale- costituisce un compito perfettamente ragionevole, benché difficile e interminabile»⁴⁵. Infatti, proprio di fronte ad una colpa imperdonabile di diritto si erige la richiesta e la provocazione di un «perdono impossibile», inteso come capacità, eccezionale e sempre incognita nelle proprie radici più profonde, di considerare il colpevole, aldilà del proprio atto, in quanto uomo, tale da dover essere sempre rispettato, tutelato e dunque rigenerato, così facendo, di una capacità di iniziativa che la colpa sembrava aver esso definitivamente sotto scacco.

In definitiva, tutto si gioca sulla possibilità di separare l'agente dalla sua azione. [...] Il colpevole reso capace di ricominciare, tale dovrebbe essere la figura di questo slegamento che comanda tutti gli altri. [...] Questa intima dissociazione significa che la capacità di impegno del soggetto morale non è esaurita dalle sue diverse iscrizioni nel corso del mondo. Tale dissociazione esprime un atto di fede, un credito rivolto alle risorse di rigenerazione del sé. [...] Sotto il segno del perdono, il colpevole può essere ritenuto come capace di qualcosa d'altro che dei suoi delitti e dei suoi errori. [...] La formula di tale parola liberatrice, abbandonata alla nudità della sua enunciazione, sarebbe: «tu vali molto di più delle tue azioni»⁴⁶.

Solo alla luce della possibilità, sempre difficile, a tratti impossibile, del perdono, si può pensare e mettere in pratica una forma di giustizia differente, non formulata semplicemente sulla pena (intesa come retribuzione all'infrazione della legge, che costituisce per Ricoeur un triplice esilio, sia del condannato, sia del torto subito dall'offeso, sia infine in vista di una restaurazione della legge violata) bensì come espressione del tentativo di ricostruzione del legame sociale tra l'accusato, la vittima e la legge. L'utopia di una «giustizia non-violenta», restauratrice e contraria a una giustizia di coercizione, chiama dunque all'impegno di una riconciliazione effettiva tra le parti in causa in seguito ad un comune «percorso di riconoscimento»⁴⁷ la cui posta in gioco sarà la riacquisizione di una capacità, altrimenti ferita, di dare inizio ad un nuovo corso di eventi attraverso la riscrittura della storia vissuta: solo attraverso la memoria della sofferenza da parte della vittima e l'assunzione di responsabilità da parte del carnefice, si apre la possibilità di memoria pacificata in cui lo scambio delle memorie è, dunque, presupposto di un lettura plurale degli eventi che tenta di «raccontare altrimenti», rimeditando il passato, offrendo il suo senso a sempre ulteriori interpretazioni.

Amore, comunità umana e giustizia nel pensiero di P. Ricoeur, «Idee», XXIV, 1993; *La sagesse pratique. Autour de l'oeuvre de Paul. Ricoeur*, J. A. Barash, M. Delbraccio (a cura di), Paris 1998; *La Justice. Entretien avec Paul Ricoeur*, J. C. Poizat (a cura di), «Le Philosophoire. Laboratoire de philosophie», XV, 2001; B. P. Dauenhauer, *Paul Ricoeur. The promise and Risk of Politics*, Lanham 1998.

⁴⁵ P. Ricoeur, *Amore e Giustizia*, cit., p. 45.

⁴⁶ P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 702.

⁴⁷ Cfr. P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, Milano 2005; *Saggezza pratica e riconoscimento. Il pensiero etico-politico dell'ultimo Ricoeur*, M. Piras (a cura di), Roma 2007; V. Brugiattelli, *Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur. Per un'etica del superamento dei confini*, Trento 2008.

In questa liberazione dal debito contratto, secondo la lettura ricoeuriana, si manifesta tutta la carica eversiva e utopica di un perdono che «può guarire» non solo in ambito religioso, ma soprattutto politico, compiendo variazioni immaginative sul reale e aprendone possibilità inaspettate. Esso, dunque, inteso come mediazione simbolica sottratta sia all'ordinamento giuridico che allo scambio economico, costituisce per il filosofo un paradigma alternativo alla cultura efficientista, in grado di guarirne la logica utilitaristica: libertà, asimmetria, prestito senza ritorno sono le caratteristiche più evidenti di una logica della sovrabbondanza che però, nel suo carattere impossibile e incognito, non può mai essere imposta e, in questa sua ambivalenza, richiede una lunga odissea dello spirito che non può che parlare la lingua dell'ottativo e dell'auspicio. Essa trova massima realizzazione nell'idea di una memoria riconciliata radicata in un oblio di riserva, che preserva un'Anteriorità misteriosa e mai totalmente dicibile, un'Origine in direzione della quale bisognerà sempre incamminarsi. Per questo all'*ars memoriae* è necessario accostare un'*ars oblivionis*⁴⁸, espressione della non-Cura, intesa come distacco dall'eccessivo e tormentato attaccamento a sé, oblio della propria tragica finitudine, del proprio esser destinati a morire in nome di un «essere vivi fino alla morte», un «essere-contro-la-morte», di cui la memoria e la storia danno costante testimonianza, un essere-per-la-vita, «la vita che ci precede, la vita dopo di noi, la vita per noi, la vita grazie a noi»⁴⁹.

Di fronte ad una morte che, soprattutto nel Novecento, è diventata senza volto e di una violenza che ha annientato la nuda vita con la forza delle leggi e dello stato di eccezione⁵⁰, che ha massacrato indifferentemente soldati e civili, vittime e carnefici, la filosofia di Paul Ricoeur insegna che, per quanto lo scandalo del male e della sofferenza rendano ardua l'impresa, l'impegno etico e politico è ugualmente possibile. È doveroso⁵¹. Si può 'dare fiducia' all'esistenza umana: essa può divenire terreno di scommessa, poiché l'*homme faillible* è soprattutto *homme*

⁴⁸ Scrive Ricoeur: «Non ci sarebbe forse allora una forma suprema dell'oblio in quanto disposizione e maniera di essere al mondo, che sarebbe l'incuranza o per meglio dire la non-Cura? [...] Come non richiamare l'elogio che Kierkegaard fa dell'oblio come liberazione dalla preoccupazione? [...] Che l'uomo angosciato, afflitto, tormentato, presti un'attenzione concreta, reale, ai gigli e agli uccelli, si dimentichi in essi e nella loro esistenza. Allora in questo distacco da se stesso imparerà da codesti maestri - da sé e quasi senza accorgersene - qualcosa di se stesso. [...] Ma in che modo questi arriverà a non preoccuparsi più, a non 'preoccuparsi delle differenze fra uomo e uomo' per "accontentarsi della propria condizione di uomo"? Quale distrazione divina, come Kierkegaard chiama questo "oblio della sua tristezza" sarà capace di condurre l'uomo a "meditare quant'è magnifico essere uomini"? Non preoccupata memoria all'orizzonte della preoccupata memoria [...]. L'oblio di riserva, direi allora, è tanto forte quanto l'oblio di cancellazione». P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 717.

⁴⁹ D. Iannotta, *Frammenti di lettura, Percorsi dell'altrimenti con Paul Ricoeur*, Roma 1998, p. 134.

⁵⁰ Sulle suddette tematiche, legate alla ridefinizione politologica della violenza e del potere sovrano, dell'esperienza della tanatopolitica totalitaria, cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Milano 1996; C. Schmitt, *Le categorie del "politico". Saggi di teoria politica*, Bologna 1972; Id., *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-1947*, Milano 1987; G. Agamben, *Homo sacer*, Torino 1995;

⁵¹ Cfr. M. Cinquetti, *Ricoeur e il male. Una «sfida» per «pensare altrimenti»*, Torino 2005.

capable di «vivere bene con e per l'altro all'interno di istituzioni giuste»⁵², di rinascere dalle proprie macerie, di dare vita a un nuovo inizio, di fiorire malgrado tutto attraverso continue ri-nascite.

Numerose sono infatti le sfide che la democrazia di oggi è chiamata ad affrontare. Negli anni immediatamente successivi alla caduta del Muro di Berlino, il tema della Fine della Storia e del Tempo del Dopo⁵³, della nascita di un nuovo Spirito del Tempo in grado di realizzare finalmente, dopo la fine delle ostilità, un ordinamento politico mondiale pacifico, è destinato ad essere messo in discussione da nuove forme di violenza, più brutali e sinora sconosciute, dall'avvento di valori ritenuti inconciliabili, dalla fragilità del multiculturalismo, se esso si realizza in convivenze animate dalla paura che l'Altro metta in discussione la propria identità. L'unica possibilità di ri-pensare la democrazia resta allora legata alla definizione di uno spazio politico inteso come spazio di convivenza plurale, terreno fecondo di discussione, di sintesi e mediazione tra le differenze, da mantenere in vita attraverso l'inclusione di sempre nuovi partecipanti. A tal proposito, come insegna Ricoeur il «compito del traduttore»⁵⁴ costituisce la sfida più urgente per il futuro a venire di un'Europa inevitabilmente poliglotta. La comunità europea, infatti, è chiamata all'intreccio delle memorie in vista di un patrimonio spirituale comune in cui le differenti nazioni possano convivere nelle loro peculiarità e, al contempo, all'esigenza sempre più attuale di dialogare con le restanti culture che la circondano, lasciandosene affascinare e trasformare.

[...] passare attraverso il racconto degli altri per comprendere noi stessi, leggere la nostra storia con gli occhi di storici appartenenti ad altri popoli, alle altre culture oltre quelle che hanno partecipato al lavoro di tessitura tra le culture fondatrici dell'Europa contemporanea. Un compito immenso al quale deve adempiere una terapia della memoria europea. Lo scambio di memoria di cui parliamo consiste in una vera migrazione incrociata: impariamo a trasporci nelle memorie degli altri e ad abitare i loro racconti; accogliamo come dei migranti i ricordi che nutrono la coscienza storica degli ospiti che riceviamo presso di noi⁵⁵.

⁵² P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 321; Cfr. anche M. Foessel, O. Mongin, *Paul Ricoeur. De l'homme coupable à l'homme capable*, Paris 2005.

⁵³ Cfr. F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano 1992.

⁵⁴ Cfr. W. Benjamin, *Il compito del traduttore*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, tr. it. di R. Solmi, Torino 1962, pp. 37-50. Affinché la differenza non diventi estraneità e il conflitto distruzione, può essere interessante re-interpretare il ricoeuriano «paradigma della traduzione» (cfr. P. Ricoeur, *Il paradigma della traduzione*, in *La traduzione. Una sfida etica*, a cura di D. Jervolino, Brescia 2001) premessa e promessa di incontri fecondi e duraturi. Se tradurre, infatti, significa imparare a «dimorare presso l'altro per condurlo presso di sé a titolo di ospite invitato» (Id., *Quale nuovo ethos per l'Europa?*, in *L'Europa e la sua memoria*, Brescia 2017, p. 78) esso è espressione di un'originaria etica dell'ospitalità, «ove al piacere di abitare la lingua dell'altro corrisponde il piacere di ricevere presso sé, nella propria dimora d'accoglienza, la parola dello straniero» (Id., *Il paradigma della traduzione*, cit., pp. 49-50) è necessario allora estendere lo spirito della traduzione al rapporto tra culture e valori diversi, nel compito infinito di un'equivalenza senza assimilazione, destinata a rimanere senza identità, rispettosa dell'alterità e custode dell'intraducibile singolarità che costituisce ogni orizzonte di senso.

⁵⁵ P. Ricoeur, *L'Europa e la sua memoria*, Brescia 2017, p. 30.

Solo lo scambio attivo delle memorie sana i debiti del passato, ritesse i legami spesso dilaniati dalla storia e dà la possibilità di rileggere la tradizione per tentare di liberarne le promesse inadempite, le attese, i sogni e le utopie, «le frecce di futuro non lanciate. [...] La liberazione di questo futuro inadempito del passato è il vantaggio maggiore che si può attendere dall'incrociarsi delle memorie e dallo scambio di racconti [...] al fine di liberare il loro carico di speranza [...]»⁵⁶.

Ciò significa pensare di poter eliminare definitivamente ogni forma di violenza o fallimento? È illusorio poterlo affermare ma «se non possiamo illuderci circa la scomparsa delle nostre capacità distruttive, dobbiamo a tutti i costi credere nelle nostre capacità riparative»⁵⁷ soprattutto quelle di una memoria che, seppur ferita, riscopra la propria dimensione più umana, in grado di non cancellare le tracce di quanto accaduto, ma reinterpretarne il senso, ricostruendo così relazioni umane significative.

Maria Teresa Pacilè
Università degli Studi di Messina
✉ mpacile@unime.it

⁵⁶ P. Ricoeur, *Il paradigma della traduzione*, in Id., *La traduzione, una sfida etica*, cit., p. 86

⁵⁷ *Politiche di Caino. Il paradigma conflittuale del potere*, D. Mazzù (a cura di), Ancona-Massa 2006, p. 239.

Contributi/16

Memoria, narrazione e storia in Günther Anders

Francesca De Simone

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 15/09/2019. Accettato il 03/03/2020.

MEMORY, NARRATION, AND HISTORY IN GÜNTHER ANDERS

This article suggests that in Anders' philosophy there is an underlying ambiguity between two senses of *history*: in some occasions the author refers to history as chronological passage of time, in other instances he uses the same term (*Geschichte*) to indicate the interpretative category of that time flow. This creates possible misunderstandings on the claim of the *end of history*. I show that Anders' originality lies in identifying the cause of the end of history as end of times with a loss of historicity. The aim of this work is to bring out a third sense of *history* – as narration – which can mediate the two other senses. In this dynamic, memory is a means of resistance against the danger of losing historical consciousness. Therefore, through the storytelling of individual memories we can restore a collective historical horizon. This investigation takes advantage of Anders' novel *Die Molussische Katakombe* and of his diaries.

Per accostarci al tema della memoria nell'opera di Günther Anders¹ dalla prospettiva che abbiamo scelto, è utile analizzare un'affermazione che troviamo nel primo volume de *L'uomo è antiquato*, testo pubblicato nel 1956. Così scrive Anders:

Né il concetto della storicità né il concetto di storia sono sempre esistiti [...] a un certo punto [...] la storia è scaturita da un flusso temporale storicamente neutro [...] Di fatto le singole storie sono sempre state soltanto «fenomeni storici», vale a dire «intermezzi»: i loro soggetti erano destinati a ripiombare nel *nunc stans* dell'astoricità².

¹ Per un approfondimento della figura e dell'opera di Günther Anders si segnalano in particolare P. P. Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Torino 2003; N. Mattucci, *Tecnocrazia e analfabetismo emotivo. Sul pensiero di Günther Anders*, Milano 2018.

² G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen, II: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, München 1980; trad. it. *L'uomo è antiquato. II. Sulla distruzione*

Tale affermazione risulta pericolosamente universalizzante e non è del tutto priva di ambiguità ma ci consegna anche tutti i termini che nel presente lavoro giocheranno con il concetto di memoria, nella speranza che si possa in conclusione proporre una soluzione alla perentoria diagnosi di astoricità appena presentata. I termini coscienza storica, storia e flusso temporale delineano già la particolare prospettiva di Anders: i tre elementi si combinano in modo da essere l'uno il contenitore dell'altro; come per le scatole cinesi il primo contiene gli altri due, così come il secondo contiene l'ultimo, ma sempre aggiungendo qualcosa in più.

È a causa dello sgancio della prima bomba atomica che Anders viene travolto dall'urgenza di riflettere in maniera più profonda sul tempo e la storia, o piuttosto sulla loro fine. L'utilizzo della bomba atomica ha rappresentato un evento paradossale: il 'sovraliminale'³ (*überschwellig*), ovvero ciò che supera la soglia di comprensione storica. È cioè un evento che, per la sua grandezza, trascende la storia e non può più essere racchiuso in essa; anzi la prima e più drammatica conseguenza di quell'evento è la fine della storia stessa.

La diagnosi andersiana di fine della storia sarà allora il nostro punto di partenza. In testi dello stesso periodo, anni '50 e inizio anni '60 in particolare, il termine storia, *Geschichte*, presenta un'ambivalenza; possono esserne rintracciate, infatti, contemporaneamente due accezioni diverse. È necessario quindi procedere a una distinzione: in un primo significato la fine della storia risulta la fine di una categoria interpretativa dello scorrere del tempo, e quindi si precisa come fine del *senso* della storia – così come altri illustri pensatori, appartenenti alla corrente della *post-histoire*, anche Anders pensa che dopo gli avvenimenti della Seconda Guerra Mondiale, Auschwitz e Hiroshima, la storia abbia perso il suo significato e la sua direzione; in un altro senso invece, molto più radicale, *Geschichte* appare riferirsi alla storia come semplice scorrere del tempo e quindi, in questo caso, la fine della storia coincide con la fine dei tempi.

Tuttavia, la riflessione andersiana sulla storia si ritrova fin nei primi lavori dell'autore: già prima della guerra Anders individua la minaccia di una falsificazione della storia ad opera della propaganda e il suo romanzo distopico *La catacomba molussica* ruota intorno a un'idea di storia come racconto che sarà fondamentale per riconnettere i due significati sopra citati.

1. La perdita di coscienza storica

Nel primo senso, Anders disegna la figura di un'umanità che ha perso la propria coscienza storica e, facendo eco alle parole di Walter Benjamin⁴

della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale, Torino 1992, pp. 252-253.

³ G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen, I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München 1956; trad.it. *L'uomo è antiquato. I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Torino 2007, p. 246.

⁴ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M. 1974; trad. it. *Sul concetto di storia*, Torino 1997.

sull'*Angelus Novus* di Klee come Angelo della storia, gli oppone un'umanità che non guarda né avanti né indietro e che durante il suo volo rimane con gli occhi chiusi o fissi sull'istante presente, incapace di storia. In particolare, analizzando la condizione dei tedeschi dopo la fine della Seconda Guerra Mondiale, Anders rileva: «non si vedevano angeli all'orizzonte, negli anni del dopoguerra la Germania non guardò né a ritroso [...] e neppure si precipitò verso il futuro, né vi fu trascinata da una tempesta»⁵. Il periodo 1933-1945 era stato considerato come «una scansione temporale non accaduta»⁶, i tedeschi avevano solo desiderato un presente e i loro desideri storici vennero subito soddisfatti. Questo stesso tema viene affrontato in maniera efficace da un altro autore, W. G. Sebald, che può aiutarci, nel confronto, a chiarire la posizione andersiana. Sebald, riferendosi in questo caso alla guerra aerea e ai bombardamenti che colpirono le città tedesche durante la Seconda Guerra Mondiale, definisce i tedeschi come un popolo dalla sorprendente cecità storica che, nell'ansia di ritoccare l'immagine che intendevano tramandare di sé, rimangono incapaci di descrivere e consegnare alla memoria ciò di cui sono stati testimoni:

Anche quando negli anni successivi i cultori di storia patria e gli studiosi di vicende militari cominciarono a documentare la rovina delle città tedesche, questo non cambiò minimamente il fatto che le immagini di un capitolo tanto terribile della nostra storia non hanno mai varcato la soglia della coscienza nazionale. [...] La quasi totale assenza di turbe davvero profonde nella vita psichica della nazione induce a concludere che la nuova società della Repubblica federale tedesca ha consegnato le esperienze compiute agli albori della sua storia a un meccanismo di rimozione perfettamente funzionante⁷.

Anders, che pure sarebbe stato perfettamente d'accordo con la prima parte della diagnosi, non parla però mai di rimozione, ed è questo che ci preme sottolineare: la mancanza di un livello di coscienza implica che i tedeschi non dimenticarono il passato come reazione a un trauma, piuttosto non ebbero proprio modo di fare quell'esperienza che sarebbe potuta essere traumatica, non poterono essere testimoni. La prova di tale mancanza di percezione storica si manifesta nella reazione che i tedeschi ebbero alla visione della serie tv *Holocaust* del 1979 che, attraverso le vicende di due famiglie, portava sulla scena il dramma della Shoah. Grazie alla tecnica della personalizzazione della storia, gli spettatori erano riusciti per la prima volta a percepire la grandezza, adesso rimpicciolita, degli eventi della Seconda Guerra Mondiale, che, per la loro smisuratezza, non erano ancora stati assorbiti e affrontati dall'opinione pubblica tedesca. Come sottolinea Anders nel suo commento alla serie, la finzione del racconto tv di *Holocaust* aveva fornito i fatti e ciò aveva traumatizzato il pubblico per la prima volta. Non si trattava quindi di una elaborazione del passato nel senso usato dalla

⁵ G. Anders, *Nach "Holocaust" 1979*, München 1985; trad. it. *Dopo Holocaust, 1979*, Torino 2014, p. 31.

⁶ *Ibid.*

⁷ W. G. Sebald, *Luftkrieg und Literatur*, Frankfurt 2001; trad. it. *Storia naturale della distruzione*, Milano 2004, pp. 24-25.

psicoanalisi, ma del suo contrario: «*l'obiettivo non è 'guarire' ma 'essere lacerati'*»⁸. Era cioè stata necessaria una riduzione di grandezza dell'evento, che ne rendesse possibile l'esserne toccati, per evitare la fine della storia come fine della coscienza storica⁹.

Tornando ai tre elementi con cui abbiamo iniziato il nostro lavoro, una successione temporale, la storia e la coscienza, possiamo ora chiarire la dinamica che li lega: se non c'è consapevolezza, non c'è propriamente storia, ma solo il tempo che passa:

*La nostra storia si è tramutata in una ininterrotta storia della cancellazione istantanea del presente, vale a dire in una storia che non diventa mai consapevole di sé [...] e quindi non è propriamente «storia» ma solo una inosservata successione*¹⁰.

Il pericoloso meccanismo di perdita di coscienza storica si evidenzia anche con il bombardamento di Hiroshima, quando la mostruosità e la smisurata grandezza del crimine non solo impediscono in maniera ancora più radicale il ricordo e con questo l'elaborazione, ma sanciscono la fine della storia intesa come inizio del tempo finale (*Endzeit*), che potrà concludersi soltanto con la fine dei tempi (*Zeitenende*).

2. L'annichilimento del tempo

A partire dalla seconda accezione di storia che abbiamo individuato, storia come durata di tempo, quindi, il giudizio sulla *Antiquiertheit* o *Ende der Geschichte* risulta estremamente profondo e ricco di conseguenze. Come sostiene Lohmann¹¹, è possibile affermare che la tesi andersiana non sia interamente paragonabile al discorso della *post-histoire* e alla sua delimitazione metaforica della fine della storia come fine della rappresentazione di un corso del tempo pieno di significato: Anders si spinge a teorizzare piuttosto che la storia, intesa come scorrere del tempo da un'epoca all'altra, è tramontata.

In alcuni scritti raccolti nel volume *Endzeit und Zeitenende*¹², che copre gli anni tra il 1958 e il 1967, Anders chiarisce la sua definizione di *Endzeit*. Nel saggio intitolato *Die Frist* (1960), in particolare, l'autore delinea la nuova dialettica tra i tre tempi storici che ha inizio nel 1945 e scrive: «Oggi è il giorno

⁸ G. Anders, *Dopo Holocaust*, cit., p. 42, in corsivo nel testo.

⁹ Per approfondire il tema della personalizzazione della storia in G. Anders si veda F. R. Recchia Luciani, *Maxima moralia. L'antropologia liminale di Günther Anders per l'etica contemporanea dopo Auschwitz e Hiroshima*, in *Obsolescenza dell'umano. Günther Anders e il contemporaneo*, N. Mattucci - F. R. Recchia Luciani (a cura di), Genova 2018. Per un'analisi della posizione andersiana all'interno del dibattito intellettuale che si sviluppa all'uscita dello sceneggiato *Holocaust*, si veda M. Latini, *Primo dolore. Günther (Stern) Anders dopo Holocaust*, «Estetica. Studi e ricerche», II, 2015, pp. 117-128.

¹⁰ G. Anders, *L'uomo è antiquato II*, cit., p. 275. Corsivi nel testo.

¹¹ M. Lohmann, *Philosophieren in der Endzeit: zur Gegenwartanalyse von Günther Anders*, München 1996, pp. 53-54.

¹² G. Anders, *Endzeit und Zeitenende. Gedanken über die atomare Situation*, München 1972.

della degradazione della storia. Poiché in un istante, si produce essa stessa come mortale»¹³.

E ancora:

[...] La storia non-più-essente sarà qualcosa-di-non-più essente in un modo fondamentalmente diverso dagli avvenimenti storici individuali non-più-essenti. Poiché non-sarà-più nemmeno 'passato', bensì qualcosa che sarà stato (cioè 'non-sarà') così come se non 'fosse-mai-stato'¹⁴.

Con queste parole, Anders non si riferisce più alla perdita della coscienza storica o del significato e della direzione della storia; piuttosto parla di un completo annichilimento del tempo. Il tempo non scorre più, la nostra è l'ultima epoca e noi siamo i primi ultimi uomini. Avendo perso la capacità di collocarci nel nostro mondo come produttori di storia, e con essa la capacità di comprensione, siamo stati trascinati, come l'*Angelus novus* nella tempesta, verso la fine della storia, fino cioè ad essere signori dell'Apocalisse, produttori della fine dei tempi e la produzione tecnica della bomba atomica è la massima espressione di ciò.

Tali riflessioni portano Anders a definire gli uomini degli 'utopisti invertiti' che, a differenza degli utopisti classici, che immaginavano ciò che era ancora impossibile produrre, producono oggi ciò che non riescono nemmeno a immaginare. Ma ciò che risulta interessante e nuovo dello sguardo di Anders e che merita di essere qui sottolineato, è che il rapporto tra concetto e realtà sia ribaltato rispetto a quello tradizionale: non è la fine della storia come fine dei tempi a causare la fine del senso della storia come categoria concettuale, a quel punto inevitabile; è piuttosto il fatto che si sia persa la possibilità di concettualizzare, di comprendere la storia e di essere propriamente enti storici, a provocare la, anche qui ormai inevitabile, *Zeitenende*. Questa relazione, che era stata evidenziata da Anders anche riguardo la mancanza di futuro¹⁵ – si può pensare che noi scivoliamo sempre di più in una effettiva mancanza di futuro, per il fatto che noi siamo già psicologicamente senza futuro – si mette in atto, come vedremo, anche nel rapporto tra memoria e storia.

3. Storie e memoria

Il legame tra memoria, racconto e storia è presente nella produzione andersiana già prima della Seconda Guerra Mondiale e *La catacomba molussica*¹⁶,

¹³ Ivi, *Die Frist*, p. 172.

¹⁴ Ivi, p. 175.

¹⁵ G. Anders, *Die Wurzeln der Apokalypse-Blindheit 1962 in Endzeit und Zeitenende*, cit.

¹⁶ G. Anders, *Die Molussische Katakomben*, München 1992; trad. it. *La catacomba molussica*, Milano 2008. Segnaliamo tra i commenti al testo K. P. Liessmann, *Die Herrschaft der Lüge. Günther Anders' Roman „Die molussische Katakomben“*, in Id., *Günther Anders kontrovers. (Beiträge des 1. Günther Anders-Symposiums 1990 in Wien)*, München 1992, pp. 81-88; P. P. Portinaro, *La prigionia della storia. Günther Anders e la Catacomba molussica*, in *George Orwell: antistalinismo e critica del totalitarismo: l'utopia negativa: atti del Convegno, Torino, 24-25 febbraio 2005*, Firenze 2007; N. Mattucci, *Tecnocrazia e analfabetismo emotivo*, cit., pp. 147-158.

romanzo distopico terminato e rielaborato tra il 1933 e il 1938, ne è un esempio. La vicenda narrata ne *La catacomba molussica* è quella di un paese immaginario, Molussia, in cui è giunto al potere il dittatore Burru che ha incarcerato i suoi oppositori in prigioni poste nelle catacombe, nel sottosuolo del paese. Come spiega Anders¹⁷, contenuto del libro era la meccanica del fascismo, un libro antifascista pronto già nei primi mesi del 1933, prima che Hitler conquistasse il potere, dove i riferimenti non si limitano però alla Germania ma coinvolgono anche l'Unione Sovietica; un'opera con un'impronta marcatamente marxista anche se, precisa l'autore, di un marxismo non di partito, non fedele alla linea.

La catacomba ha due protagonisti, due prigionieri che, rinchiusi in una delle celle, si raccontano a vicenda le storie del regno di Molussia.

Chi entra nella prigione di Molussia perde il proprio vero nome e i prigionieri al centro del romanzo sono chiamati Olo, il prigioniero anziano e Yegussa, il giovane: non appena Olo morisse, Yegussa prenderebbe il suo posto e avrebbe a sua volta un nuovo Yegussa con cui continuare la catena della memoria. L'obiettivo dei racconti è quello di tramandare le storie di Molussia prima della presa del potere da parte del dittatore e delle falsificazioni attuate dalla propaganda. Nel capitolo intitolato *Olo racconta della corsa contro il tempo e atterrisce Yegussa* viene messo in luce il senso di tutto il testo:

Non c'è nessuno fra i nostri antenati che non abbia avuto la speranza costante di ricevere, anche da vecchio, un compagno del buio cui raccontare in fretta tutte le storie. E alcuni ne preparavano addirittura versioni abbreviate nel caso fossero diventati troppo vecchi per riuscire a tramandarle complete. Non c'è stato nessuno che non si sia preoccupato ogni giorno di morire troppo presto e di spezzare la catena dei messaggeri lasciando il vuoto dietro di sé [...] Come abbiamo dovuto imparare l'attesa e l'infinita pazienza, così dobbiamo imparare l'impazienza e la corsa contro il tempo se necessario. Tu mi dovrai incalzare Yegussa, come se si trattasse di una gara, perché non muoia prima di aver terminato di raccontare¹⁸.

Il processo di trasmissione della memoria è vissuto come mezzo di resistenza rispetto al potere totalitario e la preoccupazione maggiore di ogni prigioniero che abbia abitato la catacomba è stata quella di morire prima di aver portato a termine il proprio compito di messaggero. Come ha ben evidenziato, tra gli altri, Todorov: «I regimi totalitari del XX secolo hanno rivelato l'esistenza di un pericolo sconosciuto prima del loro affermarsi: quello della cancellazione della memoria»¹⁹.

Per anni i prigionieri di Molussia hanno tramandato le loro storie, non aven-

¹⁷ G. Anders, *Wenn ich verzweifelt bin, was geht mich an*; trad. it. *Opinioni di un eretico*, 1979, Mathias Greffrath intervista Günther Anders, introduzione e curatela di S. Velotti, Roma-Napoli 1991.

¹⁸ G. Anders, *La catacomba*, cit., pp. 33-34.

¹⁹ T. Todorov, *Les abus de la mémoire*, Paris 1995; trad. it., *Gli abusi della memoria*, Napoli 2001, p. 29. Cfr. N. Mattucci, *Tecnocrazia e analfabetismo emotivo*, cit., p. 195.

do contemporanei ma potendo solo rapportarsi prima con il passato e poi, diventando loro stessi passato, con il futuro:

Non hai nessuno né alla tua destra né alla tua sinistra con cui poter essere solidale. Possiamo esserlo solo all'indietro e in avanti. Io sono il diciassettesimo. Ma i diciassette sono un unico prigioniero. Abbiamo aspettato anni e ognuno di noi ha ripetuto il messaggio in solitudine. Siamo *un'unica* memoria²⁰.

Chi conosce la storia ha il dovere di conservarla e nelle condizioni di privazione di libertà e di una vita minacciata dall'oblio il racconto della storia diventa fondamentale per la costruzione del passato. Il fatto che molte delle nuove storie che Yegussa propone ad Olo, vengano rimaneggiate, trasformate e rese più efficaci allo scopo da Olo stesso, lascia inizialmente interdetto il giovane Yegussa e anche il lettore che vorrebbe distinguere tra una netta falsificazione ad opera del regime da una parte, e la totale verità dei fatti dall'altra. Tuttavia non si tratta qui di falsificazione o di creazione di un passato *ad hoc*, alla maniera della propaganda totalitaria, ma di quella che Todorov definisce selezione:

Bisogna innanzitutto rendersi conto che la memoria non si oppone per niente all'oblio. I due termini in opposizione sono la cancellazione (l'oblio) e la conservazione; la memoria è sempre e necessariamente, un'interazione dei due²¹.

Olo è allora colui che seleziona: nel corso della storia della catacomba, i prigionieri anziani che si succedono devono procedere ad una vera e propria riscrittura dei racconti che i giovani man mano aggiungono. Così come i prigionieri devono dimenticare il loro nome proprio, prima di poter essere tramandati, quei racconti, che sono solo ricordi personali, devono essere trasformati in storie che diventino memoria collettiva e quindi Storia.

La dinamica di creazione della storia attraverso la parola viene chiaramente esemplificata in un episodio de *La catacomba* dal titolo *Non ci sono morti. O dell'essere battezzati che è più importante di nascere*. Il principe Gey si era nuovamente rivolto a Mee, il migliore teoreta che ci fosse a Molussia, spaventato per aver compiuto del male e non potere più tornare indietro nel tempo per ripararvi. La soluzione che Mee propone a Gey è particolarmente interessante per indicare il rapporto di dipendenza di ciò che accade dal come viene raccontato:

«Hai fatto qualcosa di cui vergognarti, Gey. Cosa tu abbia fatto, non mi importa. Le hai già dato un nome?»

«No»

«Allora puoi stare tranquillo» lo rassicurò Mee. «Perché nulla è ancora successo. Poiché ciò che si compie accade veramente solo dopo che lo si è battezzato. Solo con un nome l'accaduto ha una sua collocazione nel mondo, una tradizione, delle virtù e si

²⁰ G. Anders, *La catacomba molussica*, cit., p. 37. Corsivi nel testo.

²¹ T. Todorov, *Gli abusi della memoria*, cit., p. 33.

guadagna gloria o biasimo; resta paralizzato e inefficace finché non lo possiede. La storia dei fatti non è nient'altro che la storia dei loro nomi»²².

In questo modo l'attacco militare ordinato da Gey che aveva provocato la morte di diciassette uomini dell'esercito e di altre centoquattro persone diventa la 'rivoluzione per il rinnovamento del regno' conclusasi con così poco spargimento di sangue da poter *passare alla storia* come una rivoluzione pacifica.

Se cade l'opposizione tra oblio e memoria, allora la distinzione tra un uso buono ed uno cattivo della memoria ha a che fare piuttosto con due forme diverse di reminiscenza: l'avvenimento può essere letto in modo letterale o in modo esemplare. Però solo facendone un *exemplum*, scrive Todorov, il passato può essere principio di azione per il presente. La stessa funzione che Olo attribuisce alle favole:

«Perché la favola è un microscopio», chiarì Olo.

«Che trasforma e distorce la dimensione di ogni cosa».

«Assolutamente no. Chi ha detto che a occhio nudo si vedono le cose nella dimensione giusta? Vedi forse i bacilli nella dimensione giusta a occhio nudo? Nella dimensione, cioè, commisurata alla loro importanza? Però attraverso il microscopio li vedi correttamente» [...].

«È l'occhio nudo che altera e deforma in primo luogo» rispose Olo. «Travisa la reale pericolosità dei bacilli, e ostacola la vera lotta contro di loro. Il mezzo tecnico modifica questa condizione: rettifica e rende chiaramente visibile ciò che vogliamo curare e combattere».

«Anche questa è una favola?»

«È la definizione di favola» concluse Olo. «Perché le favole non sono rappresentazioni, bensì mezzi»²³.

I personaggi de *La catacomba molussica* sembrano essere dei perfetti interpreti del senso della tradizione orale nella cultura ebraica: la sostituzione dell'imperativo del ricordo, *Zakhòr*, all'idea della ricerca e dell'indagine espressa dall' *historia* della cultura greca e latina. Come spiega Della Rocca²⁴, lo *Zakhòr* indica piuttosto una storia della memoria che non procede per ordine cronologico ma per ordine tematico, per libere associazioni, così come le storie dei prigionieri, che non sono collocabili in una sequenza temporale:

Il ricordare, quindi, non è un semplice rievocare un evento passato, poiché la catena della trasmissione del ricordo non solo custodisce l'evento stesso, ma lo riattiva in forma potenziata, lo restituisce ad una nuova vita nel momento in cui viene rimesso nel circolo della narrazione e della celebrazione²⁵.

²² G. Anders, *La catacomba*, cit., p. 190. Corsivi nel testo.

²³ Ivi, p. 97.

²⁴ R. Della Rocca, *Con lo sguardo alla luna. Percorsi di pensiero ebraico*, Firenze 2006. Sul tema dello *Zakhòr* si rimanda anche a Y. H. Yerushalmi, *Zakhòr. Storia ebraica e memoria ebraica*, Parma 1983.

²⁵ Ivi, p. 26.

Nel caso del romanzo andersiano però il potere è ancora maggiore: non solo il racconto fa rivivere il ricordo e quindi riattiva il passato, ma è anche ciò che dà forma al presente, ciò che scrive le giornate dei prigionieri.

4. Altre forme di testimonianza: i diari e le rovine

Sia dal punto di vista del contenuto che dal punto di vista dello stile, Anders, ne *La catacomba*, recupera la coincidenza tra *Geschichten* nel senso di *Erzählen* e *Geschichte*, cioè tra storie al plurale e Storia: la storia de *La catacomba molussica* è costituita dalla somma delle storie che racconta, così come la Storia di Molussia è costituita dai racconti delle storie dei prigionieri²⁶. È importante sottolineare che nella *Premessa* al romanzo, che è già parte della finzione letteraria, l'editore specifica che i racconti di Molussia ci sono giunti grazie al lavoro di altri detenuti, al servizio dei secondini, obbligati a origliare e trascrivere le conversazioni dei vicini di cella. Ciò dà al testo una struttura diaristica: l'indice è suddiviso in giorni e notti successivi a cui corrispondono i singoli racconti.

Anders ne *La catacomba* mostra di aver precorso alcuni temi che saranno presenti nei romanzi distopici degli anni successivi²⁷; in particolare appare interessante un confronto con il sistema dell'orwelliano *1984*. Non soltanto appare evidente un parallelismo rispetto al tema della cancellazione della memoria – «Chi controlla il presente, controlla il passato» scrive Orwell – ma anche una vicinanza che riguarda il modo in cui tutelarsi da tali pericoli.

Winston, il protagonista del romanzo orwelliano, sceglie infatti come mezzo per testimoniare la propria opposizione al potere, alla menzogna e alla distruzione del proprio passato, un diario:

Per chi, si domandò improvvisamente, stava scrivendo quel diario? Per i posteri, per i non ancor nati. Come avrebbe potuto comunicare coi posteri? Era ragionevolmente impossibile. O il futuro sarebbe stato in tutto simile al presente, nel qual caso nessuno

²⁶ In tal senso, nella costruzione del testo, Anders rimanda la densità e la complessità del termine *Geschichte*, articolato in più livelli. Nella sua *Begriffsgeschichte*, Reinhart Koselleck spiega come fino al XVIII secolo *die Geschichte* fosse una forma plurale, che designava la somma di singole storie. Dalla seconda metà del XVIII secolo in poi, invece, il termine comincia ad apparire come singolare collettivo: svanisce allora il significato prevalente fino ad allora, che indicava le singole storie, e il nuovo lemma indica un più alto livello di astrazione, la storia in sé e per sé, senza un soggetto ad essa correlato. Il nuovo singolare collettivo risulta quindi dalla somma delle singole storie e dalla contaminazione di *Geschichte* come evento o connessione di eventi e di *Historie*, come conoscenza, narrazione e scienza della storia. Si veda R. Koselleck, *Geschichte, Historie* in *Geschichtliche Grundbegriffe*, Band 2, pp. 647-717; trad. it. *Storia. La formazione del concetto moderno*, Bologna 2009.

²⁷ Nella sua analisi de *La catacomba*, Portinaro sostiene si ritrovi in essa una certa «aria di famiglia rispetto ai tre grandi laboratori del passaggio dall'utopia alla distopia novecentesca»: il primo è quello inglese che va da Wells, *A modern utopia* a Huxley, *Brave new world* a Orwell, *1984*. La seconda influenza è quella della letteratura slava, russa in particolare: Bogdanow, Zamjatin; l'ultimo gruppo di distopie a cui si può rapportare il lavoro di Anders è quello tedesco: Hesse, *Il gioco delle perle di vetro*, Döblin, *Migrazione babilonese*, con cui Anders ha in effetti un rapporto diretto e testimoniato, cit., pp. 182-183.

lo avrebbe ascoltato, ovvero sarebbe stato differente, e in questo caso il suo messaggio sarebbe stato privo di significato²⁸.

Con il suo ultimo lavoro, Max Beck²⁹ ha messo in rilievo quanto per il pensiero andersiano abbiano una uguale importanza la forma e il contenuto delle formulazioni. Questo è parte del senso della sua filosofia d'occasione, la *Gelegenheitsphilosophie*, che testimonia proprio dell'esistenza di un significato filosofico anche nella scelta della forma espressiva: i diari – come le storie di Molussia che Olo lima e rifinisce, modificandole – non sono mai mere registrazioni dell'accaduto e i confini tra il resoconto dei fatti, la finzione letteraria e la riflessione filosofica sono spesso fluidi. Beck individua nell'espedito letterario della scrittura diaristica uno dei più utilizzati da Anders e dei più ricchi di senso: è il più adatto alla filosofia d'occasione perché testimonia l'origine di riflessioni che poi saranno eventualmente approfondite e rielaborate sistematicamente e, inoltre, mantiene sempre uno sguardo introspettivo su colui che lo redige.

In particolare, Anders attribuisce alla scrittura diaristica una precisa valenza filosofico-politica, i suoi diari sono 'immagini di avvertimento'. Nel testo del 1964, *Warnbilder* appunto, leggiamo:

[...] può succederci per esempio (potere è a dire il vero un'espressione modesta, poiché in effetti succede a tutti noi in ogni istante) che gli eventi ci rimangano indifferenti; gli eventi che dovrebbero riguardare ognuno poiché effettivamente colpiscono ognuno – vedi: parlo già di nuovo di Auschwitz e Hiroshima; perché questi eventi si svolgono troppo lontani da noi all'infuori della periferia della nostra propria cerchia di vita; oppure perché sono troppo grandi perché noi li possiamo comprendere, o reagire ad essi o conservarli nella memoria. Su questo disinteressamento, che per l'uomo di oggi non è solo enormemente peculiare ma semplicemente funesto, e a cui probabilmente nessun contemporaneo potrebbe negare di aver preso parte – su questo difetto io ho fatto ripetutamente annotazioni nei miei diari. Capiscimi bene: in tali annotazioni io non ho fissato quello che ho vissuto; ma al contrario – io potrei quasi parlare di un diario in negativo – quello che io non ho vissuto: lo scandalo, che le cose non sono diventate esperienze, forse non sono potute diventarlo; lo scandalo a cui io ho partecipato e partecipo con centinaia di milioni di miei contemporanei e che è incomparabilmente più importante di tutte le mie reali esperienze, per quanto queste possano essere forse interessanti o originali³⁰.

Questa lunga citazione funziona quasi come manifesto programmatico della filosofia andersiana: lo scopo dei diari è quello di registrare ciò che quotidianamente accade e che ci riguarda ma che non diventa esperienza. Ritorna il tema di quella mancanza di consapevolezza che pone oggi l'umanità solo nel tempo e non più nella storia. Ciò che il filosofo fotografa così non è solo l'evento

²⁸ G. Orwell, 1984, Milano 2009, p. 11.

²⁹ M. Beck, *Günther Anders' Gelegenheitsphilosophie*, Wien 2017.

³⁰ G. Anders, *Warnbilder* 1964 in *Das Günther Anders Lesebuch*, Zürich 1984, pp. 132-133.

che manchiamo di comprendere – perché troppo grande o troppo lontano da noi – ma la nostra stessa incapacità di viverlo.

È per questo che le annotazioni di Anders riportano molto spesso delle finte esperienze dell'autore che, attraverso la creazione di situazioni e interlocutori *ad hoc*, esplicita, come scrivono Putz e Ellensohn³¹ quella perdita di memoria che sfiora i confini del patologico. Il fare-come-se-non-fosse-successo o il non-voler-ammettere sono quei punti ciechi della memoria che hanno ampio spazio nei testi andersiani: ciò si nota certamente nel *Diario di Hiroshima e Nagasaki*³² e nei diari raccolti in *Tagebücher und Gedichte*³³, in particolare *Wiedersehen und Vergessen* e *Ruinen Heute*. Entrambi questi diari raccontano dell'esperienza di Anders nei luoghi delle maggiori tragedie del XX secolo: le città colpite dalle bombe atomiche e l'Europa pochi anni dopo la fine della Seconda Guerra Mondiale. Proprio questi luoghi, che più di altri dovrebbero portare, visibili, le ferite di quegli avvenimenti, si presentano agli occhi del viaggiatore come luoghi privati di quella storia.

Ciò che colpisce l'autore, appena giunto ad Hiroshima, è soprattutto la totale mancanza di rovine che testimonino quello che era accaduto:

Io non posso vedere ciò che accadde. Le cose visibili, le case *nuove* cancellano l'accaduto [...] tutto ha un'aria atemporale, come se fosse esistito da sempre; si maschera e si mimetizza come se fosse stato sempre qui; e questo passato fittizio ricopre e nasconde il passato reale. La storia è falsata retrospettivamente; e [...] l'autore del falso è la storia stessa. La storia come storia della propria falsificazione³⁴.

Anders, con una formula particolarmente efficace afferma: «la ricostruzione è la distruzione della distruzione, e quindi il culmine della distruzione»³⁵.

Della stessa reazione Anders aveva già dato testimonianza in un appunto del diario di New York del 1945; tredici anni prima del viaggio in Giappone, scriveva a proposito delle rovine:

Bisogna conservare una città devastata, un quartiere in rovina, le macerie di una strada o una casa distrutta, anche una sola, come un monumento. Così ognuno abbia davanti agli occhi chi ha fatto cosa a chi. E quindi nessuno dimentichi³⁶.

Il racconto del passato e la conservazione della memoria, dunque, non sono legati soltanto alla tradizione orale; per questo anche l'eliminazione delle rovine, la ricostruzione, è vissuta come uno dei pericoli maggiori: come già

³¹R. Ellensohn, K. Putz, *Übermorgen. Streifzüge durchs Zeitgelände*, «Günther Anders-Journal», 1/2017, Sonderausgabe zur Tagung „Schreiben für übermorgen“. Forschungen zu Werk und Nachlass von Günther Anders. URL: <http://www.guenther-anders-gesellschaft.org/wp-content/uploads/2017/12/ellensohn-putz-2017.pdf>.

³²G. Anders, *Der Mann auf der Brücke. Tagebuch aus Hiroshima und Nagasaki*, München 1959; trad.it. *Diario di Hiroshima e Nagasaki. Un racconto, un testamento intellettuale*, Milano 2014.

³³G. Anders, *Tagebücher und Gedichte*, München 1985.

³⁴G. Anders, *Diario di Hiroshima*, cit., p.65. Corsivo nel testo.

³⁵Ivi, p. 64.

³⁶G. Anders, *Tagebücher und Gedichte*, cit., p. 219.

sottolineato il dramma non è solo quello della falsificazione, della rimozione di un trauma, ma l'eliminazione della possibilità della testimonianza, della possibilità dell'esperienza traumatica e quindi della sua elaborazione.

Il percorso che fin qui abbiamo fatto, ci ha portato quindi ad aggiungere una terza accezione del termine storia rispetto alle due inizialmente individuate. Storia non solo come scorrere del tempo, non solo come interpretazione successiva di quello scorrere secondo una direzione e una finalità, ma anche storia come racconto. Un racconto che è testimonianza in senso ampio, che non solo renda presente con le parole ma renda anche visibile materialmente il passato. Questa nuova accezione di storia offre allora forse l'unica soluzione che ci resta per mettere un argine al pericolo della fine della storia. Coloro che avvertono prima e meglio di altri la minaccia – i prigionieri di Molussia e lo stesso Anders – hanno il dovere morale di agire. Che l'esercizio di memoria valga come mezzo di resistenza alla propaganda (Molussia) o come possibilità di elaborazione del male fatto e subito (diari e rovine), l'obiettivo è quello di ricostruire un orizzonte storico collettivo. Proprio perché siamo giunti al tempo finale a causa di una perdita della possibilità di concettualizzare e di comprenderci come enti storici, è ripristinando l'efficacia della memoria, non solo come ricordo, ma come modo di fare esperienza, che possiamo riacquistare coscienza storica e quindi allontanare il momento della fine dei tempi.

Francesca De Simone
Scuola Alti Studi, Fondazione Collegio San Carlo
✉ fradesi87@gmail.com

Contributi/17

Oblio / memoria / divenire del nome

Una riflessione sull'autobiografismo in Jacques Derrida

Monica Gorza

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 15/09/2019. Accettato il 07/02/2020.

OBLIVION / MEMORY / BECOMING OF THE NAME. A REFLECTION ON AUTOBIOGRAPHY IN JACQUES DERRIDA

This article attempts to interpret the concept of memory in the philosophical movement of deconstruction. Specifically, my aim is to analyze Jacques Derrida's autobiographical writings. By taking St. Augustin's reflections on memory and time in *Confessions* as starting point, the present essay focuses on the stream of consciousness used by Derrida in *Circumfession*. More exactly, the analysis will deal with the dialogue among *Circumfession*, *Memoirs of the Blind: The Self-Portrait and Other Ruins* and *Sauf le nom (Post Scriptum)*. These texts were published before and afterwards Derrida's autothanatobiography, in which the author argues that memory is clearly not separated from the concepts of trace and archive, from the problem of the name and the truth, and also from the original notion of blindness and the experience of eating.

Introduzione

[...] mi domando, io, cui al fondo dell'escara non interessano né la scrittura, né la letteratura, né l'arte, né la filosofia, né la scienza, né la religione, né la politica, solamente la memoria e il cuore, e nemmeno la storia della presenza del presente, mi domando che cosa cerco con questa confessione (*aveu*) a macchina [...]¹.

Ricostruire la coerenza logica dell'apparecchio teorico della decostruzione non è un'impresa facile. Di fronte ad una formale operazione di comprensione e spiegazione del lavoro del concetto in Jacques Derrida, sembra che non sia del tutto impossibile scovare degli spunti teoretici configurabili come espansioni di nozioni ampiamente indagate nel corso della storia del pensiero e per questo, forse, filosoficamente rassicuranti, o quasi. La temporalità non è che una di

¹ J. Derrida, *Circonfessione*, Roma 2008, p. 83.

queste nozioni maggiori che Derrida espande declinandola, a titolo di esempio, nei concetti di traccia e di archivio. Ancor prima di indagare la profondità teorica di tali concetti, l'intuito suggerisce che l'idea di temporalità cui Derrida fa implicitamente riferimento, ogniquale volta menzioni la traccia e l'archivio, non tocca il presente, né il futuro, ma ha lo sguardo tutto rivolto al passato, ovverosia alla memoria.

Questa breve considerazione ci porta al cuore di una contraddizione: in effetti, fin dai suoi primi studi, Derrida evidenzia come la decostruzione abbia l'esigenza di revocare la possibilità che la vita (*bios*), nel suo presente, possa rivolgersi a sé stessa secondo un movimento di riflessione (*auto*) e questo varrebbe, a maggior ragione, nel caso in cui questa riflessività anelasse a compiersi in forme di scrittura (*grafia*)².

La sottile critica all'autobiografia espressa ne *La voce e il fenomeno* non impedisce tuttavia a Derrida di contaminare la sua produzione filosofica con contributi dagli accenti fortemente letterari, addirittura prossimi a raccolte di memorie. Il gesto autobiografico di Derrida, suggerisce Robert Smith nel suo bel testo *Derrida and Autobiography*, risiede nell'osmosi tra elementi di vita ed elementi teoretici. Motivi che si intersecano non tanto secondo un principio di costruzione, ma seguendo anzi una sorta di principio di rovina³. Non è questa la sede per verificare la veridicità degli aspetti autobiografici che celano in filigrana gli scritti di Derrida, né una simile verifica potrebbe giovare a questo studio. Autentica o fittizia che sia, la lente autobiografica offerta da Derrida, proprio in virtù della sua portata anche teoretica, è senz'altro promettente: quali tesi sulla memoria emergono tra le righe di una scrittura intima che pare, a prima vista, teoreticamente incompatibile con la decostruzione?

È in primo luogo *Circonfessione*, testo vicino al genere autobiografico e alla tecnica narrativa del flusso di coscienza, a gettare una luce inedita sulla questione della memoria. Quest'opera si presenta come una sorta di confessione, contaminata da passi del capolavoro agostiniano, che ruota attorno – come dice lo stesso autore – ad un evento la cui memoria non riaffiora alla coscienza, ma si presenta sotto forma di una cicatrice indelebile sul corpo di Derrida: è la sua circoncisione. Elemento identitario non ripudiabile, il rito della circoncisione apre una profonda riflessione intorno ai problemi, strettamente continui, del nome e della verità, proprio nei giorni in cui la madre di Derrida, Georgette Esther, è in punto di morte. Depositaria di segreti immemoriali, questa complessa figura femminile sembra decidersi a parlare, a confessarsi, restituendo al figlio i frammenti ebraici della sua identità: uno fra tutti, il suo nome nascosto, Élie.

Facendo di *Circonfessione* il principio motore delle nostre analisi, questo articolo intende interrogare la relazione tra memoria ed autobiografia in Jacques Derrida, percorrendo, da un punto di vista metodologico, tre tappe. Dopo aver inquadrato le particolari condizioni editoriali che hanno contraddistinto la

² Cfr. G. Artous-Bouvet, *Le supplément de fiction: Derrida et l'autobiographie*, «Littérature», n° 162, Paris 2011/2, pp. 100-114.

³ Cfr. R. Smith, *Derrida and Autobiography*, Cambridge 1995, p. 5 e seguenti.

redazione di *Circonfessione*, sonderemo, in primo luogo, la relazione che Derrida instaura tra la nozione di memoria e quella, autobiografica, di nome proprio. In un secondo tempo, la nostra analisi intende confrontare le tesi esposte in *Circonfessione* con il passo X, 27, 38, delle *Confessioni* di sant'Agostino, là dove il vescovo di Ippona offre le sue teorizzazioni in merito alle nozioni di tempo e di memoria, per comprendere in che misura sant'Agostino incide sull'impianto teoretico proposto da Derrida. In terzo luogo, il nostro discorso sulla relazione tra memoria e nome proprio sarà inquadrato in un'articolazione di pensiero più ampia che include *Memorie di cieco. L'autoritratto e altre rovine* e *Salvo il nome (Post-scriptum)*, testi pubblicati rispettivamente prima e dopo *Circonfessione*.

Questo articolo si basa, inoltre, su due ipotesi interconnesse. La nostra prima ipotesi è che il problema della memoria, nella sua dimensione autobiografica, viene presentato da Derrida sotto le vesti di una duplice eredità, allo stesso tempo ebraica e cristiana, o più precisamente, agostiniana, criticamente ripensata. La seconda ipotesi alla base del nostro studio si articola in due momenti. Da una parte, si vuole interrogare l'importanza teorica – se esiste – di un'immagine femminile, vale a dire Georgette Esther, la madre di Derrida, che attraversa i saggi oggetto di analisi. La presenza narrativa di questa donna sembra in effetti veicolare le tesi di Derrida sulla memoria, a partire dal problema identitario del nome. Dall'altra, un secondo movimento teoretico completa il precedente: vedremo come sia la figura di Georgette Esther a guidare il lettore attraverso *Circonfessione*, *Memorie di cieco* e *Salvo il nome*, sia cucendo insieme alcuni passaggi dei testi, quasi fosse un filo di Arianna, sia segnando la strada verso due idee inedite, che scopriremo essere l'esperienza del mangiare e quella della cecità, annesse al problema della memoria, più frequentemente declinato nelle nozioni di traccia e di archivio. Seguendo le piste enunciate, questo studio cercherà di mostrare che relazione esiste tra la scrittura alla prima persona di Derrida e il concetto di temporalità. E, inversamente, si cercherà di comprendere quali elementi può offrirci uno studio sulla temporalità circa un'identità narrativa che si genera nel cantiere della decostruzione.

1. La memoria come lutto e lotta del nome

Circonfessione è un'opera complessa, dai tratti crudi e strazianti, il cui carattere disorientante induce non di rado il lettore a desistere dall'affrontarla. Il testo è composto da 59 lunghi periodi, o frasi, corrispondenti all'allora età anagrafica di Derrida, dove qualsivoglia segno di interpunzione è deliberatamente omesso. Ma la corsa a perdifiato tra le parole è resa ancor più ardua dal momento che la lettura soffre dell'intrusione costante di altri frammenti letterari: si tratta delle *Confessioni* di sant'Agostino e del criptico *Libro di Elia*. Quest'ultimo riferimento apparteneva ad un antico progetto di Derrida, di cui l'autore ha vietato la pubblicazione, rimasto sotto forma di note preparatorie – redatte dal 1976-77 al 1984 – aventi come argomento il rituale della circoncisione.

A queste difficoltà va aggiunto che *Circonfessione* non è un testo che vive di vita propria, ma è inserito in modo del tutto particolare in un'opera scritta a due mani, *Jacques Derrida*. Nato da un accordo stipulato tra gli autori, che sono Geoffrey Bennington e lo stesso Derrida, dove «il contratto, esso stesso stabilito o stabilizzato da una scommessa amichevole (una sfida al rialzo o al rilancio), ha determinato alcune regole di composizione»⁴, *Jacques Derrida* raccoglie due scritti diversi nelle medesime pagine: *Derridabase*, che occupa i due terzi dello spazio tipografico, e *Circonfessione*, appunto, pubblicato in una sorta di margine interno.

Una brevissima prefazione rivela che l'idea di Bennington è guidata da un'intuizione che «viene dall'informatica: G. B. avrebbe voluto sistematizzare il pensiero di J. D. al punto di farne un programma interattivo che, malgrado la sua difficoltà, sarebbe di principio accessibile a qualsiasi utente»⁵. Di fronte all'impeccabile presentazione teoretica di Bennington, che non ricorre a citazione alcuna, Derrida stesso è invitato a reagire. Al ristretto quadro tipografico riservato al testo di replica, si aggiunge inoltre un secondo vincolo, ossia la messa a disposizione di un numero assai limitato di caratteri, dettati dall'impostazione del sistema informatico di redazione.

Tra gennaio 1989 ed aprile 1990, Derrida stila dunque i suoi 59 periodi, mettendo a punto una strategia di risposta tutta tesa a sfilarsi dagli schemi imposti dall'autorità di *Derridabase*, destinata a sovrastare la sua scrittura. Per contenuti e stile, la lettura senza pause di *Circonfessione* mette sotto scacco l'ambiziosa impresa di Bennington, volta a cristallizzare il flusso del pensiero di Derrida. Accostando estratti e frammenti letterari, questa sorta di autobiografia si genera dunque lentamente. Tuttavia, il lettore che crede di trovare, tra i labirinti dei 59 brevi capitoli che compongono *Circonfessione*, una confessione dagli accenti apologetici resterà fortemente deluso.

La scrittura di Derrida offre principalmente più fotografie in successione dell'attimo presente, connotato da angosce ed interrogativi. La costellazione di pensieri che assalgono il protagonista ruota attorno ad un asse, o meglio, ad un corpo che si spegne lentamente: Georgette Esther, sua madre, inferma e quasi cieca, è ormai distesa sul suo letto di morte e lui, il figlio, si ritrova ad assisterla. Dalle descrizioni tratteggiate da Derrida, la madre sembra non aver mai provato simpatia per quell'«intruso», quel «mortale di troppo»⁶.

È con queste parole che Georgette Esther indica suo figlio, e, tra le sofferenze della malattia, ricorda inoltre che per partorirlo ha dovuto interrompere la sua partita di poker. Ma a questo fastidio, ancor motivo di rinfaccio, va aggiunto che Jacques Derrida ha da sempre il sentore di essere, nella sua famiglia, «l'unico sostituto»⁷, poiché la sua nascita segue e precede la prematura scomparsa di altri due figli della donna. Alle varie stoccate morali che Georgette riserva al figlio al

⁴ J. Derrida, *Circonfessione*, cit., p. 10.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ivi*, p. 53.

⁷ *Ibid.*

suo cospetto, si aggiunge un evento imponderabile. Durante quei momenti di agonia, non è Jacques Derrida a mettersi a nudo davanti al lettore, ma è la madre morente che si decide a confessarsi, come già abbiamo accennato.

In quei frangenti così intimi, l'uomo viene a conoscenza, il 23 febbraio del 1990, di un tassello essenziale della sua identità, vale a dire il nome ebraico, impostogli quando ancora era in fasce. Il suo secondo nome, fino ad allora inudito, è quello del profeta protettore del rituale della circoncisione: Élie. Da quel momento, la figura di Georgette Esther, anziché essere rasserenante, come scrive Hélène Cixous nel suo particolarissimo testo *Portrait de Jacques Derrida en Jeune Saint Juif*, è invece all'origine di ogni ambiguità: «lei è nel suo letto. Voglio dire, nel suo libro. Equivoco tutto è equivoco»⁸.

La rivelazione del nome diventa, dal momento in cui viene pronunciata, il *leitmotif* di tutti i dialoghi tra Derrida e sua madre. Lungi dall'essere un elemento secondario, tale verità confessata è un passaggio essenziale della riflessione di Derrida sulla memoria, perché porta alla luce la profonda concatenazione esistente tra i concetti di verità-nome-temporalità, posti alla base della narrazione.

Come suggerisce Bruno Clément nel suo testo *L'invention du commentaire: Augustin, Jacques Derrida*, la madre (e la sua malattia) non è l'oggetto del racconto di Derrida, ma è il principio di progressione del racconto stesso. L'intuizione di Clément vede in questa figura il cuore narrativo da cui, allo stesso tempo, si diramano, e inversamente, confluiscano, tutte le argomentazioni. Questa tesi ci induce allora a cercare altrove l'oggetto della confessione di Derrida. L'evento della circoncisione può forse esserlo, ma solo nella misura in cui questo rito viene pensato da Derrida a partire dall'imposizione del nome da parte del motore narrativo, oltretutto la madre, e non già in relazione al suo corpo, in quanto corpo mutilato. *Circonfessione* ci aiuta, in questo senso, ad escludere che il binomio circoncisione-corpo custodisca l'oggetto, l'elemento segreto, della confessione. Nel paragrafo 18 dell'opera, l'attenzione al corpo viene infatti intesa in relazione ad una paralisi facciale (il morbo di Lyme) che, all'epoca in cui l'autore redige *Circonfessione*, lo aveva da poco colpito. È proprio questa paralisi ad essere definita «conversione» poco dopo, nel paragrafo 24, convincendoci a pensare che il corpo ferito, recante con sé i segni fisici della circoncisione – ma anche il corpo morente, quello di Georgette Esther –, è il motivo ispiratore, ma non l'oggetto, della confessione in quanto tale.

Sembra dunque fuor di dubbio che sia allora il binomio verità-nome a tradurre quanto si trova di essenziale in una confessione ascoltata, e non pronunciata, da Derrida. Ecco che si può finalmente comprendere perché, nelle sue analisi, Bruno Clément vede nella figura della madre un dispositivo testuale reso da Derrida inseparabile dall'idea del «fare la verità». Oggetto della quale è dunque il nome. Rimane ora da comprendere in che modo il principio motore del racconto, vale a dire la madre che si confessa, veicola, unitamente alla sua

⁸ H. Cixous, *Portrait de Jacques Derrida en Jeune Saint Juif*, Paris 2001, p. 49 [traduzione italiana mia].

verità, il problema della temporalità, che potremmo meglio definire come il problema della memoria del nome.

A ben vedere, l'ingresso del nome ebraico nel racconto sancisce un ritmo teorico diverso, e più precisamente introduce un concetto rovesciato, perché viene presto detto che Élie non è solamente un'identità sottratta, ma è un oblio imposto. Presentando dunque il problema della memoria del nome attraverso il suo contrario, vale a dire l'oblio, Derrida non manca di fornirci le ragioni biografiche di questo silenzio della memoria: Élie è un nome accuratamente taciuto dal suo *entourage* in quanto apparteneva a un parente, tale Eugène Eliahou, che abbandonati moglie e figli per fuggire in città, aveva gettato un'onta imperdonabile su tutta la famiglia⁹.

A differenza di tutti gli altri membri della comunità, quel nome non è stato deliberatamente trascritto all'anagrafe, ma è stato «cancellato, trattenuto»¹⁰, come se, nascondendone i segni ebraici – spiega Derrida – si volesse proteggere la discendenza, per dissotterrare le radici in seconda battuta, nel momento ritenuto, dalla famiglia, il più opportuno. In questo senso, si potrebbe quasi pensare ad una vera e propria sepoltura di quella manciata di sillabe.

Non sorprende allora constatare che la memoria (nel suo dritto/rovescio), il nome e la verità sono nozioni raccordate da un motivo semantico, racchiuso nella parola lutto, a partire dal quale Derrida costruisce una sorta di serrato gioco argomentativo. Se, in prima battuta, Derrida associa la parola lutto all'attesa, dilatata e sospesa, della perdita materna, divenuta, come abbiamo visto, occasione della rivelazione del nome, ben presto tuttavia si scopre che il motivo principale del lutto – *deuil*, in francese – si trasforma progressivamente in un duello, *duel*, con il passato.

Lutto e duello sono due termini, quasi omofoni in francese, che rimandano all'idea di una lotta costante contro la conoscenza, la verità, di cui la madre si fa custode. Pur portando sul corpo la cicatrice di quel rituale, il nome, da cui Derrida è stato separato – o, più precisamente, che ha mutilato – Jacques da Élie, risulta motivo di lutto e di lotta insieme, perché si è imposto nel vissuto del nostro autore come un oblio imposto, come una memoria da cui è stato estromesso fin dalla nascita. O ancora, le lettere che compongono questo nome nascosto si direbbero le ceneri di un'antica verità dissotterrata¹¹.

In questo senso, la trama che sta alla base dell'intera scrittura di Derrida, e, qui, della confessione che si vorrebbe uno strumento dialettico per 'fare la verità', si descrive, secondo Caterina Resta, come una vera e propria

⁹ Ivi, p. 169.

¹⁰ Ivi, p. 85.

¹¹ Per approfondire la teorizzazione della nozione di memoria negli anni precedenti alla stesura di *Circonfessione* si rimanda all'articolo di M. Krzykowski, *Derrida à l'œuvre. Autour de Circonfession et au-delà*, «Cahiers ERTA», n° 11, 2017, pp. 81-103. Questo studio ha il merito di riattraversare, tra gli altri, testi quali *La scrittura e la differenza* (1967), *Margini della filosofia* (1972), *Ciò che resta del fuoco* (1987), *Memorie per Paul de Man. Saggio sull'autobiografia* (1988).

thanatologia che, tuttavia, riconosce come il pensiero della morte e di fronte alla morte debba scontare il suo limite, non abbia nulla da insegnare e niente che si possa apprendere. La morte, per Derrida, come già per Heidegger e per Blanchot, seppure per ciascuno con diverso accento, vista almeno dal bordo della finitezza, la morte senza salvezza, redenzione o resurrezione, è l'impossibile, quell'impossibile verso il quale il pensiero di Derrida, dall'inizio alla fine, ha profuso tutte le sue energie¹².

A tale riflessione sull'impossibilità dei possibili cui, secondo molte culture, la morte apre, va aggiunto che l'uscita del nome dal cono d'ombra in cui dimorava non sembra nemmeno garantire le possibilità della vita, ovverosia la piena riappropriazione identitaria da parte di chi è con esso chiamato. In Derrida si genera, in effetti, un profondo senso di smarrimento:

lo sguardo vuoto, posato su di me quando le chiedo, quante volte glielo avrò domandato, "chi sono, io?", è come se per te avessi cambiato nome senza che lei lo sapesse e la mia presenza allora diviene finalmente l'assenza che fu sempre¹³.

Questo breve estratto di *Circonfessione* può riassumere brevemente quanto sviluppato in questo paragrafo: da un lato, dopo essere venuto a conoscenza del suo nome ebraico, Derrida chiede alla madre morente insistentemente ragione della sua identità nascosta, cancellata, sepolta, dall'altro, quasi ricordando gli epiteti che la donna lanciava a quel figlio sopravvissuto ai fratelli, Jacques si rassegna nel constatare che lo stare accanto alla donna si traduce, una volta di più, in quell'assenza che fu sempre.

A questo primo momento dialettico – che dispiegando la nozione di temporalità attraverso il lutto e la lotta del nome, sembra sintetizzarsi nella nozione di oblio –, ne va associato un secondo. Nel tessuto narrativo dell'opera, agli intrecci linguistico-teoretici che snodano l'argomentazione, si sovrappone infatti un confronto storico-letterario con la figura di sant'Agostino, ed in particolare con il passo X, 27, 38, delle *Confessioni*, consacrato al problema del tempo. Diventa dunque importante comprendere in che modo il dialogo che Derrida instaura con sant'Agostino può fornirci altri elementi utili a comporre il quadro della riflessione sulla nozione di memoria elaborata in *Circonfessione*.

2. Agostino incontra Derrida: la memoria che ama e la memoria che soffre

Fin dalla scelta del titolo, è evidente come siano le grandi confessioni della storia della letteratura a guidare la stesura di *Circonfessione*. Tuttavia, questo aspetto viene non di rado trascurato a favore di una rilettura dell'opera sotto la lente della *judéité*, motivo senz'ombra di dubbio pervasivo nella produzione di Derrida. Come ricorda Hélène Cixous, commentando l'articolato rapporto di

¹² C. Resta, *Ospitare la morte*, «Babelonline», n. 2, 2007, p. 112.

¹³ J. Derrida, *Circonfessione*, cit., pp. 166-167.

Derrida con le sue origini algerine, lui sembrerebbe frequentare con insistenza, nella sua produzione, i motivi ebraici della sua identità come per evidenziare non tanto un'affezione quanto una fuga costante dal sapere della comunità di appartenenza. Per questa ragione, Cixous ci parla allora di Derrida come di un «juifurtif»¹⁴, incapace di sottrarsi al suo continuo peregrinare, o meglio, alla sua «juiferrance»¹⁵. Riprenderemo la questione del destino e dell'erranza, cui Cixous aggiunge l'elemento ebraico, nell'ultimo paragrafo, perché è ora opportuno ricordare un saggio che dice di Derrida descrivendo ciò non è.

Si tratta dello studio di Régine Robin, *Autobiographie et judéité chez Jacques Derrida*, dove l'autrice tocca i motivi essenziali dell'identità ebraica a partire da una tra le opere in questo senso più importanti del nostro autore, vale a dire *Il monolinguismo dell'altro o la protesi dell'origine*. Régine Robin ritiene di poter intercettare in tre tempi le contraddizioni di quella che Derrida stesso definisce la sua «nostalgia». Innanzitutto, l'autrice definisce Derrida come un apolide perché è «Francese senza esserlo»¹⁶. In effetti, gli ebrei d'Algeria si sono trovati nella paradossale condizione di aver acquisito di diritto la cittadinanza francese, per decreto di Crémieux, alla fine del XIX secolo, per vedersela poi successivamente revocata nel 1943 dal regime di Pétain.

La seconda dissonanza riguarda il problema della lingua: in Algeria, si parla un francese che potremmo definire imperfetto¹⁷. Vivere da stranieri, in Francia, significa sempre abitare una terra recando con sé un *petit accent* che segna, inesorabile, il confine tra l'autenticità della lingua e la lingua dell'altro. Questo sentire è quello che ricorre nella produzione di Derrida: in Francia, lui parla adottando sfumature che non possono dirsi perfettamente francesi e, in Algeria, parla un francese incapace di mescolarsi con l'idioma arabo.

La terza e ultima dissonanza di cui tratta Régine Robin riguarda la religione della sua famiglia: Derrida è infatti un «ebreo senza ebraismo»¹⁸, a causa del peso di assimilazione che reca con sé questa cultura. Oltre ai riti, sono necessarie una profonda conoscenza della lingua e una memoria specifica per comprendere le articolazioni dei testi di tale religione. Derrida non dispone di nulla di tutto ciò, o almeno, questo è quanto vuole che noi sappiamo, perché, in fondo, il suo gesto teoretico sembrerebbe quello di volersi sfilare delicatamente da questo sapere, anziché riappropriarsene.

Ai nostri occhi, gli elementi descritti da Régine Robin possono essere spinti verso un'analisi ulteriore. In particolare, è quello che Derrida definisce il «grande libro delle lacrime»¹⁹ di sant'Agostino, dove si racconta forse «una

¹⁴ Ivi, p. 87.

¹⁵ Ivi, p. 30.

¹⁶ R. Robin, *Autobiographie et judéité chez Jacques Derrida*, «Études françaises», vol. 38, n° 1-2, Montréal 2002, p. 210 [traduzione italiana mia].

¹⁷ Cfr. ivi, p. 211.

¹⁸ Ivi, p. 212 [traduzione italiana mia].

¹⁹ J. Derrida, *Memorie di cieco. L'autoritratto e altre rovine*, Milano 2003, p. 148.

preistoria dell'occhio, della visione, della cecità»²⁰, ad assumere un ruolo centrale in *Circonfessione*. In effetti, quanto ruota attorno all'evento della circoncisione non viene trattato assumendo una prospettiva identitaria ebraica – vista da Derrida sotto il segno dell'appropriazione impossibile –, ma la sua argomentazione risente piuttosto di una sensibilità cristiana. *Circonfessione* lascia infatti trapelare un certo numero di elementi biografici in comune tra Derrida e sant'Agostino. La profonda unione deriva innanzitutto dai natali africani, in quanto sant'Agostino, ricorda Derrida, è «il mio compatriota»²¹. A questo proposito, Bruno Clément rammenta non solo la brillante carriera di entrambi gli autori nella lingua del colonizzatore, ma anche l'identica «fedeltà alle emozioni»²², vale a dire alle preghiere e alle lacrime, riscontrabile tanto nelle *Confessioni* quanto in *Circonfessione*.

L'inestricabile commistione tra l'ebraismo e il cristianesimo nei luoghi in cui l'autore ha vissuto la sua infanzia, e dove sant'Agostino ha irraggiato la sua predicazione, emerge soprattutto nel momento in cui, rivolgendosi a Dio, Derrida ammette di parlare in «cristiano/latino/francese»²³. O ancora, quando ripercorre i passaggi essenziali della vita religiosa della sua comunità, Derrida precisa che, tra gli ebrei d'Algeria, non ci si riferisce mai al rito della circoncisione e del bar-mitsva nominandoli con i termini che li designano, ma li si definisce abitualmente «il battesimo» e «la comunione»²⁴.

I dettagli disseminati in *Circonfessione*, ripresi poi anche nella breve opera *Il monolinguismo dell'altro*, lasciano intendere che il Padre della Chiesa accompagna in nostro autore nel suo cammino esistenziale per due ulteriori ragioni: Derrida ricorda di aver vissuto ad Algeri, per nove anni, in via sant'Agostino²⁵ e accade, inoltre, stranamente, che Derrida redige *Circonfessione* a Santa Monica²⁶, città degli Stati Uniti che porta il nome della madre di Agostino. Ma alla narrazione, Derrida aggiunge qualcosa di inatteso.

Va detto infatti che *Circonfessione*, nella sua versione francese, è un testo corredato da un ricco apparato di immagini in comunicazione con il testo stesso. Come nota acutamente Magali Nachtergaele, Derrida era cosciente degli effetti di senso che potevano generarsi tra i due mezzi comunicativi, vale a dire il testo e l'immagine:

se dovessimo estrarre, come per comporre un album, tutte le foto del libro, ci renderemmo conto che queste raccontano anche un'altra storia, visiva, in filigrana al testo. A titolo di esempio, dopo il quadro raffigurante sant'Agostino e sua madre, appare una foto di famiglia dove la madre di "J. D." si trova in piedi con suo fratello maggiore,

²⁰ *Ibid.* Nelle medesime pagine, Derrida cita le controconfessioni di un altro illustre cieco, l'*Ecce homo* di Nietzsche.

²¹ J. Derrida, *Circonfessione*, cit., p. 48.

²² B. Clément, *L'invention du commentaire: Augustin, Jacques Derrida*, Paris 2000, p. 75 [traduzione italiana mia].

²³ J. Derrida, *Circonfessione*, cit., p. 58.

²⁴ *Ivi*, p. 71.

²⁵ *Ivi*, p. 121.

²⁶ *Ivi*, p. 231.

prima della nascita di Derrida, su un balcone che dà proprio su via sant'Agostino, ad Algeri²⁷.

Il fatto che Derrida dissemini questi indizi, facendo ad esempio sapere al lettore dove si trova quando scrive *Circonfessione*, attira l'attenzione non solo verso una strana sincronicità che intreccia le due esistenze – espressione tra l'altro del concetto di *différance* caro a Derrida –, ma invita ancora una volta a non trascurare la presenza di Monica o, potremmo ora dire, di Georgette Esther, nell'economia del racconto autobiografico. Se il sopraggiungere della morte di Georgette Esther, non avendo mai luogo in *Circonfessione*, non può interrompere la scrittura di Derrida, lo stesso non si può dire della morte di Monica che leggiamo nelle *Confessioni*.

Volgendo lo sguardo a questo antico capolavoro letterario e filosofico, scopriamo in effetti che Sant'Agostino interrompe la narrazione di quanto accaduto nel suo passato, non riferendosi alla contemporaneità del momento in cui forgia il gioiello letterario e filosofico della cristianità, attorno all'anno 400, ma chiude col passato precisamente quando Monica, al cuore del libro IX, nel 387, muore. Non è qui possibile ripercorrere l'ampio dibattito che questa scelta ha suscitato nella critica, dove si è analizzato come la frattura narrativa che separa, con risolutezza, l'opera in due parti – da un lato, i libri I-IX, dove il vescovo di Ippona racconta della sua vita e della sua conversione, e dall'altro, i libri X-XIII, che trattano del Genesi – decreti l'impossibilità letteraria di definire le *Confessioni* un'autobiografia.

È invece importante sottolineare che nel libro X, caratterizzato da uno scarto cronologico di un decennio, sant'Agostino ripercorre assai brevemente le ragioni della sua conversione per lasciare ampio respiro a un trattato sulla memoria. Nel quadro della riflessione sul suo passato e sulla temporalità, l'interesse di sant'Agostino per l'esame di questa facoltà risiede nella possibilità di trovare Dio proprio in seno alla memoria. Si chiede infatti se il peregrinare dell'uomo verso Dio sia possibile attraversando tanto la realtà corporea quanto l'anima sensitiva. Dopo l'analisi della struttura della memoria in quanto sede delle immagini sensibili, dei concetti, delle nozioni aritmetiche e dei sentimenti, il vescovo di Ippona viene attirato proprio dallo statuto paradossale dell'oblio – dove, secoli dopo, è stato relegato anche il nome di Derrida – che resta parte integrante della memoria, pur cancellandone i ricordi.

La sottile descrizione di questi meccanismi permette a sant'Agostino di affermare che la ricerca della Verità è stata per lui possibile perché, nonostante il suo errare nel peccato, Dio non è stato completamente dimenticato. Da qui la conclusione che Dio non si è nascosto in qualche oscuro circuito della mente, ma il suo luogo si trova sempre là dove c'è chi si mette in ascolto della Verità. Questo passaggio del libro X, ma ancor più la celebre sezione successiva, dove sant'Agostino, essendosi lungamente dimostrato sordo e cieco di fronte alla

²⁷ M. Nachtergaele, *Jacques Derrida, l'autre en soi*, <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00746127/document>, 2011, p. 8 [traduzione italiana mia].

Bellezza, sembra quasi colpevolizzarsi per aver amato Dio troppo tardi – *Sero te amavi!*, occupano un ruolo nevralgico in *Circonfessione*. In effetti, è proprio citando un passo del libro X delle *Confessioni* che Derrida, dopo aver trattato dell'oblio del nome, reintroduce la nozione di memoria, spostando però l'accento delle sue argomentazioni sull'alterità, vale a dire sulla dimensione dell'amare, e, più specificamente, del nutrire l'altro.

a) La memoria come ventre dello spirito e bocca del pensiero

Georgette Esther permane ancora il principio motore della narrazione e il *trait d'union* con la dimensione della temporalità quando Derrida racconta di attendere, con pazienza, «l'interruzione di una corsa contro l'orologio e la scrittura e la sua vita»²⁸. Proprio in questo frangente di sospensione temporale, incapace di risolversi in una fine, l'uomo racconta di come si accinge a nutrire sua madre con la consapevolezza «che quest'immagine non mi lascerà più, perché per il seminario di quest'anno ho scelto 'mangiare l'altro' o 'amare-mangiare-l'altro'»²⁹.

Queste affermazioni ci parlano dell'esportazione di un motivo autobiografico in campo teoretico nei corsi che Derrida ha effettivamente tenuto, tra il 1989 e il 1991, all'*École des Hautes Études en Sciences Sociales* di Parigi. Ma l'autore ci fornisce alcune informazioni supplementari, dando anche ragione di questa sua scelta. Lo fa riportando, subito dopo i passi che abbiamo citato poc'anzi, proprio un estratto delle *Confessioni* sulla memoria:

Perché la memoria è essa stessa mente [...]. Di fatto la memoria è una specie di ventre della mente, letizia e tristezza sono un po' come i cibi, dolci o amari: quando li affidiamo alla memoria, possono passare in quel ventre ed esservi conservati, ma non possono avere sapore. È ridicolo ritenere i processi del tutto simili, e tuttavia non sono nemmeno dissimili [...]. Ma allora perché nella bocca del pensiero non si avverte...? (X, XIV, 21, 22)³⁰.

Qui, sant'Agostino sembrerebbe paradossalmente strizzare l'occhio al procedere decostruttivo di Derrida. La descrizione agostiniana lascia infatti intendere che la memoria altro non è che il ventre dello spirito, un ventre che non digerisce i ricordi, ma li custodisce senza riuscire, tuttavia, a trattenerne i sapori. Non sembra essere accidentale, da parte di Derrida, la scelta di questo passo per narrare una fase così dura della sua esistenza, dal momento che, nel medesimo libro delle *Confessioni*, come nota Franco Riva in *Filosofia del cibo*,

Agostino intreccia più volte il cibo con la sofferenza. In primo luogo perché «la fame e la sete sono anch'esse una sorta di dolore, bruciano e uccidono come la febbre, se non intervenga il rimedio del cibo». [...] In secondo luogo perché Agostino stesso

²⁸ J. Derrida, *Circonfessione*, cit., p. 152.

²⁹ Ivi, p. 151.

³⁰ *Ibid.*

lotta contro il cibo, che è sollievo al dolore della fame, «per non caderne prigioniero» e combatte una «guerra quotidiana attraverso i digiuni, riducendo di solito il mio corpo in schiavitù» (*Confessioni*, X, 31, 43)³¹.

Tanto per Derrida quanto per sant'Agostino, parlare dell'esperienza del mangiare significa allora convocare una semantica più vicina al tempo del dolore e dello strazio che al tempo della gioia e dell'appagamento. Abbracciando in Derrida la doppia sofferenza della malattia, vale a dire la malattia di Lyme e la malattia della madre, la rilettura del libro X delle *Confessioni* apre all'elaborazione di un pensiero inedito che innesta sulla questione della temporalità, o meglio, della memoria, il motivo del mangiare. Quando Derrida evoca il binomio memoria-ventre delle *Confessioni*, lo fa per riappropriarsi dell'articolazione agostiniana della nozione di tempo, insistendo sulle contraddizioni alla base di un bisogno primordiale, vale a dire il mangiare. La concezione di Derrida si discosta, tuttavia, da quella delle *Confessioni* nella misura in cui il problema della memoria, del ventre e della sofferenza vengono declinati prioritariamente nella prospettiva del nutrire l'altro – in questo caso, la madre morente –, e non in prospettiva autoreferenziale, come fa invece sant'Agostino. Questa nuova proposta teorica, operata da Derrida, lascia qui emergere un motivo etico di fondo che ci suggerisce di pensare insieme i temi del nutrire e dell'amare l'altro, tenendo anche conto delle questioni affrontate nei corsi accademici tenuti dall'autore nei medesimi anni ('mangiare l'altro' o 'amare-mangiare-l'altro').

Questo passaggio è maggiormente comprensibile scorrendo altri passaggi del celebre *Sero te amavi!* di agostiniana memoria, precisamente là dove il vescovo di Ippona, parlando del suo rapporto con Dio, afferma «Ti ho gustato, e ora *ho fame e sete di Te*»³². Se per sant'Agostino quanto ruota attorno al mangiare lo convoca in prima persona in quanto io desiderante, per Derrida non vale lo stesso principio che, oseremmo definire, un principio di godimento. Torniamo allora, in questo senso, alla narrazione di *Circonfessione*, quando, nel giorno della rivelazione del nome ebraico, Jacqueline, l'infermiera, – il cui nome è stranamente il femminile di Jacques (altra allusione alla *différance*?) – chiede a Georgette: «Avete fame?». E lei, risvegliatasi dalla sua letargia, nel rispondere affermativamente all'infermiera, «resuscita un po'»³³.

In merito alla scelta di questo verbo dai connotati cristiani, 'resuscitare', associato in questo passaggio all'esperienza del mangiare, sono senz'altro interessanti le parole che Jean-Luc Nancy spende sul problema della morte – e più precisamente, sulla questione del suicidio in Derrida, inteso come tema del vivere in quanto scelta o della vita come non-suicidio –, durante un'intervista con Igor Pelgreffi dal titolo *Autobiographie et Derrida: questions pour Jean-Luc Nancy*.

³¹ F. Riva, *Filosofia del cibo*, Roma 2015, pp. 105-106.

³² Agostino, *Confessioni*, X, 27, 38.

³³ J. Derrida, *Circonfessione*, cit., p. 165.

Pelgreffi allude al fatto che qualche intuizione circa il delicato problema del suicidio è forse accennata in *Circonfessione*, ma Nancy non esita a frenare gli entusiasmi rispondendo che Derrida non avrebbe mai potuto pensare filosoficamente il suicidio perché era già, interamente postumo. Spiegheremo nel sotto-paragrafo che segue il significato di questa affermazione, perché è qui importante evidenziare che Nancy confessa, nel medesimo passaggio dell'intervista, la critica di Derrida rivolta proprio alla sua idea di resurrezione, presentata nel testo *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*. Derrida dichiarava infatti di preferire forse un'idea più tradizionale di resurrezione, intendendo Nancy con questo che per l'amico, semplicemente, la questione della resurrezione non aveva proprio senso alcuno. Forse è proprio per questa ragione che tale sorta di miracolo non accade, appunto, quando in *Circonfessione* è Derrida stesso, e non l'infermiera, a voler nutrire la madre. Amare l'altro, nominarlo, si scopre allora non come un modo, ma come il tempo dello stare al mondo. Tempo risolutamente indissociabile dall'esperienza del lutto e del mangiare.

In *Circonfessione*, è il tempo, e più precisamente, è l'attesa della morte della madre a farsi sempre più cronofagica: «il lutto capitalizza, si accumula, si approvvigiona» quando, giorno dopo giorno, Derrida si accorge che la donna «mangia sempre meno, mi dicono, quasi più nulla, è la fine [...], ogni volta che le do da mangiare con un cucchiaino, un neonato»³⁴. Si sente qui un richiamo psicanalitico della questione, poiché il mangiare rinvia al motivo del superamento di un lutto che, per dirsi tale, non deve incorporare l'altro, né introiettarlo. Questo è forse un obiettivo tanto impossibile quanto il vivere senza mangiare? Ma prima ancora, come nutrire l'altro, ovvero sia come chiamarlo, come amarlo?

Derrida non offre in questa sede elementi di risposta a tali domande di importanza capitale, ma non manca di rivolgere alla sua identità ebraica questi interrogativi, là dove si definisce «l'insopportabile, amato, già saputo, che non si può citare, solamente incorporare»³⁵. Paradossalmente, come chiarisce Jacob Ragozinski nella prima parte del suo testo *Faire-Part. Cryptes de Derrida*, è il lavoro di non incorporazione e di non superamento del lutto a rispettare maggiormente l'Altro in quanto tale.

Il lutto, così come lo intende il senso comune, è fondato su una sorta di assimilazione digestiva dell'oggetto perduto. Lungi dall'implicarne l'eliminazione, tale processo di assimilazione fa anzi in modo che l'oggetto perduto si ripresenti all'io, seguendo un moto perpetuo e spettrale allo stesso tempo. Ecco allora che proprio Élie si direbbe quel nome senza corpo, divenuto ora compiutamente fantasma; quel nome che nessuno ha mai nominato, né amato, perché divorato,

³⁴ Ivi, pp. 150-151.

³⁵ Ivi, p. 178. Per una riflessione, piuttosto ardua, sul rapporto tra la nozione di soggetto e l'esperienza del mangiare nella storia della filosofia, si veda anche l'intervista con Jean-Luc Nancy nell'opera di Jacques Derrida «*Il faut bien manger*» *Derrida o il calcolo del soggetto*, Milano 2011, apparsa parzialmente in *Cahiers Confrontation*, già nel 1989, con il titolo *Après le sujet qui vient?*

inghiottito, fin da principio, dalla memoria della madre³⁶. È solo dunque a partire da quello che Derrida definisce un «lutto originario», spiega Caterina Resta in *Ospitare la morte*, che

si istituisce il mio rapporto con me stesso, dal momento che la morte dell'altro, essendo l'unico accesso all'esperienza della morte, si rivela anche come passaggio ineludibile per arrivare fino a me. Pur sempre mia, la morte mi viene sempre dall'altro, a partire dall'altro; insinuandosi in quell'io che ancora devo diventare, vi introduce già da sempre un'alterità irriducibile, un'alterazione di cui è impossibile liberarmi poiché, senza l'altro, smarrirei anche ogni possibile accesso a me stesso. Per questo Derrida può parlare di un 'lutto originario', dal momento che la stessa costituzione dell'io è eterologica, istituendosi solo attraverso la morte dell'altro, mediante quella introiezione dell'altro in me che Freud ha individuato quale meccanismo fondamentale del lutto e della sua elaborazione³⁷.

Agli occhi di Derrida, questo lutto originario risponde al nome di Élie, prima che rispondere al nome di Georgette Esther. Dall'esperienza del mangiare, così come dall'esperienza della morte dell'altro, sembra allora impossibile sottrarsi. Perché l'io finito vive con altri io finiti sotto il medesimo cielo, il cui nome è Tempo.

b) Nutrire l'altro

Se Derrida aveva già affrontato la questione del mangiare trattando del paradosso della cena di Cristo in *Glas*, è in *Circonfessione* che troviamo l'ancoraggio teorico di questa riflessione sull'asse cibo-temporalità-sofferenza. La memoria in quanto ventre e i sentimenti in quanto pietanze sono idee, mutate da sant'Agostino, che iscrivono l'io di fronte al suo rapporto, tanto conflittuale quanto conciliante, con l'esperienza del mangiare; esperienza che chiama a sé motivi esistenziali, quali il lutto, la nominazione e l'amare.

Bruno Clément offre un interessante quadro teorico dove è possibile iscrivere la seconda parte della nostra analisi ermeneutica che convoca *Circonfessione*

³⁶ Sintetizzando nei termini di Derrida quanto argomentato, si noti la crudezza di un passo del capitolo 41 di *Circonfessione*, cit., pp. 195-197: «non saprò mai il tutto di me, e neanche voi, cioè con chi ho vissuto, e innanzitutto cosa vogli dire "con", prima di "chi", resta nascosto a me, più segreto di tutti i segreti con cui so che morirò senza sapere se saprò morire, «*qui: ordine di non mostrare mai questi quaderni, non pubblicarli mai, racconto, ricirconcisione qui ora, dipingere, con tutti i colori, le grida, le budella di fuori, l'operazione, come l'immenso e irrisolvibile dolore e anche il godimento supremo per tutti, prima di tutto per lui, me, il neonato, immaginate l'amata che (mi) circonda lei stessa, come faceva la madre nel racconto biblico, provocando lentamente l'iaculazione nella sua bocca nel momento in cui inghiotte la corona di pelle sanguinante con lo sperma in segno di alleanza esultante, le sue gambe aperte, i seni fra le mie, ridendo, tutti e due ridendo, passandosi le pelli di bocca in bocca come un anello, il ciondolo della collana appesa al suo collo*» (13-10-77), rimpiazzavo già il morto, e la paura che mi uccide davanti alla morte, la 'mia', non è la paura di morire, come sarebbe semplice, ma di rimpiazzare ancora un morto prima di aver potuto morire io stesso, io stesso, mi senti – no».

³⁷ C. Resta, *Ospitare la morte*, cit., p. 129.

ancora di fronte al testo agostiniano. Al fine di descrivere l'idea di soggettività che emerge da *Circonfessione*, Clément introduce la nozione di identità enarrativa per indicare l'identità che ci restituisce un testo autobiografico la cui logica interna passa attraverso la lettura ed il commento di altri testi. È questo il caso di *Circonfessione*, dove l'identità che viene restituita al lettore risulta dal commento delle *Confessioni*, e non dal racconto in sé.

Quella che sembrava essere una mera scelta metodologica si configura allora anche come un'operazione teoretica perché l'identità enarrativa di Derrida, per costituirsi, necessita di rapportarsi a un'alterità. Alterità che non corrisponde al lettore, né allo sdoppiamento dell'autore, ma che va letta nei termini di un'alterità del testo stesso.

Una breve analisi ermeneutica di un passaggio di *Circonfessione* ci permette di sottoscrivere le tesi di Bruno Clément. Derrida spiega infatti molto chiaramente, che ognuno dei 59 paragrafi che compone la sua opera è «un *cogito* agostiniano che dice *io sono* a partire dal *manduco bibo, sono già morto*»³⁸. Almeno tre ragioni spiegano perché questo estratto è in grado di racchiudere, in modo paradigmatico, tanto l'originalità del procedere filosofico di Derrida quanto la costituzione (o decostruzione) dell'identità enarrativa a partire dall'impronta lasciata da sant'Agostino in *Circonfessione*.

In primo luogo, definire ogni periodo un *cogito* agostiniano rinvia il lettore al celebre *Si fallor, sum* di sant'Agostino ritenuto, un tempo, fonte di ispirazione del *Cogito ergo sum* di Cartesio. Seguendo il filo di questo ragionamento, i «59 periodi, 59 respirazioni, 59 commozioni, 59 compulsioni»³⁹ che compongono *Circonfessione* vanno letti come una ripetizione perpetua dell'espressione agostiniana *Si fallor, sum*, vale a dire *Se mi sbaglio, esisto*. Questa ipotesi lascia intendere che la richiesta di perdono, rinnovata più e più volte da Derrida nel corso della narrazione, suppone un io che prende coscienza della sua esistenza in ragione del male commesso.

In secondo luogo, attraverso l'espressione *manduco bibo* – io mangio, io bevo – Derrida pone il soggetto nell'atavica condizione di un bisogno impossibile da soddisfare, perché lui è già morto, così come chiarisce la fine della frase oggetto di analisi. Ma non solo: scorrendo nuovamente i passaggi dell'invocazione *Sero te amavi!*, dove troviamo l'ormai noto «Ti ho gustato, e ora *ho fame e sete di Te*»⁴⁰, si può notare che se le parole di sant'Agostino esprimono un forte desiderio, di converso, Derrida con il suo «*io sono* a partire dal *manduco bibo, sono già morto*»⁴¹ ne esprime l'assenza, quasi fosse un soggetto vuoto, a partire proprio dal suo ventre. Questo *io sono* che sbaglia, non sembra dunque anelare a nulla, e non sembra nemmeno animato da un bisogno primordiale perché si dice, in effetti, compiutamente postumo. In terzo luogo, è proprio quel *già* – *déjà*, in francese – a suggerire che stiamo parlando di un'idea passata di soggetto. Come ci aiuta a

³⁸ Ivi, p. 119.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Agostino, *Confessioni*, X, 27, 38.

⁴¹ J. Derrida, *Circonfessione*, cit., p. 119.

comprendere il saggio di Patrice Bougon, *L'Autobiographie en Algérie dans l'œuvre de Jacques Derrida*:

questo avverbio rimanda a qualcos'altro che il tempo perché la prima sillaba di questa parola 'dé-' è omofona alla prima sillaba di Derrida che si pronuncia 'dé', in più la seconda parte di questo avverbio '-jà' è identica alla prima sillaba di 'Jacques'. Così, ogni occorrenza della parola 'déjà', nell'opera di Derrida rinvia al suo nome proprio ma implica anche un rapporto particolare al tempo⁴².

Là dove leggiamo *déjà*, nelle pagine della produzione del nostro autore, dobbiamo dunque pensare a un modo criptato per riassumere, nel battito di due sillabe, un nome: *de-rrida ja-cques*. Sulla base di questi preziosi elementi ermeneutici possiamo allora affermare che l'idea di soggetto diventa, nel cantiere della decostruzione, un essere là, un nome, inscindibile dalla nozione di temporalità. Questo perché si lega ad una frazione temporale nell'istante stesso in cui la abolisce, trasformandosi, come l'avverbio suggerisce, in un *déjà*, un *già*, o ancora, un «io postumo»⁴³ che non risponde al nome di Élie, ma a quello di Derrida Jacques. D'accordo con quanto afferma Guillaume Artous-Bouvet, nel suo articolo *Le supplément de fiction: Derrida et l'autobiographie*,

l'*io*, determinato come una 'fonte di senso in generale', non può più assicurare sé stesso, attraverso il discorso o la riflessione, nell'evidenza viva del suo essere presente a se stesso. *Io*, dal momento in cui si pronuncia – e si riflette – deve assumere la possibilità irriducibile della sua morte⁴⁴.

Comprendiamo allora, in questa sede, anche le ultime parole di Jean-Luc Nancy sulla questione del suicidio posta da Igor Pelgreff⁴⁵, là dove Nancy insiste sul pensarsi postumo di Derrida. In effetti, se di morte si deve parlare, in Derrida gli elementi autobiografici vanno cercati, suggerisce infine Nancy, non in una possibilità suicidiaria (teoretica) irrealizzata, ma là dove ci parla di qualche fratello morto da piccolissimo. Una volta ancora, ciò a cui si fa riferimento non può che riportarci alla figura della madre e alle ruvide parole rivolte a quel figlio senza nome, pronunciate in apertura del nostro primo paragrafo.

Possiamo allora concludere che il binomio maternità-temporalità, pur articolandosi in osmosi con il binomio amare-nominare, offre una concezione sofferta, e per nulla conciliante, della nozione di memoria, traducibile, come abbiamo visto, nei termini di un oblio imposto. Tale oblio identitario, andando di pari passo con la nozione di introiezione, emerge in tutta la sua articolazione a partire dall'analisi dell'esperienza del lutto e del mangiare che ci consegna

⁴² P. Bougon, *L'Autobiographie en Algérie dans l'œuvre de Jacques Derrida*, «Texte», n° 25-26, Toronto 1999, p. 154 [traduzione italiana mia].

⁴³ J. Derrida, *Circonfessione*, cit., p. 29.

⁴⁴ G. Artous-Bouvet, *Le supplément de fiction: Derrida et l'autobiographie*, cit., p. 100 [traduzione italiana mia].

⁴⁵ In *Circonfessione*, il suicidio porta anch'esso il nome Élie: Élie Carrive era un amico di Derrida che si tolse la vita nel 1955. Cfr. il paragrafo 16 di *Circonfessione*, cit., p. 81.

Circonfessione. Giunti a questo punto delle nostre analisi è allora opportuno chiedersi se esistono altre opere, in dialogo con *Circonfessione*, in misura di dispiegare maggiormente l'articolato rapporto di Derrida con la temporalità, venuto qui alla luce grazie alla verità pronunciata dalla madre.

3. La memoria alla prova della confessione

Georgette Esther non è un *unicum* nella produzione di Derrida. Ritroviamo infatti la sua presenza in un testo pubblicato poco prima di *Circonfessione*, vale a dire *Memorie di cieco. L'autoritratto e altre rovine*. Quest'opera si presenta sotto forma di un'intervista, o più precisamente, è «il diario di una mostra»⁴⁶, organizzata da Derrida, nel 1990, al Museo del Louvre. Il tema dell'evento, va da sé, è la rappresentazione della cecità nella storia dell'arte. Se Derrida si immerge in questo campo è perché, fin dagli anni Sessanta, le sue ricerche avevano approfondito la relazione tra il visibile e tutto ciò che condiziona il visibile. Come ben spiega Michael Naas, Derrida, in un testo nevralgico degli anni Sessanta, vale a dire *La farmacia di Platone*,

dimostra come, in Platone, l'invisibile non è solo in relazione al visibile, ma ne è la condizione stessa, l'origine che si ritira in un al-di là dell'essere che apre lo spazio del visibile. L'invisibile è dunque all'origine di una filosofia che sarebbe stata, in tutti i suoi concetti, colpita dalla luce⁴⁷.

La riflessione di Derrida, in *Memorie di cieco*, sviluppa ulteriormente le analisi degli anni Sessanta declinandole *in primis* sotto una prospettiva estetica. Rinunciando al *topos* letterario della luce, vale a dire all'idea di una visione chiara e distinta, Derrida sonda allora il motivo delle tenebre. La malattia della madre e la scoperta del secondo nome ebraico, Élie, vengono qui annunciati, ma è la riflessione sulla storia della cecità, e sul fascino che è in grado di esercitare nelle rappresentazioni dei disegnatori, ad essere il tema portante dell'intero saggio. In che modo allora questo piccolo capolavoro di Derrida, che differisce profondamente da *Circonfessione*, per temi e per struttura, può fornirci ulteriori elementi per trattare la nozione di memoria?

In *Circonfessione*, va ricordato, la confessione di Georgette Esther è quella di una donna resa cieca dalla malattia. Se tuttavia leggiamo questa frase in lingua francese, la sua ricchezza semantica risulta concettualmente intraducibile. Questo perché tale enunciato allo stesso tempo unisce e fonde due parole d'importanza capitale, vale a dire confessione (*aveu*) e cecità (*aveuglement*), sulle quali Derrida concatena e struttura le sue argomentazioni. Seguendo questa ipotesi, parlare di una confessione implica trattare, necessariamente, del problema della cecità.

⁴⁶ J. Derrida, *Memorie di cieco. L'autoritratto e altre rovine*, cit., p. 48.

⁴⁷ M. Naas, *La nuit du dessin: foi et savoir dans Mémoires d'aveugle de Jacques Derrida*, «Cahiers de l'Association internationale des études françaises», n° 62, Paris 2010, p. 254 [traduzione italiana mia].

Problema che possiamo allora indicare come precursore teorico della verità del nome. Una tale lettura, che si vuole attenta alla relazione fonema-grafema, può essere legittimata da alcuni esempi di giochi linguistici frequentemente messi in opera da Derrida, in particolare quando è l'autore stesso a parlare in prima persona. Come ricorda anche Paul Elbhar nel suo articolo *Les fantômes de Derrida ou le juif comme revenant*, se «la maggior parte delle volte 'déjà' è scritto in corsivo e rappresenta l'iniziale del suo nome: Derrida Jacques al quale Derrida attribuisce una dimensione fenomenologica di un presente mai consumato» è altrettanto vero che

altre volte il suo nome appare in modo più sofisticato, lo dissimula appena senza volerlo veramente nascondere, accordando al nascondimento il compito di dire 'è là, appena dietro di me', un po' come l'espressione 'dietro le tende' [*derrière les rideaux*], nella quale [Derrida] ama riconoscersi dissimulandola come una verità nascosta⁴⁸.

A queste constatazioni, che danno manforte alla nostra linea interpretativa, dove la nozione di cecità vuole essere il bozzetto teorico di quello che diventerà, poco dopo, il lavoro sul concetto di confessione, si potrebbe aggiungere il richiamo di un terzo passaggio del *Sero te amavi!*, dove si parla, appunto, di cecità. Se sant'Agostino, ripercorrendo il momento della sua conversione, ricorda come «Tu hai lampeggiato come un baleno e col tuo splendore hai messo in fuga la mia cecità»⁴⁹, in *Memorie di cieco*, Derrida propone un'analisi che va nella direzione opposta. Come abbiamo accennato, Derrida non convoca qui la semantica della luce perché quanto gli interessa è piuttosto un lavoro sull'oscurità, all'interno delle ombre della cecità e della memoria.

In questo senso, risulta paradigmatica l'attenzione che Derrida accorda a un episodio biblico sulla cecità, ampiamente rappresentato nell'arte: si tratta di una vicenda tratta dall'Antico Testamento, contenuta nel *Libro di Tobia*, dove si narra che Tobit, uomo non vedente, fa esperienza della grazia divina della guarigione. Tobit era un orfano israelita vissuto intorno all'anno 722 a. C. che subì una deportazione a Ninive. Durante il periodo dell'esilio, l'uomo, dall'animo nobile, si occupava della sepoltura dei morti ed è probabilmente a causa del contatto costante con i cadaveri che cadde vittima della cecità e, di conseguenza, della miseria. Alla triste situazione di Tobit fu posto rimedio grazie all'intercessione dall'angelo Raffaele il quale fornì al figlio dell'uomo, Tobia, il rimedio per guarire gli occhi del padre.

Derrida accompagna la narrazione di questo episodio attraverso un ricco apparato iconografico rappresentante l'atto della guarigione al fine di serrare progressivamente le sue analisi sul motivo delle mani. In effetti, nel racconto biblico di cui Tobit è il protagonista, è proprio al momento della guarigione che fa ingresso questa parte del corpo. Tobia versa infatti un unguento sugli occhi

⁴⁸ P. Elbhar, *Les fantômes de Derrida ou le juif comme revenant*, «Pardès», n° 45, Paris 2009/1, p. 140 [traduzione italiana mia].

⁴⁹ Agostino, *Confessioni*, X, 27, 38.

del padre attraverso un tocco, un'imposizione delle sue proprie mani. Questo è quanto c'è di essenziale nella narrazione e il suo scioglimento è, in questo senso, il momento più rappresentato dagli artisti sensibili a questo episodio. Il fatto permette allora a Derrida di operare un parallelismo tra la figura del cieco e quella del disegnatore.

Secondo Derrida, l'esperienza del mondo provata da una persona affetta da cecità non è così distante dall'esperienza vissuta da chi si accinge a disegnare. Sia il cieco che il disegnatore si affidano infatti alla percezione e non alle idee. Se da un lato, gli spostamenti di un cieco vengono sempre anticipati dal tocco delle sue mani che, tendendosi, sono un vero e proprio luogo di memoria in misura di evitare la caduta e l'errore, d'altro lato, nel momento in cui il disegnatore si mette all'opera e il suo sguardo è rivolto alla tela, non ha sotto gli occhi l'oggetto che vuole rappresentare, ma deve affidarsi solamente alla sua memoria. La mano schizza allora il disegno facendo fede ai suoi ricordi sul soggetto da rappresentare il quale risulta, almeno per qualche frazione di secondo, assente.

Quanto detto può essere visto, in altri termini, come una rappresentazione estetica della nozione temporale di traccia. Ciò che traduce la mano, nel suo disegno, non può essere ricompreso che sotto una forma di assenza, perché l'atto stesso del disegnare si rivela più vicino a un punto cieco che a un momento dove tutto è chiaro ed evidente. A ragione, Igor Pelgreffi, nel suo testo *La scrittura dell'autos. Derrida e l'autobiografia*, indica che l'autentica questione irrisolta, nella produzione autobiografica di Derrida, non tocca tanto al tema del soggetto, di cui l'autore ci offre, a titolo di esempio, degli elementi semantici per leggerlo e interpretarlo, ma tocca da vicino proprio la questione della traccia, o meglio, della presenza/assenza. «Così come la scrittura autobiografica, anche la traccia ha a che fare con l'inesistenza», spiega Pelgreffi, aggiungendo che

per presentarsi come traccia, la traccia deve rinviare alla propria assenza: è essa stessa (*autos*) mancando se stessa, sviando se stessa, truffando se stessa, e questo per la ragione che originariamente essa non è né assente né presente. Nella riflessione derridiana, tuttavia, la traccia rappresenta un potente dispositivo che non è infinitamente rigido, ma è dotato di una parziale plasticità teorica⁵⁰.

La declinazione estetica del concetto di traccia, veicolata della narrazione dell'episodio di Tobit, non è allora che uno dei possibili paradigmi di tale plasticità. Ma questa traccia, spiega ancora Pelgreffi, «non è mai soltanto cieca, cioè forma passiva di adeguamento del soggetto all'automatismo vitale, ma è ciò che rimette in questione le partizioni fra cecità e visione»⁵¹ nella sua sensibilità autobiografica. Limitandoci qui a sondare l'ambito estetico, possiamo fornire un esempio della non passività della traccia, cui Pelgreffi ci ha introdotti, ricordando che Derrida stesso ha subito il fascino del disegno. In *Memorie di cieco*, non manca infatti di ammettere che nella sua vita non ha mai disegnato

⁵⁰ I. Pelgreffi, *La scrittura dell'autos. Derrida e l'autobiografia*, Giulianova 2015, p. 366.

⁵¹ Ivi, p. 369.

Salvo lo scorso inverno, e ancora conservo l'archivio di questo disastro, quando mi venne il desiderio, e la tentazione, di abbozzare il profilo di mia madre che vegliavo accanto al suo letto di ospedale. [...] Quanto veda e quali ombre passino davanti a lei, e dunque se si veda morire, tutto questo è soltanto oggetto di ipotesi⁵².

La prima esperienza del disegno che fa Derrida, o ancora la concettualizzazione della nozione di traccia, passa ancora una volta attraverso la presenza/assenza della madre. Analizzando poi il processo che porta alla realizzazione stessa di un disegno, Derrida comprende che

vi è come un *ri-trarsi* che è al contempo l'interposizione di uno specchio, la riappropriazione o il lutto impossibili, l'intervento di un Narciso paradossale, a volte perduto *en abyme*. [...] È preferibile soprannominare in italiano questa ipotesi del ritrarsi nella memoria di sé a perdita d'occhio: l'*autoritratto* del disegno⁵³.

Queste poche righe ci suggeriscono che il disegno, insomma, può nascere solo quando esso stesso si auto-ritrae, indietreggiando all'inverosimile tra i ricordi del disegnatore fino al momento in cui incontra una forma di resistenza, vale a dire la lastra riflettente dove l'io dell'artista, detto anche Narciso, è solito rispecchiarsi. Tuttavia, è solo per mezzo del Narciso paradossale, vale a dire a partire dall'incontro dell'io col sé, e non dell'io con l'io, nel cuore di una memoria interna, che un occhio senza palpebre si apre sulla punta delle dita⁵⁴ che scrivono, disegnano e toccano senza vedere.

Fuori da ogni metafora: «il tema dei disegni di ciechi è innanzitutto la mano»⁵⁵ e là dove leggiamo la parola autoritratto dobbiamo allora immaginare una sorta di vertiginosa caduta all'indietro, nei meandri dell'interiorità, arrestata infine da una mano che para ed attutisce il colpo. Questa mano che agisce è la memoria. Quando il corpo allora si rialza, la mano si tende sotto nuova luce al mondo, pronta a fidarsi delle tracce già registrate e di nuovo incontrate, appunto, nell'esperienza della vita. È allora nell'autoritratto, pare suggerirci Derrida, e non nell'autobiografia, che esiste una qualche forma di temporalità, e più precisamente, di traccia, di memoria. Ora, quest'ultimo pensiero contrasta con la definizione che ci offre Michel Beaujour della nozione di autoritratto, nel suo *Miroirs d'encre: réthorique de l'autoportait*. È utile aprire qui una breve parentesi che non può certamente dirsi esaustiva, ma che può circoscrivere il senso di alcuni termini appena citati.

Nell'ambito della letteratura, spiega Beaujour, si definisce autoritratto un testo che cerca di restituire al lettore un'unità del soggetto in misura di ricomprendersi rispetto all'istante presente. Sviluppandosi come un racconto discorsivo e descrittivo, l'autoritratto non gode di una progressione temporale rintracciabile, perché quanto viene narrato dall'autore è esposto

⁵² J. Derrida, *Memorie di cieco. L'autoritratto e altre rovine*, cit., p. 56.

⁵³ Ivi, p. 13.

⁵⁴ Cfr. *ibid.*

⁵⁵ Ivi, p. 14.

alla frammentazione dei ricordi che riaffiorano. L'autobiografia, invece, è una scrittura più lucida e distaccata perché propone delle sequenze logicamente costruite, dove i rapporti di causa-effetto si rivelano necessari al fine di offrire un ordine intellegibile alla narrazione. Tanto *Circonfessione* quanto *Memorie di cieco* sembrano testi difficilmente iscrivibili in queste definizioni, perché l'intero procedere di Derrida sembrerebbe essere quello di una *storia game*, là dove è il mescolarsi tra realtà, finzione e scelta del lettore a fare la storia. Se da un lato l'identità narrativa di cui il lettore dispone si genera attraverso il commento, come ha ben visto Bruno Clément, è altrettanto vero che sta proprio al lettore, in un certo senso, creare ed interpretare la storia che intende leggere.

In questa sede, è opportuno evidenziare che il motivo della lettura non è affatto estraneo alla questione della mano. Uno dei testi in questo senso più significativi di Derrida, scritto tra l'altro nei medesimi anni di *Memorie di cieco*, è *La mano di Heidegger*. Pur non essendo qui possibile proporre uno studio preciso e puntuale dell'opera, possiamo tuttavia ricordare una breve analisi di Michel Lisse in *Lire, toucher: d'une main à l'autre*, dove spiega ciò che Derrida mutua da Heidegger circa il motivo della mano:

Derrida vede nel privilegio accordato a *la mano* dell'uomo come incarnazione del *toccare* il principio più fermo, il più costante e il più forte nelle tradizioni metafisiche. Ora, la messa in avanti della mano che scrive è ugualmente un motivo che attraversa il campo letterario. E, noi lo leggeremo in Heidegger, la mano è ugualmente associata alla lettura, non che il filosofo tedesco tratti delle opere che leggiamo ad una sola mano, ma perché postula un rapporto essenziale tra l'essere, la parola detta, la manoscrittura e la lettura⁵⁶.

A partire da questo prezioso suggerimento, torniamo all'episodio da noi scelto e qui riletto, vale a dire la storia miracolosa narrata nel *Libro di Tobia*. E torniamo, in questo senso, anche al motivo delle mani. Se, da una parte, Derrida dispiega la nozione di cecità secondo una prospettiva estetica che tocca tanto la dimensione dell'arte (la rappresentazione della cecità) che quella della percezione (il disegnatore), d'altro lato, iscrive ugualmente le sue analisi in una prospettiva biografica che è lontana dall'essere un elemento accessorio. È in effetti possibile instaurare un parallelismo fecondo anche tra la figura di Tobit e quella di Georgette – l'origine, la parola detta – perché queste due persone condividono l'identica condizione: la cecità e la filiazione. Ma se Tobit viene salvato da Tobia, Jacques Derrida non può appellarsi a nessuno per guarire sua madre. Tale dissimmetria è dovuta a motivazioni che non hanno nulla a che vedere con la fede o la religione, tanto ebraica quanto cristiana. Se la condizione di Tobit muta è solo in ragione del posto che suo figlio occupa nella sua esistenza. Derrida scrive in effetti che, nel frangente in cui Tobit recupera il campo visivo,

⁵⁶ M. Lisse, *Lire, toucher: d'une main à l'autre*, in *Paroles, textes et images. Formes et pouvoirs de l'imaginaire*, a cura di J.-F. Chassay e B. Gervais, n. 19, vol. 2, Montréal 2008, p. 159 [traduzione italiana mia].

Piange di riconoscenza non tanto perché finalmente vede, ma perché suo figlio gli rende la vista rendendosi visibile. Dunque, gli rende la vista nel rendersi visibile e per rendersi visibile, lui, suo figlio, ossia la luce donata come luce ricevuta, prestata, resa, scambiata. Figlio vuol dire: gli occhi, i due occhi [...], il nome di Dio⁵⁷.

L'infinita tenerezza di questo momento risolutorio, che accoglie padre e figlio in un abbraccio, descrive esattamente quanto non potrebbe mai trovare spazio in *Circonfessione*, dove la madre cieca, «già incapace di memoria, e comunque della memoria del mio nome»⁵⁸, non ha interesse a riconoscere l'identità del figlio lì presente, pur trovando il tempo di rivelarla. Non esiste tocco, non esiste carezza per quel figlio che, ricordando l'evento della sua circoncisione, la sua ferita, l'esodo da sé stesso⁵⁹, sembra versare lacrime e sangue al cospetto della madre. Accanto a quel letto di amnesie, non sorprende dunque che il motivo della mano, tanto ossessivo in *Memorie di cieco*, scompaia infine da *Circonfessione*. Unitamente alla nozione estetica di traccia, *Memorie di cieco* permette inoltre al lettore di percorrere una seconda pista temporale, vale a dire la nozione di archivio. Derrida la introduce nella narrazione, sempre attraverso il *Libro di Tobia*, parlando di una richiesta avanzata dall'angelo Raffaele, che si tratterà ora di analizzare con cura.

4. Memorie esterne

Durante la visitazione alla famiglia di Tobit, l'angelo Raffaele avanza una richiesta che ha ancora a che vedere con l'importanza del ricordare, e dunque, della memoria. Ai presenti, domanda infatti di compiere un atto di scrittura, o meglio di produrre un archivio, a testimonianza del miracolo operato, per rimettere, in qualche modo, il debito contratto nei suoi confronti:

Archivio del racconto, la storia scritta rende grazie come lo faranno tutti i disegni che attingeranno poi dal racconto. Nella discendenza grafica, dal libro al disegno, non si tratta tanto di dire ciò che è così com'è, di descrivere o di constatare ciò che si vede (percezione o visione), ma di osservare la legge al di là della vista, di ordinare la verità al debito, di rendere grazie nel contempo al dono e alla mancanza, al dovuto, alla frattura del 'bisogna', fosse pure al 'bisogna' del 'bisogna vedere' o di un 'resta da vedere' che connota nel contempo la sovrabbondanza e il venir meno del visibile, il troppo e il troppo poco, l'accesso e il fallimento⁶⁰.

Nel passo tratto dal *Libro di Tobia*, la nozione di archivio, nel senso di conservare qualcosa di importante per trasmetterlo ai posteri, rappresenta inequivocabilmente il motivo ebraico per eccellenza, vale a dire la Legge⁶¹. Cosa

⁵⁷ Ivi, p. 43.

⁵⁸ J. Derrida, *Circonfessione*, cit., p. 25.

⁵⁹ Cfr. I. Pelgreffi, *La scrittura dell'autos. Derrida e l'autobiografia*, cit., il capitolo 3 «Autobiografia: scrittura», in particolare il paragrafo «Cecità ed inesistenza», pp. 191-198.

⁶⁰ J. Derrida, *Memorie di cieco. L'autoritratto e altre rovine*, cit., pp. 44-45.

⁶¹ Il senso nomologico qui impresso all'archivio sembra anticipare la questione del comandamento trattato successivamente in *Mal d'archivio* (1995).

strana, il *Libro di Tobia* sembra condividere qualcosa di ancor più familiare con Derrida: contenuto nella Bibbia cristiana, non viene tuttavia accolto in quella ebraica. Il fatto che Derrida si sia affezionato a quest'episodio indica lo svilupparsi di un rapporto con la memoria sempre più articolato e sottile: là dove c'è l'oblio, ma anche i suoi contrari, quali sono la traccia e l'archivio, c'è un'identità con la quale è difficile convivere. In questo contesto si conferma dunque tutta l'ambiguità che reca con sé il rapporto di Derrida con la fede ebraica e con Georgette Esther, la quale, occultando il nome ebraico, ha di fatto estromesso Derrida dalla storia della sua stessa comunità.

Memorie di cieco non è forse il testo più adatto ad affrontare la nozione di archivio in quanto essa, pur offrendosi al lettore nel quadro di una riflessione sull'obbligazione morale, resta, qui, poco più che abbozzata. Bisogna attendere il 1994, data in cui Derrida pronuncia un testo dal titolo *The Concept of Archive: A Freudian Impression*, durante una conferenza internazionale, tenutasi al Museo Freud di Londra, sul tema *Memory: The Question of Archives*, per disporre di un più ampio sviluppo teoretico. A tale intervento segue infatti la pubblicazione del testo *Mal d'archivio* dove la nozione di archivio non sembra avere un'affinità esclusiva con l'idea di una grande raccolta documentaria. Diventa in effetti un motivo di carattere psicanalitico dove ad essere analizzate sono le impressioni, tanto su carta quanto psichiche, di chi decide di lasciare (e/o conservare) le proprie tracce, tanto d'inchiostro quanto derivate da processi interiori.

Su questo tema, riteniamo a dir poco illuminanti alcuni passaggi della riflessione di Jacques Pouchepadass, direttore di ricerca onorario del CNRS di Parigi, espressi nel suo articolo *A proposito della critica postcoloniale sul 'discorso' dell'archivio*. Qui, Pouchepadass parla dell'*archival turn* degli ultimi decenni che, ricalcando la nozione di *linguistic turn*, vale a dire la svolta che ha visto il successo delle diverse correnti disciplinari attente ai meccanismi di produzione linguaggio, intende designare una corrente postmoderna che si interroga sulla nozione di archivio. «L'origine più precisa di questo *tournant*», spiega Pouchepadass, «è da ricercare nella *French Theory*, molto in voga negli Stati Uniti dalla fine del secolo scorso e in particolar modo nella lettura interpretativa e frammentaria di alcuni propositi di Jacques Derrida»⁶².

Della riflessione di Derrida, quanto cattura gli archivisti è essenzialmente

La riaffermazione, da parte del maestro della decostruzione, del carattere essenzialmente contingente dell'archivio, nonché l'idea che le tecniche di archiviazione e di comunicazione dei documenti contribuiscano potentemente a dar forma alla produzione del sapere. L'archiviazione, afferma in effetti Derrida, produce l'evento tanto quanto lo registra (p. 17), e come esempio ci dice che se Freud e i suoi contemporanei avessero potuto usare il telefono e la posta, l'intera storia successiva della psicanalisi sarebbe stata diversa. [...] Tanto nell'universo materiale quanto nella vita psichica, la traccia lasciata da un'esperienza è sempre a rischio di andar perduta o cancellata in ragione della sua finitezza essenziale. Ciò che la rende perenne, conferendole lo statuto

⁶² J. Pouchepadass, *A proposito della critica postcoloniale sul 'discorso' dell'archivio*, «Quaderni Storici», 43, n° 129, dicembre, Bologna 2008/3, p. 676.

di archivio, è l'atto di valutazione che la distingue dalle altre e la rende meritevole di essere conservata. Derrida avvicina o assimila costantemente il processo selettivo di archiviazione al processo psichico con cui la memoria talvolta custodisce le tracce, le trasforma in 'archivi mnemonici' e le riporta alla coscienza, talaltra le censura, le respinge, le distrugge. In un caso, come nell'altro, l'archivio non esiste che nel fondo di una distruzione: distruggere è una questione di sopravvivenza, poiché non distruggere nulla equivarrebbe a non conservare nulla⁶³.

Queste affermazioni non possono che ricordarci, nuovamente, l'immagine di Georgette Esther e, con lei, il problema dell'oblio/memoria del nome. L'archivio non conserva allora semplicemente un atto, ma lo genera, perché discriminando tra ciò che degno o meno di essere ricordato, trasmette il suo sapere e la sua verità; verità che si produce nel momento stesso della registrazione dell'ambiguità della traccia, tanto interna, in quanto fenomeno psichico, quanto esterna, in quanto scrittura. Ma c'è di più. Nel quadro di questa riflessione – ispirata dall'angelo Raffaele – sul concetto archivio in quanto concetto generatore di nuove verità e di nuovi saperi, non sembra inutile ritornare brevemente sul momento di redazione a due mani di *Jacques Derrida*. Perché quegli anni sono storicamente contigui alle questioni di archivistica evidenziate dallo storico Pouchepadass.

Una delle particolarità di *Jacques Derrida*, che custodisce nelle medesime pagine, lo ricordiamo, tanto *Derridabase* quanto *Circonfessione*, è l'attenzione accordata all'informatica, ampiamente annunciata nella prefazione dell'opera. Nel 1991, il *computer* era ancora lontano dall'essere uno strumento accessibile a tutti. Era sicuramente uno strumento conosciuto e commercializzato, ma godeva ancora di una certa aura di novità. A rigor di analisi, non può dunque sfuggire che una delle accezioni di memoria, particolarmente accattivante agli occhi di Derrida, consiste nel fatto che

la mia circonfessione inaugura, anziché stratificarsi nel bloc-notes Macintosh, con la struttura anamnesica, reiterabile e vulnerabile, dei double-sided/double density, doppia pista, micro floppy-disk MF2-DD, per esempio, di marca Sony⁶⁴.

Circonfessione non è dunque un documento fragile, né è esposto a ulteriori cancellazioni, perché la memoria esterna su cui lo scritto è registrato è in un certo senso un doppio archivio, quello del floppy disk e quello, discusso, della madre. Ma questo doppio ricalca anche la doppia identità dello stesso Derrida, in quanto Jacques e in quanto Élie; identità che tuttavia non cessa mai, secondo Jean-Luc Nancy, in un'originale sdrammatizzazione che offre, di cambiare disco:

13) ritorno al *dj*, ma cambio di disco: passa ora il motivo dell'*ultimo degli ebrei* [*dernier juif*], proprio dopo J. C., che fu il primo e l'unico cristiano a detta di Nietzsche. O ancora quello dell'*ultimo dei giusti* [*dernier juste*], dunque un giusto, giusto prima del primo dei cattivi, del primo dei bugiardi, del genio maligno. Quest'ultimo potrà trarre

⁶³ Ivi, p. 678.

⁶⁴ J. Derrida, *Circonfessione*, cit., p. 124-125.

in inganno *jd* quanto vorrà, ma non potrà impedirgli di proferire *io dubito* [*je doute*] (dell'/nell'indubitabile)⁶⁵.

Se *Circonfessione* ci mostra la nozione di memoria – precedentemente delineata in *Memorie di cieco*, attraverso i concetti di traccia e di archivio –, nei termini di un articolato oblio identitario, è negli anni successivi alla sua pubblicazione che la questione del nome occupa pienamente la scena. Per trasformarsi ora, da ambiguo atto di memoria a certo atto di linguaggio.

5. Cancellazione e riscrittura del nome: la visitazione spettrale di Élie

Nel 2001, ben dieci anni dopo la pubblicazione di *Circonfessione*, durante un convegno tenutosi negli Stati Uniti, a Villanova, dal titolo *Augustine and postmodernism: Confessions and Circumfession*, Derrida si immerge nuovamente nel suo «opus autobiathanatoetherografico ininterrotto»⁶⁶ per inquadrarlo in una riflessione sulla filosofia del linguaggio, a partire dalla nozione di atto, inteso non più come atto di memoria, ma come atto linguistico. Se le preoccupazioni che ruotavano attorno alla nozione di memoria sembrano qui venir meno, non si può affermare lo stesso per quanto riguarda il pensiero-guida di sant'Agostino. Questo convegno è senza dubbio indicativo dell'attenzione americana verso la filosofia continentale, e in particolar modo per la rilettura contemporanea delle opere di sant'Agostino. In effetti, in pieno Novecento si può attestare una grande ripresa europea degli studi sulle *Confessioni*, presentati talvolta secondo un approccio più tradizionale, talaltra sotto vesti più sovversive⁶⁷. Ma perché così tanto interesse per questo Maestro?

Potremmo rispondere, in poche battute, che il motivo è squisitamente fenomenologico. Le teorie di sant'Agostino offrono un campo utile per interrogare la questione della temporalità e il suo radicamento nelle regioni più profonde dell'io vivente. Ripartendo dalla difficoltà agostiniana di sostituire una concezione psicologica del tempo ad una concezione cosmologica, la filosofia del Novecento cerca, se non di fornire risposte o alternative, di dare almeno ragione delle aporie che incontra⁶⁸.

⁶⁵ J.-L. Nancy, *Le j. d.*, in *Cahier Derrida*, M.-L. Mallet e G. Michaud (ed.), Paris 2004, p. 55 [traduzione italiana mia].

⁶⁶ J. Derrida, *Circonfessione*, cit., p. 192.

⁶⁷ A titolo di esempio, si veda, per una lettura più tradizionale dell'opera di sant'Agostino nella filosofia francese contemporanea: Paul Ricœur, in particolare il primo volume di *Tempo e racconto* (1983) o, ancora, la recente opera di Jean-Luc Marion, *Sant'Agostino. In luogo di sé* (2014). Per una lettura più provocatoria delle *Confessioni*, oltre a *Circonfessione*, va ricordata anche *La confessione di Agostino* (1999), riscritta da Jean-François Lyotard.

⁶⁸ Riferimento bibliografico imprescindibile è la raccolta di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pierretti che hanno curato ben quattro volumi dal titolo *Agostino nella filosofia del Novecento*, Roma 2000-2004. Questa grande opera si propone di studiare la ripresa di sant'Agostino nel pensiero contemporaneo seguendo quattro assi: esistenza e libertà, interiorità e persona, verità e linguaggio, storia e politica.

Quanto alla filosofia francese, non si può affermare che la lente di lettura delle teorie agostiniane sia esente da contaminazioni. In questo senso, Derrida incontra sant'Agostino proprio al crocevia con la filosofia del linguaggio. Diventa impossibile, dunque, non parlare di questo *rendez-vous* filosofico dove alcune risonanze teologiche comunicano con l'orizzonte postmoderno. E l'intervento di Derrida a Villanova, dal titolo *Composing "Circumfession"*, testimonia, in fondo, proprio di questo dialogo. Inoltre, il fatto che la conferenza si svolga poco dopo che il mondo intero era stato sconvolto dagli attentati dell'11 settembre 2001, induce i partecipanti a ripensare, in quell'occasione, uno dei punti cardine della filosofia analitica, vale a dire il concetto di evento.

Ponendo allora l'accento sulle nozioni di evento e di atto, Derrida ripercorre i momenti che hanno portato alla luce *Circonfessione* e precisa agli ascoltatori che l'esperienza di scrittura condivisa con Bennington è stata un'esperienza di tipo performativo⁶⁹. Parlare di un atto performativo, secondo la teoria di John L. Austin, significa riferirsi ad un atto di linguaggio che produce un evento. Agli occhi di Derrida, il performativo, così come lo definisce Austin, sottende invece il contrario, vale a dire un modo sottile di neutralizzare un avvenimento, perché un evento, per dirsi tale, deve potersi dire essenzialmente radicale: senza condizioni e senza convenzioni.

Quello che intende Austin, secondo l'elaborazione precedentemente fornita da Derrida in *La carte postale. Da Socrate a Freud e al di là*, designerebbe più propriamente un modo rovesciato di concepire l'evento, riassumibile in un solo termine: non più il performativo, bensì la sua perversione: il *pervers-formatif*. Coniando questo neologismo, Derrida vuole sottolineare che l'evento non può in alcun modo essere prodotto dal soggetto, ma deve abbattersi su di esso per potersi definire autentico in quanto tale. «Ciò che caratterizza un evento», spiega ancora Derrida, nel suo intervento al convegno del 2001, «è precisamente che sfugge a ogni tipo di performatività, che accade, precisamente, al di là di ogni potere performativo»⁷⁰. Detto in altri termini, un avvenimento non è dell'ordine dell'imprevedibile, ma è dell'ordine dell'imprevisto.

Applicando questa definizione al racconto che leggiamo in *Circonfessione*, possiamo allora riaffermare che è la rivelazione del nome ebraico a scombinare ogni orizzonte d'attesa. La morte di Georgette Esther, unico evento imprevedibile, ma non imprevisto, sarebbe il solo in misura di frenare, di interrompere, il flusso della scrittura di Derrida, ma non di sconvolgerlo. Tuttavia, questo fatto non succede mai durante l'operazione redazionale di Derrida perché la morte attesa cede il passo ad un imprevisto: un'identità sottratta, che si scopre deliberatamente cancellata e dimenticata dai famigliari, esce d'improvviso da un silenzio lungo più di mezzo secolo.

Élie sembra allora incarnare la presenza/assenza cara al procedere decostruttivo di Derrida, ma questo nome sembrerebbe dire altro. A ben vedere,

⁶⁹ Cfr. J. Derrida, *Composing "Circumfession"*, in *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession*, J.D. Caputo e M. J. Scanlon (eds.), Bloomington 2005, p. 47.

⁷⁰ Ivi, p. 49 [traduzione italiana mia].

l'apparizione di Élie a un certo punto della narrazione si direbbe veicolare una vera e propria visitazione, motivo certamente più teologico che filosofico. Pur essendo privo delle bianche ali dell'angelo Raffaele, lo spettro di Élie visita Jacques. Non trovando questo fatto iscrizione in alcun orizzonte fenomenologico, ontologico od ermeneutico, *Circonfessione* diventa allora, secondo la valutazione che ne dà Bennington, un testo (filosoficamente) illeggibile, poiché neutralizzando implicitamente ogni forma di evento produce quasi una sorta d'eternità priva di accadimenti⁷¹.

La dimensione nella quale Derrida convoca il lettore sembra allora quella teologica dell'aldilà, un luogo che ha a che vedere più con il misterioso universo di Dio che con il povero mondo degli uomini. Stando alla definizione che lo stesso Derrida offre in *Circonfessione*, comprendiamo allora perché l'opera è «*una grande bio-mitografia di Élie (eh! Lis, et lie, élit, et l'I, elle y, L. I., l'Y alla fine della doppia seduta)*» (31-12-76)⁷². Fonologicamente intraducibile in italiano, l'identica coppia fonetica *Élie – eh! Lis*, si intende come *Elia*, ma anche come l'agostiniano *Prendi! Leggi*. Va da sé che Geoffrey Bennington, per proporre uno studio sul pensiero dell'amico filosofo, nel margine superiore di *Jacques Derrida*, abbia dunque dovuto elaborare non tanto un sistema informatico particolare, quanto un sistema logico, teologico, un *teo-software* che «resta vicinissimo a Dio»⁷³.

A questo punto delle nostre analisi, possiamo affermare che il problema del nome, nella sua cancellazione e riscrittura, non solo ci ha portato ad evocare le nozioni di traccia ed archivio, ma ci ha anche permesso di iscrivere tale problema nella prospettiva storicamente indagata dallo stesso Derrida, vale a dire la questione della nominazione in quanto atto linguistico. Seppur dimori nell'archivio della memoria sotto forma di traccia dubbia ed ambigua, il nome non può però sottrarsi dallo statuto di atto di linguaggio. Anziché generare un evento nel senso performativo (e confortante) del termine, tale atto sembra invece designare l'arrivo inatteso di una persona, o meglio, di un fantasma. Venuta teologicamente interpretabile, appunto, come una visitazione, là dove spettro e corpo, allucinazione e verità, si direbbero oscillare tra i balbettii di qualche sillaba: Élie.

In appoggio a tale tesi è utile ricordare la non estraneità di *Circonfessione* ad alcuni motivi della teologia. In questo senso, alcuni passaggi dell'intervento di John Caputo, nel medesimo convegno del 2001, mettono in luce proprio una prospettiva più teologica che filosofica di *Circonfessione*, insistendo non solo sul tema del tempo, ma anche su quello del lettore in quanto destinatario dell'opera. Partendo dall'interesse che Derrida nutre per la teologia negativa, Caputo intercetta una tonalità emotiva – citata anche in Clément –, che si fa vettore di una trascendenza: «per Derrida, ciò che si trova “aldilà dell'essere”, sono le

⁷¹ Cfr. G. Bennington, *Time – for the Truth*, in *Augustin and Postmodernism. Confessions and Circumfession*, cit., pp. 53-67.

⁷² J. Derrida, *Circonfessione*, cit., pp. 166-167.

⁷³ Ivi, p. 21.

lacrime, le lacrime versate aldilà dell'essere [...], le preghiere inviate come sospiri aldilà dell'essere, della verità e del sapere»⁷⁴. Secondo Caputo, *Circonfessione* non è altro che una lunga preghiera capace di allontanarsi progressivamente da ogni definizione data. Perché la preghiera che formula Derrida non è rivolta a Dio, ma

manca di una destinazione determinata e identificabile, è sprovvista dei vocaboli ereditati dalle preghiere secolari, ed è radicalmente esposta al fallimento, addirittura a qualcosa di terribile. Il Messia che invoca nelle sue preghiere è al contempo desiderato e temuto, atteso e disatteso⁷⁵.

È allora forse vuota di senso una preghiera la cui invocazione non sarà mai ascoltata? O ancora, tale preghiera sarebbe un proposito inutile dal momento che non è rivolta a nessuno? Una preghiera così come la intende Derrida è «“destinerrante”, lanciata in un viaggio dove può facilmente perdersi, come una lettera d'amore perduto»⁷⁶. Perdersi non significa tuttavia cancellarsi. Lo smarrimento pone l'oggetto perso in una condizione di suspense, che equivale all'attesa di essere ritrovato da qualcuno. Probabilmente, costui non sarà il destinatario della missiva, ma sarà allora il testimone involontario di una storia, di una confessione, e altresì il custode del suo segreto. Percorrono la medesima traiettoria anche le riflessioni di Hent de Vries, il quale, nel suo saggio *Instances: Temporal Modes from Augustine to Derrida and Lyotard*, ammette che in *Circonfessione*

Derrida non nega semplicemente la presenza di un Referente Assoluto – o indirizzante, indirizzo, indirizzato. Ma questa 'presenza' è affermata solo in modo paradossale, aporetico, in un modo virtualmente ipotetico ed in verità confessionale, *circonfessionale*, il cui modo temporale specifico – ma anche l'esperienza, la prova, la sperimentazione – dovrebbe farci fermare⁷⁷.

La questione di Dio e il problema del referente dell'opera, sollevato da Caputo e da de Vries, non restano tuttavia temi circoscritti a *Circonfessione*. Le assonanze di quest'opera tanto con *Memorie di cieco* quanto con l'intervento del 2001, *Composing 'Circumfession'*, ci impongono, in questo senso, un ulteriore passo teoretico. Esiste, in effetti, un altro saggio significativo sulla questione del nome pubblicato nei medesimi anni: si tratta di *Salvo il nome (Post-Scriptum)*. Presentandosi sotto la forma di un dialogo, pubblicato dopo *Chora* e *Passioni*, nell'opera unica *Il segreto del nome*, *Salvo il nome* vuole essere una sorta di appendice a *Circonfessione*. Ma questo testo, va detto, era stato in origine pensato per essere pronunciato in occasione di un'altra conferenza tenutasi, questa volta,

⁷⁴ J. Caputo, *Shedding Tears Beyond Being: Derrida's Confession of Prayer*, in *Augustin and Post-modernism. Confessions and Circumfession*, cit., p. 95 [traduzione italiana mia].

⁷⁵ Ivi, p. 102 [traduzione italiana mia].

⁷⁶ Ivi, p. 100 [traduzione italiana mia].

⁷⁷ H. de Vries, *Instances: Temporal Modes from Augustine to Derrida and Lyotard* in *Augustin and Postmodernism. Confessions and Circumfession*, cit., pp. 71-72 [traduzione italiana mia].

a Calgary, nel 1991, il cui tema verteva sulla teologia apofatica – vale a dire il modo logico-razionale di indagare Dio dicendo che cosa Egli non è –, secondo la sensibilità delle tradizioni ora occidentali, ora orientali, già interrogate da Derrida. A questo dialogo interreligioso, l'autore sembra non aver potuto partecipare⁷⁸; questo tuttavia non gli impedisce di inviare un testo dal titolo *Post-Scriptum: Aporias, Ways and Voices*, a guisa di conclusione della pubblicazione degli atti di tale convegno⁷⁹.

Salvo il nome appare dunque in inglese nel 1992, qualche tempo prima della sua pubblicazione in lingua francese, ripartendo proprio da una definizione di teologia apofatica. Il dialogo a due voci presentato nel testo conduce subito uno dei due interlocutori a descrivere la teologia negativa come una modalità di indagine che vuole dar ragione di un desiderio, precisamente il desiderio di Dio, leggendo tale interrogazione attraverso una metodologia che considera la dimensione di sospensione, e addirittura fantasmatica, di tale desiderio. A questa definizione, risponde un secondo interlocutore, il quale, invece, vede nella teologia negativa una volontà di «testimoniare del desiderio *di* Dio», intendendo, col doppio genitivo di espressione, «sia una riflessione su di sé, una riflessione autobiografica per esempio, sia una riflessione sull'idea o sul nome di Dio»⁸⁰. Non sorprende allora che l'esempio di desiderio qui convocato da Derrida sia proprio il capolavoro agostiniano il quale si presenta al lettore, già nel suo «presente più selvaggio»⁸¹, come un atto di memoria:

Resta la traccia di un momento presente della confessione che non avrebbe senso senza una tale conversione, senza questo volgersi ai fratelli lettori: come se l'atto della confessione e della conversione, avendo *già* avuto luogo fra Dio e lui, essendosi in qualche modo scritto (è un *atto* nel senso dell'archivio e della memoria), bisognasse dell'aggiunta di un *post-scriptum* – le *Confessioni*, niente di meno – destinato ai fratelli, a coloro che sono chiamati a riconoscersi come figli di Dio e fratelli tra loro. L'amicizia si interpreta qui come carità e come fraternità⁸².

Questo estratto è eloquente. Leggendo le *Confessioni* come un *post-scriptum* di un evento già registrato nella memoria in quanto già passato, vale a dire la conversione di sant'Agostino, Derrida sembra indicare l'atto stesso di redazione dell'opera come un gesto di gratuità e di generosità verso il prossimo. L'inossidabile inclinazione di Derrida verso l'ateismo si direbbe qui vacillare: tornano i concetti di traccia, di archivio e di memoria, ma non sono più declinati sotto il segno della Legge ebraica, di cui il *Libro di Tobia* è espressione. Vengono invece sostituiti da una sensibilità attenta al sentimento inclusivo vissuto ad Algeri, sotto l'egida di sant'Agostino, e non da una sensibilità ferita a causa di un oblio identitario escludente dalla comunità ebraica di appartenenza.

⁷⁸ J. Derrida, *Il segreto del nome*, Milano 1997, p. 139.

⁷⁹ Cfr. *Derrida and negative theology*, H. Coward, T. Foshay (eds.), Albany 1992, pp. 283-322.

⁸⁰ J. Derrida, *Il segreto del nome*, cit., p. 131.

⁸¹ *Ivi*, p. 134.

⁸² *Ibid.*

Si può dunque affermare che la memoria, la traccia e l'archivio sono qui custoditi e dispiegati dall'esperienza dell'amore cristiano, sia esso carità, fraternità o amicizia. O ancora, doppia ospitalità: per dirlo, in termini laici, insieme a Derrida. Fondendo inno e dialettica, le *Confessioni* ci insegnano allora che la testimonianza non è un'esperienza conoscitiva, né essa appartiene «all'ordine della determinazione cognitiva»⁸³. Agli occhi di Derrida, le *Confessioni* sono il paradigma di una nobile forma d'amore: «in quanto atto di carità, amore e amicizia nel Cristo, si destina a Dio e alle creature, al Padre ed ai fratelli per 'eccitare' l'amore, per aumentare un affetto, l'amore fra loro, fra noi (X, I, I)»⁸⁴. A ben vedere, l'idea ermeneutica secondo cui esiste una relazione intima tra l'intenzione dell'autore e l'ascolto del lettore era presente anche in *Circonfessione*, sotto forma di un ennesimo gioco di parole circa la nominazione.

Geo o G., in effetti, non è un'abbreviazione usata per indicare sempre Georgette Esther – quella madre che sembra difficile amare, se non impossibile, per tutt'un insieme di ragioni –, ma si dà il caso che anche il nome dell'amico Geoffrey, con cui Derrida condivide una «scrittura che non sarebbe altro che l'essenza che non sarebbe altro che l'esser-amico o il divenir-amico dell'altro»⁸⁵, viene indicato con la medesima sillaba o cifra. Così come Agostino scrive per i suoi fratelli, possiamo allora dire che Derrida, analogamente, non compone *Circonfessione* per Georgette Esther, ma per l'amico Geoffrey, perché è «per l'amore che tu [Geoffrey] porteresti a Élie, *per amore del tuo amore faccio questo (racconto) (XI, I, 1)*»⁸⁶. L'atto dello scrivere sembra qui trasformarsi nel gesto della carezza: la mano dell'autore tocca il nome del lettore. E inversamente, sotto il segno dell'amicizia.

6. Il divenire del nome come decostruzione dell'io

Salvo il nome, in un certo senso, insiste proprio sulla rarità e sulla preziosità dell'amicizia autentica, la sola in grado di far fiorire il nome dell'altro sulla propria bocca. Comprendiamo questo delicato passaggio nell'amabile conversazione che leggiamo in *Salvo il nome*, dove Derrida abbandona le *Confessioni* a favore del commento di alcuni estratti de *Il pellegrino cherubico* di Angelus Silesius. I soli versi, sottolinea uno degli interlocutori, rivolgendosi all'amico lì presente, che ha potuto portare con sé «in questo ritiro dove mi avete invitato, in questa città di esilio familiare dove vostra madre non finisce di morire, sull'orlo del Mediterraneo»⁸⁷.

Difficile comprendere se queste parole criptiche di Derrida vogliano suggerire che il lungo dialogo a due avvenga proprio tra il nostro autore e

⁸³ Ivi, p. 133.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ Ivi, p. 136.

⁸⁶ J. Derrida, *Circonfessione*, cit., p. 86.

⁸⁷ J. Derrida, *Il segreto del nome*, cit., p. 134.

sant'Agostino (oltre che tra lui e gli scritti degli altri conferenzieri invitati a Calgary). Quanto è qui importante sottolineare è la riflessione, ispirata da Angelus Silesius, che segue la descrizione del gesto di carità alla base della redazione delle *Confessioni*. Tornando sul ruolo del lettore in quanto destinatario dell'opera, Derrida scrive infatti che

All'amico, piuttosto che all'amica, è chiesto, raccomandato, ingiunto, prescritto di recarsi, per mezzo della lettura, al di là della letteratura: al di là, almeno della leggibilità dell'attuale leggibile, al di là della firma finale – e per questo, di *scrivere*. Non di scrivere questo o quello che cade fuori dalla sua scrittura come una nota, una *nota bene* o un *post-scriptum* lasciando a sua volta cadere la scrittura dietro lo scritto, ma di divenire egli stesso lo scritto o la Scrittura, egli stesso l'essenza di cui la scrittura avrà trattato⁸⁸.

Questo breve estratto di *Salvo il nome* non manca di sorprendere. Se le *Confessioni* di sant'Agostino sono definite dal nostro autore un *post-scriptum*, sembra allora che l'operazione redazionale, archivistica, avvenuta dopo il momento della conversione, sia stata del tutto superflua. Questo perché dal lettore di *Prendi e leggi!*, Derrida si attendeva forse un altro tipo di trasformazione, attraverso, appunto, la Scrittura. Per comprendere l'idea di fondo che anima questa critica sferrata alla scrittura agostiniana non sembra affatto fuori luogo menzionare il grande lavoro sul tema dell'identità narrativa che ha coinvolto la riflessione di Paul Ricœur, fin dai primi anni 80. In questo senso, va ricordato uno dei pilastri di tale riflessione, vale a dire la trilogia *Tempo e racconto*, alla quale si aggiunge il saggio fondatore *Il sé e l'identità narrativa*, pubblicato nell'opera *Sé come un altro*, pronunciato per la prima volta da Ricœur durante le *Gifford Lectures*, tenutesi all'Università di Edimburgo, negli anni 1985-1986. Non essendo qui possibile ripercorrere l'ampia riflessione sulla narratività, possiamo tuttavia brevemente indicare l'importanza che riveste il ruolo del lettore agli occhi di Ricœur.

Il lettore è essenzialmente il solo ad avere il potere di infrangere l'autoreferenzialità del testo in quanto tale. Criticando l'approccio strutturalista attento al senso chiuso del testo in sé, secondo il quale «non viene presa in conto la referenza in quanto extra-linguistica, in nome della rigida immanenza del linguaggio letterario»⁸⁹, Ricœur riparte da un fattore molto semplice, ovvero sia che non è possibile abolire il rapporto tra la letteratura e il mondo del lettore. Questa constatazione fa dell'atto di lettura un fattore di mediazione necessario affinché l'identità narrativa del lettore possa generarsi, a sua volta, come un racconto logicamente e temporalmente costituito a partire dall'eterogeneità delle diverse esperienze vissute (*mimesis III*)⁹⁰.

⁸⁸ Ivi, p. 136.

⁸⁹ P. Ricœur, *Tempo e racconto I*, Milano 1986, p. 128.

⁹⁰ P. Ricœur definisce la *mimesis III* come un processo di ri-figurazione. Questo momento segue la *mimesis I*, o prefigurazione, vale a dire la precomprensione dell'azione reale che sta alla base di un racconto e la *mimesis II*, o configurazione narrativa, vale a dire il vero e proprio intreccio alla base dell'azione raccontata. Per un approfondimento si veda il capitolo *La triplice mimesis* in *Tempo e racconto I*, cit., pp. 91-139.

Ora, il problema maggiore cui è confrontata questa teoria è proprio il problema del tempo. Affinché si possa parlare di identità narrativa, è importante, per Ricœur, che il lettore, a partire dal paradigma testuale, possa raccontare a sua volta i fatti della propria esistenza in modo coerente e logico, ricucendoli cronologicamente. Secondo Ricœur, quest'operazione è possibile, come spiega Johann Michel nel suo articolo *Narrativité, narration, narratologie: du concept ricœurien d'identité narrative aux sciences sociales*,

attraverso la frequentazione di racconti di storia o di finzione, in virtù di un 'doppio transfert': da una parte, il transfert della dialettica che rapporta il racconto ai personaggi stessi, d'altra parte, il transfert di questa dialettica all'identità personale⁹¹.

Il problema principale della riflessione di Ricœur, già sottolineato da Jean-Pierre Bobillot in una critica⁹² rivolta a *Tempo e racconto*, è che il racconto contemporaneo appare maggiormente votato alla dissonanza, all'informe, al caos e i personaggi della storia talvolta sono posti narrativamente al limite dell'inesistenza, veicolando concretamente una perdita totale di ogni sorta di identità. Non solo il racconto, così inteso, non aiuterebbe affatto a costituire almeno qualche tassello dell'identità personale, ma immergerebbe anche il lettore nell'abisso e nella dispersione di sé. Come sarebbe infatti possibile raccontarsi «se il tempo è interamente decronologizzato, se gli eventi non possono mai essere riportati a un ordine intelligibile, se il senso si lascia inghiottire dal non-senso?»⁹³.

Questa domanda, indirizzata a Ricœur, ci riporta ai testi di Derrida che sono oggetto della nostra analisi. In particolare, la loro difficoltà di lettura, dovuta anche alla particolare struttura grafica e redazionale, sembra riflettere perfettamente l'esempio del racconto contemporaneo evocato da Bobillot. Parallelamente all'analisi di Johann Michel su Ricœur, diventa allora importante, in questo contesto, chiedersi che senso abbia, nel passo di Derrida, poc'anzi citato, l'invito rivolto all'amico lettore a trasformarsi nell'essenza stessa di cui la scrittura ha trattato. Se le opere di Derrida si presentano come esterne alla dimensione temporale ed estranee ad ogni principio costruttivo del testo, sia esso fittizio o strettamente autobiografico, come potrebbe il lettore di Derrida operare, in altri termini, quello che Ricœur definisce il doppio transfert?

Il passo di Derrida può rispondere in maniera rigorosa a questa domanda: il «divenire egli stesso la scrittura o lo Scritto» è pensabile perché il divenire indica, come si è detto, «al tempo stesso nascita e cambiamento, formazione e trasformazione»⁹⁴. Questo processo

⁹¹ J. Michel, *Narrativité, narration, narratologie: du concept ricœurien d'identité narrative aux sciences sociales*, «Revue européenne des sciences sociales», XLI-125, Genève 2003, p. 127 [traduzione italiana mia].

⁹² Cfr. J.-P. Bobillot, *Le ver(s) dans le fruit trop mûr de la lyrique et du récit*, in *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, C. Bouchindhomme, R. Rochlitz (eds.), Paris 1990, pp. 73-120.

⁹³ Ivi, p. 131 [traduzione italiana mia].

⁹⁴ J. Derrida, *Il segreto del nome*, cit., p. 137.

sembra stranamente familiare all'esperienza di ciò che si chiama la «decostruzione». Lungi dall'essere una tecnica metodica, una procedura possibile o necessaria, svolgendo la legge di un programma e applicando delle regole, ossia dispiegando possibilità, la «decostruzione» è sovente stata definita come l'esperienza stessa della possibilità (impossibile) dell'impossibile, del più impossibile, condizione che essa divide con il dono, il «sì», il «vengo», la decisione, la testimonianza, il segreto, etc. E forse la morte⁹⁵.

Queste parole di Derrida ci fanno comprendere allora qual è l'esperienza del lettore di fronte al testo: non una costituzione di sé, della propria identità narrativa, ma una progressiva decostruzione dell'io. Esperienza, questa, dell'ordine della possibilità impossibile. Ma Derrida suggerisce altro ancora, poiché questa impossibilità avrebbe proprio a che vedere con l'esperienza dell'amicizia. Ma che cosa accomuna l'amico e il testo? Ci troviamo di fronte a un ennesimo binomio: l'amico lettore e la scrittura. Decostruendo l'amicizia dell'amico di agostiniana memoria o, detto altrimenti, sottraendo la nozione di amicizia «a tutte le determinazioni nel mondo greco o cristiano, allo schema fraterno (fraternalista) o fallocentrico della *philia* o della carità»⁹⁶, scopriamo che l'amicizia è legata alla traduzione perché, più precisamente, si dovrebbe parlare dell'«esperienza della traduzione come amicizia»⁹⁷.

Questa esperienza, va detto, non deve necessariamente essere percorsa da buoni sentimenti – come, in fondo, avviene nel caso di sant'Agostino –, ma contempla anzi i suoi opposti. Derrida si distacca qui risolutamente da qualsiasi forma di affetto di matrice agostiniana, rivelandoci che «persino se l'odio può acuire la vigilanza di un traduttore e motivare un'interpretazione demistificatrice, tale odio rivela ancora una forma intensa di desiderio, d'interesse, ossia di fascinazione»⁹⁸. Desiderare sarebbe allora un verbo descrittivo del movimento neutro verso l'altro: l'essenza di questa tensione si basa in effetti tanto sull'amare quanto sull'odiare. L'orientamento verso l'uno o l'altro sentimento, verso l'amore o l'odio, è tutto riposto nelle mani dell'amico lettore: è questo, in fondo, che ci dice l'esperienza decostruttiva della traduzione come amicizia operata da Derrida.

A partire da questa definizione di desiderio, «si ha sempre più il sentimento», scrive allora Derrida, «che *deserto* è l'altro nome, se non il luogo proprio del *desiderio*»⁹⁹. Ma tale metafora, posta quasi alle battute finali di *Salvo il nome* e mutuata dalla teologia negativa, sembra sottendere qui una forma di attraversamento esistenziale dove la temporalità non è affatto esclusa:

E altrove è questione di «tempi desertici» («in dieser wüsten Zeit», III, 184). Non è il deserto una figura paradossale dell'*aporia*? Nessun passaggio tracciato o assicurato, nessuna via in ogni caso, tutt'al più delle piste che non sono vie affidabili; i sentieri non sono ancora aperti, a meno che la sabbia non li abbia già ricoperti. Ma la via non aperta

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ivi*, p. 141.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ivi*, p. 142.

⁹⁹ *Ivi*, p. 172.

è anche la condizione della *decisione* o dell'*evento* che consistono nell'aprire una via, nel *passare*, dunque nell'andare *al di là*? Nel passare l'aporia? — Malgrado questo deserto, dunque, ciò che chiamiamo la teologia negativa cresce e si coltiva come una memoria, un'istituzione, una storia, una disciplina. È una disciplina, con i suoi archivi e la sua tradizione. Essa accumula gli *atti* di una lingua¹⁰⁰.

Ancora una volta, Derrida torna sul motivo della traccia, dell'evento, della memoria, dell'archivio e dell'atto per dire ora che il desiderio, muovendo il lettore in quanto amico, implica l'attraversamento non di uno spazio, ma di un tempo e, più precisamente, di un tempo comune.

In effetti, il deserto è, in questo senso, un luogo puro che non ha niente di oggettivo, di terrestre, di geografico, di geometrico e di geofisico, perché questo luogo dimora in noi¹⁰¹. Che cos'è allora questa definizione se non un altro modo, radicalmente decostruttivo, per definire il tempo dell'anima tanto caro a sant'Agostino? E ancora, che cosa sarebbe l'esperienza dell'amicizia in quanto traduzione, scandita e mossa dal tempo del deserto, o tempo del desiderio — d'amore o d'odio che sia —, se non un altro modo per pensare l'esperienza temporale nell'economia della costituzione dell'identità narrativa cara a Paul Ricœur? A ben vedere, la riflessione di Ricœur non era affatto estranea ai problemi che la costituzione dell'identità narrativa poteva riscontrare nell'orizzonte narrativo contemporaneo. Scrive anzi Ricœur, nelle conclusioni di *Tempo e racconto III*, che «una ricerca sistematica sull'autobiografia e sull'autoritratto verificherebbe senza alcun dubbio questa instabilità di principio dell'identità narrativa»¹⁰².

Circonfessione e Memorie di cieco, cui si aggiunge *Salvo il nome*, ci hanno guidato, attraverso il problema dell'oblio/memoria del nome, proprio a sondare quest'instabilità. Rovesciando quel portare a conoscenza e quella ricerca di verità connaturati in una visione ingenua della confessione, possiamo allora dire che questa discontinuità e provvisorietà dell'identità narrativa è riscontrabile perché Derrida, nella sua confessione, ora autobiografia, ora autoritratto, «dissocia radicalmente l'essere ed il sapere, l'esistenza e la conoscenza»¹⁰³. Come spiega ancora il suo *post-scriptum*, ovverosia *Salvo il nome*, *Circonfessione* è allora interpretabile

come una frattura del *cogito* (agostiniano o cartesiano) in quanto mi consente di sapere non soltanto *che*, ma anche *quello che e chi* sono. Questa frattura vale tanto bene per me che per Dio; essa stende la sua crepa nell'analogia tra Dio e me, il creatore e la creatura¹⁰⁴.

Alla frattura del *cogito* agostiniano (se sbaglio, esisto) e cartesiano (penso dunque sono) non sembra inopportuno aggiungere, in questa sede, anche la

¹⁰⁰ Ivi, p. 148.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² P. Ricœur, *Tempo e racconto III. Il tempo raccontato*, Milano 1988, p. 379.

¹⁰³ J. Derrida, *Il segreto del nome*, cit., p. 158.

¹⁰⁴ *Ibid.*

definizione di *cogito* spezzato introdotta proprio da Ricœur. Come spiega in poche battute Andrea Giambetti, Ricœur

usa due aggettivi diversi per evidenziare il tragico destino del *cogito*: *brisé* (spezzato) per indicare la tradizione, con al vertice Nietzsche, che ha destituito di ogni validità l'*io penso*; *blessé* (ferito) per indicare la necessità di desituarlo dalla posizione di fondamento¹⁰⁵.

Detto in altri termini, la ragione del carattere problematico che reca con sé ogni esperienza ontologica deriva dal fatto che, per Ricœur, l'esperienza umana è un'esperienza interiormente divisa, spezzata, intendendo con questo che nella sua finitezza si trova abitata, attraversata – e contaminata, direbbe Derrida – da un'alterità specifica, sia essa del corpo proprio, dell'altro in quanto tale o della coscienza¹⁰⁶.

Leggendo con la lente di Ricœur quanto emerso da questo studio sul binomio oblio/memoria in alcuni scritti di Derrida, si potrebbe infine riportare quanto sollevato dal problema del nome, e dei motivi ad esso connessi, in *Circonfessione*, in *Memorie di cieco* e in *Salvo il nome*, in un quadro rigorosamente filosofico. Né del tutto teologica, né del tutto psicanalitica, la presenza/assenza di Élie sembra infine tradurre l'esperienza del *cogito* spezzato di ispirazione ricœuriana. *Circonfessione* introduce infatti il lettore non tanto nel tema di un'identità ferita dall'esperienza della circoncisione in quanto traccia psico-fisica, ma ci parla di un'identità divisa, infranta alle radici della memoria. In effetti, Derrida non sembra percorrere fino in fondo il problema della ferita del corpo, dal momento che sarebbe proprio il problema dell'identità spezzata ad essere il punto zero di ogni articolazione teoretica. Per verificare quest'ipotesi è utile prendere in considerazione un motivo biologico che pervade *Circonfessione*, vale a dire il motivo del sangue.

Analizzando lo stile paratattico dell'opera, Marcos Antonio Siscar nel suo *Jacques Derrida, Rhétorique et philosophie*, azzarda l'ipotesi che «*Circonfessione* ci proponga una Flebologia [...] sul modello della *Grammatologia*»¹⁰⁷ dal momento che «il problema della genealogia, della discendenza e della famiglia, si offre inizialmente come un problema di circolazione sanguigna»¹⁰⁸. Secondo Siscar, la struttura di *Circonfessione* ricorda infatti un sistema di vasi comunicanti, dove frasi e parole insinuano l'idea di una sorta di circolazione sanguigna che ritma la pulsione narrativa attraverso

dei tratti e il loro ritrarsi, delle aperture e chiusure, che passano dal dentro al fuori, da una vena a un'altra vena per riconoscere immediatamente di non aver mai

¹⁰⁵ A. Giambetti, *Ricœur nel labirinto personalista*, Milano 2013, p. 59.

¹⁰⁶ Nella riflessione di Ricœur la nozione di *cogito spezzato* fa la sua apparizione fin dall'opera pubblicata nel 1950, *Filosofia della volontà: il volontario e l'involontario*.

¹⁰⁷ M. Siscar, *Jacques Derrida: rhétorique et philosophie*, Paris 1998, p. 326 [traduzione italiana mia].

¹⁰⁸ Ivi, p. 134 [traduzione italiana mia].

lasciato il dentro e dunque il suo segreto. Una transittività sempre improbabile [...] dove la comunicazione non vuol dirsi un'unione totalizzante, regolata meccanicamente, ma un'oscillazione tra passaggio e ostruzione¹⁰⁹.

Se Siscar constata che il principio di avanzamento dell'opera è una sorta di cardio-logica, un *logos* del cuore determinato dall'uso inappropriato delle virgole¹¹⁰, nel 2004, Mireille Calle-Gruber, insistendo sui 59 periodi che compongono *Circonfessione*, declina al femminile la sua analisi, trasformando ogni unità sintattica in un ciclo mestruale (*la période*, in francese)¹¹¹. Nell'ottica di controbilanciare questo studio, Michel Lisse offre una lettura di *Circonfessione* dove l'elemento femminile è compensato dall'elemento maschile dal momento che la mestruazione, o il periodo, offre una facile analogia con il sangue versato durante la circoncisione. Da qui l'idea che sia necessario 'trovare la vena' per penetrare in *Circonfessione* e prelevarne il contenuto: «la siringa diventa allora la penna dalla punta aspirante, grazie alla quale in dentro si restituisce e permette al tu, al lettore, di disporne»¹¹².

Lisse tuttavia non scorge che Derrida, quando si riferisce al suo periodo, non parla della circoncisione, bensì della malattia di Lyme che gli aveva semi-paralizzato il volto. L'incipit del paragrafo 20 di *Circonfessione* lo indica chiaramente: «Dice il dottore: paralisi facciale d'origine 'periferica', *period*, elettro-miogramma e scanner, lo spettro crudele di quest'occhio sinistro che non palpebra più»¹¹³. Il periodo cui Derrida fa riferimento è pensabile legato al corpo in quanto organo visivo e non già in quanto organo sessuale.

Se è pur vero che il motivo del sangue attraversa *Circonfessione* consegnandoci una sorta di scrittura auto-bio-ematografica¹¹⁴, per usare i termini di Igor Pelgreffi, che si riferisce, tra l'altro, allo scrivere col proprio sangue auspicato dallo Zarathustra di Nietzsche (come non vedere qua, ancora, il *cogito* spezzato teorizzato da Ricœur?), è altrettanto certo che il motivo del sangue, pur parlandoci del corpo e conservando in sé un'indiscutibile impronta psicanalitica, sembra contemporaneamente cedere il passo a una visione filosofica tradotta in fluide vesti letterarie.

Il motivo del sangue indicherebbe così, non solo il flusso del tempo – un battito di ciglia –, ma anche la contaminazione identitaria alle origini della vita

¹⁰⁹ Ivi, p. 325 [traduzione italiana mia].

¹¹⁰ Cfr. ivi, pp. 327-328.

¹¹¹ Cfr. M. Calle-Gruber, *Périodes*, in G. Michaux, M.-L. Mallet (eds.), *Jacques Derrida*, Paris 2004, pp. 335-341.

¹¹² M. Lisse, *Au bord des journaux de bord de Jacques Derrida*, «Interférences littéraires/Littéraire interférenties», X, 2013, p. 50.

¹¹³ J. Derrida, *Circonfessione*, cit., p. 95.

¹¹⁴ Cfr. il capitolo *Autofenomenologia del corpo: Circonfessione*, in I. Pelgreffi, *La scrittura dell'autos. Derrida e l'autobiografia*, cit., pp. 216-240, e l'articolo di A. Lazar, *L'écriture du trauma dans Circonfession de Jacques Derrida*, «Confluente. Texts and Contexts Reloaded», 1, 2016, pp. 114-126, dove viene proposta una lettura del trauma della circoncisione come elemento allo stesso tempo anteriore alla memoria ed evento sempre futuro.

di Jacques Derrida¹¹⁵. Osando spingerci ancora oltre, il motivo del sangue e il suo declinarsi, più al femminile che al maschile¹¹⁶, è a nostro avviso interpretabile anche come una rilettura compiutamente fenomenologica dell'essere-per-la-morte di matrice heideggeriana.

È proprio *Salvo il nome* ad aprire questa pista, là dove Derrida, commentando la possibilità dell'impossibile, indagata attraverso il motivo dell'amicizia, si chiede «se la teologia negativa parlasse in fondo della mortalità del *Dasein*? E della sua eredità?»¹¹⁷. L'interminabile attesa del lutto di Georgette Esther si direbbe allora un espediente letterario perfettamente comunicante con quanto afferma uno degli amici in *Salvo il nome*, a proposito di quella teologia che dice a partire dal suo non sapere:

— Tutte le mistiche apofatiche possono anche leggersi come potenti discorsi sulla morte, sulla possibilità (impossibile) della morte propria dell'essere che parla e che parla di ciò che portato via, interrompe, nega o annichilisce la sua parola tanto bene quanto il suo *Dasein*. Fra l'analitica esistenziale dell'essere-a-morte e dell'essere-per-la-morte, in *Sein und Zeit* (*Essere e tempo*), e i propositi di Heidegger sul teologico, il teologico e soprattutto su una teologia dove non apparirebbe nemmeno la parola «essere», la coerenza mi sembra profonda e la continuità rigorosa¹¹⁸.

In *Circonfessione*, il motivo del sangue, se da un lato scandisce lo scorrere del tempo, dall'altro sembra concretamente dare un corpo all'*essere-là* di Heidegger. Strettamente legato anche alla dimensione femminile, ed in particolare, alla madre, ci sarebbe allora da chiedersi se il motivo del sangue – sia esso fattore narrativo ritmico e aritmico, o ancora spargimento – possa iscrivere *Circonfessione* anche nell'orizzonte filosofico del *Vergehen* (la perdita) di Heidegger in quanto orizzonte temporale. Come scrive Simona Venezia nel suo studio *Il linguaggio del tempo. Su Rilke e Heidegger*,

¹¹⁵ Circa il motivo della contaminazione, che sostituisce in un certo senso un procedere metodologico di tipo dialettico, si rimanda allo studio di V. Costa, *La fenomenologia della contaminazione*, in J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Milano 1992, pp. 7-43 e allo studio di S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Napoli 1983.

¹¹⁶ Per un approfondimento circa il rapporto tra Derrida e la psicanalisi, in particolar modo sulla questione del femminile, si rimanda qui allo studio di M. T. Maiocchi, «*Ascesi della scrittura*». *Dal testo al resto*, in G. Dalmasso (a cura di), *A partire da Jacques Derrida. Scrittura, decostruzione, ospitalità, responsabilità. Atti del Convegno di Bergamo, 12-13 dicembre 2006*, Milano 2007. Tale studio ha anche il merito di ritornare sulla lettura che Derrida fa di Heidegger: in particolare a p. 87, l'autrice, commentando *La mano di Heidegger* (1990), spiega come «la questione della differenza sessuale viene da Derrida letta prima della differenza ontologica, insinuata nella piega segreta di una differenza affermativa. Questo versante della *presenza* si mette al lavoro in Derrida a partire da un tema, o meglio dal tema freudiano principale, se non unico: il nesso – Freud lettore mancato di Nietzsche – il nesso della verità con la donna». «Nella questione della donna», prosegue ancora M. T. Baocchi, citando un passo di *Sproni. Gli stili di Nietzsche* (1978) «appare folgorante l'identificazione della donna come questione della verità, della menzogna e anche come potenza affermativa, dionisiaca, come *produzione*».

¹¹⁷ J. Derrida, *Il segreto del nome*, cit., p. 138.

¹¹⁸ Ivi, p. 139.

Pensare il tempo come puro *Vergehen* [...] significa pensare il tempo senza ancorarlo a un'origine di provenienza e senza immetterlo in un'origine di arrivo. Il puro *Vergehen* non ha un'origine, né tanto meno può essere considerato come autoreferenziale ritornare su di sé, ma è puro trascorrere. Per *Vergehen* non si intende neanche il mero divenire, così come siamo soliti pensarlo, come ciò che fluisce implacabilmente e nel cui movimento è coinvolto il divenire dell'esistenza umana, perché tratto fondamentale del *Vergehen* non è il divenire, ma la perdita¹¹⁹.

Tradotta nei termini di Derrida, questa riflessione significa allora provare a pensare il tempo sganciando la figura della madre dal momento dell'origine, assumendo così, nel linguaggio di Ricœur, la sua presenza nel testo in quanto emblema del *cogito* ferito. Sarebbe proprio questo snodo ad implicare una destituzione del motivo dialettico articolante l'oblio/la memoria del nome a favore di rinnovate contaminazioni. In questo senso, le parole di Michał Krzykowski permettono di affinare le nostre affermazioni:

Per Derrida, scrivere significa conservare la memoria nella doppia ingiunzione tra l'effrazione e la resistenza, tra il ricordo e la memoria pensante. Se tutto il suo sforzo consiste nel trovare un idioma che possa testimoniare di questo passato che non ha mai visto la luce del giorno, è ugualmente in questo passato immemoriale che Derrida non cessa di ricordare sé stesso. Il suo idioma è il solo luogo vivibile dove vivere significa sopravvivere¹²⁰.

Ecco allora perché il *Vergehen*, la perdita, in Derrida non può che percorrere il motivo della morte. Il lutto è così declinato sia come lotta delle identità – ebraica, cristiana – che compongono l'io presente, sia come sguardo rivolto all'Altro. Sguardo che non può, ormai, più essere rivolto alla madre morente, ovvero sia all'origine, perché non è lei, infine, a lasciare il mondo terreno:

[...] avere un amico, guardarlo, seguirlo con gli occhi, ammirarlo con amicizia, significa sapere con intensità crescente e anticipatamente ferita, sempre insistente, sempre più indimenticabile, che uno dei due vedrà fatalmente morire l'altro. Uno di noi – ognuno se lo dice – uno di noi due, verrà quel giorno, guarderà un se stesso che non vede più l'altro e per un certo tempo lo porterà ancora dentro di sé, seguendo con gli occhi, senza vederlo, un mondo sospeso a qualche lacrima unica, ogni volta unica, attraverso la quale tutto ormai, il mondo stesso, verrà quel giorno, verrà a riflettersi tremulo, a riflettere la scomparsa stessa¹²¹.

Scostandosi delicatamente da Agostino, appare evidente che, per Derrida, l'Altro è dunque l'amico che legge e che, a un certo punto, scivolerà via dall'esistenza nel tempo di una lacrima. Inversamente, l'amico che legge non potrà che assistere costantemente alla morte dell'amico autore, che non può, allora, che definirsi postumo. La lotta e il lutto non impongono tuttavia a

¹¹⁹ S. Venezia, *Il linguaggio del tempo. Su Heidegger e Rilke*, Napoli 2007, p. 336.

¹²⁰ M. Krzykowski, *Derrida à l'œuvre. Autour de Circonfession et au-delà*, cit., p. 86 [traduzione italiana mia].

¹²¹ J. Derrida, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, Milano 2005, p. 123.

Derrida di raccogliere tutti quei pezzi perduti dell'/dall'io, ricomponendo i cocci del *cogito* spezzato. Si tratta invece di pensare la frattura dell'identità come una perdita in continuo divenire a partire da un evento inedito e non ricomponibile, ossia, l'amicizia. Intendendo, con questo, un'operazione di traduzione, allo stesso tempo temporale e decostruttiva, che vede morire, ogni volta, la penna che scrive, affinché chi legge possa pronunciare il divenire di un nome, un noi, nel segno della possibile impossibilità dell'amicizia dell'amico.

Conclusioni

Il principe ignoto: [...] Tu pure, o Principessa, / nella tua fredda stanza / guardi le stelle / che tremano d'amore e di speranza... / Ma il mio mistero è chiuso in me, / il nome mio nessun saprà! / No, no, sulla tua bocca lo dirò, / quando la luce splenderà! / Ed il mio bacio scioglierà il silenzio / che ti fa mia. / *Voci di donne (le stelle)*: Il nome suo nessun saprà... / E noi, dovrem, ahimé, morir, morir¹²²!

Sul solco delle contaminazioni care a Derrida, scegliamo di chiudere questo studio ricordando le note di Puccini. Non ci è dato sapere se Jacques Derrida, per la sua «Sultana Esther Georgette Safar Derrida»¹²³ avrebbe infine condiviso le parole che il principe ignoto rivolge alla sua amata Turandot. Eppure, questa romanza per tenore ci pare incarnare, in vari passaggi, i contenuti dell'argomentazione del nostro autore. E là dove Derrida ci parla di perdita, qui, il principe ignoto, avrebbe il merito di trattare anche il suo opposto, vale a dire la vita, la vittoria.

Tornando ai testi divenuti oggetto delle nostre analisi, possiamo concludere che in *Circonfessione*, *Memorie di cieco* e *Salvo il nome*, Derrida iscrive le sue riflessioni sull'oblio, la traccia, l'archivio e il divenire del nome in un orizzonte tanto giudaico quanto cristiano. Se *Circonfessione* può essere definita una scrittura autobiografica, lo è nella misura in cui è spettato al lettore, e non all'autore, ripercorrere i tratti salienti del rapporto tra Derrida e le sue origini, esplicitando il nesso logico tra il binomio amare-mangiare cronologicamente articolato dalle nozioni di oblio/memoria/divenire del nome. Allo stesso modo, *Memorie di cieco*, declinando una concezione più frammentata della memoria e della verità, tanto attraverso le nozioni di traccia e archivio, quanto attraverso il motivo della cecità, ci consegna una confessione che segue lo sviluppo di quello che si definisce, in letteratura, l'autoritratto.

Ed infine, che cos'è *Salvo il nome* se non un dialogo intimo, tra due amici, un auto-etero-biografia, o meglio ancora, un auto-etero-tanato-biografia dove «la postulazione dell'alterità nel cuore del sé scrivente-vivente implica quindi l'inclusione di una quota di non-controllo, di casualità e apertura all'imprevedibile

¹²² G. Puccini, *Nessun Dorma*, atto terzo della romanza per tenore *Turandot*, 1926.

¹²³ J. Derrida, *Circonfessione*, cit., p. 186.

nel punto 'originario' dell'autobiografico»¹²⁴? Motivo di ispirazione teoretico-letteraria, e di tenuta argomentativa, è stata la figura di Georgette Esther, il cui ruolo, nella produzione di Derrida, è apparso narrativamente antitetico tanto rispetto a quello rivestito da Monica, madre e guida di sant'Agostino, quanto a quello dell'umile Tobit, il cieco guarito dal tocco del figlio. Ma Georgette Esther si è rivelata anche il punto zero di una riflessione teoretica che ha fatto della verità nascosta – Élie – un principio di progressione filosofico e narrativo.

Declinando la confessione del nome attraversando dimensioni letterarie, iconografiche, fenomenologiche, ermeneutiche, analitiche, tecnologiche e teologiche, l'eterna assenza verbale, il lutto impossibile, non può allora che presentarsi, nel momento della sua rivelazione, in tutta la sua spettralità. Da qui, la conclusione teoretica cui siamo giunti: il problema della temporalità, in Derrida, si situa alle radici di un vivere, di uno stare al mondo, che nelle sue articolazioni (e disseminazioni) si rivela irrimediabilmente soggetto al *Vergehen*, la perdita, di matrice heideggeriana. Ma si scopre anche, come suggerirebbe Paul Ricoeur, ontologicamente fratturato, nello stesso istante in cui si scopre ferito, tanto nel corpo proprio, quanto dalla parola dell'altro. Parola che sembra poter compiere, tuttavia, un movimento temporale inverso, là dove si fa lettura, ascolto e narrazione del nome. Là dove si fa desiderio, traduzione e trasformazione. Né oblio, né memoria, ma amicizia in quanto divenire di me e di te.

Monica Gorza
Sorbonne Université
✉ monica.gorza@ac-paris.fr

¹²⁴ I. Pelgreffi, *Animale autobiografico. Derrida e la scrittura dell'autos*, «Lo Sguardo – Rivista di filosofia», n. 11, 2013/1, p. 237.

Contributi/18

The Rebellion of Memories in The Immigrant's Lament by Mois Benarroch

Angy Cohen and Rotem Leshem

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 20/10/2019. Accettato il 12/02/2020.

Mois Benarroch is a Moroccan-Israeli poet who has been very influential on Mizrahi (Eastern/Oriental) poetry in Israel. This article analyzes *The Immigrant's Lament*, Benarroch's first book of poems in Hebrew. It was published in 1994, after years of not remembering his past in the Moroccan city of Tetouan, where the author grew up until the age of thirteen. His integration into Israeli society had required a transformation of himself and his memories that did not match those he needed to have to become a first-class Israeli. *The Immigrant's Lament* is part of his process of recovering his memories alongside his political awareness. The book is a project of remembering and a liberation device, part of an awakening. The poet dares to call himself an immigrant and not only an *oleh*, "one who ascends". In the very title of the book there is a redefinition of himself and his experience as a Moroccan Jew in Israel. It is also a challenge to the Zionist promise of ending exile. Benarroch laments the loss of the promise of redemption, the continuation of exile in the Land of Israel, the place of historical redemption for the Jewish people. This article explores the rebellion against oblivion and the search for recognition and legitimacy that accompanied the poet's recovery of memory and, with it, a political conscience. We will analyze the interaction between identity processes and the politics of recognition.

History is not the past.
It is the present.
We carry our history with us. We *are* our history.
If we pretend otherwise, we literally are criminals.

I attest to this:
the world is not white;
it never was white,
cannot be white.
White is a metaphor for power,
and that is simply a way of describing
Chase Manhattan Bank

James Baldwin¹

¹ *I Am Not Your Negro*, R. Peck (comp.), New York 2017.

Introduction

Mois Benarroch is a poet and a writer, and a polemical critic of Israeli society. His literary work has received several awards such as the Prime Minister's Prize for Literature (2008) and the Yehuda Amichai poetry award (2012). His work – thirty books of poetry and prose in Spanish, Hebrew and English and translated to many other languages – covers a wide range of topics, including family, immigration, the possibility of the home, Sephardi² modernity, Moroccan Jewish history or the experience of Mizrahi Jews³ in Israel.

Benarroch was born in Tetouan, Morocco, in 1959. Like most Jews in northern Morocco – Spanish Protectorate between 1912 and 1956 – he grew up speaking Spanish, studied in French at the Alliance Israelite Universelle school and was surrounded by Moroccan Arabic. He emigrated to Israel with his family in 1972. At the age of fifteen he started writing poems in English. The poems that followed were in Hebrew and only later in his life did he go back to his mother tongue, Spanish, to write poetry. His first poems were published in 1979. In the 1980s he joined different literary groups and edited a magazine called *Marot*. In 1994 Benarroch published *The Immigrant's Lament*, his first book in Hebrew, which was received with both appalment and admiration. Afterwards, he published two books of short stories, several books of poetry in Hebrew, English and Spanish, and several novels. Some of his best-known novels are *Keys to Tetouan* (2000), *Lucena* (2005), *Gates to Tangier* (2008) and *Love and Exiles* (2010).

This article analyzes his first book published in Hebrew, *The Immigrant's Lament*. Benarroch wrote this book after decades of not remembering his past in Tetouan. Since his arrival in Israel at age thirteen until he was almost thirty years old, he could not remember anything about his life in Morocco. This book is the result of his process of remembering. We will analyze it as a rebellion device through which the author both expresses and gives shape to memories that he had to put aside and forget as part of his process of integration into Israeli society. We will include in the analysis two interviews with the author – a total of eight hours of conversation – conducted by Angy Cohen in 2014 as part of the fieldwork of her doctoral dissertation about Moroccan immigration in Israel. The interview-conversations⁴ with the author are a window into Benarroch's biographical space⁵. Some of the poems that comprise *The Immigrant's Lament*

² *Sephardi*: Jews whose origins are in the Iberian Peninsula. After the Expulsion, many settled in the north of Africa, around the Mediterranean and the Middle East.

³ *Mizrahi*: «Eastern» or «Oriental». *Mizrahim* is the plural. This category is part of the Israeli system of social classification and alludes to Jews from Arab, Muslim and Mediterranean countries as a monolithic entity opposed to the «West», that is, Ashkenazim/Jews of Central or East European descent. It has been reclaimed by activists and intellectuals of north African and Middle Eastern descent in Israel and its use is now generalized within the wider Israeli society.

⁴ The interview as a discursive genre close to day-to-day conversation is further developed in L. Arfuch, *La entrevista, una invención dialógica*, Barcelona 1995.

⁵ L. Arfuch, *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*, Buenos Aires 2002.

will be analyzed against the backdrop of these conversations about exile, foreignness, exclusion, and finding/founding a home.

Mois Benarroch grew up speaking Spanish at home, like most Jews who lived in the former Spanish zone in Morocco. Their encounter with Spain in the colonial period (1912-1956) was marked by their adoption of the Spanish language, which replaced Haketia, the Judeo-Spanish language of Morocco, relegating it to the context of the home as a low way of speaking. When Benarroch was born, in 1959, Morocco had been an independent state for three years already. Nevertheless, the Spanish cultural presence was still palpable and Benarroch was greatly influenced by it. Besides, like most Jewish children in Morocco at the time, Benarroch studied at a school that belonged to the Alliance Israélite Universelle (AIU), whose mission was to work towards the «emancipation and moral progress» of Jews throughout north Africa and the Middle East⁶. The purpose was to acculturate Jews in the tradition of French secular education, based on concepts of equality, liberty and fraternity. French was the instrument of dissemination of modern civilization. Therefore, Mois Benarroch studied in French but also learned Arabic, English, and Hebrew, arriving in Israel with a high command of the language.

Until the age of thirteen, Benarroch lived in between different worlds that existed next to each other – sometimes in parallel, sometimes intertwined– in Tetouan: the Spanish cultural dominance, the Moroccan Jewish traditions, the French school and the Moroccan Muslim national project that was redefining itself after the country's independence. The colonial reality of Morocco had been characterized by the encounter between all these cultural spheres and ways of life, triggering a variety of identity processes⁷ that continued to be developed after the colonial period and in the various places where Moroccan Jews emigrated.

Similar experiences of ambiguous belonging are shared by many other north African and Middle Eastern Jewish authors whose life, thought and work evolved under colonialism and/or post-colonialism. These Sephardi authors who write in European languages have elaborated the ambivalences and contradictions of this liminal position in their literature. For example, the Moroccan writer Ruth Knaffo Setton⁸, in her essay *Living Between Question Marks*, writes:

It makes sense that I exist between languages, roam between countries, write between genres—poetry, fiction and nonfiction—and that in a sense I'm always

⁶ For a detailed account of the critically important role played by the Alliance Israélite Universelle in the Westernization and modernization of Moroccan Jews, see M. M. Laskier, *The Alliance Israélite Universelle and the Jewish Communities of Morocco: 1862-1962*, Albany 1983.

⁷ For an ethnographic exploration of the contradictions and ambivalences that marked Jewish life under colonial rule in Morocco, see A. Cohen, *On belonging and other dreams. The ambiguous positions of the Jews in Spanish Morocco*, «Contemporary Jewry», [in press].

⁸ See, also, R. Knaffo Setton, *The Road to Fez*, Washington D.C. 2001.

writing in translation. Growing up, I heard my parents speak four languages in a single sentence⁹.

Jacqueline Shohet Kahanoff expressed a similar experience in her *Between Two Worlds*: «It can be said with some certainty that the Egyptian-born Jews of my generation felt deeply ambivalent about belonging or not belonging».¹⁰ The Egyptian writer André Aciman¹¹ called himself «a provisional, uncertain Jew»¹². The Algerian author Hélène Cixous described the Franco-north-African Jewish experience as one of «belonging constituted of exclusion and nonbelonging»¹³. Jacques Derrida reflected about the «disorder of identity»¹⁴ that marked Franco-Maghrebian Jews like himself, whose memory had been «voided, transferred, transvoided»¹⁵ by a process he equated to «colonial expropriation»¹⁶. Derrida mourns the loss of a specifically Jewish language among Franco-Algerian Jews: «we could not even resort to some familiar substitute, to some idiom internal to the Jewish community, to any sort of language of refuge»¹⁷. Other Sephardi authors who have expressed similar experiences of liminality, loss of a heritage, disconnection from the past, and un-belongingness under colonial rule include Edmond Jabés (Egypt) in his reflections about exile¹⁸, Albert Memmi¹⁹ (Tunisia), Lucette Matalon Lagnado²⁰ (Egypt) or Claudette E. Sutton²¹ (Syria), to cite only a few. These authors, in one way or the other, have told the story of the collapse of the cosmopolitanism of different north African and Middle Eastern countries, and the subsequent departure of Jews. They, like Mois Benarroch, have told the story of leaving. They have told this story in the context of the dissolution of the colonial presence in their countries, the establishment of the State of Israel and/or the gradual radicalization of the nationalistic and religious groups in Morocco, Algeria, Tunisia, Egypt, Syria, etc. Their stories recreate the gradual straining in the relationship between Jews and the local population and the decision to leave their homes behind, becoming immigrants in countries like France, the US, or Israel. Mois Benarroch's production is part of this Sephardi literature about colonization, cosmopolitanism, estrangement, departure, revisited memories, impossible belonging, and permanent exile. These authors reflect about topics such as the multiplicity of languages they heard and spoke when growing up, the

⁹ R. Knaffo Setton, *Living Between Question Marks*, in *Common Boundary: Stories of Immigration*, G. F. Tague (ed.), New York 2010, p. 108.

¹⁰ J. Shohet Kahanoff, *Beyn shney 'olamot*, Jerusalem 2005 [in Hebrew], p. 33.

¹¹ See, for example, A. Aciman, *Out of Egypt: A Memoir*, New York 1994.

¹² A. Aciman, *Reflections of an uncertain Jew*, «The Threepenny Review», Spring 2000.

¹³ H. Cixous, *Portrait of Jacques Derrida as a Young Jewish Saint*, New York 2004, p. 118.

¹⁴ J. Derrida, *Monolingualism of the Other or the Prosthetics of Origin*, Stanford 1998, p. 17.

¹⁵ *Ibid.*, p. 53.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 54.

¹⁸ See the trilogy of *The Book of Questions*.

¹⁹ See, for example, his *The Colonizer and the Colonized*, or *The Pillar of Salt*.

²⁰ L. Lagnado, *The Man in the White Sharkskin Suit*, New York 2007.

²¹ See C. E. Sutton, *Farewell, Aleppo*, Santa Fe 2014.

contradiction between the cosmopolitanism and conservatism of their childhood and youth, the frustrating exoticism expected of and projected on their literature by the Western reader, or their challenge to the dichotomic conceptions of Western thought.

After Morocco's independence, just as happened in other colonized countries of the north of Africa, the relations between the different cultural spheres (European, local Moroccan-Muslim, and Jewish) became increasingly estranged. In the case of the north of Morocco, the Spanish presence dwindled, although its cultural influence persisted long after the colonial powers were gone. Jewish communities, during the first years of Morocco's independence, felt a great amount of fear and uncertainty. As a matter of fact, in the period between the establishment of the State of Israel in 1948 until Morocco's independence in 1956, Jews left Morocco for Israel at an average rate of 3000 per month²², despite the Moroccan government's prohibition to emigrate to Israel. Mois Benarroch grew up in independent Morocco, after the dissolution of the Spanish and French Protectorates and after the mass waves of Jewish emigration to Israel. The Jewish community that had undergone a process of modernization was deeply marked by both an ambivalent identification with European culture, as well as a strong Jewish cultural heritage that had been part and parcel of the development of Moroccan culture.

Thus, the material of the memories of Mois Benarroch as a Spanish-Moroccan-Jewish author comes from the post-colonial Moroccan context of his childhood and early teenage years. When he arrived in Israel, he found a society in which there was no representation and no knowledge of the world he came from. In the words of the author:

Moroccans don't have a history. For Zionism, Moroccans don't have a history. It's forbidden to speak about their history. [...] Zionism has the idea that «we saved Jews from Arab countries. Jews from Arab countries were there two thousand years waiting for us». Meaning, they had nothing.

Mizrahi Jews were dispossessed of narrative authority. Their memories and past were not included in the historical account and collective memory of Israel. Rather, their becoming Israeli was tightly connected with a process of identification with a collective past that was not the one they had personally experienced. The immigration of Jews from Arab and Muslim countries to Israel involved a process of self-denial, and identification with the model of citizen represented by the archetype of the *sabra*. In this sense, they were in a subjected position without any influence on the terms of recognition²³.

²² See, for example, Y. Bin-Nun, *The Disputes Regarding the Jewish Emigration from Morocco (1956-1961)*, in *Jews and Muslims in the Islamic World*, B. D. Cooperman and Z. Zohar (eds.), Bethesda 2013, pp. 51-99.

²³ J. Butler, *Giving an Account of Oneself*, New York 2005.

Identity and memory are mutually dependent processes. Our past is woven as part of the constitution of the self. This is true also for national identities: every national project requires a special relation between national identity and a historical narrative. Zionism established the European Jewish past – exclusion, persecution, Enlightenment, emancipation, and the brutality of the Holocaust – as a collective past for all the Jewish citizens of Israel. The Zionist enterprise to create the modern Israeli was the negation of the (European) Diaspora Jew. The model of citizen of the «native» Israeli identity was that of the Zionist pioneers: Ashkenazi, secular and «modern». The *sabra*²⁴ was strong, patriotic, collectivist and altruistic. As Rakefet Sela-Sheffy defines it «this icon combines the warrior with the ‘son of the land’, endowed with physical virtues and moral integrity, in opposition to the frail, cunning, urban figure of the Diaspora Jew»²⁵.

Zionism established a common past for all: the European Jewish past, with the tragedy of the Holocaust as the prior moment to the establishment of the State of Israel. Finally, the Zionist national project involved rendering Jews and Arabs as two opposite entities, an absolute dichotomy. Jews from Arab and Muslim countries were categorized as *Mizrahi*. This category, completely void of any cultural or historical content, kept «Jews» and «Arabs» as two dichotomic entities while putting all non-Ashkenazi Jews in the Jewish state under one category that would blur if not erase their historical and cultural specificity. Also, the construction of the cultural and economic category *Mizrahi* is part of the Israeli social class system in which the lower positions in the social ladder tend to be occupied by Mizrahim and Palestinians²⁶. It is worth noting that Mizrahim comprise around 50 percent of Israel’s citizens, with Palestinians around 20 percent and Ashkenazim – originating in Central and Eastern Europe – the remaining 30 percent²⁷. Although a demographic minority, Ashkenazim hold the positions of power and privilege in the country. However, this category is rarely used by this group, who refer to themselves as «Israeli»²⁸. The Mizrahi-Ashkenazi conflict is based on social class and political power, the Ashkenazi group being the dominant one. The refusal to admit this fact results in the scarce research on the construction of Ashkenazim as a social class dependent on the construction of the Mizrahi social class²⁹.

The intra-Jewish conflict between Ashkenazim and Mizrahim is wrapped up in the more general conflict between Israel and Arab countries, as well as the

²⁴ *Sabra*: pre-State «native Israeli». It is named after a cactus that grows in the land of Israel and which has sweet fruits inside.

²⁵ R. Sela-Sheffy, «What Makes One an Israeli?» *Negotiating Identities in Everyday Representations of ‘Israeliness’*, «Nations and Nationalism», X(4), 2004, pp. 479–97.

²⁶ For an analysis of the Mizrahi struggle in terms of class struggle, see S. Shalom-Chetrit, *Intra-Jewish Conflict in Israel. White Jews, Black Jews*, New York 2010.

²⁷ S. Lavie, *Wrapped in the Flag of Israel. Mizrahi Single Mothers and Bureaucratic Torture*, Lincoln and London 2018.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ For a critical discussion of the consequences of such refusal, see M. Amor, *The denial of the Ashkenazi Hegemony Turns Research in Israel into a Joke*, «Sikha Mekomit», 6.07.2019 [in Hebrew]

position of Israel as a Middle Eastern country in general. In the words of Meir Amor:

There is no logical distinction between the political problems within Jewish Israeli society and those between Israel and the Palestinians, the Arab world, and the world in general. The twisted logic of a zero-sum game is applied in both areas by all people. These rules imply endless war and an ahistorical stand by Jews in the Middle East. Thus, we cannot go on conceiving of war as external to the dynamics of Jewish Israeli society. It is an inherent component of its social, political, and cultural structure³⁰.

The category of «Arab Jews» has been used as a challenge to Zionism's monopoly over social categorization in Israel. For example, Yehuda Shenhav refers to «Arab Jews» to emphasize the relations between Jews and Arabs prior to the establishment of the State of Israel and the erasure of the «Arabness» of Mizrahi Jews by the Jewish State³¹. Also, Ella Shohat speaks of «Arab-Jews» as a way of repairing the split produced by Zionist nationalism which in turn forced Jews from Arab countries in Israel to give up on their «Arabness» in order to have legitimacy in Israeli politics of identity³². However, both authors have as their main reference the experience of Iraqi Jews, whose specificities are not shared by other Middle Eastern and north African Jews.

In fact, the figure of the «Arab-Jew» is far removed from the experience of north African-Jews³³. The model of modernization of Iraqi Jews is not generalizable to the process of modernization of north African Jews, among others. The Arabization of the Jewish intellectual elite in Iraq presents a unique case³⁴, critical in the process of modernization, together with the influence of the schools of the Alliance Israélite Universelle, within which students learned to speak and write French and English with fluency. Therefore, «Arab Jew» could be an adequate category to describe the experience of modernization and secularization of Iraqi Jews and, to a lesser extent, Egyptian, Lebanese and Syrian Jews³⁵. The participation of Jews in the wider Arab culture and the use of standard Arabic – as opposed to just Judeo-Arabic – at home in the 20th century, accounts for a completely different process of modernization from the one experienced by north-African Jews. This latter group did not engage, in

³⁰ M. Amor, *The Fact of War*, in *Walking the Red Line: Israelis in Search of Justice for Palestine*, ed. by Deena Hurwitz, Philadelphia 1992, p. 72.

³¹ Y. Shenhav, *Arab Jews. A Post-colonial reading of Nationalism, Religion and Ethnicity*, Stanford 2006.

³² E. Shohat, *Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims*, «Social Text» 19/20, 1988, pp. 1-35.

³³ For a study about the political, social, cultural and identity implications of the concept of «Arab Jew», see R. Snir, *Who Needs Arab-Jewish Identity? Interpellation, Exclusion, and Inessential Solidarities*, Leiden and London 2015.

³⁴ R. Snir, *Arabic in the Service of Regeneration of Jews: The Participation of Jews in Arabic Press and Journalism in the 19th and 20th Centuries*, «Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae», 59 (3), 2006, pp. 283-323.

³⁵ *Ibid.*

general, in an integration into canonical Arabic culture³⁶. Rather, their process of modernization was marked by a close relationship with French culture, along with Spanish, in the case of northern Morocco.

Benarroch has criticized the discourse about the Arab-Jew for creating an alternative hegemonic Israeli identity that would compete with the Ashkenazi hegemony. In his words:

[Yehuda] Shenhav and [Ella] Shohat's approach [...] turns the «Arab-Jew» into an identity that lacks all meaning, maybe just as Ashkenazi identity lacks all meaning. But the question is that this discourse adopts a completely Western approach to identity. If Ashkenazim can identify themselves with the uniform identity of «European Jews», an identity that says very little and hides a lot of specificities, so can we, the «Arab-Jews» do like them. Behind these arguments there is a political struggle, within Mizrahi discourse (and I really hope it will not be successful), to emphasize two political identities: one that is Arab-Jewish and the other one European³⁷.

Mois Benarroch is a north African Jew who, as such, came from a recent process of colonization and was highly Westernized. Most North African Jews spoke French – or Spanish, in this case – as their mother tongue, studied in the Alliance Israélite Universelle, participated in a European leisure culture, read European literature, watched European cinema, and listened to European music. Even though their identification with France or Spain might have been ambivalent, it was also a deep one. The model of the Arab-Jew challenges hegemonic Eurocentrism and nationalism, since its reference is an Arabic-speaking Jew who is indigenous to the Middle East. But this model does not aim at challenging the exclusive ownership over «Western culture» among Israelis of European descent. It does not challenge their monopoly of the symbolic capital³⁸ of «Europeanness»³⁹. The model of the Arab-Jew establishes an alternative social and political model for Israel as a Middle Eastern country with a majority population that originates in Arab and Muslim countries. However, the north African Jewish experience as represented by Benarroch and many other authors (Derrida, Jabés, Kahanoff, Cixous, Memmi, etc.) speaks about a process of modernization that was essentially marked by colonization, which involved a strong Europeanization of the Jewish populations as part of the colonial project. Each colonial power present in the north of Africa during

³⁶ *Ibid.*

³⁷ M. Benarroch and A. Behar, *Conversation with the poet Mois Benarroch about the Arab-Jews*, «Almog Behar» 2008 [in Hebrew, our translation] blog post retrieved from <https://almogbehar.wordpress.com/tag/%D7%9E%D7%95%D7%90%D7%99%D7%96-%D7%91%D7%9F-%D7%94%D7%A8%D7%90%D7%A9/> [accessed 10/10/2019].

³⁸ P. Bourdieu, *The forms of capital*, in *Handbook of theory and research for the sociology of education*, J. G. Richardson (ed.), New York 1986, pp. 241–258.

³⁹ For Bourdieu, the value of symbolic capital relies on legitimization and recognition. Thus, the value is not inherent in the capital itself. Thus, it is not our intention here to make a claim about Europe's cultural superiority but about the way in which European origin and culture were transformed into symbolic capital in Israel, that is, as having value and legitimacy over other origins and cultures.

the 20th century transformed Jewish life in a different way, but, in all cases, Jews were anything but alien to European culture. This experience was construed and summarized by Jacqueline Kahanoff as the «Levantine», which is the most adequate term to capture the specificities of Sephardi Jews that underwent this process of modernization/colonization. Thus, the figure of the Spanish-Moroccan Jew or the Franco-Algerian Jew, two Levantine examples, challenges the Israeli conception that Mizrahi Jews were alien to the process of (Western) modernization or to European culture. It questions the dispossession of the symbolic capital of «Europeanism» among Mizrahim in Israel while challenging the false dichotomy between Jews and Arabs in a different way. As Kahanoff said, the Levantine «has been derided by the West mostly because he represented both a danger and a challenge»⁴⁰. In the words of Mois Benarroch:

Jews from Muslim countries spoke many languages, and their mother tongue was not necessarily Arabic. Beyond Arabic, they spoke French, Ladino, Turkish, Greek, Moroccan Judeo-Arabic, Iraqi Judeo-Arabic, English, Italian, Hakitia, Aramaic, Berber languages, Kurdish, Farsi... (and surely there are others that I forget). So, to say that they lost their Arabic is quite a reduction. Jews from Muslim countries lost many more languages, and part of them were European languages. [...] One may say that I am not Mizrahi because my mother tongue is Spanish (and not only mine; it has been my family's mother tongue for a thousand years) and solve the problem. Whoever does not fit into the definition of the Arab-Jew, should go somewhere else. Maybe this will succeed. But that success is a failure. [...] Our problem is how to adopt a truly multi-cultural attitude that has no center. Our problem is [...] how to cancel the idea that there is a center. [...] The State needs to include on an equal measure all ethnicities and not only one or two⁴¹.

The absence of recognition of the urban and Westernized life of large groups of the so-called Mizrahi Jews is constantly present in the work of Benarroch, who expressed this question in the following terms in an interview with Angy Cohen in 2014:

What they really took from Moroccan Jews was not the Arabic language. What they wanted to take from them was the French. First, to take away our French. Nobody realizes that. Everybody speaks about the Arabic. They used to tell me «you're just very Europeanized, you think you come from Europe». I come from there! [laughs]. The mother tongue of Moroccan Jews, I think around fifty percent of them, was French. Of those that came here. In general, they were the second generation of French [in Morocco]. And, obviously, for the Spanish-speaking Moroccans it is a whole different question, because they came from the Spanish language. Meaning, it's not the language of any colonialist. And the Spanish-speaking Jews of Morocco are the fifteen percent! That's no exception!

⁴⁰ J. Kahanoff, *Israel: Ambivalent Levantine*, in *Mongrels or Marvels. The Levantine Writings of Jacqueline Shohet Kahanoff*, D. A. Starr and S. Somekh (eds.), Stanford 2011, p. 198.

⁴¹ *Ibid.*

As we have already stated, Europeanness was part of the symbolic capital that the Israeli hegemony was not to share with Mizrahim. The historical experience of north African and Middle Eastern Jews, their experience of modernization – which included a special type of Europeanization – and their ways of relating to the «other» – both the European-colonialist «other» and the Muslim «other» of their places of origin – was not to become part of Israel's collective history. In other words, the experiences of Sephardi and Mizrahi Jews found no legitimate representation in Israel. They were portrayed as pre-modern, primitive, ignorant, aggressive, superstitious, fanatic, and patriarchal⁴². Their history, their cultural production, did not become part of the collective history of Israeli society. Gil Eyal has shown how, after the establishment of the State of Israel, Oriental Studies were restricted to Arab culture, leaving aside Judeo-Arab history and culture⁴³. The Mizrahi communities were thus studied by social science, the disciplinary spheres that dealt with the «conflicts» and potential «solutions» for the necessary «development» and «education» of the Mizrahi population. The larger Israeli society did not have an interest in these communities in and of themselves, but as a population in a process of integration or «absorption». They were worth studying only in terms of their success or failure in that enterprise.

Mizrahi Jews encountered what Charles W. Mills called «epistemology of ignorance», whose purpose is to maintain the imbalance between the privileged and the handicapped⁴⁴. This concept challenges the tendency, so common in academic circles, to regard *truth* as conservative, essentialist, or spurious. Such a notion of truth can only benefit the power structure and leaves no room for the handicapped to prove the spread of false information and the distribution of error that keeps them in such a handicapped position. Benarroch rebels against the power of those who can regard another's experience as a lie, against those who have the monopoly over truth. In a later poetry book written in Spanish in 2008, *Mar de Sefarad*, he writes about this in the following way:

They steal your memory
with good intentions
then they tell you
that you don't have a history
that you are primitive
they want their past
to be yours
so they can impose on you
a present
you don't understand

⁴² See, for example, E. Shohat, *Sephardim in Israel: Zionism from the standpoint of its Jewish victims*, «Social Text» XIX/XX, 1988, pp. 1-35.

⁴³ G. Eyal, *The Disenchantment of the Orient. Expertise in Arab Affairs and the Israeli State*, Stanford 2006.

⁴⁴ C. W. Mills, *Race and Epistemologies of Ignorance*, Albany 2007.

when you start to remember
they try to help you
they tell you you're crazy
and you don't know anymore
if it's memory or imagination
they don't know either
but they're afraid of your memories
which are the proof of their repression⁴⁵.

Jan Assmann, in one of his works about the relations between collective memory and cultural identity, states that «remembering is a realization of belonging, even a social obligation»⁴⁶. If one wants to belong in a society, one needs particular memories shared with the members of that society. To this idea, he adds that «assimilation, the transition of one group into another one, is usually accompanied by an imperative to forget the memories connected with the original identity». Assman calls this strategy to belong «assimilatory forgetting». The memories of Mizrahi Jews in Israel challenged both the Arab-Jewish dichotomy and the hegemonic status of Ashkenazi Jews as European, enlightened and advanced. This is how remembering became a rebellion, and memories turned into a resistance in the poetry of Mois Benarroch and in the life of so many Mizrahim.

Benarroch chose the lament as a genre, challenging the epic *pathos* and the *ethos* of the *sabra*. The lament is the language of mourning, a border language, as Gershom Scholem said, between speech, the revealed, and silence. There is no answer to the lament but silence⁴⁷. The lament as the expression of helplessness, of radical loneliness can also constitute a subversive activity, an act of resistance, the affirmation of autonomy, a challenge to submission⁴⁸.

This article will approach *The Immigrant's Lament* as an act of resistance and rebellion, a device of freedom and dignity in the more general context of the author's life. We will analyze Benarroch's sense of belonging and his process of remembering the past as an act of rebellion. This work continues the argument of our previous works on what we could call «technologies of freedom»⁴⁹, inspired by Foucault's latest works, focused on the idea of autonomy and the reflexive

⁴⁵ M. Benarroch, *Mar de Sefarad*, Jerusalem 2008, p. 31 [our translation].

⁴⁶ J. Assmann, *Communicative and Cultural Memory*, «Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook», ed. A. Erll and A. Nünning, Berlin/New York 2008, pp. 109–18.

⁴⁷ L. Barouch, and P. Schwebel, *On Lament and Lamentation Gershom Scholem (1917–1918)*, «Jewish Studies Quarterly», XX, 2014, pp. 4–12.

⁴⁸ See, for example, V. Madar, *Women's Oral Laments: Corpus and Text – The Body in the Text*, «Lament in Jewish Thought: Philosophical, Theological, and Literary Perspectives», Berlin/Boston 2014, pp. 65–86; G. Hasan-Rokem, *Bodies Performing in Ruins: The Lamenting Mother in Ancient Hebrew Texts*, «Lament in Jewish Thought: Philosophical, Theological, and Literary Perspectives», Berlin/Boston 2014, pp. 33–63.

⁴⁹ F. Blanco and A. Cohen, *Esclavos de la Libertad. La organización interna de los ejercicios espirituales en el estoicismo clásico*, «Revista de Historia de la Psicología», XXXVI (1), 2015, pp. 13–52.

response to the mechanisms of normalization and governmentality, which the French author called «the art of not being governed quite so much»⁵⁰.

1. «Assimilatory forgetting» or becoming Israeli

When telling the story of his life, Mois Benarroch organizes it in different phases that coincide with their characteristic states of consciousness: first, the childhood in Tetouan, marked by innocence, naivety and dreams about what Israel, a country of Jews, would be like. After the arrival in Israel, at the age of thirteen, and a state of disorientation that Mois describes as if «someone had struck him on the head with a stick» and the subsequent forgetting of his past in Tetouan. The youth, until the arrival of his children, a period marked by his attempt to adapt to Israeli society. Finally, maturity, which brought back the memories, his rebellion and resistance. With the memories, a political understanding emerged. That resistance, the recovery of his memories, involved what he calls «his process of being Moroccan again».

Benarroch's process of becoming Israeli involved the decision not to speak Spanish and, eventually, to stop visiting Spain, where a good part of his family settled. Both actions (not speaking Spanish and not visiting Spain) were accompanied by his forgetting his past in Morocco. In his own words:

In 1975 I went to Spain, and then in 1977 and 1981. I was there for long periods. But that created a tension because I saw the life my cousins lived in Madrid. And it was like a parallel world. Like, what would have happened if I had gone to Madrid.

The contrast between his life as a Moroccan in Israel and the lives of his cousins, equally Moroccan, in Madrid, albeit painful, was also a living proof that things could have been different. The awareness that the conditions of our lives are governed by a normativity that can be contested, is the beginning of moral questioning and, therefore⁵¹, of autonomy. Until approximately the age of thirty, Benarroch did not remember his life in Tetouan. His refusal to speak Spanish and to visit his family in Spain went hand in hand with the apparent disappearance of his memories. He experienced an absence of memories about Morocco in the encounter with a society that lacked a representation of Tetouan that he could recognize as his own. This is an experience of dispossession, of elimination of all known references to relate to oneself. This dispossession is the loss of the authority and legitimacy to define ourselves, to explain who we are to others and be believed. The author explains this as the experience of being uprooted.

⁵⁰ M. Foucault, *What is Critique?*, «The Politics of Truth», ed. S. Lotringer, Los Angeles 1997, p. 45.

⁵¹ T. Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, ed. Th. Schröder, Stanford 2001.

Years you didn't remember your childhood
and after you
remembered
years
you didn't want to write about it
you didn't want to write
what everyone expects
from a Moroccan poet
you knew every poem
about Tetouan and about the couscous
will be published
and that's why
you didn't write the poems
inside of you

years you walk
with a tree that has no roots
years
the roots
are in the sky⁵².

Benarroch refused to write about Morocco under the existing norms that govern recognizability⁵³ in Israel. These norms established that only folklore (represented in the poem by couscous) was a viable, recognizable and therefore acceptable way of speaking about the Sephardi/Mizrahi past. Not writing what is expected from a Moroccan writer is a practice of resistance and an attempt to look for a different way to govern oneself. This refusal to write under the established conditions of recognizability is the beginning of the author's rebellion against dispossession. Foucault defined this search for a different way to govern as «how not to be governed *like that*, by that, in the name of those principles, with such and such an objective in mind and by means of such procedures, not like that, not for that, not by them». We believe, with Foucault, that this is the definition of the «critical attitude»⁵⁴, which is the result of Benarroch's process of comprehension of his own emergence, his own exposure to others under conditions that made recognizability impossible. The refusal to write about his memories involves admitting that he is a foreigner, that he is not at home. The stories we tell of ourselves aspire to be read/listened to and understood, and the recognition that others grant us is the doorway to belonging.

At some point that coincided with the birth of his first son (1986), Benarroch attended a course of guided imagery. Memories started coming back to him and, with them, the conditions that made those memories disappear also started to become visible. Benarroch explained to Angy Cohen this process in an interview:

⁵² M. Benarroch, *The Immigrant's Lament*, English version by M. Benarroch, Jerusalem, 2008, pp. 8-9.

⁵³ J. Butler, *Giving an account of oneself*, cit.

⁵⁴ M. Foucault, *What is Critique?*, cit.

Since I arrived in Israel until I was around 30 years old, I didn't remember anything about Tetouan. I didn't remember. My mother would speak about it and I wouldn't remember. Like, they'd ask me «what happened, what would you do, what was it like...» «I can't remember». I wouldn't speak about it, I wouldn't remember. I have no idea why. Maybe the trauma of moving at age 13. Then I went through a treatment, a course called Guided Imagery [...]. I did it with my sister and a group. And that's when things started coming back. During that time, I wrote *The Immigrant's Lament*. It was the time when the memories started coming out. Then I started remembering. At first, I remembered things as if it was a picture, not a movie. I didn't manage to see myself in an every-day life process in Tetouan so to say. [...] As I age, I remember more and more things and sometimes they ask me «how do you remember that!?» So, when my children were born, I was 26 years old, my oldest son was born and then my daughter and I was right in that moment of recovering my memory.

The Immigrant's Lament is part of this process of remembering which is, also, a process of awakening, of recovering consciousness after the long period that followed his «being struck on the head». The period of forgetting was part of his attempt to submit to the thesis of «identification and adaptation»⁵⁵, which dominated the «melting pot» policies of absorption of Mizrahi Jews in Israel. Not remembering is a symbolic action that mimics the absence of all reference to the reality he had lived. Not remembering is a mimetic reaction, an appropriation of the perspective and values by which he was excluded. This involves a temporary loss of one's sense of self. Benarroch's integration in Israel seemed to demand a sort of purification, a renunciation of himself. This was the peak of his process of becoming Israeli.

Benarroch's children were born amid his process of going back to himself. The education of his then young children, his life as a young married man, the recovery of his memory and his relentless writing all go together. He wrote *The Immigrant's Lament* in the middle of a process of recovering a sense of self while he was also becoming a father. The question of «who am I» becomes particularly relevant when faced with the dynamics between responsibility, transmission, and resistance that parenting involves. The parent's story is part of the children's past, part of their belonging in the family. The father will have to make himself understandable and recognizable for them. His children are his responsibility, but they are also subjected to historical conditions over which nobody has control. He will have to prepare them to confront a society that poses threats whose consequences he knows very well. The subtitle of *The Immigrant's Lament* is «self-portrait of the poet in the family mirror». Recovering his memories, coming to terms with himself and refusing all forms of submission occur as part of his response to his family. «Care for the other is inherent to resistance»⁵⁶, says Josep María Esquirol. Resistance, more specifically, intimate resistance, is not to relinquish, not to allow others to take away from us that to which we have

⁵⁵ S. Shalom-Chetrit, *Mizrahi Politics in Israel: Between Integration and Alternative*, «Journal of Palestine Studies», 2000, XXIX (4), pp. 51-65.

⁵⁶ J. M. Esquirol, *La Resistencia Íntima*, Barcelona 2015, p. 90.

carefully hang on⁵⁷. About the relation between transmission, responsibility and resistance, Benarroch said:

We have continued with the customs, the *kiddush*⁵⁸, *shabbat*⁵⁹; I do a very Sephardi *kiddush*. And the festivities. [...] They [his children] have heard us speak Spanish, Haketia, and they understand some of it. They've also read what I've written. I have spoken a lot about Tetouan, I speak too much sometimes, they think I'm a bit of a drag [laughs]. I think they do know they are Tetouani. We haven't traveled to Tetouan. We should have. [...] Maybe it's my disappointment in my assimilation to Israeli society. It's the process of changing, when I was maturing, the change to writing in Spanish, when I'm forty and they are teenagers. I don't know how they see it. There's something social and political there, right? How to face Israeli society, not to ever relinquish and accept that there is a problem and see it from a perspective of ethnic discrimination and confront it. It is not to say «I can't because this is how Ashkenazim are». Quite the opposite, you should be like «let them say whatever they want. I will just go on». I think I transmitted this to them. I think I passed this on to them because it was my own experience. I never said «I will relinquish».

Writing is a practice and an experience⁶⁰. Writing *The Immigrant's Lament* becomes a «technology of freedom». It is a practice through which the author expresses and creates his experience; a practice that transforms the author. But the book itself is also, so we claim, a mediation device. The book is there for others to use, like a guide. It is there for others to be transformed. The process by which Benarroch recovered his memories was also a process of unveiling the mechanisms of oppression. He gained autonomy in relation to the Israeli cultural grammar and its system of legitimacy and recognition. Benarroch's resistance started to materialize in his recovery of his memories and his going back to his Spanish language, now as a writer. The author called himself an immigrant, in defiance of the nationalist lingo for which a Jewish person moving to Israel is not an immigrant but an *oleh*⁶¹. One is not immigrating but returning. In Benarroch's words:

You are a Jew, you are an Israeli Jew, you are a Zionist, you are in Israel, you have nothing to do with what happened before. My first book is called *Kinat Hamehager*, «The Immigrant's Lament». Now, the word «immigrant» doesn't exist in Israeli vocabulary. It's «oleh». Now they do speak about immigration but back then, for years, when they spoke about the book they'd say «how could you write the word «immigrant»? And I'd say that the fact that you're an immigrant doesn't mean that you're not an oleh. But there's no way. They'd say «no, that's anti-Zionist, how can you say you're an immigrant?». To say you're an immigrant is anti-Zionist.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Kiddush*: blessing over wine done on the Sabbath and Jewish holidays.

⁵⁹ *Shabbat*: Hebrew word for Sabbath.

⁶⁰ See, for example, M. Foucault, *Self writing*, in P. Rabinow (ed.), *Michel Foucault, Ethics, Subjectivity and Truth*, New York 1997.

⁶¹ *Oleh* literally means «one who ascends», a term used to designate Jews who move to Israel. This term is different from the word in Hebrew for an immigrant: *mehager*. Moving to Israel, as a Jew, is not immigrating but ascending.

Calling himself an immigrant and not only an *oleh* demands recognition that his experience is a disrupted one, like that of any immigrant. But it also expresses disappointment, pain and resentment at the deceiving nature of the figure of the *oleh*. One of the poems of *The Immigrant's Lament* accounts for the disappointment with a project that he so intimately believed in:

May you not have any doubt, dear Ashkenazim
That I am very angry at you
Angry, angry, angry
You can't even imagine
How angry I am at you
How angry the child in me is
That you humiliated me and my parents
That you broke my dreams of redemption
That you broke my Temple
That you humiliated Jews like yourselves
Dear Jews
That left Israel for France
That didn't *ascend* or that stayed here with their frustration
Many times I've heard that «mistakes were made»
But I never saw you
Look down
And apologize⁶².

The author grudges the destruction of an aspiration, of an intimate hope. He grudges the destruction of the dream of redemption, that living in Jerusalem would bring the holiness represented by the Temple, the dream of the country of Jews like himself where freedom and dignity would be found. The destruction of that vision strikes him at a young age upon his arrival in the country. This is also the destruction of the very idea of an absolute home. This destruction leaves him speechless and without memories. The lament is the form of cry in front of a reality that limits the author's power and movement in an unfathomable way. But the lament, as we said before, also refuses acquiescence and submission. The lament is an act of resistance that aims at leading both the author and the reader to a new way of presenting and relating to their experience. The lament of this immigrant hovers over the patriotic and heroic pathos of the *oleh* and the *sabra*.

The project of «becoming Moroccan again» is a memory project that consists of re-establishing a relationship with the past after a long period of oblivion and confusion that he defines with the metaphor of having been «struck on the head with a stick». This process culminated in his decision to recover the name he had as a child, Mois, which he had changed to Moshe, its Hebrew version, when he arrived in Israel.

⁶² This poem does not appear in the English version of the book. The translation is ours. For the original Hebrew version, see M. Benarroch, *Kinat HaMehager*, Tel Aviv 1994.

The name is very important because in Morocco they called me «Moisito». I remember that since I was five, I'd get angry and say «I am not Moisito! I am Mois!» and suddenly, right after the Bar Mitzvah, I find myself here [in Israel] and I am Moshe. I mean, where is that Mois? Where was he? Where was he from 1972 until 2005. Now he is a Mois who was Moshe, which is already something different. He is not the Mois that would have come after Moisito, right?

The underlying question is what would have happened had he stayed in Tetouan, a question that relates to the rupture of the immigrant's life and everything that seemed certain until he left. The change of his name to its Hebrew version is a metaphor of the transformation he was expected to undergo as part of his *Aliyah*, «ascension» to Israel. Indeed, he is not the Mois that Moisito would have turned into in Tetouan. The change of names represents for Benarroch his identity process over the years and an attempt to repair a fracture that is nevertheless still there. Bergson said that the entirety of our past is preserved; every small thought, feeling, and desire is there, waiting to become conscious. However,

We think with only a small part of our past, but it is with our entire past, including the original bent of our soul, that we desire, will and act. Our past, then, as a whole, is made manifest to us in its impulse; it is felt in the form of tendency, although a small part of it only is known in the form of idea⁶³.

The past comes back to our conscience inasmuch as it can help us understand the present and hypothesize a future. Remembering mediates the question of «who am I». In this sense, we said at the beginning of this work that memory and identity are mutually dependent processes. Memory, as Assman claimed, is the condition of belonging, and the credibility of our personal story relates to our own legitimacy. Not being believed, or being mocked or doubted when accounting for our past is a state of illegitimacy. Belonging is connected to credibility, to the very possibility of being recognized. Benarroch, like countless other Mizrahim in Israel, knows very well what it is not to be believed and to remain invisible, unrecognizable and infinitely labeled with categories that place us on a social map whose distribution, limits, centers and peripheries we have not designed.

2. Struggle for recognition

The project of remembering that crystallized in *The Immigrant's Lament* involved the author's affirmation of himself as a Moroccan immigrant – and not just an *oleh* – and a reconnection with the Sephardi *cultural memory*.

I realized that, as a writer, I had to look for myself but the more I searched and the more I got into my past – afterwards I wrote *Lucena* about the conversos, the

⁶³ H. Bergson, *Henri Bergson, Key Writings*, ed. by K. Ansell Pearson and J. Mullarkey, New York/London 2002, p. 173.

Sephardim, the expellees [from the Iberian Peninsula in 1492] the further I was from Israel, from being Israeli and from Israeli culture. Meaning, there is an impossible dichotomy between being Moroccan and being Israeli.

This is a dichotomy between Israeli and Sephardi cultural memories. The past that is claimed to be «ours» is, in each case, a different past. Benarroch's refusal to accept a past to which he did not belong resulted in the impossibility of assimilating into Israeli society. *The Immigrant's Lament* is a work that, to a good extent, elaborates the conflict between the different layers of the author's experiences as a Sephardi Jew in Israel. One of the most painful conflicts is that between *Eretz Israel*, the land of Israel – as a historical and religious *locus* – and his reality as a citizen of the State of Israel. Benarroch states that the closer he is to *Eretz Israel* – the religious, mythical and historical land – the further he feels from the State, from its national reality.

you are still here
with all the oxymoron and all the morons
possible inside your head
feeling the most here
and most there that is possible
so close to the land of Israel
and so far away from the State of Israel⁶⁴.

Mois Benarroch is a Jewish, Moroccan and Israeli author. His work and life will evolve under the awareness of tension between all these aspects of his self. Part of this awareness is the understanding of the horizons of life that have been lost. For example, the existential disposition of the Maghreb, marked by its being a nuanced world, a way of life with few dichotomies. In that world, it is possible to empathetically compile all the perspectives and assume the contradictions. In the 2014 interview with Angy Cohen, Benarroch reflected on this question:

There is this specificity of the Maghreb, of Maghrebi thought: the possibility of thinking in a way that includes and does not exclude. Like [Jacques] Derrida. Derrida is Maghrebi thought, opposite to Western thought, which is «or, or». Western thought makes you choose between one option or the other. It has to be «this» or «that». This is very important, and it's very difficult to explain to someone who has a linear way of thinking. It's difficult to explain to them that there is a way of thinking that is parallel, three, four different possibilities. [...] They [in the West] always ask you to define yourself. In the Western world you always have to define yourself, you have to be clear, you are this way, or you are this other way, you are a socialist or you're a capitalist. So, what we lost was our way of looking at modernity and its relation to religion. How to be within religious Judaism – because Moroccan Jews were deeply religious – while being able to live, within that religion, with modernism and also with «goyism»⁶⁵ [we laugh]. It's possible to live within contradiction, and that possibility of living with contradictions is becoming extinct.

⁶⁴ M. Benarroch, *The Immigrant's Lament*, p. 8.

⁶⁵ Goy means «non-Jew». «Goyism» is a made-up word that refers to the «non-Jewish world».

Benarroch is speaking about a model of coexistence derived from the historical experience of being in-between worlds, as we mentioned before, that characterized Sephardi modernity⁶⁶. He identifies this with Maghrebi thought, exemplified by the Algerian-Jewish thinker Jacques Derrida. This thought is defined by its radical inclusion, by a total openness that does not demand a clear-cut identification of the other. Derrida asks the following questions about the true reception of the other, the unconditional hospitality that is too often impossible:

Shouldn't we also submit to a sort of holding back of the temptation to ask the other who he is, what her name is, where he comes from, etc.? Shouldn't we abstain from asking another these questions, which herald so many required conditions, and thus limits, to a hospitality thereby constrained and thereby confined into a law and a duty?⁶⁷

In his quote above, Benarroch reflected about the loss of a way of being with the other that renounces the adscription to identity categories. The Sephardi experience of modernity is one that thrives within contradiction and that challenges the dichotomies of the modernization and secularization thesis, such as tradition versus rationality, religion versus secularism. This attitude towards religious tradition based on the assumption of contradictions has been called *masortiut*, in Israel, which could be translated as traditionalism or *traditionism*⁶⁸. Traditionalism models a specific way of relating to normativity in a general sense. In Israel, the category of «traditionist» applies to those people whose observance of Jewish law is less stringent although they maintain certain practices like going to the synagogue, celebrating shabbat and festivities, but not strictly following all the rules imposed by Jewish law. It is worth noting that the majority of people in Israel who identify as *masorati* or traditionist, are of Sephardi ascent. Meir Buzaglo, in his extraordinary essay *A Language for the Faithful*, unfortunately not translated to English, says that «the position of traditionalism is an active relationship with life, a relationship in which there is a renunciation of stringent criticism and of self-definition»⁶⁹. Tolerance to ambiguity and contradiction is an ethical resource to navigate the tensions and complexities that came along with modernity in the Sephardi world, together with colonial presence. In this sense, ambiguity became a coping practice to deal with the challenges of participating

⁶⁶ For a development of this argument in the context of Israeli society, see Y. Yadgar, *Maintaining Ambivalence: Religious Practice and Jewish Identity Among Israeli Traditionists—A Post-Secular Perspective*, «Journal of Modern Jewish Studies», 2010, 9(3), pp. 397-419.

⁶⁷ J. Derrida, *Of Hospitality. Anna Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond*, Stanford 1997, p. 135.

⁶⁸ Yaakov Yadgar has coined the term *traditionism* to refer to both an attitude and a concept derived from the modern construction of the bipolar/oppositional discourse that separates between religion and secularity. See, for example, Y. Yadgar, *Traditionism*, «Cogent Social Sciences», 2015, 1(1).

⁶⁹ M. Buzaglo, *A Language for the Faithful. Reflections on Tradition*, Jerusalem 2008, p. 52 [in Hebrew; our translation].

in Jewish life while also participating in the colonial/European spheres that were far from connected to Jewish law. Benarroch laments the loss of this ethical resource of refraining from categorizing. This is part of an ethical heritage that has taught us how to bear ambivalence and undefinedness.

The possibility of living within contradictions relates to an inclusive ethos that does not demand a definition of the other or of oneself. Derrida's hospitality, Buzaglo's concept of traditionalism and Benarroch's idea about the Sephardi relation to religion, speak about the reception of the other. They are speaking about a recognition that does not demand knowledge and identification of the other on our terms. Thus, tolerance to ambiguity becomes the condition of our relation with the other. Israeli society is split into a multiplicity of groups defined by their nationality, ethnicity, religion, level of observance, political ideology, social class, with numerous subgroups. There is a complex system of social categorization that citizens use to identify and situate both themselves and others on the social map. Accordingly, the obligation to define oneself using the categories provided by this normative system often confirms the confrontation and division assumed by that system. Benarroch reflected about the consequences of identity politics in the following terms:

As someone who grew up in the borderline between two states and two continents, that was a minority within a minority, I feel a belonging to many and diverse groups. I belong to the group of the Moroccans, the Jews, the Israelis, the Spanish, the Africans, the Europeans, and other groups. I feel a belonging to those groups sometimes, not every day, and there are days that I belong to several groups, other days that I don't belong in any group, not even in the group of the poets. [...] I find myself in front of a society that tries with all her might to catalogue me, you are Mizrahi, you are Sephardi, you are Moroccan. [...] But then I find out that I don't only belong to the groups that I choose, but that there are groups that choose for me. Here is where fate comes into the picture, the spirit of the time and all sorts of commercial considerations and then I become Mizrahi. What is Mizrahi? I have no idea what that is. But that is why I am Mizrahi, because there are lots of people around me that see me as such. I didn't know I was Mizrahi until I arrived in Israel, and I still don't know how is it possible that a person that was born in the only country in the world whose name is «the West» – that is the meaning of the Maghreb – could be Mizrahi [Eastern]. On the other hand, I also can't but be Mizrahi, because that's how others see me⁷⁰.

A significant part of Benarroch's literary production has dealt with the relation between oppression and the withholding of recognition. Benarroch claims that the poetic disposition came to him as a consequence of having left Morocco, that place where contradictions were allowed, where undefinition was tolerated and where he was at the center of all parties, absolutely recognizable. The loss is great and has no solution but to continue to defend that way of life from the poetic corner that has allowed him to become the writer he may have not been in Morocco.

⁷⁰ M. Benarroch, *Zehut, zihui, zehe... Identity*, «Midreshet», 2010 [in Hebrew; our translation].

In Morocco I was the center
of all the parties
a social phenomenon
always surrounded by friends
until I came to Israel
and ended up in a corner
the corner of all the parties
I stopped going
always on the outside
the outsider
when
I came
I became a poet⁷¹.

This is the first poem of *The Immigrant's Lament*, in which Mois Benarroch explains that, in order to understand reality and its mechanisms, to identify deception and manipulation, one needs to be outside. Being far from the center accounts for the production of his poetic disposition. His coming to Israel turned him into a poet. The perspective of the poet is from the outside, from the privileged perspective of not being in the center, where everything seems so natural, so real. This «corner of all parties» in which he became a poet is also a symbol of a more general experience of lack of recognition and invisibility that the Mizrahi population in Israel have experienced. However, the feeling of invisibility is the subjective experience of a politics of non-recognition. In Benarroch's words:

People either don't speak to me or look at me through a filter or something like that. They're looking at you, they're talking to you, but they don't see you. [...] When I tell them that my grandfather had an American car in the forties already [in Morocco], with a driver, and that there were roads, they don't believe you. They don't believe you. So how is it possible, you can't be something that is not in the minds of people. Everything that is not in Europe is as if it was outside of the world.

It is a common experience shared by Moroccan Jews in Israel that, when they speak about the abundance, education and culture they had in Morocco, those memories are regarded as a fantasy, an exaggeration or even a lie. When memories have no social recognition, they may also become anti-normative and challenge the whole system of legitimacy and hierarchization. The experience that others do not believe him, shared by many Mizrahi immigrants when they speak about their past, is a living proof of Axel Honneth's thesis of how «the experience of social injustice is always measured in terms of the withholding of some recognition held to be legitimate»⁷².

⁷¹ M. Benarroch, *The Immigrant's Lament*, p. 3.

⁷² A. Honneth, *Recognition and Justice: Outline of a Plural Theory of Justice*, «Acta Sociologica» XLVII (4), 2004, p. 352.

In some of the poems Mois Benarroch speaks to the child Moshe, «the Moroccan prince», who could not foresee what was going to happen to him in Israel, this «country of Jews» he would dream about.

What's going to happen to you
Moroccan prince
what's going to happen to you
spoiled child
who never made his bed
what's going to happen with you
in the land of Israel
when you won't be able to shout
«Fatima bring me a glass of water»
«Fatima I am hungry»
what's going to become of you
Moroccan prince
here in the land of Israel
where everyone has to work⁷³.

The Tetouani writer Esther Bendahan writes about the aristocratic feeling of Tetouani Jews in a way that is worth quoting to estimate the importance such a feeling in the Moroccan imaginary.

I remember that, in Tetouan, that Sephardi city almost Spanish, almost Moroccan, which was said to be the little Jerusalem, that we were all kings and queens. «Mi rey, mi reina» My king, my queen, was one of the most repeated expressions in the «kingdom of Tetouan», so much that it appeared to be a city of monarchs.

This aristocratic feeling of nobility found no reception, no acknowledgement by Israeli society, whose model of the Diasporic Jew had no place for the «Moroccan prince» nor for that court of «kings» and «queens». The persecuted, scared and oppressed model of the Diaspora Jew held as the counterfigure of the *sabra* was as far removed as it could possibly be from the «Moroccan prince», who was regarded, in the best-case scenario, as a backward illiterate subject.

Many of the poems of *The Immigrant's Lament* are a sort of chain of memories, and each one has its own weight, its own importance. At times they feel as a child's stream of thought. Benarroch gives back those memories to the child who lost his memory. The poet speaks to that child and tells him his own story. He gives him back the understanding, the support, the warmth, the dignity he needed back then, in the past. It is a retroactive act of recognition:

I see you Moshe
landing in the Land of Israel
half-drunk in the airport
you don't understand what is happening
but you don't kiss the land

⁷³ M. Benarroch, *The Immigrant's Lament*, p. 6.

or more precisely the asphalt
I see you
a week in the boarding school
of *Aliyat HaNoar*⁷⁴
a week you cried without stopping
I see the nice tutor
coming from the boy scouts
saying that you are too big to cry
and you cry even more
that it's going to pass
and you cry even more
I see you Moshe
and my heart goes out to you
I love you Moshe
and suffer with you there
in Zichron-Yaacov
when will you forget Moshe
when will you forgive.

The poet repairs the lack of recognition by telling that child he once was «I see you». He provides, from the distance of the time passed, the possibility to be fully, absolutely, and unconditionally accepted. Benarroch gathers all the contradictions, the ambiguities, and the unsettled aspects of himself and of his story. He speaks to Moshe, that boy that arrived in Israel from Morocco, and provides him all the understanding and shelter he did not receive back then.

I love you Moshe
and I enjoy writing it
at last I love you
with all that you did
and all that you failed
and all that you fucked up
and all that you are ridiculous
and with all your running
away from here and escaping again
and again escaping
and still, staying here

I love you
Moroccan, Spanish, Sephardi,
European, looks Ashkenazi,
Western, Eastern, Mediterranean,
Middle-Eastern, Palestinian,
African, French
with all the things you are and aren't
I love you crazy and insane
and most logical

⁷⁴ *Aliyat HaNoar* is a Jewish organization founded during Nazi times and whose mission was the resettlement of Jews in the land of Israel.

but then it is you
it is all the you that made me
and I love you⁷⁵.

The love Benarroch expresses here replaces the humiliation, the self-hate, and the forgetfulness. He looks at his past and offers the compassion, the respect, and the acceptance that he could not find then. He gathers the categories that organize Israel's society and puts them on, wearing them all, those which define him and those which do not. It is an act of redemption and forgiveness. The encounter with the Moshe he once was is a moral, political and existential encounter. He achieves a poetic closure of his life. The self-writing functions as a laboratory in which he can test all the hypotheses. He meets all the different possibilities of what he could have been.

3. Remembering as resistance

Our story, says Judith Butler, is the story of our exposure to others⁷⁶. Benarroch tells his story by telling what it was like to be exposed in the Israeli public sphere, how he has been categorized, defined, and limited. Those are the conditions of his emergence.

The poems of *The Immigrant's Lament*, like so many others that would come after, are a subversion against each stereotype that the immigrant's memories encountered. Axel Honneth states in his theory of recognition that social injustice can be measured by the participation in the public sphere with credibility and legitimacy of one's history⁷⁷. Both economic and cultural deprivation are aspects of social disrespect and humiliation. When a person's relationship with himself happens in the context of an absence of social recognition, the path to alienation is paved. When memories have no social recognition, one can begin to doubt one's own memories, to doubt oneself and those who share them. One can also rebel, and resist, and continue to remember and to put those memories out in the public sphere. This type of resistance is behind *The Immigrant's Lament*.

Out of four who came to Israel from Tetuan
three left
all the cousins now
in Paris, Madrid and New York
one by one they left
married foreigners
and left
they understood
this was not for them

⁷⁵ *Ibid*, pp. 8-9.

⁷⁶ See J. Butler, *Giving an account of oneself*, cit.

⁷⁷ See A. Honneth, *Recognition and Justice*, cit.

where everyone categorizes them
as something they are not
forced to defend something
they couldn't identify with
when they say
you are a Moroccan
or an Oriental
and you have to defend the Moroccans
to whom you can't feel affiliated
you have no choice but to become arrogant
with the Ashkenazi especially
for their arrogance and their cultural ignorance
to the eastern Jews and their customs
and they always repeat that same sentence
half funny half sad
but you don't look Moroccan!

I once said to someone
after this sentence
«yeah, that's true, I had an operation
I took off the tail
and now I don't look Moroccan»⁷⁸.

The Immigrant's Lament is an exercise of resistance against dispossession, and a struggle to gain authority over social recognition. It is a rebellion against those who write our history without us. The lament is the expression of this dispossession. However, it is also a form of rebellion. The lament expresses the tension between the helplessness of the individual and the rebellion against the social norms that govern the recognition.

In a couple of years
I will be the appointed Moroccan Laureate
of Hebrew literature
you will say «there he rose
from garbage thanks to
our phenomenal patronage»
you will compete over the discovery
of this Moroccan
who studied at the university
and speaks four languages
there! He is like us
He really did advance!
Like a Pole even
His Hebrew is Orthodox kosher Israeli Hebrew
What a great writer
A talented Moroccan
A worthy Moroccan
He writes about Morocco

⁷⁸ M. Benarroch, *The Immigrant's Lament*, pp. 4-5.

About cous-cous
About the transit camps
And then I tell you, listen very well
Zero is the worth of your fake culture
And I will run away from you patronage
And you will be mad that I do not need you
Where did that Moroccan run away to?
He who we encouraged and helped rise above
Why on earth would he tell us what to think?
We will not allow such thing as a Moroccan
Trying to mold Israeli society
He will sit down and be quiet, he will be
Like us and will be quiet and if he writes so much
About leaving the country, so let him go
To his Frenchmen and he will stop speaking
About his Sephardism and glorifying it
He should be happy that we prepared him for the Western culture
Where in Morocco would he have written
He should be like us and be happy that we allowed him
To publish one book with a known publisher
And I will not be mad at you
Not even that⁷⁹.

The Immigrant's Lament is an exploration of the mechanisms by which people are dispossessed of their power, of their ability to change reality and participate in its construction. This experience resembles those dreams in which we cannot scream, our voice taken away by some unfathomable force, and we are left helpless without a voice. However, by the end of the first part of the book, the poet finally manages to scream:

I shout my right
to be different
to be Sephardi
to be traditional
in the Israeli society
not right and not left
I demand my right
to stop feeling
strange and detached
I the Israeli.

Mois Benarroch reclaims the authority to break the limitations imposed by all those categories, which are symptoms of a larger system of social engineering. He is already completely awake in this last poem. He has recovered from the blow that left him disoriented for so long. The poet screams, his voice has been recovered. Part of the recovery is this book that offers tools to identify the mechanisms of oppression. The book helps the reader regain control over his life by giving him the tools to unveil the mechanisms that govern his reality. For this

⁷⁹ M. Benarroch, *Kinat HaMehager*, p. 40 [our translation].

reason, we consider this book a *technology of freedom*. By reading it, the reader is invited to participate in the transformation of a way of looking at himself and the world around him.

The lament provides a critical perspective for the reader. Benarroch conjures a sort of disenchantment, he blows up the system of classification. The poet sends little Moshe back to the world after having told him the story of his arrival in Israel, and the story of what had happened before, the story that he had forgotten. Now that he has heard the story, he is ready to go out into the world. Now that he has a past, he can go and have a future:

I embrace you
go to the world
love it
give it all you have to give
even what it can't accept
give the world all your love
all you have learned
and your experience
in all your previous lives
it won't accept it
but it needs you
the world needs you
it needs your love
give it
but don't expect any reward
go to the world
go to God
go
don't be afraid anymore
I caress you good-bye
go your way
I kiss you good-bye
go.

The poet sends the child back to history and kisses him goodbye. In the original Hebrew version, Benarroch uses the same imperative sentence (*lekh lekhab*, go!) with which God tells Abraham to leave his home for the Promised Land⁸⁰. Memory has given little Moshe a place in history and a political mission: to repair the world, to change the wrong in it, to love it, and to know he will probably be disappointed.

4. Conclusion

Benarroch's encounter with Israel in the 1970s was marked by an inhospitable demand to transform himself according to the terms already existing in Israeli society. However, hospitality, friendship and justice can only exist if there is respect and acknowledgement of the other's absolute alterity⁸¹. Benarroch shows the reactionary nature of social classification based on identities and its partition in groups and subgroups. He demonstrates that without memory there is no belonging. Also, Benarroch shows the destructive

⁸⁰ *Genesis*, 12: 1.

⁸¹ See, for example, J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris 1997.

effects of having an identity instead of a history. He often mentions in his work his encounter with Israeli institutions that demanded from him an identification with a certain heroism and communitarianism. He elaborates on the alienation of having to identify oneself with a collective, and how far identity is from belonging as a concept and a human experience:

The problem of identity has concerned me for a long time, both personally and in my poetry. One day I stood in front of the word and I saw the word “identical”. Identity, identity card, they try to make you not similar, not close to or proximate, but identical to someone else in the street. Also, in all the languages I know the words *identity*, *identidad*, *identité*, all of them speak about identity between people. And what can be more frightening than being identical to someone who is a stranger to you? Identification is a word that is hard enough, but identity is already stronger than me or than any artist or person. That is why I prefer the word ‘belonging’. Maybe we need a belonging card, a card that bonds you with a country or a people distributed in a few countries or with a people linked by a religion. All sorts of belongings that a person may choose⁸².

Identity and belonging also demand very different political responses. Belonging demands reception, recognition, and participation. Identity demands allegiance and the cancelation of difference. Belonging needs memory and history. Benarroch goes back in historical time not only to recover his own memories, but also to reconnect with the Sephardi historical past. The result is a past that is now narrative – a life story – and can therefore offer a sense of continuity with the present. This present is his poetry and his political struggle as an Israeli citizen.

Part of Benarroch’s work has been devoted to the analysis of how Mizrahi otherness was cancelled and subdued as a precondition for their integration into Israeli society. However, Israel is not just one more host society for Jewish immigrants. Benarroch had fantasized about Israel as a child, about this «country of Jews like him» where he would find an absolute home. The failure of Israel to become a home that would welcome him – and all Jews – unconditionally, dampens the more general hope to be free of exile, to be at one’s home where one is known, accepted and safe.

Angy Cohen
Azrieli Institute of Israel Studies, Concordia University
✉ angeles-angy.cohen@mail.concordia.ca

Rotem Leshem
Unit of Culture Research, Tel Aviv University
✉ leshem.rot@gmail.com

⁸² M. Benarroch, *Identity... identification, identical, identity*, 2010 [in Hebrew, our translation] blog post retrieved from <https://midreshet.org.il/ResourcesView.aspx?id=2064> [accessed 10/10/2019].

¶ Sezione Quarta

*Spazializzazione
del tempo*

Contributi/19

Il museo dell'eticità

Memoria collettiva e fine dell'arte

Francesco Lesce

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 14/09/2019. Accettato il 11/02/2020.

THE MUSEUM OF ETHICS. COLLECTIVE MEMORY AND THE END OF ART

The essay aims to investigate in an ethical-aesthetic perspective the link between collective memory and the historicity of experience. The hypothesis is that museum represents the essential point of reference for the construction of a new memorial model which breaks the bond of mutual presupposition between identity and memory, to the advantage of a «reflective» type of relationship with tradition, alienating in many respects. The paradigmatic character of art museum will be particularly highlighted. Here the exposition and transmission of ancient artworks are based on the loss of the link with the spiritual life that had generated them. Indeed, this loss presupposes the separation between the work of art and the ethical sphere of which Hegel's *Aesthetics* offered us a crucial reading key. In this horizon, if the philosopher Ernesto De Martino identified the characteristic sign of the contemporary crisis in the rift between memory, ethics and history, it is through Hegel's analysis of the «past character» of classical art that it is possible to discern the spiritual genesis of this crisis. The extreme outcome of this nihilistic path is represented by the «angel of art», whose gaze – in the image conceived by Giorgio Agamben – points towards the present seeing as the past no longer belongs to him.

Introduzione

Volgendo l'attenzione al tema della memoria, nell'intento di penetrarne alcuni segreti, subito ci si imbatte in un problema: rammemorare è ancora oggi una maniera essenziale e necessaria di storicizzare l'esperienza collettiva? In che misura l'atto di memoria garantisce la nostra aderenza culturale ad un *ethos*, ad una tradizione di valori condivisi?

Nel tentare una risposta a tali domande si cercherà di evidenziare lo speciale apporto euristico del riferimento al museo per la chiarificazione di un modello memoriale basato su quella che Walter Benjamin ha definito la «liquidazione del valore tradizionale dell'eredità culturale». Vi è difatti motivo di ritenere che il dispositivo museale – alla luce del sovvertimento spirituale che ne prepara la genesi – sancisca una radicale separazione tra le memorie operative della

cultura e la coerenza dei valori afferenti ad una tradizione. Su questo sfondo, la logica che ispira la nostra indagine andrà strutturandosi lungo tre vettori teorici, rispettivamente legati ai nomi di Ernesto De Martino, Hegel e Giorgio Agamben. L'ordine di successione segue, in questo caso, un preciso svolgimento argomentativo: se nel primo caso il decomporsi del plesso unitario che armonizza la memoria, l'eticità e la storia rivela la profonda crisi in cui precipita la civiltà borghese, è rileggendo le analisi di Hegel sulla dialettica mortale dell'arte che si potrà risalire alla genesi spirituale di tale crisi, il cui esito nichilistico trova la sua icastica rappresentazione nell'«angelo dell'arte». Il suo sguardo – nell'incisione che ce ne offre Dürer, ripresa da Agamben – si volge con cenno malinconico al presente, poiché il passato, divenuto «patrimonio», non scuote più l'esperienza.

1. Ernesto De Martino e i «risvegli» proustiani

Nel redigere le note preparatorie ad uno studio sulle «apocalissi culturali», Ernesto De Martino rinviene nei passi iniziali della *Recherche* il venire alla luce di un intreccio – da Proust «finemente analizzato» – fra il latitare della memoria e la crisi della storicità dell'esserci. La loro coesistenza fa mostra di sé nei temporanei disorientamenti che hanno luogo durante i risvegli, ove l'occhio è già desto mentre l'intelletto ancora riposa. «Marcel Proust – annota De Martino – narra come talora si risvegliava nel cuor della notte ignorando dove si trovava, senza memoria della propria identità personale»¹.

Il tema è lucidamente riassunto nelle pagine di un saggio, edito nel 1964, in cui l'autore evidenzia lo speciale apporto euristico del «documento psicopatologico» per lo studio delle «apocalissi culturali»². Se per un verso il punto di vista psichiatrico è accolto nell'auspicio di trovare «un carattere unitario delle apocalissi psicopatologiche, che non soltanto le contrapponga alle apocalissi culturali, ma che metta a nudo il rischio dal quale le apocalissi culturali sono sempre chiamate a difendersi»³, dall'altro l'esemplarità del «documento letterario» spicca nell'orizzonte di un'indagine sulla *Stimmung* apocalittica borghese. A persuadere De Martino vi è l'idea che molti testi letterari acquistino valore alla luce del sintomo patologico che rivelano. L'ipotesi trova alimento nel confronto con Hans Sedlmayr, anch'egli convinto che alcuni fenomeni artistici siano il riflesso di un'imponente rivoluzione interiore caratterizzata dalla «perdita del centro»⁴. In altre parole, la crisi nella quale il mondo borghese è precipitato trova il modo di esprimersi in forme culturali orientate verso un «nullismo più

¹ E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini e M. Massenzio, Torino 2002, p. 560.

² E. De Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, «Nuovi Argomenti», 69-71, pp. 105-141. Per i rimandi a Proust si veda ivi, pp. 127 sgg.

³ Ivi, p. 112.

⁴ Cfr. H. Sedlmayr, *Perdita del centro*, a cura di M. Guarducci, Roma 2011. Un altro riferimento importante per De Martino è lo studio di R. Volmat, *L'art psychopathologique*, Paris 1956.

o meno disperato che, nelle sue forme estreme, quasi sembra toccare i confini della psicopatologia»⁵.

La sinteticità che qui s'impone non ci consente di vagliare fino in fondo l'argomento, la cui rilevanza riposa essenzialmente nel richiamo al dispositivo memoriale quale fondamento di ogni vissuto culturale. Detto altrimenti: a marcare il confine fra il culturale e il patologico è l'insieme di quelle «memorie attuali o possibili» dalle quali dipendono comportamenti efficaci e limiti operativi entro un orizzonte che De Martino qualifica con l'espressione «domesticità del mondo». Soltanto in questo attivo rammemorare acquista un concreto rilievo la viva partecipazione degli individui all'operosa edificazione di un mondo culturale intersoggettivo. Al riparo da ogni astratta determinazione ontologica, la presenza umana nel mondo appare dunque vincolata alla circolarità ricorsiva che collega fatalmente la memoria collettiva e il progetto, l'appartenenza corale ad una tradizione e l'azione innovativa, uno sfondo domestico comune – non problematizzato – e l'apertura al nuovo. L'esserci dell'uomo è questo *Sein-sollen*: un «dover essere» entro questa circolarità. Il risveglio proustiano – quale in maniera paradigmatica è riletto da De Martino – mostra il pericolo che questa dinamica circolare possa interrompersi. In quel frangente critico, ove la memoria non ha ancora raggiunto il suo pieno vigore operativo, il mondo familiare, appaesato, della storia e del rapporto con le cose utilizzabili, recede per pochi attimi verso l'indistinto, in uno stato di torbida latenza. Latita il mondo oggettivato secondo criteri di coerenza culturale e lo slancio soggettivo rifluisce in una sorta di «insufficienza della oggettivazione».

L'esame del contenuto letterario si precisa, in questo caso, convocando due aspetti essenziali per il nostro discorso: per un verso, si pone a tema l'interruzione del dispositivo memoriale e il conseguente crollo di quello «sfondo di ovvietà» che fonda la storicità umana; per l'altro verso, l'ipotesi di un cedimento del mondo culturale ribadisce il suo rovescio nel requisito del «primordiale rammemorare» posto a garanzia della domesticità storica del mondo. Su questo sfondo, l'operare umano va considerato in quanto da sempre inserito nel quadro di «relazioni implicite ammesse nella loro ovvietà»⁶. D'altro canto – lo si è accennato – in assenza di una tradizione comunitaria ancora viva non si darebbe per la presenza umana alcun accesso al *novum*, all'iniziativa inedita, all'atto innovativo. È De Martino a suggerirlo.

Questa patria dell'agire, questo suolo fermo e questo orizzonte sicuro, per quanto immersi nella opacità dell'abitudinario o nella oscurità dell'inconscio, racchiudono tuttavia tesori di implicite relazioni, di umani drammatici sforzi di appaesamento e di domesticazione, immense riserve di memorie sepolte che ciascuno viene accumulando secondo i vari condizionamenti della propria biografia sociale e storico culturale: e proprio questa latente storicità dell'esserci, questo affidarsi ad essa con umiltà sottraendola alla problematicità attuale della coscienza operativa, fondano e mantengono quella ovvietà

⁵ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 475.

⁶ E. De Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, cit., p. 126.

del mondo, quell'ovvio colore dell'esserci, che ci rende disponibili per il qui e per l'ora delle singole presentificazioni valorizzatrici aperte verso il futuro⁷.

La proustiana ricerca del tempo perduto esprime null'altro che «il problematizzarsi di questa stessa potenza di richiamo del passato in un orizzonte operativo valorizzante che è alle radici di qualsiasi vita culturale»⁸. Proust ridiscende al livello in cui le cose, le persone, il corpo stesso diventano «fosse comuni del passato». Dal suo canto, De Martino non si limita a descrivere il movimento di discesa nel caos. Seguendo Proust anch'egli risale la china in direzione contraria. Nei risvegli – annota l'autore – «Proust sorprende con un'analisi finissima le vie percorse verso l'esserci a partire da un radicale rischio del nulla»⁹. Tenere intorno a sé, mentre si dorme, «il filo delle ore, l'ordine degli anni e dei mondi», di fronte al «possibile rompersi di questo filo al risveglio onde ci si sente sprofondati in un totale spaesamento», tutto ciò – suggerisce De Martino – «illumina le pieghe segrete di una cosmogonia totale che ogni momento si compie in noi anche se mascherato in quella ovvietà e domesticità dello sfondo operativo che rendono disponibile la nostra libertà»¹⁰.

Fino a che punto l'ingresso nella domesticità storica del mondo sia vincolato all'azione rammemorante è dimostrato esemplarmente dal richiamo delle «memorie latenti», le quali ricompongono tacitamente, in ogni istante, il filo della storicità che sostiene l'identità soggettiva in quanto essa regge il mondo. È qui che il documento letterario marca il discrimine rispetto al documento psicopatologico, segnatamente al vissuto delirante di fine del mondo.

Ora, mentre nel tema proustiano dello smarrimento al risveglio viene finemente descritta la ripresa di sé e del mondo – il che testimonia una duplice risoluzione del rischio della crisi, cioè la risoluzione conseguita al risveglio e quella dell'artista che, rammemorando tale risoluzione, la esprime con letteraria finezza – nel vissuto delirante di mutamento che inaugura l'accadere psicotico il dramma appare svolgersi con segno opposto, poiché a partire dal normale rapporto di veglia di un mondo variamente operabile comincia a destrutturarsi, contro ogni tentativo di ripresa, lo stesso orizzonte mondano dell'operare¹¹.

Muovendo da questa chiara distinzione – fra il mondo edificato sulle memorie operative della cultura e l'accadere caotico in cui recede l'*ethos* della presenza – è possibile ora evidenziare alcuni aspetti problematici del discorso di De Martino. Essi affiorano nel richiamo al fenomeno della trasposizione

⁷ Ivi, pp. 126-127.

⁸ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 563. Si veda inoltre ivi, pp. 95-96.

⁹ Ivi, p. 565.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ E. De Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, cit., p. 128. In un altro brano, ove De Martino si richiama questa volta al caso esemplare de *La Nausée* di Sartre, il dileguare delle memorie culturali è collegato al rischio che l'uomo regredisca al rango di «nuda esistenza». Si veda, E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 529.

museografica della tradizione e all'archiviazione della cultura, cioè al suo divenire «patrimonio». In breve: l'accento posto da De Martino sul circuito di memorie latenti rivela un limite critico ove si accolga il riferimento al museo come sussidio euristico per la chiarificazione di un modello memoriale basato sulla liquidazione del carattere vincolante della tradizione. Prima di chiarire tale aspetto sarà bene precisare che la visione di De Martino trova la sua coerenza nel rimando alla persistenza di pratiche consolidate, le quali offrono custodia ai valori culturali di una tradizione. In quest'ottica, la memorialità è ricavata su modelli sociali in cui la trasmissione culturale risulta incardinata nella morale concreta dei popoli, mentre il solido ancoraggio ad una tradizione fonda e accompagna ogni espressione di trascendimento storico e culturale. Difatti, nelle società tradizionali la singolarità di ogni atto memoriale coincide col suo essere collocato nel contesto di una tradizione viva. Si dà il caso, tuttavia, che qualcosa nel mondo moderno abbia generato, in seno alla relazione memoriale, una speciale metamorfosi. L'assunzione del museo dell'arte quale riferimento esemplare può aiutarci a penetrare il nucleo di senso di tale mutazione, la cui genesi ideale può essere rinvenuta in una frattura essenziale di cui la filosofia hegeliana conserva in sé l'eredità.

2. Modernità e memoria

Si colga per il momento un aspetto generale del problema: mentre in un sistema tradizionale la comune opera dell'uomo vive negli atti della sua trasmissione e nell'illibertà del nesso a uno specifico mondo etico, con la nascita e lo sviluppo dell'età moderna la relazione col passato è in via crescente mediata da un atteggiamento libero e distaccato, di tipo «riflessivo». Su questo nuovo sfondo si delinea il profilo di una soggettività affrancata da vincoli ereditari, alla cui formazione concorrono istituti culturali deputati alla messa in valore di «opere» sottratte dai circuiti viventi di trasmissibilità. Al riguardo – giova qui ribadirlo – l'esempio del museo d'arte rivela la sua distinta qualità indiziaria nell'orizzonte di un'indagine sulla genesi di un dispositivo memoriale che agisce presupponendo lo scioglimento del legame vincolante dell'opera alla sfera dell'eticità.

Una precisazione si rende allora necessaria: non s'intende in questa sede ricostruire una storia dei musei¹², tantomeno esaminare questioni che ineriscono la «museografia»¹³ o la «museologia»¹⁴. Lo scopo è qui risalire alle condizioni ideali del processo di museificazione, cioè a quel momento che precede l'alba

¹² Sulla nascita dei musei si veda E. Hopper-Greenhill, *I musei e la formazione del sapere. Le radici storiche, le pratiche del sapere*, a cura di G. Bernardi, Milano 2005, pp. 37-63. Cfr. inoltre K. Pomian, *Le musée face à l'art de son temps*, in *L'art contemporain et le musée*, «Les Chaires du Musée National d'Art Moderne», Paris, 1989, p. 6.

¹³ Per questo si veda C. F. Neickel, *Museografia. Guida per una giusta idea ed un utile allestimento dei musei*, a cura di M. Pigozzi e E. Huber, Bologna 2005.

¹⁴ A. Lugli, *Museologia*, Milano 2009.

della sua storia. L'ipotesi è che una lenta rivoluzione spirituale abbia preceduto quella materiale dell'imporsi del museo quale dispositivo memoriale. Con ciò non s'intende rimuovere il fatto che tale istituto trovi il suo primo esemplare riferimento storico nel collezionista – figura con la quale già Benjamin sentiva di condividere un'istintiva affinità per quel modo singolare di «citare» le cose al di fuori dal loro contesto, dove esse risultano «libere dalla schiavitù di essere utili»¹⁵. Del resto, l'archeologia storica della collezione e del collezionismo risale a tempi assai remoti¹⁶, quand'anche solo in riferimento a precisi ideali enciclopedici risalenti al Medioevo e al Rinascimento sia dato di rinvenire una loro connessione col museo. È noto che quest'ultimo abbia la sua forma aurorale nello studiolo come luogo ove il collezionismo s'accompagna all'enciclopedismo. Ma quel che interessa qui evidenziare è il nesso di traducibilità fra museo e distruzione della tradizione che per primo il collezionismo rende effettivo, rivoluzionando non solo i termini della relazione con gli oggetti, ma, più in generale, la struttura del legame memoriale che la sorregge.

Il rimando a Benjamin – che per primo aveva avvertito il valore esemplare dell'arte per comprendere la crisi dell'ereditarietà – ci consente di rammentare il rilievo che egli attribuiva al museo nell'orizzonte della modernità. In un frangente dei *Das Passagen-Werk*, i *passages* vengono descritti come «case o corridoi senza alcun lato esterno – come il sogno». «Tra le case di sogno della collettività – egli nota – spiccano in particolar modo i musei», i quali favoriscono la ricerca scientifica insieme ad una sorta di esperienza «trasognata», per i significati allegorici che riescono a muovere. L'incanto è ispirato dalla visione di oggetti sottratti all'uso consueto e al criterio rigido dell'utilità. Citando *Bauen in Frankreich* di Sigfried Giedion, Benjamin intende suggerire che

quasi ogni epoca sembra aver sviluppato, in base alla propria disposizione interna, un determinato problema architettonico: il gotico: le cattedrali, il barocco: il castello, e il primo Ottocento, con la sua inclinazione, lo sguardo rivolto all'indietro, a lasciarsi permeare dal passato: il museo¹⁷.

In verità, il museo designa qui molto più che un luogo fisico: la sua funzione, nella modernità più avanzata, rifletterà la «disposizione interna» di un'epoca

¹⁵ W. Benjamin, *Parigi, la capitale del XIX secolo*, in Id., *Opere complete IX. I «passages» di Parigi*, a cura di E. Gianni, Torino 2000, p. 12 e pp. 212-223. Già Hegel aveva notato il fatto che nelle gallerie venissero «raccolte tutte le opere d'arte di un certo valore che in qualche modo si possiedono e di cui si può fare incetta; il che fa certamente perdere al quadro la sua individuale connessione con una località determinata e la sua intelligibilità per mezzo del posto in cui è collocato. La medesima cosa si verifica per le stanze private; un privato prende tutto ciò che riesce ad avere, oppure fa una raccolta in vista di una galleria o ubbidisce a un qualsiasi altro suo capriccio e preferenza»; G. W. F. Hegel, *Estetica*, a cura di N. Merker – N. Vaccaro, Torino 1997, p. 958.

¹⁶ Cfr. K. Pomian, *Collezione*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. 3, pp. 348-349.

¹⁷ W. Benjamin, *Casa di sogno, museo, terme*, in Id., *I «passages» di Parigi*, cit., p. 455.

incline a tener lo sguardo rivolto all'indietro¹⁸. D'altra parte, va inserita in tale contesto la singolare traduzione hegeliana della disposizione moderna a penetrare le profondità dello spirito riepilogando il tempo passato: il che, per Hegel, vuol dire istituire il presente come tempo dello spirito pienamente autocosciente¹⁹. Difatti, il riepilogo hegeliano non si addice all'esercizio di rammemorazione di un passato storico fedelmente ricostruito. Nell'esposizione filosofica, le figure che compongono la storia dello spirito sono convocate dal ricordo (nel senso hegeliano della *Er-Innerung*) tenendo conto della loro connessione dialetticamente più significativa, quindi dei segni spirituali celati nel cuore degli eventi. Si è opportunamente evidenziato come, in questo caso, «il ricordato è sempre anche un ricordarsi e in quanto tale non una semplice restituzione del passato, ma la strutturazione di una soggettività»²⁰. Si può aggiungere che, nel caso della *Fenomenologia*, la consapevolezza dell'influsso decisivo esercitato sulla sua elaborazione dal romanzo di formazione (Rousseau, Novalis, Goethe) deve accompagnarsi all'idea che il romanzo dello spirito, in tutto coincidente con un'opera scientifica, sia stato elaborato nel medesimo tempo in cui divennero esplicite le necessarie condizioni perché il protagonista giungesse a riconsiderare la propria realtà storica effettiva come non più distinta da sé. Ogni tentativo di rischiarare il passato col lume del ricordo corrisponde, in tal senso, con l'esigenza di rivelare alla coscienza ciò che ancora non si palesava *per il soggetto*.

In questo punto 'terminale' si chiarisce, fra le altre cose, l'intreccio che tiene uniti in un'unica trama l'età moderna, il radicamento dell'*Erinnerung* filosofica nelle profondità nascoste dello spirito e il dissolversi dell'opera d'arte

¹⁸ Si può far cenno al folto dibattito che negli anni della *Romantik* vede poeti e scrittori confrontarsi sulla capacità del ricordo di riconquistare la perduta età dell'oro del passato. Si vada W. Ernst, *Immagazzinamento*, in *Dizionario della memoria e del ricordo*, N. Pethes e J. Rüchatz (a cura di), Milano 2002, pp. 247-249. Sulla diversa posizione di Hegel, la quale ruota e si sviluppa intorno alla nozione di *Er-Innerung*, si vedano: T. Rossi Leidi, *Hegels Begriff der Erinnerung. Subjectivität, Logik, Geschichte*, Frankfurt a M. 2009, pp. 261-279; *Hegel on Recollection: Essay on the Concept of Erinnerung in Hegel's System*, V. Ricci and F. Sanguinetti (eds.), Cambridge 2013.

¹⁹ Sulla rilevanza di Hegel per il dibattito sulla modernità la letteratura è molto vasta. Ci limitiamo qui ad alcuni esempi, ricordando in primo luogo le riflessioni di Jürgen Habermas, per il quale la modernità avrebbe trovato in Hegel una piena rispondenza alla forma del suo concetto (J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, a cura di E. Agazzi, Roma-Bari 1987, pp. 24-45). Con diversa veduta Ludwig Siep ha evidenziato la polivalenza semantica del termine «modernità» in Hegel, rilevando il suo uso «rappresentativo» piuttosto che «concettuale» (L. Siep, *Hegels praktische Philosophie und das „Projekt der Moderne“*, Baden Baden 2011, pp. 11-15). In attinenza al dibattito estetico, si è insistito sulla definizione hegeliana del ruolo dell'arte nella e per la cultura del mondo moderno (*Hegels Ästhetik als Theorie der Moderne*, A. Gethmann-Siefert, H. Nagl-Docekal, E. Rózsa, E. Weisser-Lohmann (hrsg.), Berlin 2013). In tempi a noi più recenti, Alberto L. Siani ha preferito la via genealogica per offrire una delucidazione intorno al contributo hegeliano all'autocomprensione della modernità lungo il filo tematico che intreccia l'idea di «morte dell'arte» al principio della «libertà soggettiva» (A. L. Siani, *Morte dell'arte e libertà del soggetto. Attualità di Hegel*, Pisa 2017, pp. 73-88).

²⁰ S. Achella, *Il lume del ricordo. Erinnerung e decisione nella filosofia hegeliana*, «Itinerari», vol. 2, 2013, p. 30. Su questo punto Stefania Achella sottolinea il convergere della posizione hegeliana su quella schellinghiana, ove l'*Erinnerung* si lega alla scelta morale dell'uomo, manifestando così la struttura temporale della libertà.

quale luogo ove il contenuto universale da trasmettere e l'atto della trasmissione coincidono. Distrarre questo intreccio concettuale non è semplice, e si chiede al lettore di essere indulgente per la sinteticità che qui useremo nel trattarla.

Qualche cenno all'estetica hegeliana può servirci a precisare il transito dell'arte ad un'epoca storica ove la costituzione della realtà sociale e politica esclude un accordo sensibile con l'universalità dei valori di una tradizione, sicché la trasmissione del passato pare sempre più vincolarsi alle forme 'an-estetiche' della riflessione e del concetto. Il riferimento a Hegel assume rilievo decisivo nella misura in cui ci consente di acquisire una chiave di accesso alla museificazione dell'arte, da noi eletta a motivo esemplare di un legame rammemorante basato sulla relazione riflessiva – dunque non vincolante – col passato. Per molti aspetti si tratterà di svelare l'arcano della museificazione dell'opera artistica risalendo al presupposto che la fonda: una maniera di determinare l'essere dell'opera non più mediante l'identificazione affermativa ai valori da essa incarnati, ma per il tramite di una relazione mediata dal distacco della critica e del giudizio. Per tale ragione, la nostra indagine cercherà di risalire alle condizioni della museificazione quale pratica che, nel rigenerare il nostro rapporto con le opere d'arte, muta nel profondo la relazione fra la memoria pubblica e l'eredità culturale che fonda l'eticità di un popolo. Siamo convinti che la natura di un tale cambiamento resti per molti versi celata nell'origine se non la poniamo in dialogo con quel che Hegel sostiene intorno alla nascita dell'arte moderna.

3. Hegel e la genesi del museo

Nel corso delle sue lezioni sulla filosofia dell'arte, Hegel afferma che nel mondo moderno l'opera artistica non è più in grado di soddisfare i più elevati bisogni spirituali dell'uomo. Egli precisa che per sua natura l'arte «non è il modo più alto di esprimere la verità»²¹: limitata alla forma intuitiva e ancorata al materiale sensibile, in essa la dialettica di senso e linguaggio rinviene il suo limite. Ciò non toglie che vi siano state epoche in cui la capacità di strutturare e comunicare l'universalità del reale, quindi di esprimere e orientare gli ordinamenti essenziali di una forma di vita, esperiva un accordo che si manifestava in forme sensibili. Le mutazioni introdotte dal declino del mondo classico e nel transito del Cristianesimo si riveleranno, in tal guisa, radicali. Nel mondo moderno la religione e la formazione razionale dell'uomo sono «un grado oltre l'arte».

L'opera d'arte non può soddisfare dunque il nostro ultimo, assoluto bisogno, non adoriamo più alcuna opera d'arte, e il nostro rapporto con l'opera d'arte è di tipo più meditativo. Proprio perciò noi abbiamo anche bisogno di riflettere sull'opera d'arte. Noi ci troviamo di contro a essa più liberi di quanto accadesse in passato, quando l'opera d'arte era la suprema espressione dell'idea. L'opera d'arte va incontro al nostro giudizio;

²¹ G. W. F. Hegel, *Lezioni di estetica. Corso del 1823. Nella trascrizione di H.G. Hotho*, a cura di P. D'Angelo, Roma-Bari 2011, p. 8.

noi sottoponiamo il suo contenuto e l'adeguatezza della presentazione al nostro esame scrutatore. Sotto questo rispetto la scienza dell'arte è divenuta un bisogno più che nel tempo antico. Noi rispettiamo e apprezziamo l'arte, ma non la vediamo come qualcosa di ultimo, anzi meditiamo su di essa²².

Come si sia giunti a questa condizione determinata lo si comprende risalendo al punto di vista a partire dal quale la tesi hegeliana è enunciata. Che l'arte trovi la sua più autentica determinazione in una *Wissenschaft der Kunst* presuppone, infatti, una cesura nell'eredità di un passato in cui il valore culturale dell'opera, il suo essere vincolo per la collettività, allontanava da sé come inconcepibile la necessità di una scienza. Al contrario, nel mondo moderno è la scienza a svolgere il medesimo compito svolto dalla tradizione prima che «la più alta determinazione dell'arte» giungesse al concetto come «qualcosa di passato»²³. Con una differenza fondamentale: nella modernità spetta alla filosofia speculativa l'onere di ricapitolare il tempo in cui l'autocoscienza della propria *Wirklichkeit*, da parte dello spirito, riposa nelle *figure* storiche riordinate nella loro totalità ricompresa. È ciò che farà Hegel nelle *Lezioni di estetica*, in cui la possibilità di conseguire una conoscenza filosofica dell'arte stabilisce una relazione col passato che coincide con la ricomprensione delle diverse determinazioni del bello e della forma dell'arte in un'anamnestica dell'Assoluto. Questa ricapitolazione, dice Hegel, costituisce «il compito più degno che la scienza sia in grado di portare a compimento»²⁴. Assumendo questo compito, la scienza ha potuto diagnosticare il «carattere passato» [*Vergangenheitscharakter*] di un modello culturale e politico nel quale l'integrazione dell'arte in una tradizione di valori fondativi dell'eticità di un popolo era rivelata dall'effettiva capacità dell'opera di garantire efficacia e trasmissibilità a quei valori, ad essi conferendo un'adeguata figurazione sensibile²⁵.

Quand'anche fragile e destinata sin da principio al suo declinare, la religione della bellezza tutelava un intreccio saldo fra arte e mitologia e

²² *Ibid.*

²³ Nelle battute conclusive della *Nachschrift* delle *Lezioni* del 1823 compilata da Hotho, si legge: «L'arte, nella sua serietà, è per noi qualcosa di passato. Per noi altre forme sono necessarie allo scopo di renderci oggetto il divino. Noi abbiamo bisogno del pensiero» (Ivi, pp. 301-302). Ancora: «Per noi la più alta determinazione dell'arte è interamente un che di passato» (*Philosophie der Kunst oder Ästhetik. Nach Hegel. Im Sommer 1826. Mitschrift F.C.H.V. von Kehler*, A. Gethmann-Siefert, B. Collenberg-Plotnikov (hrsg.), München 2004, p. 7). È dunque con queste parole che Hegel sigla quel momento della sua esposizione, tradizionalmente rubricato sotto i sintagmi «fine dell'arte» o «morte dell'arte». Sul legame che stringe «scienza dell'arte» e «fine dell'arte», si è giustamente osservato come «in ogni riflessione sul bello artistico, in ogni filosofia dell'arte, l'arte è sempre di già trapassata»; cfr. E. Geulen, *Das Ende der Kunst. Lesarten eines Gerüchts nach Hegel*, Frankfurt a. M. 2002, p. 39.

²⁴ G. W. F. Hegel, *Estetica*, cit., p. 1381.

²⁵ Questa lettura è suggerita al riparo dall'idea che il *continuum* culturale nel mondo premoderno fosse immune da scissioni. La dialettica hegeliana di senso e linguaggio, in cui l'attività dello spirito si volge all'*Aufhebung* del sensibile, permea di sé anche il popolo ellenico, il cui *ethos*, pur compiuto e organico, non evitò di incrinarsi. Del resto, non poteva essere altrimenti, dato che la rappresentazione del divino – di cui la religione artistica, nel mondo della bella eticità greca, fu espressione – costituisce un bisogno della coscienza, la cui natura è di essere separata da ciò che è altro da sé.

concorreva in misura decisiva alla stabilità della vita etica e politica della città greca. Hegel pensa che questa forma spirituale non sia più adeguata alla modernità, e che a segnare lo spartiacque fra le due epoche siano stati il cristianesimo e la sua appropriazione da parte dei popoli germanici. Da quel momento la libertà soggettiva s'impone a detrimento dell'eticità sostanziale. Ciò avrà notevoli conseguenze sullo sviluppo delle arti, anche in virtù degli esiti che questo processo conoscerà nel corso della modernità dispiegata, proprio quando la critica e il giudizio giungeranno a qualificare in misura elettiva il rapporto con l'opera artistica. Anche la produzione apparirà sempre più permeata dell'elemento riflessivo²⁶, il che non escluderà per l'opera d'arte l'osservanza al compito che la definisce nell'atto di tematizzare in forma intuitiva gli orientamenti di una forma di vita. Sul versante della fruizione non va eluso il valore che Hegel attribuirà all'arte per la formazione [*Bildung*] del cittadino moderno: questi sarà libero di sottoporre a meditazione il contenuto, i mezzi di manifestazione dell'opera artistica e l'appropriatezza o meno di entrambi²⁷. Resta il fatto che «i bei giorni dell'arte greca», come pure «l'età dell'oro del basso Medioevo», siano trascorsi. Le opere artistiche risultano perciò sempre più simili a quei «bei frutti staccati dall'albero» di cui Hegel ci ha consegnato una descrizione vivida in uno dei passi più intensi della *Fenomenologia*. Prima di giungervi è opportuno ricordare che il contesto in cui si inserisce il passo hegeliano rende in forma icastica l'esito dell'autodissoluzione dell'arte greca nella risata della commedia. Vediamo allora brevemente come si è giunti al declino della religione artistica greca [*Kunstreligion*].

Una risposta plausibile risiede nell'ineludibile contraddizione che caratterizza intimamente questa figura spirituale. In breve: l'eticità sostanziale del mondo classico riposa su un *deficit* di libertà soggettiva. Difatti, la *Kunstreligion* conviene ad una comunità ove la coscienza del singolo collima con la sostanza universale, vivendo quella in consonanza con la morale sostanziale, il costume, la tradizione. Tuttavia – ecco la contraddizione – il medesimo principio che manca allo spirito greco è da esso generato quale germe della propria autodissoluzione. In altri termini, nello spirito etico della religione artistica la libertà del singolo è data dall'adesione immediata di quest'ultimo all'universale; al contempo, sorge la consapevolezza che l'universale medesimo altro non sia che opera dell'uomo.

Se domandiamo quale sia lo spirito *effettivo* che nella religione artistica è consapevole della propria essenza assoluta, ne risulta che si tratta dello spirito *etico*, ossia dello spirito *vero*. Questo spirito non è solamente la sostanza universale di tutti i singoli; poiché anzi tale sostanza per la coscienza effettiva ha la figura della coscienza, ciò significa allora che i singoli fanno tale sostanza, nella sua individualizzazione, come l'essenza e l'opera loro propria²⁸.

²⁶ G. W. F. Hegel, *Estetica*, cit., p. 16.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ G. W. F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Torino 2008, p. 460. Tale è dunque la determinazione del «popolo libero, nel quale – si legge qualche rigo dopo – l'ethos, il costume, costituisce la sostanza di tutti; mentre tutti, e ciascuno nella sua singolarità, fanno

In questa coscienza si genera la scissione quale portato necessario del movimento spirituale che prepara il momento di una nuova conciliazione ad un più alto livello. Il crollo del mondo greco è dunque determinato da un cedimento interno: il «declino della sostanza etica» è vincolato al diritto della soggettività di riflettere e di giudicare i valori che regolano l'*ethos* collettivo, la coerenza dei suoi vincoli, la forza vitale di una tradizione. Tale è la libertà in cui la soggettività «si afferra e si mostra in ogni cosa»: essa costituisce per la bella unanimità e il quieto equilibrio dello spirito etico il germe della propria corruzione²⁹. Quando allora si dissolve l'integrazione che la bella arte aveva garantito in un mondo etico solido e compatto, lo spirito medesimo pare in quel momento smarrire la coerenza di un saldo riferimento mitologico, per distanziarsi dalle proprie opere. Proprio in tale contesto – con lo «spopolarsi del cielo» nel mondo greco – l'opera comica regala all'uomo uno stato di «benessere»³⁰ che dona sollievo e gioia alla coscienza. Questo è il modo in cui una cultura nuova trova allegria amabile e serena leggerezza «perfino in mezzo alla tragedia». «Il popolo si faceva beffe delle proprie follie – afferma Hegel – e trovava grande diletto nelle commedie di Aristofane, che avevano per contenuto lo scherno più amaro e, al tempo stesso, recavano in sé l'impronta dell'allegria più sfrenata»³¹. Ma quando la coscienza troverà il modo di volgere lo sguardo all'indietro, essa scorgerà i segni del fatale declino di un mondo. La «coscienza infelice» collima col sapere di questa perdita.

Le statue, ora, sono cadaveri dai quali è fuggita l'anima che vi infondeva la vita, e anche gli inni sono parole cui è fuggita la fede; le mense degli dèi sono prive di cibo e bevanda spirituali, mentre dai suoi occhi e dalle sue feste la coscienza non sente più ritornare quella gioiosa unità fra sé e l'essenza. Alle opere della Musa manca la forza dello spirito, al quale la certezza di sé stesso è sorta proprio dallo schiacciamento degli dèi e degli uomini. Oramai, a questo punto, tali cose sono ciò che esse sono per noi: bei frutti staccati dall'albero; un destino benevolo ce li ha offerti, al modo in cui li porge una fanciulla; non ci sono più la vita effettiva della loro esistenza, non l'albero che li portava, non la terra né gli elementi che ne costituivano la sostanza, e nemmeno il clima che ne costituiva la determinatezza, ossia l'alternarsi delle stagioni che governavano il processo del loro divenire. Così il destino, con le opere di quell'arte, non ci rende il loro mondo, non ci dà la primavera e l'estate della vita etica, in cui esse erano fiorite e maturate, ma unicamente il velato ricordo di questa realtà effettiva³².

la realtà effettiva e l'esistenza di tale sostanza come la volontà e l'atto loro proprio»; Ivi, p. 461. Sulla religione artistica si vedano, tra gli altri, J. Hyppolite, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, a cura di G. A. De Toni, Firenze 1972, pp. 675-687; G. Garelli, *Lo spirito in figura. Il tema dell'estetico nella «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, Bologna 2010 (in particolare l'ultimo capitolo); K. Düsing, *La teoria hegeliana della religione artistica*, in F. Iannelli (a cura di), *Arte, religione e politica in Hegel*, Pisa 2013, pp. 79-99.

²⁹ G. W. F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., p. 317. Il medesimo problema riemerge in G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirillo, Roma-Bari 2003, pp. 224 sgg., in cui i sofisti, Socrate e Aristofane costellano la ricostruzione hegeliana del primo sorgere e svilupparsi del principio di individualità soggettiva nel cuore dello spirito greco.

³⁰ G. W. F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., p. 489.

³¹ G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 227.

³² G. W. F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., p. 492.

Che non sia un'inclinazione nostalgica a muovere le riflessioni di Hegel si evidenzia nel passo successivo a quello ora citato, in cui una fanciulla recante i «frutti oramai colti» (metafora delle opere d'arte alle quali manca la «forza dello spirito») viene giudicata «superiore» alla natura che li offriva in modo immediato.

Ma la fanciulla che offre quei frutti oramai colti è più della loro natura, la quale li offriva immediatamente nel dispiegarsi delle sue condizioni e dei suoi elementi – l'albero, l'aria, la luce e così via; infatti la fanciulla riunisce tutto ciò, in una maniera superiore, nella radiosità dello sguardo consapevole di sé e nel gesto del porgere³³.

Qui è siglata una tappa fondamentale nel progresso della libertà, in cui Hegel riconosce l'interesse superiore di una cultura nella quale l'oggettività («l'albero, l'aria, la luce e così via») deve coniugarsi con la soggettività della riflessione e dell'intelletto. La rilevanza di questa figura (la «fanciulla») si evidenzia inoltre quale preludio di quel momento 'terminale' in cui Hegel completa la sua opera di «*ri-cordo* e *interiorizzazione*»³⁴ nell'autocoscienza dell'arte approdata alla forma del concetto. Nella *Wissenschaft der Kunst* tutte le figure dello spirito artistico sono ricomposte in una corona di determinazioni essenziali del bello e della forma dell'arte. A questo punto la vita etica delle opere – i costumi tramandati e le autorità insondabili in esse implicate – diventa un che di passato. La determinazione essenziale dell'opera artistica è già pronta per divenire oggetto di uno «sguardo consapevole di sé». Su questo sfondo, la 'fine' di un'arte organica alla tradizione implica la trasfigurazione delle opere in oggetti inerti, il cui significato diventerà accessibile esclusivamente ad un animo riflessivo e autoconsapevole. *Passata* è perciò un'arte che rimaneva ancora estranea alla traslazione della tradizione nel discorso; traslazione che costituisce invece il principio fondativo del mondo artistico moderno.

A partire da queste considerazioni, si fa spazio l'ipotesi che sia una relazione di tipo riflessivo con l'opera a rendere esplicito il senso nascosto del museo e del suo diverso modo di riorganizzare la relazione col passato. Dovrebbe esser chiaro fin d'ora il senso generale del problema: l'ipotesi che qui prende forma è che il dispositivo museale presupponga la necessità spirituale di un atto di coscienza consumatosi molto prima che il museo emergesse come istituzione storica. Tale atto di coscienza consiste nel comprendere che la rappresentazione artistica è già uno strappo inferto nella trama di un tessuto che tiene in ferma unità l'eticità sostanziale e la coscienza del singolo. Difatti, «l'arte vive di quel medesimo fondamento mitico che essa non fa altro che incessantemente erodere. Il suo spazio, l'intera sua parabola sono determinati dalla dissoluzione del mondo mitico che, non appena viene nominato dall'arte, sprofonda definitivamente nella dimensione dell'oblio e del passato»³⁵.

³³ Ivi, p. 493.

³⁴ Ivi, p. 531.

³⁵ Si veda G. Carchia, *La legittimazione dell'arte: studi sull'intelligibile estetico*, Napoli 1982, p. 83.

Il museo realizza un'ulteriore lacerazione nel momento in cui concede alle opere l'occasione di rivivere in contesti ove l'incontro culturale – riflessivamente mediato – sostituisce integralmente l'esperienza di culto («Venere trasformata in documento», dirà Valéry³⁶). In questo passaggio, ogni minuscolo residuo di eticità sostanziale appare dissolto, e il mancato ritrovarsi delle opere umane nell'immediatezza di un mondo storico fa sì che la storicità dell'esperienza trovi la sua conciliazione solo nell'estraniamento del ricordo, riconoscendo il proprio passato come da sé alienato: la filosofia di Hegel, quale teoria del moderno, costituisce la prima e più adeguata segnatura filosofica della coscienza speculativa di tale intima estraneità³⁷. Dal suo canto, il museo incarna la forma esteriore, materializzata, di questo distacco. Quel che Hegel aveva enunciato in merito al nostro diverso modo di entrare in relazione con i bei frutti della produzione artistica, appare per il visitatore del nascente museo senza l'autocoscienza speculativa di questa lacerazione: senza la reale consapevolezza di quanto profondo sia lo strappo che nel tessuto della storicità umana si produce quando il nostro fare, mentre godiamo dei prodotti artistici, non è più «l'ufficio del culto divino»,

bensì è quel fare esteriore che terge questi frutti da qualche goccia di pioggia o granello di polvere, e al posto degli elementi interni della realtà effettiva etica, che li circonda, li produce e vi infonde il proprio spirito, erige l'immensa struttura degli elementi morti della loro esistenza esteriore – il linguaggio, la dimensione storica e così via – non al fine di viverci dentro, bensì solamente per rappresentarli entro di sé³⁸.

4. L'angelo malinconico

Nella dissoluzione dell'arte come luogo di un'esperienza assoluta si annuncia per Hegel l'alba della modernità: la sua peculiarità sul piano etico-estetico è rivelata dall'annuncio di una 'fine'³⁹. Com'è noto la tesi della «fine dell'arte» è stata variamente ripresa in seno alla riflessione novecentesca. Fra i casi più recenti ricordiamo quello di Arthur C. Danto, per il quale nell'arte contemporanea culminerebbe un'intuizione profondamente hegeliana: il pieno sviluppo della riflessione e della critica che trasforma l'opera d'arte nel rivestimento sensibile

³⁶ P. Valéry, *Il problema dei musei*, in Id., *Scritti sull'arte*, a cura di V. Lamarque, Milano 1984, p. 114.

³⁷ Su questo punto, si rimanda il lettore alle pagine della *Fenomenologia* dedicate alla «pura Cultura» e al ruolo esemplare che in essa gioca il richiamo all'opera di Diderot, *Le Neveu de Rameau*: G. W. F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 322 sgg. Sul rapporto fra l'arte intesa come bene culturale e il museo, si veda invece *Kunst als Kulturgut*, B. Collenberg-Plotnikov (hrsg.), Bd. 3: *Musealisierung und Reflection*, München 2011.

³⁸ G. W. F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., p. 492-493.

³⁹ «Quel che Hegel ha caratterizzato per la cultura della grecità classica come forma vincolante di configurazione di un'eticità bella e con ciò di un'esistenza, razionale e libera, condotta in modo pre-cosciente, diventa un momento dello sviluppo della cultura moderna»; A. Gethmann-Siefert, *Arte e religione: un effetto sinergico*, in F. Iannelli (a cura di), *Arte, Religione e Politica in Hegel*, cit., p. 64.

di un concetto pensato. Quel che infine resta dell'opera, in questa prospettiva, è nient'altro che teoria, dal momento che «il termine arte sembra essere soltanto il nome di un gioco infinito con il proprio concetto»⁴⁰.

Se leggiamo con attenzione il testo di Danto, ci accorgiamo che egli vede nella piena affermazione del *logos* dell'arte il ricongiungersi dell'arte medesima col proprio *telos*⁴¹. Di contro, in un prezioso volume risalente alla seconda metà degli anni Novanta, Giorgio Agamben individua nel prevalere del giudizio critico la soglia nichilistica cui perviene un'opera artistica integralmente alienata. Difatti, Agamben scorge nel giudizio sull'arte il segno di una lacerazione che investe un'opera *poietica* costretta ad un semplice accertamento di identità nel quale, in concreto, sembrerebbe esaurirsi il *logos* dell'arte nel mondo contemporaneo. La stessa domanda che Danto fa risalire a Duchamp – '*che cos'è l'opera d'arte e in cosa si distingue da un oggetto comune?*' – è lecito ripensarla, nell'ottica di Agamben, quale segno dell'isolamento dell'opera in una sfera autonoma: cancellazione della sua struttura *poietica* e sua risoluzione in puro riverbero teorico. Il fatto che l'artisticità di un'opera sia divenuta il problema, e che la sua determinazione dipenda dalla validità di un'interpretazione, rivela quanto sia profonda la ferita che separa l'opera dalla sua stessa capacità di fornire la misura essenziale del nostro esserci storico.

Da queste poche battute inizia a emergere la singolare posizione assunta da Agamben in merito al nodo teorico che stringe la fine dell'arte e la fondazione della critica. In tal senso, Agamben invita a «non prendere troppo alla leggera la parola di Hegel sul destino dell'arte»⁴². Se non altro, perché in nessun luogo delle sue lezioni o dei suoi testi Hegel parla di una morte dell'arte, o di un esaurirsi della sua forza vitale. A ciò si aggiunga che il passaggio dall'arte alla religione e, da questa, alla filosofia non comporta in Hegel una destituzione dell'arte a beneficio del sapere assoluto: egli non pretende di eliminare l'arte, quanto piuttosto di riconoscerne la funzione parziale nella vita in comune dei cittadini dello Stato moderno. Una dimensione di vita ove, venendo meno l'identificazione affermativa dei soggetti coi valori vincolanti della bella eticità, viene meno la funzione di fondazione diretta della medesima eticità da parte dell'arte. Per Hegel l'uomo moderno non flette più le sue ginocchia al cospetto di un'opera; ciò rivela un limite effettivo dell'arte nel riuscire ad orientare il volere degli individui sulla base di valori il cui potere vincolante esclude il ricorso alla mediazione riflessiva. Ma ciò non comporta in alcun modo la morte storica dell'arte, né la sua sostituzione con la filosofia. Muta semmai la funzione dell'arte, il cui «nuovo ideale» dovrà rispondere alle esigenze di una disposizione d'animo che rigetta l'indiscutibilità di orientamenti obbliganti, saldati in una tradizione.

⁴⁰ A. C. Danto, *La destituzione filosofica dell'arte*, a cura di T. Andina, Palermo 2008, p. 212.

⁴¹ «Quello che vuole l'arte, nella mia versione, cioè il *telos* e il coronamento della storia dell'arte, consiste nella comprensione filosofica di cosa sia l'arte»; A. C. Danto, *Dopo la fine dell'arte. L'arte contemporanea e il confine della storia*, a cura di N. Poo, Milano 2008, p. 109.

⁴² G. Agamben, *L'uomo senza contenuto*, Macerata 1994, p. 80.

Una rielaborazione inedita di queste problematiche induce Agamben a suggerire che,

lungi dall'incarnare col suo giudizio, come riteneva Croce, una tendenza anti-artistica, Hegel pensa, invece, l'arte nel modo più elevato possibile, e, cioè, *a partire dal suo autosuperamento*. Il suo non è in alcun modo un puro e semplice elogio funebre, ma una mediazione del problema dell'arte al limite estremo del suo destino⁴³.

A segnare l'estremo limite del destino metafisico dell'arte sono, dal lato della creazione, l'autocoscienza della pura dissoluzione intervenuta nell'identità della soggettività artistica con la sua materia; dal lato della fruizione, la consapevolezza degli effetti generati, nel cuore della storicizzazione dell'esperienza, dal rifluire dell'opera in un proprio mondo autonomo e dalla sua inclusione, in nome dell'«autenticità», negli spazi delle collezioni. Qui, infatti, l'opera artistica si trasforma nell'oggetto di apprensione di un'esperienza estetica, in maniera tale da esaltare il suo rapporto di estraneazione rispetto all'ordine culturale che l'ha espressa. È lecito sostenere che il culmine della storia metafisica dell'arte faccia dunque segno verso l'alienazione di quello «spazio storico originale dell'uomo», di cui l'opera artistica era apertura e custodia. Ma ora, tanto nella libera abilità formale dell'artista creatore, quanto nel giudizio critico al quale l'opera alienata da ogni ordine culturale deve corrispondere, si riverbera l'impossibilità di ritrovare nell'opera la segnatura viva dell'eticità e della storicità umane.

Tale fenomeno assume un rilievo centrale nel luogo in cui lo spettatore ritrova sé stesso assumendo integralmente la propria contraddizione: nella sala del museo, ove il giudizio critico può pienamente suggellare l'esperienza di una lacerazione radicale. Nel relazionarsi con l'opera, al fine di qualificarne l'artisticità come valore in sé, tale giudizio deve assumere l'opera medesima come sradicata rispetto all'originale contesto, entro il quale anche l'emozione artistica da essa procurata si sarebbe fatalmente trasfusa in esperienza etica e religiosa⁴⁴. Ma il mondo moderno – lo si è visto con Hegel – si edifica sulle ceneri di questa esperienza; di conseguenza, in esso, a mutare è precisamente la funzione storica dell'arte. Cessando di fungere da riferimento essenziale per la memoria viva sulla quale si fonda l'ordine etico e culturale di un popolo, l'opera artistica esprime ora la frattura insanabile venutasi a crearsi fra la comunità umana e la sua aderenza ad una tradizione di valori. L'arte che ha costruito per sé il proprio mondo sancisce – in questo autoriferimento dell'oggetto che richiede attenzione per sé – la dissoluzione del sistema di credenze e di valori il cui potere obbligante aveva trovato nelle opere la sua organica espressione. Questa verità suggerisce fino a quale punto l'interesse di Agamben potesse orientarsi sulla «distruzione della trasmissibilità»: proprio a questo tema sono consacrate le ultime pagine de *L'uomo senza contenuto*. Né deve apparire casuale che Benjamin sia stato scelto

⁴³ Ivi, p. 81.

⁴⁴ Come avviene nel caso di Dionigi il Certosino, riferito da Huizinga. Il caso è ricordato in ivi, p. 53 e ripreso in ivi, p. 62, in un frangente topico in cui Agamben si misura con il passaggio hegeliano sulla scienza dell'arte.

da Agamben come l'intercessore principale in un frangente decisivo della sua disamina archeologica, incentrata per l'appunto sugli esiti generati dall'ingresso dell'arte nella dimensione estetica.

Notoriamente, Benjamin rinveniva il «valore culturale» in ogni oggetto in cui è depositata la storicità della tradizione, laddove invece la riproducibilità tecnica, esaltando il «valore d'esposizione», «sottrae il riprodotto all'ambito della tradizione»⁴⁵. Sulla base di questa distinzione è lecito rinvenire la stretta analogia che accomuna la memoria museale al *détour* estraniante della citazione. «Citare un testo – aveva scritto Benjamin – implica interrompere il contesto in cui rientra»⁴⁶. In modo analogo, museificare un'opera d'arte comporta il suo sradicamento dal contesto che l'ha vista nascere – a meno che essa non sia già stata prodotta in vista della sua collocazione museale⁴⁷. Ancor più radicale, giunti a questo punto, devono apparire tanto la cesura tra l'opera e il suo contesto, quanto l'originaria appartenenza della prima all'ambiente museale se si pensa che, in entrambi i casi, compete all'azione rammemorante di stimolare la menzione dell'opera nel distacco da ogni tradizione. Qui si chiarisce, del resto, il motivo del fatale accostamento fra il collezionista e il rivoluzionario: non è certo un caso – fa notare Agamben – che le grandi figure dei collezionisti fioriscano nei periodi di rottura con la tradizione e di esaltazione innovatrice.

Su questo punto il resoconto archeologico insiste sulla cesura fondamentale fra la società moderna e un assetto societario mitico-tradizionale nel quale «la cultura esiste solo nell'atto della sua trasmissione, cioè nell'atto vivente della sua tradizione»⁴⁸. Per essere più precisi, Agamben fa notare che «in un sistema di questo tipo non si può parlare di una cultura indipendentemente dalla sua trasmissione, perché non esiste un patrimonio accumulato di idee e di precetti che costituisce l'oggetto separato della trasmissione e la cui realtà è in sé stessa un valore»⁴⁹. Al contrario, «uno scarto fra atto della trasmissione e cosa da trasmettere», insieme ad una «valorizzazione di quest'ultima indipendentemente dalla sua trasmissione», emergono nel momento in cui «la tradizione perde la sua forza vitale», offrendo così la base «di un fenomeno caratteristico delle società non-tradizionali: l'accumulazione della cultura»⁵⁰. V'è da notare, inoltre, che da tale rottura con la tradizione si genera un accrescimento vertiginoso del valore del passato che può portare, in certi casi, alla sua idealizzazione. Tuttavia, il passato che tiene desto il ricordo è il medesimo che ha fatalmente smarrito il suo significato vivente, per trasformarsi, infine, in un «archivio mostruoso».

⁴⁵ W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, in Id., *Opere complete*, cit., VI. *Scritti 1934-1937*, p. 273.

⁴⁶ W. Benjamin, *Che cos'è il teatro epico?* [seconda stesura], ora in Id., *Aura e Choc. Saggi sulla teoria dei media*, a cura di A. Pinotti e A. Somaini, Torino 2012, p. 289.

⁴⁷ Cfr. M. Foucault, *Un "fantastico" da biblioteca*, in Id., *Scritti letterari*, cura di C. Milanese, Milano 2004, p. 138-139.

⁴⁸ G. Agamben, *L'uomo senza contenuto*, cit. p. 161.

⁴⁹ Ivi, pp. 161-162.

⁵⁰ Ivi, p. 162.

Come si accennava, il valore esemplare dell'arte per comprendere la crisi dell'ereditarietà era stato posto a tema da Benjamin sullo sfondo di una riflessione sulla mutazione introdotta nel mondo delle arti dalla riproducibilità tecnica delle opere. La peculiarità del museo va colta, al contrario, nel rilievo posto sull'autenticità dell'oggetto, la quale, lungi dal celebrare la «decadenza dell'aura», ne ricostruisce una nuova⁵¹.

In tal senso, la nostra ipotesi sulla fecondità euristica del museo per uno studio delle strategie memoriali è ribadita laddove si evidenzia la capacità del dispositivo museale di trasformare l'appartenenza in citazione, l'adesione affermativa ai contenuti dell'opera nel rapporto speculativo e fruitivo con gli oggetti d'arte, la trasmissione vincolante dei valori nel libero accesso agli archivi culturali. È nello spazio aperto da queste fratture che Agamben può immaginare il suo angelo dell'arte, il quale, in tutto simile alla celebre incisione di Dürer, appare come una malinconica creatura alata, colta nell'atto di meditare, con lo sguardo assorto. A differenza dell'*Angelus* di Klee – da Benjamin descritto con gli occhi spalancati, la bocca aperta, le ali distese e il viso rivolto al passato – l'angelo dell'arte ha il volto immerso nell'ombra e lo sguardo che fissa, immobile, davanti a sé. Accanto giacciono abbandonati al suolo «gli utensili della vita attiva» (una mola, una pialla, dei chiodi, un martello, una squadra, una tenaglia e una sega), i quali appaiono privi del «significato di cui li investiva la loro utilizzabilità quotidiana e si sono caricati di un potenziale di estraneazione che ne fa la cifra di qualcosa di inafferrabile»⁵². In questa figura la barbarie già descritta da Valéry⁵³ sembra culminare in una sorta di «arresto messianico» nel quale la redenzione che lo sguardo malinconico offre al passato, «citandolo a comparire fuori del suo contesto reale nell'ultimo giorno del Giudizio estetico», altro non è che «la sua morte (o meglio la sua impossibilità di morire) nel museo dell'esteticità»⁵⁴. Nella malinconia dell'angelo traspare allora «la coscienza di aver fatto dell'estraneazione il proprio mondo e la nostalgia di una realtà che egli non può possedere altrimenti che rendendola irreale»⁵⁵.

In questa visione, il *topos* hegeliano della «fine dell'arte» può esitare nell'idea che lo spazio estetico del museo realizzi tanto l'impossibilità per l'arte di morire quanto la necessità per l'opera di condannarsi ad un gioco infinito col proprio involucro senza vita. Il problema dell'opera d'arte e del suo destino acquista perciò un rilievo centrale, dal momento che in esso viene alla luce la ferita che

⁵¹ Ivi, p. 159.

⁵² Ivi, p. 165. Giova qui ricordare che in De Martino le memorie latenti della cultura fondano l'ovvietà del riferimento all'utilizzabilità quotidiana. In esse si annida, difatti, il rinvio decisivo alla sfera dell'utile, ritenuta il momento inaugurale dell'atto di presenza, quindi il valore primo della storicità umana. Si veda, in particolare, E. De Martino, *Scritti filosofici*, a cura di R. Pàstina, Bologna 2005, pp. 57 sgg.

⁵³ «Ma la nostra eredità è schiacciante. L'uomo moderno, come è estenuato dall'enormità dei suoi mezzi tecnici, è impoverito dall'eccedenza stessa delle sue ricchezze». P. Valéry, *Il problema dei musei*, cit., p. 113.

⁵⁴ G. Agamben, *L'uomo senza contenuto*, cit., p. 165.

⁵⁵ *Ibid.*

separa l'uomo dalla domesticità di un mondo di valori culturali. Nell'epoca dei musei, lo si è visto, la cultura diserta la tradizione per risorgere in archivi memoriali ove ogni cosa del passato è destinata a rivivere fuori dal suo contesto, alla stregua di un testo citato.

Il castello della cultura – scrive Agamben – è oramai un museo, in cui, da ogni parte, il patrimonio del passato, nel quale l'uomo non può più in alcun modo riconoscersi, viene accumulato per essere offerto al godimento estetico dei membri della collettività, e, d'altra parte, questo godimento è possibile solo attraverso l'estraneazione che lo priva del suo senso immediato e della sua capacità poietica di aprire il suo spazio all'azione e alla conoscenza dell'uomo⁵⁶.

Ancora una volta la parola «museo» nomina l'accumulazione di un passato divenuto documento, patrimonio, archivio: disponibile alla fruizione, allo scambio e alla conoscenza, ma sottratto all'*ethos*, ovvero all'uso⁵⁷. D'altra parte, proprio qui è rivelata esemplarmente l'attualità del domandare di Heidegger intorno alla celebre sentenza hegeliana.

La domanda resta sempre attuale: l'arte è ancora oggi una maniera essenziale e necessaria in cui si storicizza la verità decisiva per il nostro Esserci storico, o non lo è più? E se non lo è più, resta sempre da chiarire perché non lo sia più. L'ultima parola intorno a questa affermazione di Hegel non è ancora stata detta⁵⁸.

5. In conclusione

Il problema del destino dell'arte non è un luogo fra gli altri per interrogare la condizione dell'uomo nel nostro tempo. Del resto, il lascito hegeliano su questo fronte è un invito a pensare fino in fondo l'opera d'arte come cifra

⁵⁶ Ivi, pp. 167-168. Da una diversa prospettiva, che storicizza il fenomeno, Foucault ha parlato, con riferimento ai musei e alle biblioteche, di «eterotopie» peculiari della cultura occidentale del XIX secolo, in quanto caratterizzate dall'accumulo infinito di tempi «fuori dal tempo»; M. Foucault, *Eterotopie*, in Id., *Archivio Foucault 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica e politica*, a cura di A. Pandolfi, Milano 1998, p. 314.

⁵⁷ In tempi a noi più recenti, Agamben è tornato sul tema del museo nel contesto di una riflessione sul «capitalismo come religione» (*Profanazioni*, Roma 2005, pp. 91 sgg). In tal caso, il museo è presentato come il «luogo topico» di quella che l'autore definisce «l'impossibilità di usare». Né deve apparire un'esagerazione sostenere che «tutto oggi può diventare Museo, perché questo termine nomina semplicemente l'esposizione di una impossibilità di usare, di abitare, di fare esperienza» (ivi, p. 96). Insieme alla figura di Benjamin, esplicitamente convocata, si avverte in queste pagine l'eco delle analisi di Guy Debord sul dispositivo museale. Si veda G. Debord, *La società dello spettacolo*, a cura di P. Salvadori, Milano 1997, fr. 188 e fr. 189, pp. 164-166.

⁵⁸ M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, in Id., *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, Firenze 1997, p. 63. Il rimando esplicito alla celebre sentenza hegeliana, presente nella Postfazione [*Nachwort*] al saggio del '35 sull'opera d'arte, conferisce un valore decisivo alle parti in cui Heidegger criticava esplicitamente la museificazione dell'arte, cioè il passaggio dall'essere in sé dell'opera, quale manifestazione del vero nella *Differenz*, al suo divenire oggetto di godimento estetico: si veda, ivi, pp. 25-26.

di una dissoluzione essenziale la quale, avendo eroso il fondamento mitico dell'esperienza, rivela oggi la distruzione integrale dell'esperienza.

Con ogni probabilità Ernesto De Martino avrebbe accolto la rivoluzione introdotta dal museo: in fondo, la sua «trilogia del Meridione»⁵⁹ non fa che raccogliere in una limpida fenomenologia descrittiva le tracce di una tradizione le cui strutture fondative risultano oramai dissolte. Le spedizioni da lui condotte nel Sud dell'Italia, corredate di supporti fotografici e audiovisivi, favorirono il passaggio della tradizione viva nel documento memoriale. Ma diversi indizi ci suggeriscono che De Martino non valutasse tutte le implicazioni che il transito delle culture vive negli archivi della memoria aveva generato nei processi di produzione, propagazione e dissoluzione delle identità collettive. Da qui la sua sostanziale fedeltà ai sistemi tradizionali in cui la cultura, quale istituto antropologico e morale, esisteva nell'atto della sua viva trasmissione.

Il rifluire della tradizione nel museo ci dimostra che la misura della distruzione della trasmissibilità del passato rimane essenzialmente vincolata all'azione rammemorante. L'arte è stata in Occidente il luogo elettivo di questa mutazione. Forse, un giorno, non si saprà più tanto bene cosa abbia significato per l'opera d'arte congelarsi da ciò che Hegel chiamava «la primavera e l'estate della vita etica». Senza la memoria di questo drammatico trapasso, dal quale si generò l'opera autonoma, v'è il rischio di non comprendere in che modo l'arte odierna tenti di costituirsi o disfarsi, ripristinarsi o negarsi come linguaggio comune. La nostra breve esposizione archeologica non si sarà compiuta invano se essa avrà saputo contribuire, in misura sia pur modesta, a dissipare tale rischio.

Francesco Lesce
Università della Calabria
✉ francescolesce.uni@gmail.com

⁵⁹ Ci riferiamo qui, in particolare, a E. De Martino, *Sud e magia*, Milano 2004; Id., *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino 2000; Id., *La terra del rimorso. Il Sud, tra religione e magia*, Milano 2009.

Contributi/20

Monumento, memoria, contro-monumento: una genealogia

Beatrice Atzori

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 14/09/2019. Accettato il 10/03/2020.

MONUMENT, MEMORY, COUNTER-MONUMENT: A GENEALOGY

The purpose of this essay is to trace a genealogy of the concept of monument. The path that I have taken attempts to show how Paul Ricoeur's reflections on memory are deeply connected to any discussion on monuments and, in particular, how counter-monuments embody the three paradoxes of memory. The purpose of the first chapter is to clarify the term this essay attempts to investigate. Riegl's *Der moderne Denkmalkultus* has been important in pointing out the close connection between the concept of the monument and the philosophical issue of memory. Since what we recognize in monuments is their value as memory, the second chapter aims to address three paradoxes of memory identified by Paul Ricoeur. In the third chapter I selected four case studies in order to show the evolution of the concept of monument in that of counter-monument.

Introduzione

Lo scopo del presente saggio è quello di tracciare una storia della nozione di monumento. Il percorso si snoda fondamentalmente attorno a tre tappe. Ad ogni tappa è dedicata una sezione. Poiché l'evoluzione dell'idea che si è scelto di trattare ha il carattere di un vero e proprio capovolgimento, la prima e la terza sezione sono da considerare speculari. La sezione centrale, più densa di considerazioni filosofiche, è il ponte che consente di comprendere tale capovolgimento della nozione di monumento in quella di contro-monumento.

Obiettivo della prima sezione è quello di chiarificare i termini del discorso. A questo proposito, si accennerà al complesso rapporto che sussiste tra le nozioni di documento e monumento. Si metterà in luce, poi, la saldatura tra il concetto di monumento e il problema filosofico della memoria. Poiché ciò che noi apprezziamo nel monumento non è altro che il suo valore in quanto memoria, nella seconda sezione si affrontano le tre aporie della memoria individuate da Paul Ricoeur. Esse riguardano rispettivamente l'oggetto, il soggetto e gli usi della memoria. Specularmente alla prima sezione, la terza

costituisce un tentativo di mostrare l'evoluzione della nozione di monumento in quella di contro-monumento. Si propone infine l'analisi di quattro *case studies*: il *Denkmal für die ermordeten Juden Europas* di Peter Eisenman; il *Mahnmal gegen Faschismus, Krieg, Gewalt - für Frieden und Menschenrechte* di Jochen ed Ester Gerz; la fontana *Aschrott* di Horst Hoheisel e infine gli *Stolpersteine* di Gunter Denmig.

1. Che cos'è un monumento? I materiali della storia

Documenti e monumenti sono i due mezzi attraverso i quali si costruisce la memoria collettiva e sui quali lavora la sua forma scientifica: la storia. L'idea di documento è infatti tradizionalmente connessa all'idea di collazionamento prima e scelta, poi, da parte dello specialista delle fonti utili alla scrittura della storia. La parola latina *documentum*, derivata dal verbo *docere*, ha progressivamente perso il senso generale di insegnamento per acquisire quello di prova, inteso soprattutto in senso giuridico. La radice del termine *monumentum* invece è da ricollegarsi a concetti che si riferiscono alla sfera della memoria: *men*, la radice indoeuropea che esprime una delle funzioni fondamentali della *mens*; *memini*, il ricordarsi; *monere*, il far ricordare. A partire da un'indagine etimologica si potrebbe dire che il monumento sia tutto ciò che, perpetuando il ricordo, evoca il passato. Pur in assenza di una teoria generale, si è soliti ricondurre il concetto di monumento ad alcune caratteristiche imprescindibili: il monumento è un oggetto facilmente riconoscibile per via delle sue grandi dimensioni, è realizzato in materiali durevoli e ha il preciso scopo di commemorare un evento significativo per la costruzione di una memoria collettiva. Tuttavia fornire una definizione precisa di che cosa sia un monumento risulta difficile: ogni monumento, infatti, sembra essere connesso sia all'esercizio del potere politico e al problema della sua autorappresentazione che all'esperienza della morte. Per questo, la sua definizione non può essere fornita né da una prospettiva esclusivamente estetica né storico-artistica.

Il termine latino *documentum* si è progressivamente evoluto verso il significato di prova o carta giustificativa⁶⁰. Tale evoluzione assume un rilievo significativo in quanto, da quel momento in poi, le idee di documento e di monumento sono state poste in antitesi: la prima si contraddistingue per la sua oggettività, la seconda per la sua intenzionalità⁶¹. Tuttavia, nell'accezione più comune, il termine monumento si riferisce alla sfera artistica e architettonica. A questo proposito meritano considerazione le riflessioni di Alois Riegl, storico dell'arte austriaco che, ne *Il culto moderno dei monumenti*, fornisce una chiara

⁶⁰ Su questo si veda J. Le Goff, voce «Documento/Monumento», in *Enciclopedia Einaudi*, Torino 1978, vol. V, p. 38.

⁶¹ L'idea di documento ha subito un notevole ampliamento in seguito alle riflessioni di M. Bloch contenute nella celebre *Apologia della storia*. Per un ulteriore chiarimento in merito al rapporto tra le nozioni di documento e monumento, si veda invece P. Zumthor, *Document et Monument. A Propos des plus anciens textes de langue française*, «Revue des sciences humaines», 1960, fasc. 97, pp. 5-19.

definizione di monumento: «Per monumento s'intende, nel senso più originale e più antico del termine, un'opera della mano dell'uomo creata con lo specifico scopo di conservare sempre presenti e vivi singoli atti o destini umani nella coscienza delle generazioni a venire»⁶².

1.1 Valore storico e valore artistico

Per meglio comprendere la nozione di monumento presente nell'opera di Riegl è fondamentale ragionare sul rapporto tra due valori: quello storico e quello artistico. Inizialmente presentati come confliggenti, tali valori consentono di distinguere un'opera d'arte da un monumento storico: con opera d'arte si intende ogni creazione umana visibile, tangibile o udibile che manifesti un valore artistico; con monumento storico ogni opera analoga contraddistinta però dal valore storico. Ma in cosa divergono tali valori? Riegl si concentra inizialmente sull'analisi del valore storico: dal suo punto di vista il nucleo di ogni concezione storica è l'idea di sviluppo. A questo proposito, egli sostiene che assume valore storico tutto ciò che è stato una volta e non può più tornare ad essere, e che in questo senso costituisce un anello insostituibile di una catena di sviluppo. Tuttavia bisogna riconoscere che non è solo il valore storico ciò che noi apprezziamo in un monumento. La compresenza nel monumento di valore storico e di un altro valore, ovvero quello artistico, è spiegata in questo modo: se non esistesse tale valore artistico, nessuno potrebbe affermare che un Tiepolo valga più di un'opera manierista. Se esiste la possibilità di apprezzare le qualità artistiche di forma e colore deve esistere allora, dal punto di vista di Riegl, un valore artistico indipendente dal valore che quell'opera assume in quanto anello insostituibile della catena storica. Sembra possibile affermare allora che la divergenza tra valore artistico e valore storico consista in questo: il valore storico è qualcosa di oggettivo, il valore artistico invece possiede un carattere di soggettività, almeno a partire dal XX secolo⁶³. Alla luce dell'analisi di Riegl, sembra possibile affermare che né il riconoscimento dell'esclusivo valore storico né di quello esclusivamente artistico sono condizioni singolarmente necessarie e sufficienti alla definizione di monumento per i seguenti motivi: se considerassimo essenziale esclusivamente il valore storico, non avremmo ragioni per sostenere che un'opera di Michelangelo possieda maggior valore rispetto ad un documento riportante appunti del tutto secondari. Contrariamente alle intuizioni del senso comune, entrambi i documenti, in quanto anelli di una

⁶² A. Riegl, *Il culto moderno dei monumenti*, trad. it. R. Trost e S. Scarrocchia, Milano 2017, p. 11.

⁶³ Per meglio comprendere tale distinzione è opportuno considerare la nozione riegliana di *Kunstwollen*: dal punto di vista dell'autore non è possibile stabilire, alla maniera di Vasari, un valore artistico assoluto, ma solo uno relativo. La nozione di *Kunstwollen* traduce il gusto di un determinato periodo storico e di un artista particolare. Fino all'Ottocento, un'opera d'arte possedeva un valore artistico in quanto rispecchiava un canone estetico ritenuto oggettivo, ma Riegl osserva che secondo la concezione moderna il valore artistico di un monumento risiede nella sua capacità di assecondare il moderno *Kunstwollen*.

catena di sviluppo storico, assumerebbero lo stesso valore; se invece ritenessimo costitutivo del monumento esclusivamente il suo valore artistico sorgerebbe un ulteriore problema. Il valore artistico è determinato dal *Kunstwollen*, ovvero da un'intenzione d'arte che si modifica nel tempo e da soggetto a soggetto. Se considerassimo il valore artistico come essenza del monumento, non avremmo che monumenti temporanei, destinati a non essere più considerati tali al variare del *Kunstwollen*. Ma questa conseguenza si pone in estrema antitesi rispetto alla definizione di monumento che Riegl offre nell'incipit della sua opera, secondo la quale il monumento, in linea con le nostre intuizioni, si contraddistingue per la finalità di conservazione della memoria nelle generazioni a venire.

1.2 La centralità del valore in quanto memoria

Stabilito il rapporto conflittuale tra valore storico e valore artistico e appurata la non sufficienza dei due valori alla costituzione dell'essenza del monumento, la riflessione di Riegl prosegue concentrandosi sul valore in quanto memoria. Il valore artistico, dipendente dal *Kunstwollen*, è mutevole. Il valore storico, allo stesso modo, non può esaurire l'interesse che nutriamo per le opere lasciate dalle età precedenti. Deve esistere allora un altro valore, simile al sentimento del religioso, che giustifichi l'interesse per un simile monumento: si tratta del *valore in quanto memoria*, che è in grado di evocare, come Riegl ebbe modo di affermare, «la concezione affatto non-locale e generale del tempo che esso 'ha vissuto' e che si manifesta nei suoi segni di antichità immediatamente percepibili»⁶⁴.

Tuttavia la centralità del valore in quanto memoria è una conquista moderna, la quale ha dato origine a un processo di generalizzazione del concetto di monumento. Tutta l'antichità e il medioevo hanno conosciuto esclusivamente monumenti intenzionali, ovvero «solo quelle opere che, per volontà del loro creatore, devono evocare un preciso momento (o un insieme di momenti) del passato»⁶⁵. Una simile nozione di monumento ha esposto opere d'arte quali la colonna Traiana al rischio di essere oltraggiata: andato in rovina l'antico impero, il monumento che intenzionalmente avrebbe dovuto eternarne la gloria, poteva essere mutilato senza che nessuno si preoccupasse del restauro. Il fatto che, nonostante tutto, monumenti quali la colonna Traiana siano stati conservati, è dovuto proprio all'affermazione del valore in quanto memoria e alla conseguente espansione della nozione di monumento. La centralità del valore in quanto memoria ha determinato tre conseguenze significative: in primo luogo ci ha portato a spostare l'attenzione dall'intenzionalità dell'autore all'intenzionalità dell'osservatore. La selezione dei monumenti non dipende più dalla volontà dell'artista e dal suo scopo encomiastico, ma dal gusto artistico dello spettatore contemporaneo; in secondo luogo, la centralità del valore in quanto memoria ha determinato un'estensione della nozione di monumento. L'antichità e il

⁶⁴ A. Riegl, *Il culto moderno dei monumenti*, cit., p. 17.

⁶⁵ Ivi, p. 18.

medioevo hanno concepito il monumento come qualcosa di esclusivamente intenzionale, il Rinascimento ha prodotto invece la nozione di monumento storico, che si riferisce ad ogni opera del passato la cui selezione dipende dalla nostra volontà soggettiva; infine la centralità del valore in quanto memoria consente una riconciliazione dell'opposizione tra valore storico e artistico. Solo un'estensione della nozione di monumento, come quella testimoniata dal passaggio dal monumento intenzionale a quello storico, consentì che l'interesse per i monumenti appartenenti ad un determinato periodo storico non svanisse per la generazione successiva. È possibile allora affermare che solo la centralità del valore in quanto memoria ha reso possibile riconciliare la nozione di monumento alla intuizione più fondamentale del senso comune: quella per cui lo scopo del monumento sia quello di eternare eventi, atti, o singoli destini umani nelle generazioni a venire.

2. Monumento e memoria: tre aporie

Appurato il legame intrinseco tra l'idea di monumento e il problema della memoria, è opportuno considerare le riflessioni che Paul Ricoeur propone in *La memoria, la storia, l'oblio*. Il discorso sulla memoria, per come lo affronta Ricoeur, è però complicato dalla presenza di tre aporie sulle quali è opportuno riflettere ai fini di un discorso sulla nozione di monumento, visto il nesso costitutivo tra le due questioni.

Per il suo carattere eminentemente metafisico e per il fatto che è stata rilevata già nella filosofia greca, è opportuno analizzare per prima l'aporia che concerne il rapporto tra memoria e immaginazione; in seguito si considera l'aporia che riguarda il rapporto tra memoria individuale e memoria collettiva; infine quella concernente gli usi della memoria, in particolare nelle due forme degenerate dell'eccesso o del difetto di memoria. Queste tre aporie della memoria si danno insieme e tuttavia possiamo osservare che costituiscono tre diverse, sebbene complementari, declinazioni del problema del monumento: la prima si presenta quando consideriamo l'aspetto oggettuale della memoria, cioè quando rispondiamo alla domanda 'che cosa si ricorda?'; la seconda concerne il soggetto che governa l'operazione del ricordo e si pone quando cerchiamo una risposta alla domanda 'chi è l'io che ricorda?'; la terza, infine, si riferisce all'aspetto pragmatico della memoria, quello che riguarda il suo uso etico e politico e sorge con la domanda 'in che modo si ricorda?'.

2.1. Prima aporia: presenza di un'assenza

La triplice forma del presente suggerita da Agostino nelle *Confessioni*⁶⁶ è utile per mostrare il sorgere della prima aporia. Delle tre forme del presente,

⁶⁶ Cfr. Agostino, *Confessioni*, trad. it. C. Carena, Milano 2012, p. 322.

quella degna di interesse ai fini di questo discorso è la prima: il presente del passato. Funzione della memoria è quella di rendere presente una cosa assente e per questo, sottolinea a più riprese Ricoeur⁶⁷, è particolarmente arduo individuare in cosa consista la differenza tra memoria e immaginazione. Il forte legame che sussiste tra le due nozioni sembra derivare da questo: la rievocazione del ricordo non può avvenire se non diventando immagine. Tuttavia è opportuno cogliere in cosa divergano memoria e immaginazione per due ragioni: in primo luogo, se non vogliamo sminuire il ruolo della memoria come modalità di accesso al passato, è opportuno distinguerla dall'immaginazione, in quanto quest'ultima è considerata uno dei più infimi modi di conoscenza⁶⁸; in secondo luogo perché le nozioni di immaginazione e di immagine sono centrali nei dialoghi platonici riguardanti il sofista e la possibilità ontologica dell'errore. In altre parole, se non individuiamo la differenza specifica della memoria rispetto all'immaginazione, la memoria viene intaccata dal problema dell'*eikon* (dove *eikon* si riferisce sia alla presenza dell'assente come irreale che alla presenza dell'anteriore come passato).

Tale questione, contraddistinta da un carattere peculiarmente metafisico, ha le sue radici nella filosofia di Platone e Aristotele. In *La Memoria, la storia, l'oblio*, Ricoeur costruisce la sua analisi a partire da due metafore elaborate da Platone: la metafora della cera e quella del ritratto⁶⁹. La metafora della cera, presente nel *Teeteto*, è proposta da Socrate per risolvere il paradosso di Protagora. Il sofista aveva cercato di risolvere l'enigma della presenza dell'assente nell'eristica del non-sapere presente del sapere passato. La risposta che Socrate fornisce al paradosso⁷⁰ mette chiaramente in luce lo stretto legame che sussiste tra ricordo e immagine, legame ulteriormente rafforzato dal riferimento mitologico alla madre delle muse, *Mnemosyne*, o la personificazione della memoria. Il suo dono, paragonato all'impronta più o meno profonda di un sigillo su una tavoletta di cera, evidenzia che se il ricordo è qualcosa di temporaneo, il contenitore che lo può immagazzinare, invece, è stabile e ha natura spaziale. Ma non solo: l'impronta, in quanto segno visibile *hic et nunc*, è presente; in quanto impressa da qualcuno come segno del proprio passaggio, appartiene al passato.

La metafora del ritratto ricorre invece nel *Sofista*. L'imitazione messa in atto dal ritrattista produce copie (*mimemata*) visibili agli occhi, analogamente l'imitazione messa in atto dal sofista produce immagini di discorsi (*eidola legomena*) che sono udibili alle orecchie. Il dialogo prosegue attraverso la diairesi fino a giungere ad una distinzione particolarmente rilevante secondo Ricoeur⁷¹: quella tra arte icastica (*téchne eikastikê*) e arte fantastica (*téchne phantastikê*). L'arte icastica, ovvero l'arte dell'imitazione, produce copie; l'arte fantastica, invece,

⁶⁷ Cfr. P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, trad. it. D. Iannotta, Milano 2003, p. 16 e seguenti.

⁶⁸ Si veda, ad esempio, B. Spinoza, *Etica*, trad. it. S. Landucci, Bari 2009, p. 83.

⁶⁹ Cfr. P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 23 e seguenti.

⁷⁰ Platone, *Teeteto*, trad. it. F. Ferrari, Milano 2011, pp. 435, 437.

⁷¹ Cfr. P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 23 e seguenti.

apparenze⁷². Più avanti, lo Straniero giunge alla conclusione che «questo discorso ha osato porre che sia ciò che non è: il falso, infatti, non potrebbe prodursi in nessun altro modo»⁷³: ha contraddetto, cioè, l'insegnamento di Parmenide.

Ma se non è possibile distinguere il discorso sulla memoria da quello sull'immagine, bisogna ammettere che il problema ontologico del Sofista intacchi inesorabilmente anche la questione della memoria. E poiché secondo Ricoeur «lo storico intraprende il 'fare storia' come ciascuno di noi si adopera a 'fare memoria'»⁷⁴, sciogliere l'aporia della presenza dell'assente si rivela necessario. La soluzione che Ricoeur propone alla prima aporia, ovvero un tentativo di salvare il discorso sulla memoria, diventa rilevante di conseguenza anche nel discorso a proposito del monumento, dato il legame strutturale tra monumento e valore in quanto memoria analizzato nel capitolo precedente. Memoria e immaginazione, sebbene accomunate dalla funzione di rendere presente una cosa assente, si possono distinguere. Per dimostrarlo, Ricoeur si rivolge ancora alla filosofia antica: al centro della sua analisi è, questa volta, Aristotele.

Nel piccolo trattato intitolato *Della memoria e della reminiscenza*, Aristotele conferma l'esistenza di un nesso fondamentale tra memoria e immaginazione: la memoria appartiene a quella parte dell'anima a cui appartiene anche l'immaginazione, ovvero l'anima sensitiva. Prova di questo è il fatto che la memoria è posseduta anche da alcuni animali: per questo motivo non è possibile affermare che la memoria appartenga alla parte intellettuale dell'anima. Anche in Aristotele è possibile rintracciare l'aporia dell'icona, o della presenza dell'assente⁷⁵. A partire dall'aporia ereditata dal maestro, Aristotele mostra il sorgere di un nuovo enigma:

Ora, se questo si verifica riguardo alla memoria, l'uomo ricorda l'impressione subita o l'oggetto da cui l'impressione è derivata? Se l'impressione, noi non potremmo ricordare nessuna cosa assente: se l'oggetto, com'è che, percependo l'impressione, ricordiamo qualcosa di cui non abbiamo la sensazione, qualcosa che è assente?⁷⁶

Il nucleo fondamentale del trattato, osserva Ricoeur, è il costante riferimento al tempo trascorso. Possiamo avere memoria solo di quanto è avvenuto: questa l'espressione che guida l'intera riflessione di Ricoeur e che, a suo avviso, consente il superamento dell'aporia della memoria e dell'immaginazione. Che Aristotele intenda esplicitamente istituire un forte nesso tra la memoria e il tempo lo si può evincere da numerosi passi del breve trattato: «del passato, invece, si dà memoria. Perciò la memoria implica sempre che sia trascorso del tempo. Di conseguenza gli esseri che percepiscono il tempo, essi soli ricordano - e con la stessa facoltà con cui avvertono il tempo»⁷⁷; «ma il ricordare per sé non

⁷² Cfr. Platone, *Sofista*, trad. it. F. Fronterotta, Milano 2007, p. 301.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 84.

⁷⁵ Cfr., Aristotele, *I piccoli trattati naturali*, trad. it. R. Laurenti, Bari 1971, p. 48.

⁷⁶ *Ivi*, p. 49.

⁷⁷ *Ivi*, p. 46.

sarà possibile prima che sia passato del tempo: infatti uno ricorda adesso quel che ha visto e sperimentato prima, mentre non ricorda adesso quel che adesso sperimenta»⁷⁸.

Tuttavia, per comprendere la soluzione dell'aporia proposta da Ricoeur, è opportuno soffermarsi sulla distinzione già presente nel titolo, ovvero quella tra memoria (*mnéme*) e reminiscenza (*anàmnēsis*). La memoria riguarda l'esperienza del nuovo apprendimento e dello scorrere del tempo: prima si impara o sperimenta qualcosa senza averne il ricordo, poi, dopo che è passato del tempo, emerge in maniera quasi inconscia il ricordo di quell'esperienza. L'anamnesi invece implica uno sforzo di ricerca, una volontà di riportare alla consapevolezza del soggetto una particolare esperienza che era quasi svanita nella memoria.

È proprio la nozione di anamnesi che fornisce a Ricoeur la soluzione all'aporia della presenza dell'assente: a differenza della memoria, che segue un meccanismo inconscio, l'anamnesi presuppone uno sforzo attivo di ricerca che si contraddistingue per la sua pretesa di verità. Di qui l'evidente scarto con l'immaginazione. Questa distinzione, secondo Ricoeur, inverte quella già proposta da Platone tra arte icastica e arte fantastica, considerati come i due poli dell'arte dell'imitazione: solamente l'arte icastica, come l'anamnesi, mira alla verità; l'arte fantastica, invece, allo stesso modo dell'immaginazione, produce apparenze.

La riflessione di Ricoeur si conclude con l'ammissione dell'inaffidabilità della memoria. Il problema dell'inaffidabilità dei pretesi ricordi però, spiega Ricoeur, non è altro che la dimostrazione che il meccanismo della memoria sia guidato dalla ricerca della verità. Se così non fosse, non sarebbe possibile criticarne il funzionamento laddove si scoprisse fallace. La memoria, al pari dell'immaginazione, è inaffidabile. Tuttavia anche nel modo in cui memoria e immaginazione sono capaci di ingannare è possibile riscontrare una significativa distinzione: la prima si inganna sull'essere-stato prima dell'*eikon*; la seconda invece sembrerebbe caratterizzarsi per una tendenza allucinatoria capace di generare una confusione tra reale e irreale. In altre parole, ciò che distingue memoria e immaginazione è, ancora una volta, il legame della memoria con il tempo.

Bisogna chiarire in che modo il nesso tra memoria e tempo consenta di superare, dal punto di vista di Ricoeur, la prima aporia. L'assorbimento del problema della memoria all'interno di quello dell'immaginazione, le cui radici, come si è cercato di mostrare, sono da rintracciarsi alle origini del pensiero occidentale, ha determinato una concezione del ricordo immobilizzato in immagine. Per questo motivo, la memoria è stata per lungo tempo colpita dall'aporia dell'icona. Il riferimento ad Aristotele si rivela fondamentale proprio per l'importanza attribuita al tempo: il suo scorrere, da una parte, rende fluidi i ricordi e in questo modo li libera dall'aporia; dall'altra è capace di modificarli. Sarebbe ingenuo pensare che i nostri ricordi restino immutati nel tempo, e, che, quando dimenticati, sia sufficiente ritrovarne la prima impronta per ottenerne la versione originale. È necessario pensare alla memoria come ad

⁷⁸ Ivi, p. 52.

uno sforzo di ricerca. Anche questa volta Aristotele è utile per sottolineare il carattere eminentemente attivo della memoria. Potremmo dire che Ricoeur, per accentuare l'aspetto attivo della memoria, utilizza il termine memoria riferendosi a quella che per Aristotele è l'anamnesi. Anche il ricordo fresco infatti costituisce già un'interpretazione da parte del soggetto: la memoria non è mera affezione, ma forza attiva di ricostruzione. La questione dell'interpretazione del ricordo genera un problema di carattere etico-politico sugli usi più o meno corretti della memoria. Prima di considerare questo aspetto è tuttavia necessario indagare il problema del soggetto di questi ricordi e, dunque, rispondere alla domanda 'chi è l'io che ricorda?'.

2.2. Seconda aporia: memoria individuale e memoria collettiva

Il problema che concerne i soggetti di memoria sorge dallo scontro tra la tradizione dello sguardo interiore, che impone il primato della memoria individuale, e la tradizione dello sguardo esteriore, di matrice per lo più sociologica, che afferma, invece, il primato della memoria collettiva.

Ai fini del discorso sulla nozione di monumento, il problema della memoria collettiva si rivela centrale in quanto il percorso dalla memoria individuale a quella collettiva non può essere quello di una semplice analogia. Le nazioni, gli Stati, le istituzioni infatti non dispongono di una memoria paragonabile alle memorie individuali: questi soggetti non *hanno* una memoria ma se ne *fanno* una. I monumenti, a questo proposito, sono uno dei dispositivi fondamentali utili alle comunità per costruirsi una memoria e, con essa, un'identità.

Lo scontro tra le due tradizioni, quella dello sguardo interiore e quella dello sguardo esteriore, avviene, dal punto di vista di Ricoeur, su un terreno comune alla filosofia e alla sociologia: la prima, in particolare con Agostino e Locke, sostiene il primato della memoria individuale; la seconda, con Halbwachs, il primato della memoria collettiva.

Nel *Saggio sull'intelletto umano*, Locke considera la memoria come l'elemento fondamentale e costitutivo dell'identità personale, la quale si contraddistingue per il suo legame con la temporalità. La storia della tradizione dello sguardo interiore tracciata da Ricoeur ha le sue radici più antiche in Agostino: ciò che lo accomuna a Locke sembra essere l'intuizione di unire l'analisi della memoria a quella del tempo. L'analisi del libro XI delle *Confessioni* rivela come in Agostino il problema della memoria e quello del tempo siano strettamente collegati: tra le tre specie di tempi che esistono nell'animo, la memoria costituisce il primo, ovvero il presente del passato. Dal punto di vista di Ricoeur, i tre argomenti utilizzati per sostenere il primato del carattere individuale della memoria sono i seguenti: in primo luogo, poiché i *miei* ricordi non sono i *vostri* e poiché sembra impossibile trasferire i ricordi dell'uno nella memoria dell'altro, la memoria assume un carattere eminentemente individuale. La saldatura tra ricordo e identità personale, sostenuta, ad esempio, da Locke, si rivela il punto di partenza fondamentale per l'affermazione del carattere personale delle esperienze vissute

dal soggetto e dalla memoria che esso conserva di tali esperienze. In secondo luogo, la memoria è l'unico strumento che ci consente di connettere presente e passato. Da ciò segue che la memoria sia anche l'unico strumento in grado di assicurare la continuità temporale della persona, centro singolare a cui fanno riferimento ricordi plurali. L'identità della persona consente a ricordi diversi e lontani nel tempo di costituire un'unità nella molteplicità: molteplici ricordi fanno capo ad un'unica memoria; infine la memoria è in grado di conferire un senso al passare del tempo, dal passato verso il futuro, secondo il movimento dell'aspettativa, ma anche dal futuro verso il passato, secondo il movimento del ricordo. Poiché anche le aspettative, come i ricordi, sono qualcosa di strettamente personale, segue che anche la memoria sia qualcosa di eminentemente personale.

Per quanto concerne la nozione di memoria collettiva è opportuno volgere lo sguardo alla sociologia. Maurice Halbwachs, sociologo francese, ha così delineato il concetto di *mémoire collective*: la memoria, come il linguaggio e la personalità, è un fenomeno sociale che si sviluppa in noi grazie all'impulso di stimoli esterni e si forma attraverso l'azione e la comunicazione perpetuata all'interno di gruppi sociali. Ne *La memoria collettiva*, Halbwachs considera che ogni volta che vogliamo negare o confermare qualcosa è necessario fare ricorso a delle testimonianze. Sebbene il primo testimone al quale siamo soliti ricorrere siamo noi stessi, quando la nostra impressione trova un sostegno non solo nei nostri ricordi personali, ma anche in quelli altrui, ciò che vogliamo negare o confermare assumerà un carattere di maggiore esattezza. Ma Halbwachs si spinge ancora oltre osservando che:

i nostri ricordi vivono in noi come ricordi collettivi, e ci sono rammentati dagli altri, anche quando si tratta di avvenimenti in cui siamo stati coinvolti solo noi, e di oggetti che solo noi abbiamo visto. Il fatto è che, in realtà, non siamo mai soli. Non è necessario che altri siano presenti, che si distinguano materialmente da noi: perché ciascuno di noi porta sempre con sé e dentro di sé una quantità di persone indistinte⁷⁹.

Tracciare una distinzione netta tra memoria individuale e memoria collettiva è, dal punto di vista di Halbwachs, impossibile: la memoria individuale, in quanto tale, è sociale. Per dimostrarlo è necessario guardare ad una caratteristica specifica della memoria collettiva, ovvero la possibilità di essere ricostruita. Le diverse testimonianze infatti, devono essere in qualche modo concordi affinché la nostra memoria si aiuti con quella degli altri: il ricordo che viene rievocato può essere ricostruito solo sulla base di un fondamento comune e questo è possibile solamente se tutti fanno parte di una medesima società. Questa è la condizione necessaria perché un ricordo possa essere allo stesso tempo riconosciuto e ricostruito. Secondo il sociologo francese «è difficile trovare ricordi che ci riportino ad un momento in cui le nostre sensazioni non erano che il riflesso di oggetti esterni, in cui non mescolavamo nessuna delle immagini e dei pensieri attraverso i quali siamo uniti agli uomini e ai gruppi

⁷⁹ M. Halbwachs, *La memoria collettiva*, trad. it. P. Jedlowski e T. Grande, Milano 2001, p. 80.

che ci circondano»⁸⁰. A dimostrazione di ciò, Halbwachs riporta diversi esempi del funzionamento della memoria infantile: se non siamo capaci di ricordare gli avvenimenti della nostra prima infanzia è perché le nostre impressioni non sono in grado di inserirsi all'interno di nessun rapporto in quanto impressioni di esseri non ancora sociali.

La memoria individuale, intesa come qualcosa di indipendente dal mondo esterno e dagli ambienti che il soggetto attraversa, non è altro che un'illusione dei filosofi: in ogni soggetto immagini e pensieri si presentano seguendo un ordine del tutto singolare e irripetibile e, in questo senso, ognuno di noi ha una storia. I filosofi ritengono che, poiché si dà la possibilità di rievocare attraverso la memoria una o più parti di questa serie personale di pensieri e immagini, deve esistere necessariamente un'unità interna della coscienza sulla quale si fonda la coesione dei nostri ricordi. È ingenuo però pensare che questa sia avulsa da condizionamenti di natura sociale: l'influenza dei gruppi e degli ambienti sociali è subita docilmente ma non per questo dobbiamo postularne l'inesistenza. Halbwachs giunge infine ad affermare che «ciascuna memoria individuale è un punto di vista sulla memoria collettiva»⁸¹.

Nel monumento, inteso come uno dei documenti scritti di cui si serve la memoria culturale ai fini della costruzione di un'identità, si manifesta dunque una compresenza di passato, presente e futuro: simbolo di un ricordo di ciò che è stato, spesso monito per il futuro, ma che si dà nel flusso della quotidianità. Tra la tradizione dello sguardo interiore, secondo la quale i miei ricordi non sono che miei, e quella dello sguardo esteriore, secondo la quale non si dà memoria al di fuori dei *cadres sociaux*, si situa la posizione di Paul Ricoeur. Tra il punto di vista solipsistico e quello collettivo esiste una terza via che riguarda quelli che il filosofo francese definisce *proches*. Ciò che contraddistingue il rapporto che ogni individuo intrattiene con i *proches* sembra essere un particolare legame con il problema della nascita e della morte: questi due eventi, sebbene fondamentali in quanto confini della vita umana, sfuggono alla memoria dell'individuo. Se escludiamo l'asettico punto di vista demografico, neppure la società ha memoria di questi due eventi. Sono i *proches* che ne custodiscono la memoria, per questo motivo, conclude Ricoeur, «non dobbiamo entrare nel campo della storia con la sola ipotesi della polarità fra memoria individuale e memoria collettiva, bensì con quella di una triplice attribuzione della memoria: a sé, ai più vicini, agli altri»⁸².

Il problema dell'attribuzione della memoria ad un soggetto, sia esso l'individuo, un gruppo sociale o i più vicini, si rivela di particolare importanza anche per una questione di natura pragmatica, quella che riguarda gli usi della memoria. Dal punto di vista di Ricoeur, postulare l'esistenza di un soggetto collettivo della memoria rappresenta un passaggio rischioso: i regimi totalitari storicamente infatti si sono serviti, non senza enfasi retorica, dei ricordi condivisi

⁸⁰ Ivi, p. 94.

⁸¹ Ivi., p. 120.

⁸² P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 187.

al fine di costruire identità nazionali ed etniche solide e durature. Annullare dunque la facoltà di conservazione, organizzazione e richiamo della memoria individuale per delegarla esclusivamente alla memoria collettiva, costituirebbe un rischio di manipolazione, sia per eccesso che per difetto, della memoria. Sorge in questo modo una nuova aporia.

2.3. Terza aporia: sugli usi della memoria

L'analisi dell'ultima aporia può, ancora una volta, trovare il suo principio nelle *Confessioni*. Dopo aver constatato la grande potenza della memoria, Agostino riflette sul suo contrario: l'oblio. A questo proposito, scrive:

Ma allora, quando nomino l'oblio, riconoscendo contemporaneamente ciò che nomino, lo riconoscerei, se non lo ricordassi? [...] Dunque, quando ricordo la memoria, proprio la memoria è in sé presente a se stessa; allorché invece ricordo l'oblio, sono presenti e la memoria e l'oblio: la memoria, con cui ricordo; l'oblio, che ricordo. Ma che cos'è l'oblio, se non privazione di memoria? Come dunque può essere presente, affinché lo ricordi, se la sua presenza mi rende impossibile ricordare⁸³?

La posizione di Agostino sembra mettere in dubbio la contrapposizione dicotomica di memoria e oblio che trova espressione, ad esempio, nei dialoghi platonici⁸⁴. L'arte del ricordare è diametralmente opposta all'arte del dimenticare anche nel *De Oratore*, dove Temistocle, dimostrando così acutezza d'ingegno e la sua grande intelligenza, affermava «che gli avrebbe fatto un piacere maggiore, se gli avesse insegnato il modo di dimenticare anziché di ricordare ciò che volesse»⁸⁵. Questo breve passo del *De Oratore* mostra come, contrariamente alla memoria, che consente di richiamare un ricordo di proposito, l'oblio sia qualcosa di involontario, di cui non si dà un'arte corrispettiva alla mnemotecnica. In Agostino, invece, ciò che rende problematica la nozione di oblio consiste in questo: in primo luogo, il concetto stesso di oblio mette in dubbio l'affidabilità della memoria e ne determina la vulnerabilità. Sotto questo rispetto, la memoria si caratterizza come una vera e propria lotta contro l'oblio; in secondo luogo, l'oblio si manifesta come qualcosa di necessario alla costituzione della memoria stessa e fondamentale alla scrittura della storia e del racconto.

Il paradosso della memoria che nulla dimentica è oggetto di un breve racconto di Borges: il giovane Funes, dopo essere stato travolto da un cavallo e dopo essere rimasto paralizzato senza speranza, acquisì l'incredibile facoltà di ricordare infallibilmente ogni percezione. Da quel momento, *el memorioso*, divenne capace di ricordare ogni cosa. Tale incredibile capacità, tuttavia, si rivela inutile. Infatti «pensò che all'ora della sua morte non avrebbe ancora

⁸³ Agostino, *Confessioni*, cit., p. 266.

⁸⁴ Si veda a titolo di esempio il *Fedro*.

⁸⁵ M. Tullio Cicerone, *De Oratore*, trad. it. G. Norcio, Torino 1970, p. 417.

finito di classificare tutti i ricordi della sua infanzia»⁸⁶. Quello che il racconto di Borges sembra suggerire è che nonostante le nostre intuizioni ci dicano che l'oblio sia il principale nemico della memoria, è forse opportuno che la memoria negozi con il suo contrario per trovare un giusto equilibrio con esso. Ma in che modo l'oblio può minacciare l'ambizione veritativa della memoria e in che misura, invece, si rivela benefico per la costruzione della memoria e della storia?

Ricoeur individua tre tipologie di abuso della memoria naturale cui corrispondono tre piani diversi del discorso: il primo, concernente la memoria censurata e definito come abuso della memoria ferita, è analizzato da un punto di vista patologico-terapeutico e si serve di categorie cliniche mutate dal lessico della psicanalisi freudiana; il secondo, che ha per oggetto la memoria manipolata, è affrontato da un punto di vista pratico; il terzo, infine, riguarda la memoria subdolamente imposta e si colloca sul piano etico-politico del discorso.

Sebbene la prima tipologia di abuso sia affrontata da un punto di vista significativamente originale, è preferibile lasciarla da parte e prendere in considerazione la seconda e la terza tipologia di abuso in quanto più attinenti all'analisi del concetto di monumento.

Il carattere di vulnerabilità della memoria, messo in luce dalla prima aporia, si riversa dunque sull'identità: data la sua natura artificiale (l'identità dei gruppi è, infatti, qualcosa di presunto) essa è costruita al fine di essere usata. Ma nell'uso è inscritta la possibilità dell'abuso. Il problema della fragilità è spostato di un gradino: dalla fragilità della memoria a quella dell'identità. Le cause di tale fragilità individuate da Ricoeur sono tre. In primo luogo il suo rapporto con il tempo. Come è possibile restare il medesimo attraverso il tempo? In secondo luogo, il confronto con gli altri: sembra infatti che la nostra identità sia a tal punto fragile da non poter tollerare che altri abbiano modalità differenti di condurre la loro vita. In terzo luogo, il nesso costitutivo tra l'identità e la violenza fondatrice.

Per queste ragioni, l'identità, costruita su una memoria che già di per sé è fragile, si espone alla manipolazione da parte del potere quando esso esprime pubblicamente la memoria, servendosi soprattutto dei monumenti che, in questo modo possono produrre un effetto di distorsione della realtà. Da questo punto di vista il monumento è uno degli strumenti adoperati dalla memoria quando esercita la sua funzione narrativa. Le molteplici possibilità di configurazione narrativa rendono possibile l'ideologizzazione della memoria. Il fatto che il monumento si presti a queste dinamiche di manipolazione dell'identità è una conseguenza del fatto che sovente esso costituisce un ottimo strumento per la scrittura della storia ufficiale e pubblicamente celebrata. È opportuno sottolineare inoltre che, se consideriamo monumento qualsiasi testimonianza dello sviluppo culturale che merita una tutela per il suo valore in quanto memoria, ciò che contraddistingue il monumento commemorativo consiste nella sua pretesa di natura eminentemente morale: non solo si presenta come un invito al ricordo,

⁸⁶ J. L. Borges, *Finzioni*, Milano 2003, p. 101.

ma anche come monito volto ad educare le generazioni future. In questa forma di organizzazione della memoria secondo un ordine temporale e di attribuzione di senso ai ricordi, il monumento può configurarsi come catalizzatore di eccesso o di difetto di memoria, a seconda della prospettiva adottata dal narratore. E poiché la memoria che tutto ricorda genera il paradosso su cui Borges ha ricamato il personaggio di Funes, è evidente che anche la narrazione della storia debba trovare un compromesso efficiente con l'oblio. Di qui il legame con la terza tipologia di abuso, quella relativa alla memoria subdolamente imposta: il tentativo di costruzione identitaria ha messo in luce le dinamiche relative alla narrazione dei fatti storici e, con esse, il carattere selettivo della memoria. A questo punto dell'analisi si manifesta in maniera ancora più evidente la possibilità dell'uso deliberato dell'oblio. Prima di considerare gli effetti nefasti del difetto di memoria, è opportuno ancora una volta evidenziare la necessità dell'oblio.

Il racconto di Borges ha messo in luce che la memoria che tutto ricorda rende Funes incapace di pensare: immobilizzato non solo nel corpo, ma anche nel pensiero. Non è casuale che in conclusione del racconto, Borges lo descriva così: «Ireneo aveva diciannove anni; era nato nel 1868; mi parve *monumentale* come il bronzo, ma antico come l'Egitto, anteriore alle profezie e alle piramidi»⁸⁷. Il breve racconto mette chiaramente in luce un aspetto paradossale della memoria e di conseguenza suggerisce una riflessione sull'oblio. Da questo punto di vista sembra che Borges abbia colto le suggestioni del Nietzsche della *Seconda considerazione inattuale*: se da una parte è possibile vivere senza alcun ricordo, come mostra il gregge che «non sa cosa sia ieri, cosa oggi [...] legato al puiolo dell'istante e perciò né triste né tediato»⁸⁸, non è possibile, dall'altra, vivere senza oblio. Se, da una parte, dimenticare è necessario per la vita, dall'altra è necessario non fare abuso dell'oblio: questo è quanto accade secondo la considerazione monumentale della storia. Se questa forma di concezione del passato domina sulle altre, ovvero su quella antiquaria e su quella critica, «lo stesso passato ne soffre danno»⁸⁹.

3. Che cos'è un contro-monumento? I limiti dell'idea di monumento

L'aporia concernente gli usi della memoria, che in questo studio si è scelto di trattare per ultima, si rivela significativa in una ricostruzione della storia dell'idea di monumento e della sua più recente evoluzione, ovvero l'idea di contro-monumento. Tale nozione, per diversi aspetti antitetica a quella di monumento, è stata formulata nella seconda metà del XX secolo. Se da una parte il testo di Riegl può essere considerato il testo fondativo della teoria della monumentalità, la teoria del contro-monumento trova espressione, invece, nelle riflessioni

⁸⁷ Ivi, p. 104.

⁸⁸ F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, trad. it. S. Giametta, Milano 2012, p. 7.

⁸⁹ Ivi, p. 21.

che, a partire dagli anni 90 del XX secolo, ha operato James Edward Young.

Prima di fornire una definizione precisa di che cosa sia un contro-monumento, è opportuno soffermarsi sulle ragioni che hanno portato a considerare antiquata e fallace la nozione di monumento e, pertanto, hanno condotto artisti, architetti e studiosi ad elaborarne una nuova, che avesse il merito non solo di esprimere al meglio le esigenze della contemporaneità ma anche di sapersi confrontare con le aporie della memoria analizzate nel precedente capitolo, (in modo particolare con l'annosa questione dell'eccesso o del difetto di memoria). Il capovolgimento dell'idea di monumento nel suo contrario è dovuta sostanzialmente a due ragioni: la prima di natura strettamente filosofica, la seconda di natura storica.

3.1. *Il paradosso del Fedro*

Fra le diverse 'considerazioni sgradevoli' che Musil propone nelle *Pagine postume pubblicate in vita*, una è specificamente dedicata ai monumenti. A tale proposito, egli scrive «la cosa più strana nei monumenti è che non si notano affatto. Nulla al mondo è più invisibile»⁹⁰. In altre parole, i monumenti, pensati originariamente «per suscitare un ricordo, incatenare l'attenzione o dare ai sentimenti un indirizzo pio»⁹¹, finiscono per promuovere l'oblio. Quello che sostiene Musil, sebbene in maniera quasi aforistica, non è altro che il celebre paradosso della scrittura messo in luce da Platone nel *Fedro*. Nelle ultime pagine di questo dialogo, Socrate si propone di raccontare a Fedro il mito riguardante la nascita della scrittura: dono del dio Theuth al sovrano d'Egitto Thamus, la scrittura è definita in maniera non casuale *pharmakon* per la memoria e per la sapienza, nel duplice significato di rimedio e veleno. Ma a mostrare la contraddizione inscritta nel dispositivo della scrittura è il sovrano d'Egitto, il quale afferma che «fidandosi dello scritto, ci si abituerà a ricordare dall'esterno, attraverso segni estranei, e non dall'interno, attraverso se stessi»⁹². Dal punto di vista di questa analisi, il mito di Theuth si rivela fondamentale in quanto anche il monumento, considerato come segno utile alla conservazione della memoria, viene intaccato dal paradosso della scrittura: anche il monumento, a cui noi deleghiamo il compito faticoso della memoria, finisce spesso per fallire il suo obiettivo generando, all'opposto, la dimenticanza. Quello che Musil sottolinea con forza è che i monumenti, fungendo da sfondo della nostra vita quotidiana e contraddistinti da colori monotoni e poco vistosi, non possono che passare inosservati. I monumenti, «quinte della nostra consapevolezza»⁹³, generano un'assuefazione al ricordo, anziché stimolarlo: lo spettatore si *abitu*a alla loro presenza. Tuttavia, come mostrato già nel capitolo precedente, l'attribuzione di un carattere di passività alla memoria è proprio ciò che non consente,

⁹⁰ R. Musil, *Pagine postume pubblicate in vita*, trad. it. A. Rho, Torino 1970, p. 75.

⁹¹ Ivi, p. 76.

⁹² Platone, *Fedro*, trad. it. S. Mati, Milano 2013, p. 181.

⁹³ R. Musil, *Pagine postume pubblicate in vita*, cit., p. 76.

dal punto di vista di Ricoeur, di distinguere la facoltà di memoria da quella dell'immaginazione. La prima, infatti, tende alla ricerca della verità, a differenza della seconda, e solamente una considerazione della memoria come sforzo attivo di ricerca, e non come *pathos*, consente a Ricoeur di ipotizzare una soluzione dell'aporia dell'icona.

In altre parole, la tradizionale idea di monumento si rivela contraddittoria e inefficace dal punto di vista filosofico per due ragioni. In primo luogo, l'esigenza di ricordare si capovolge immediatamente nel suo contrario. In secondo luogo, generando l'abitudine al ricordo di un evento o di un personaggio, ci induce a pensare alla memoria come un'affezione passiva e, dunque, riporta alla luce la prima aporia evidenziata da Ricoeur. Tuttavia, i motivi per i quali la teoria della monumentalità è oggi considerata obsoleta non sono esclusivamente filosofici. Vi sono delle ragioni di carattere peculiarmente storico.

3.2. *Il XX secolo e la nascita della contro-monumentalità*

La seconda ragione che ha condotto diversi artisti e studiosi a pensare in termini di contro-monumentalità è di natura eminentemente storica. L'esplosione del dibattito a proposito del monumento è principalmente dovuto, infatti, alla domanda attorno la im-possibile rappresentazione della Shoah. Lo spiegano chiaramente le parole di Eisenman: «l'Olocausto non può venir ricordato con nostalgia sentimentale, poiché ha separato per sempre la nostalgia dalla memoria»⁹⁴. La questione che concerne la possibilità di rappresentazione della Shoah si complica ulteriormente nel caso degli artisti tedeschi: non è un caso, osserva Pinotti,

che sia proprio la lingua tedesca a offrirci un vocabolario più sofisticato per accostare la questione del monumentale, se pensiamo che è soprattutto in riferimento alla cultura e alla storia tedesche che si è sviluppata negli ultimi decenni una mole impressionante di riflessioni 'monumentologiche'⁹⁵.

Se le numerose novità in campo artistico e architettonico provengono dalla Germania, questo è dovuto ad un fatto del tutto singolare: prima della seconda metà del XX secolo, mai una nazione si era posta il problema di commemorare le vittime di crimini da lei stessa commessi e di ricordare la storia per prevenirne la ripetizione. Tradizionalmente, la memoria collettiva promossa in maniera ufficiale da una nazione tende ad affermarne non solo la giustizia della fondazione, ma persino la sua elezione divina. Tuttavia, nel caso della Germania della seconda metà del XX secolo, la memoria collettiva tedesca, osserva Young, si è tramutata

⁹⁴ P. Eisenman, *Peter Eisenman dalla Casa del Fascio al monumento all'Olocausto*, «Dal Co», citato in A. Zevi, *Monumenti per difetto*, Roma 2014, p. 62.

⁹⁵ A. Pinotti, *Antitotalitarismo e antimonumentalità*, in G. P. Piretto (a cura di), *Memorie di pietra*, Milano 2014, p. 20.

in un «*mea(morial)culpa*»⁹⁶. Quello che Young denomina ‘*the German memorial dilemma*’, unito ai limiti del concetto tradizionale di monumento messi in luce nel precedente paragrafo, determina una svolta radicale nella storia dell’idea di monumento: tale svolta, spesso, assume il carattere di una vera e propria sparizione; in altri casi dà luogo a soluzioni originali che coincidono con la frantumazione del monumento tradizionale oppure alla sua dispersione.

3.3. *L’idea di contro-monumento*

Il capovolgimento della nozione di monumento nel suo contrario non è un fenomeno immediato: è possibile infatti individuare degli stadi intermedi nella sua evoluzione. Ogni monumento veicola un messaggio, il quale è portatore di un senso. Alla base di ogni monumento vi è, dunque, un’intenzione precisa. Tuttavia, osserva Koselleck, «il messaggio affidato ad un monumento, per cui qualcosa di determinato va ricordato in questo e non in altro modo, non garantisce affatto che ciò che viene ricordato sia o rimanga in sé sensato»⁹⁷. Nello specifico, questo è il caso dei monumenti che si propongono di veicolare un messaggio di assoluta mancanza di senso e di assurdità.

Sebbene il processo di evoluzione dell’idea di monumento preveda degli stadi intermedi e sfoci in soluzioni diverse e originali, è possibile affermare che

se le prerogative acclamate del monumento sono: unicità, staticità, ieraticità, eternità, ipertrofia dimensionale, simmetria, retorica, indifferenza al luogo, aulicità dei materiali, esproprio delle emozioni e della capacità di elaborazione individuale, ogni contro-monumento è contro uno o più di questi aspetti⁹⁸.

Per comprendere il primo passo del processo di decostruzione dell’idea di monumento, ancora una volta è opportuno guardare alla lingua e alla cultura tedesca. Di fondamentale importanza è infatti la distinzione tra *Denkmal* e *Mahnmal*: il primo termine indica un monumento la cui funzione è pubblica e commemorativa; il secondo invece, traducibile con “memoriale”, sottolinea la funzione apotropaica del passato al fine di evitarne un ritorno nel futuro⁹⁹. Un caso emblematico è costituito dal *Denkmal für die ermordeten Juden Europas*: 2711 pilastri diversi in altezza e inclinazione formano una griglia deformata

⁹⁶ Cfr. J. E. Young, *The Counter-Monument: Memory against Itself in Germany today*, «Critical Inquiry», XVIII, 1992, p. 270.

⁹⁷ R. Koselleck, *I monumenti: materia per una memoria collettiva?*, «Discipline filosofiche», XIII, 2003, p. 24.

⁹⁸ A. Zevi, *Monumenti per difetto*, cit., p. 104.

⁹⁹ La distinzione tra i due termini è ben spiegata da Pinotti: «il termine tedesco *Mahnmal* [...] pur conservando il *Mal* contenuto anche in *Denkmal* – alla lettera, la macchia, da cui anche *Malerei*, pittura – e dunque sottolineando il punto di saliente concrezione spaziale, attiva con il rinvio al verbo *mahnen* una sfera semantica che tiene insieme, in una costellazione densa di rinvii reciproci, il far ricordare, far pensare, avvertire, ammonire, esortare, consigliare, ispirare, predire e preannunciare. È, a ben vedere, la medesima costellazione evocata dal latino *monere*, da cui *monumentum*». (A. Pinotti, *Antitotalitarismo e antimonumentalità*, cit., pp. 19-20).

nel cuore di Berlino. Se fino al XIX secolo il monumento sostanzialmente si contraddistingueva per il suo intento rappresentativo (riscontrabile nel realismo delle forme e nell'uso di composizioni consolidate dalla tradizione), il memoriale di Eisenman si contraddistingue per il suo intento evocativo: non forme ma moduli, non un oggetto da contemplare ma un tragitto destabilizzante da percorrere. Scevro di qualsiasi simbolo o rimando alle vittime del genocidio nazista – infatti «dove ogni capacità di senso si nega, anche la rappresentazione si esime dal dare forma alla realtà oggettiva»¹⁰⁰ – è l'intenzione, nel senso riegliano del termine, che ne fa un memoriale. Afasico, non impone che cosa ricordare, ma delega allo spettatore lo sforzo di ricordare attivamente il passato: il memoriale rimane un processo, non una risposta, un luogo che fornisce il tempo per la contemplazione e la riflessione¹⁰¹. In questo modo suggerisce che la memoria non è mera affezione, ma sforzo attivo di ricerca.

Ma la soluzione minimalista adottata da Eisenman non rappresenta l'unica strategia di cui si serve la corrente anti-monumentale dell'arte: l'intento evocativo, che può essere considerato il suo fondamento vero e proprio, raggiunge risultati ancora più originali nel caso dei contro-monumenti. Analogamente a quanto sostenuto da Musil, Zevi afferma che «più il monumento è parlante, più descrive, evoca, commuove, più espropria dalla capacità di elaborazione individuale»¹⁰². Nel capitolo precedente si è cercato di mostrare che la fondamentale aporia insita nell'idea di monumento corrisponda all'aporia della presenza dell'assente. Lo scopo che i contro-monumenti perseguono sembra essere quello di sfidare tale paradosso e rendere possibile il ricordo di un'assenza semplicemente riproducendola. Il progetto di Horst Hoheisel, ad esempio, che prevedeva di far esplodere la porta di Brandeburgo e di trasformarne i frammenti in polvere da spargere nello spazio vuoto creato dall'esplosione, costituisce un tentativo originale, sebbene estremo, di ricordare un popolo distrutto tramite la distruzione di un monumento simbolico. Questa soluzione conferma quanto sostenuto da Widrich che, capovolgendo il paradosso di Musil, osserva: «*it is paradoxical, but undeniably accurate, that destruction often generates interest in what is destroyed*»¹⁰³.

L'intuizione del contro-monumento però è da attribuirsi a Jochen ed Ester Gerz, i quali, attraverso l'opera *Mahnmal gegen Faschismus, Krieg, Gewalt - für Frieden un Menschenrechte* tentano di rispondere a due esigenze non solo distinte ma anche difficili da soddisfare: in primo luogo, edificare un monumento che ricordasse le vittime di crimini efferati senza ricorrere agli stilemi tipici dell'arte monumentale promossa dai regimi totalitari; in secondo luogo, evitare che tale opera passasse inosservata, incappando nel paradosso di Musil. L'espediente scelto

¹⁰⁰ R. Koselleck, *I monumenti: materia per una memoria collettiva?*, «Discipline filosofiche», 13, 2, 2003, p. 30.

¹⁰¹ Cfr. J. E. Young, *Memory and Counter-Memory, the end of the Monument in Germany*, «Harvard Design Magazine», IX, 1999, p. 13.

¹⁰² A. Zevi, *Monumenti per difetto*, cit., p. 65.

¹⁰³ M. Widrich, *The willed and the Unwilled Monument: Judenplatz Vienna and Riegl's Denkmalpflege*, «Journal of the Society of Architectural Historians», LXXII, 2013, p. 388.

dai Gerz consiste nella realizzazione di una colonna di piombo alta 12 metri, che, abbassandosi progressivamente, è destinata a scomparire. In linea con i principi dell'arte anti-monumentale, i Gerz scelgono di coinvolgere gli spettatori nella dissoluzione del monumento: essi sono chiamati ad apporre firme o iscrizioni di ogni genere sulla superficie dell'opera, contribuendo in questo modo al suo abbassamento – necessario alla creazione di ulteriore spazio per le iscrizioni degli spettatori – e infine alla sua scomparsa. Il ruolo dello spettatore, all'interno di quella che viene definita un'estetica relazionale, è quello di attivare il monumento e, con esso, la memoria¹⁰⁴. La colonna, edificata nel 1986, scompare dopo soli sette anni. Prendono il suo posto le *Istruzioni d'uso* le quali, tradotte in diverse lingue, invitano il lettore a trasformarsi da semplice spettatore del monumento alla memoria a memoria del monumento scomparso. A proposito del *Monumento contro il fascismo*, Young osserva che esso costituisce un monumento contro sé stesso per tre ragioni: in primo luogo contro la tradizionale funzione didattica dei monumenti, in secondo luogo contro la tendenza a modificare il passato che impongono di contemplare e, infine, contro la propensione autoritaria dell'arte in generale che riduce il pubblico a spettatore passivo¹⁰⁵. La soluzione ideata dai Gerz riesce ad esprimere l'ambivalenza tipicamente tedesca nei riguardi della memoria: è, al contempo, un tentativo di ricordare e rimuovere, una continua oscillazione tra memoria e oblio, tra il monumento e la sua rimozione¹⁰⁶.

Il monumento a scomparsa dei Gerz non costituisce l'unico espediente contro-monumentale per rendere visibile l'assenza. Nel 1908, un ebreo di Kassel scelse di donare alla sua città una fontana neo-gotica che trentun anni dopo fu distrutta dai nazisti. Negli anni '80 la Società per la salvaguardia dei monumenti storici propose di ricostruire una copia dell'originale, affidando il progetto a Horst Hoheisel. Tuttavia, dal punto di vista dell'artista, ripristinare la fontana senza alcuna variazione avrebbe significato cancellarne la storia e le traversie: avrebbe, ancora una volta, generato oblio piuttosto che memoria. L'espediente di Hoheisel consiste dunque in una riproduzione effettivamente fedele della fontana originale, ma capovolta e sprofondata nel terreno per 12 metri. Dentro di essa l'acqua continua a scorrere ma come dentro ad un imbuto. Hoheisel descrive il monumento negativo e il suo scopo con queste parole:

I have designed the new fountain as a mirror image of the old one, sunk beneath the old place, in order to rescue the history of this place as a wound and as an open question, to penetrate the consciousness of the Kassel citizens - so that such things never happen again¹⁰⁷.

Il monumento a scomparsa, ovvero il monumento nella sua forma negativa, tuttavia non costituisce l'ultima fase dell'evoluzione dell'idea di

¹⁰⁴ Cfr. T. Stubblefield, *Do disappearing monuments simply disappear?*, «Future Anterior», VIII, 2011, p. 6.

¹⁰⁵ Cfr. J. E. Young, *The Counter-Monument: Memory against Itself in Germany today*, «Critical Inquiry» XVII, 1992, p. 274.

¹⁰⁶ Cfr. A. Zevi, *Monumenti per difetto*, cit., p. 77.

¹⁰⁷ H. Hoheisel citato in J. E. Young, *The Counter-Monument: Memory against Itself in Germany today*, cit., p. 288.

monumento. Un'ulteriore risposta all'obsolescenza della nozione tradizionale di monumento sono gli *Stolpersteine*: realizzati dall'artista tedesco Gunter Denmig, essi contravvengono agli aspetti più evidenti del monumento: l'unicità e la centralità. Attraverso l'espedito della nomina¹⁰⁸, le 'pietre d'inciampo' raccontano in modo sintetico la tragica vicenda di numerosissime vittime del nazi-fascismo. Diffuse in tutta Europa, sono collocate personalmente dall'artista in prossimità della dimora di una delle 45000 vittime commemorate a costituire, così, «uno straordinario mosaico della memoria europea»¹⁰⁹. L'unicità non è l'unico aspetto che le pietre d'inciampo negano: interrate nel suolo cittadino, esse sono invisibili. Inoltre, negano la verticalità tipica dei monumenti tradizionali prediligendo un'espansione orizzontale su scala europea. La griglia di stele realizzata da Eisenman a Berlino costituisce il primo passo verso l'abbattimento dell'unicità e della verticalità del monumento, ma è inserito ancora in un luogo circoscritto. Gli *Stolpersteine*, invece, hanno un'estensione imprevedibile e potenzialmente illimitata. Imbattendosi in uno di essi, peraltro, lo spettatore vi inciampa: contrariamente ai monumenti 'invisibili' di cui si occupa Musil, le pietre d'inciampo, volontariamente invisibili, riescono nel loro intento provocatorio e disturbano la memoria dei passanti. A conferma di ciò le numerose critiche da parte dei residenti in prossimità dell'installazione e i tentativi di sabotaggio di quest'ultima. La soluzione delle pietre d'inciampo, invisibili ma capaci di attivare il pensiero e la coscienza, sembra costituire un buon compromesso all'aporia degli usi della memoria. Il loro aspetto non-monumentale infatti conferisce all'installazione quella dose di oblio che, dal punto di vista di Nietzsche, è necessario alla vita. La loro capacità di turbare lo spettatore, garantita dal loro intento apparente di confondersi tra la pavimentazione cittadina e dalla loro collocazione strategica, consente alle pietre d'inciampo di rendere giustizia alle vittime del nazi-fascismo attivando la memoria degli spettatori di diciassette paesi europei, dimostrando così che «l'arte e l'architettura sono strumenti preziosi per una elaborazione creativa, originale, irriverente della storia e della memoria, un antidoto alla passività e all'assuefazione»¹¹⁰.

Beatrice Atzori
Università Vita-Salute San Raffaele
✉ b.atzori@studenti.unisr.it

¹⁰⁸ La strategia evocativa dei contro-monumenti è resa possibile dall'uso ricorrente del nome: esso consente, quando si è in vita, di possedere un'identità e, dopo la morte, che quell'identità sia ricordata dai gruppi sociali o religiosi. Un caso emblematico è costituito dal *Vietnam Veterans Memorial* a Washington: un blocco di granito nero sopra il quale sono incisi 57000 nomi dei caduti in Vietnam dal 1959 al 1975. Anche in questo caso si tratta di un monumento realizzato dagli americani per ricordare un crimine da loro stessi commesso. (Cfr. A. Zevi, *Monumenti per difetto*, cit., p. 92 e seguenti).

¹⁰⁹ Ivi, p. 171.

¹¹⁰ Ivi, p. X.

Testi/1

«I luoghi che vedemmo ora ci vedono»

Vienna nella letteratura austro-ebraica contemporanea*

Vivian Liska

Articolo sottoposto a *peer review*. Inviato il 13/05/2019. Accettato il 15/07/2019.

"THE PLACES THAT WE SAW NOW LOOK AT US". VIENNA IN CONTEMPORARY AUSTRO-JEWISH LITERATURE

Contemporary Austrian-Jewish literature is characterized by an emphasis on the destruction of the Jewish population of Vienna in the period of the national-socialist reign of terror. The official sites of remembrance inspire this literature only where they are seen in conjunction with the everyday streets and squares that retain the past through their continuous presence and remain, for the Jewish-Austrian authors of the post-war generation, haunted by the past. This experience of the Austrian capital is paradigmatically evoked in poetic texts by Robert Schindel, Doron Rabinovici and above all Ilse Aichinger, who survived the Nazi occupation in Vienna as a youngster. In their texts, these authors collect traces of the past in the streets and places of the Austrian capital, turning them into a soberly mournful revelation of events that have been repressed in Austria for too long, but are still lingering under the veneer of a city known for its charm and beauty.

Introduzione

La letteratura austro-ebraica contemporanea è caratterizzata dall'enfasi posta sulla distruzione della popolazione ebraica di Vienna nel periodo del regno del terrore nazional-socialista. Le raffigurazioni di Vienna in tale letteratura sono marcate dall'onnipresenza del passato, ma anche dalla sensazione che il ricordo vero di questi eventi storici si realizzi soltanto quando il presente è introdotto nel

*Traduzione italiana di Cristina Basili e Federica Pezzoli. Testo pubblicato originariamente con il titolo *Die Orte, die wir sahen, sehen uns an: Wien in der österreichisch-jüdischen Gegenwartsliteratur*, in *Heimat - Identität - Mobilität in der zeitgenössischen jüdischen Literatur*, C. Olszynski et al. (a cura di), Wiesbaden 2015, pp. 109-112.

quadro. Il «luogo della memoria» ufficiale come il monumento commemorativo sulla *Judenplatz* fornisce meno ispirazione a questa produzione letteraria di quanto lo facciano le vie e le piazze comuni, le quali trattengono il passato per mezzo della loro presenza e della loro persistenza per gli autori ebreo-austriaci della generazione del dopoguerra, ossessionati dai crimini attuali dei nazisti e dei loro collaboratori austriaci. Invece di rappresentare questi luoghi con immagini e narrazioni, tali autori trasformano i luoghi in parole e usano la lingua come il veicolo di una memoria popolata di fantasmi. Questa immagine di Vienna è evocata in modo paradigmatico nei testi di Doron Rabinovici, Robert Schindel e Ilse Aichinger, che esprimono un confronto con gli eventi storici attraverso la lente del proprio linguaggio, il quale garantisce un vincolo tra passato e presente. La loro esperienza di ricerca delle tracce del passato nelle strade e nelle piazze della capitale austriaca si trasforma in una rivelazione sobria e dolente di fatti per troppo tempo repressi, ma ancora presenti sotto la patina di una città nota per il suo fascino e la sua bellezza. Questa preoccupazione per i luoghi e la loro storia, unita a una profonda attenzione per la materialità del linguaggio costituisce il nucleo della poetica di tali autori.

1. Una topografia

Nel cuore di Vienna, poco fuori dal centro cittadino, si trova la *Judenplatz*, un'antica piazza circondata da facciate barocche, caffè e piccoli negozi. La decisione, assunta nel 1996, di erigere qui un monumento commemorativo per i 65.000 ebrei austriaci uccisi dai nazisti ha condotto al rinnovamento del luogo e ne ha mostrato il carattere di palinsesto architettonico stratificato della storia e della cultura austro-ebraica. Tra le scoperte più importanti si annoverano le fondamenta di una sinagoga dove centinaia di ebrei furono bruciati vivi in un pogrom il 12 marzo del 1421, lo stesso giorno in cui, 517 anni più tardi, le truppe naziste sarebbero entrate a Vienna. Un'iscrizione latina del XVI secolo, incisa su una placca, afferma che i «cani ebrei» meritavano la propria sorte. Su una facciata vicina, un sontuoso emblema in oro della monarchia imperiale decora quella che oggi è la *Verfassungsgerichtshof*, la Corte Costituzionale della Repubblica. La casa n. 244, in cui Mozart compose *Così fan tutte*, mostra l'immagine di Vienna come città della musica e della vita festosa. Un po' fuori dal centro della piazza una statua datata agli anni Venti del XX secolo e portata qui negli anni Sessanta raffigura un enorme Gotthold Ephraim Lessing, quintessenza della drammaturgia illuministica, il quale predicava la tolleranza religiosa e l'uguaglianza universale. Sul lato opposto un piccolo museo mostra una presentazione multimediale della vita degli Ebrei viennesi durante il Medioevo e un *database* interattivo che raccoglie le informazioni sullo sterminio nazista degli Ebrei austriaci. Lo stesso edificio alberga una sinagoga rinnovata e un'organizzazione giovanile sionista ortodossa. L'integrazione più recente e importante è il monumento di Rachel Whiteread, che commemora gli Ebrei austriaci uccisi dai nazisti. Questa «*Nameless Library*» (biblioteca senza nome) – così si intitola il monumento – è

formata da un blocco di cemento, la cui superficie mostra scaffali di libri con i dorsi rivolti verso l'interno, e da una porta a due battenti, invertita e sempre chiusa a chiave, che delimita una superficie vuota per sempre inaccessibile. Il vuoto al centro del monumento rappresenta, come ha affermato il critico d'arte americano Robert Storr, la «cavità nel cuore della città»¹.

Sotto molti aspetti la *Judenplatz* può essere vista come una topografia simbolica della cornice storica, politica e culturale necessaria per la lettura della letteratura austro-ebraica contemporanea. La piazza evoca cinque secoli di persecuzione continua e un antisemitismo appoggiato dalla Chiesa e dallo Stato che ha portato alla quasi completa estinzione della popolazione austro-ebraica sotto il governo nazional socialista. La statua di Lessing, mediocre dal punto di vista artistico, richiama il periodo tra le due guerre, noto come 'Vienna rossa', e i tardi anni Sessanta, quando i movimenti di sinistra cercarono faticosamente di resuscitare un Illuminismo filosofico e politico che non attecchì mai saldamente in questo Paese di fede cattolica. L'incongruenza rappresentata dall'emblema monarchico sulla facciata dell'edificio della Corte Costituzionale può essere interpretata come l'incarnazione architettonica della finta devozione che la Repubblica, nel dopoguerra, pagò ai valori democratici, pur conservando numerose pratiche e atteggiamenti del passato assolutista². Il monumento commemorativo dell'artista britannica Rachel Whiteread, commissionato dal municipio di Vienna, testimonia il tardivo riconoscimento della partecipazione austriaca all'Olocausto, una colpa non espressa ufficialmente prima dell'affare Waldheim nel 1986, mentre la nuova sinagoga segnala la ripresa precaria dell'esistenza ebraica nella Vienna del dopoguerra. Per ultimo, l'impianto urbanistico della piazza e i suoi ristoranti e caffè tipicamente viennesi rappresentano l'atmosfera cosmopolita della capitale, con i suoi numerosi spazi semi-privati dove, fin dalla metà del XIX secolo, artisti ed intellettuali ebrei e non si incontravano, si mescolavano e sostenevano la vita culturale cittadina, spesso eccezionale nei suoi risultati.

Così come il monumento commemorativo dell'Olocausto occupa il centro della piazza, tracce vive dello stesso evento occupano una posizione centrale nella letteratura austro-ebraica contemporanea. Questo parallelismo non riguarda soltanto i contenuti. Uno degli aspetti più significativi della *Judenplatz* è il fatto che giustappone forme diverse di memoria culturale. Il sito archeologico, il museo, la sinagoga, l'installazione multimediale, la statua, la memoria concettuale e, oltre a questi *media* attuali, l'interazione tra i profondi significati della piazza e l'ambiente urbano quotidiano in cui sono inglobati possono essere letti come metafore dei modi differenti che esistono di fare riferimento alla storia, alla tradizione e alla cultura ebraica. La riflessione su questi modi e sulle loro

¹ R. Storr, citato in J. Young, *Memory and Counter-Memory*, «Harvard Design Magazine», IX, 1999, p. 7

² Gli esempi più noti sono costituiti dall'assenza, per decenni, di un vero partito di opposizione e dalla collaborazione corrotta di vari poteri politici, industriali e civili, nota con il nome di *Sozialpartnerschaft* («unione sociale»).

conseguenze per la letteratura permea i lavori dei principali autori austro-ebraici, Robert Schindel, Ilse Aichinger e Doron Rabinovici ma anche, in misura minore, quelli di Robert Menasse, Waltrud Mitgutsch, Peter Stephan Jungk, Elfriede Jelinek, Ruth Beckermann e Vladimir Vertlib. L'indagine sul passato, la conservazione della prova d'archivio, la comunicazione delle esperienze trascorse, la rappresentazione mimetica di vite e storie e, soprattutto, la creazione di un monumento in memoria dei morti sono preoccupazioni in relazione alle quali e, spesso, contro le quali questi autori formulano costantemente la propria personale poetica e, più in generale, la propria concezione delle possibilità letterarie disponibili in tale contesto.

2. Una città di fantasmi

Significativamente, all'interno della costellazione della *Judenplatz*, l'elemento più deliberato artisticamente e anche il più enigmatico è costituito dalla forma e dal nome dello stesso monumento commemorativo. La scelta di Rachel Whiteread di creare una biblioteca chiusa con i suoi scaffali allude a un nucleo in cui non è possibile entrare ed evoca la natura necessariamente mediata e indiretta del ricordo da una prospettiva contemporanea. Con le loro pagine rivolte verso l'esterno, i libri invertiti del monumento commemorativo suggeriscono l'idea di un deposito di conoscenza accumulata o di una collezione di esperienze passate narrate. Al tempo stesso fanno spazio per proiettare nuove storie al loro interno, storie che si iscriveranno inevitabilmente negli interstizi e sullo sfondo di quelle antiche.

Mentre la Germania, soprattutto dopo le rivolte studentesche dei tardi anni Sessanta, praticava un'aperta, anche se spesso problematica, *Vergangenheitsbewältigung* (padronanza del passato), in Austria Ebrei e non misero a tacere il passato durante un tempo più lungo. Soltanto dal 1986, quando fu rivelato che Kurt Waldheim, ex Segretario Generale delle Nazioni Unite, aveva insabbiato le sue attività durante la Seconda Guerra Mondiale e gli Austriaci risposero all'indignazione internazionale eleggendolo presidente, si cominciò a discutere apertamente del ruolo dell'Austria nei crimini nazisti. Il lungo silenzio consentì alla colpa inconfessata dei carnefici e al trauma represso dei sopravvissuti di restare nascosto sotto la superficie e, secondo numerosi scrittori, di proliferare in forma di *ressentiments* non coscienti e di nevrosi patologiche. Per tale ragione la letteratura austriaca della seconda generazione spesso rappresenta il passato come uno spettro, uno spirito o un fantasma, che unisce la colpa dei carnefici e la vergogna dei sopravvissuti. In questa letteratura Vienna è spesso una città posseduta da tali figure spettrali.

Nell'epilogo della sua raccolta di racconti brevi intitolata *Papirnik*, Doron Rabinovici descrive il passato in forma di pezzi di un puzzle che «evoca in noi Nomi, le città e i Paesi, le strade e i sentieri, le piazze della vita e le sedi della

morte, i luoghi del delitto e i nascondigli della sopravvivenza»³. Per questi autori Vienna è costituita da tali luoghi spettrali.

Mulleman, il personaggio principale del romanzo *Suche nach M.* di Rabinovici, pubblicato nel 1997, è letteralmente un fantasma che infesta la città di Vienna. Avvolto in bende che proteggono e nascondono una misteriosa malattia dermatologica, simbolo delle ferite del passato, il fantasma assume in modo compulsivo e denuncia la colpa intrecciata nel tessuto del suo ambiente. Si scopre infine che tale spettro è una maschera indossata da Dani Morgenthau, il figlio di sopravvissuti che tacciono sul passato. Dani, un rappresentante esemplare della 'seconda generazione', è definito «un ammasso di sofferenze costituito da numerose morti e null'altro che un mucchio di memoria»⁴, la cui identità corre il rischio di scomparire sotto l'effetto opprimente delle ferite dei suoi genitori, iscritte sulla sua pelle. Rabinovici ribadisce che il compito della seconda generazione consiste nello svelare il passato nascosto, ma avverte al tempo stesso che una preoccupazione esclusiva e ossessiva per tale passato può convertirsi in una nevrosi di colpa e vendetta: «La ricerca del colpevole si trasforma in una forma di dipendenza»⁵. L'ossessione di Mulleman aumenta quando egli è braccato da coloro che lo ritengono un pericolo per lo *status quo*. Mentre alcuni membri dell'attuale generazione di Austriaci non ebrei sostengono che gli effetti della sua presenza nella città possono beneficiare tutti, i nonni, coinvolti nei crimini, desiderano farla finita con questo inquietante redivivo.

In una svolta dialettica, Rabinovici rappresenta la liberazione dalle bende di Mulleman come una forma alternativa di memoria:

Non essere legato dalle catene del tempo come una mummia, rifiutare tutte le tecniche di conservazione, togliere gli strati, disfare i nodi, riannodarli insieme, cercare a tentoni i grumi, slacciare e rimuovere le bende: questo è il lavoro della memoria⁶.

La forma passiva «essere legato» è rimpiazzata da azioni evocate attraverso il campo metaforico della tessitura – strati, nodi e bende – trasformate in testo. La commemorazione, suggerisce Rabinovici, non consiste nell'indulgere in un'identificazione compulsiva con gli ex carnefici e con le ex vittime ma in un dipanarsi attivo del passato che coinvolge il linguaggio vivo e quotidiano di un individuo che ricorda e rende il passato presente.

Vineta 1, una delle famose poesie di Robert Schindel su Vienna, evoca la possibilità di tale alternativa.

Vineta 1

Ich bin ein Jud aus Wien, das ist die Stadt

³ D. Rabinovici, *Papirnik*, Frankfurt am Main 1994, p. 125.

⁴ D. Rabinovici, *Suche nach M.*, Frankfurt am Main 1997, p. 76.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 259.

Die heiße Herzen, meines auch, in ihrem Blinddarm hat
Die schönste Stadt der Welt direkt am Lethefluss
Ich leb in ihr, in der ich so viel lachen muss

Einst Welthauptstadt des Antisemitismus ist sie heute
Vergessenshauptstadt worden. In ihr lachen Leute
Die für das nackte Leben grad gnug Tränen haben
Sitzen in der Dunkelküche, eine halbe Welt geladen

Dies Wien liegt dennoch nicht im Österreiche
Und wer noch glaubt, dass diese Stadt, die herzensbleiche
Dem Land der Hauptsitz ist vom schroffen Alpenbunker
Der soll vom Transalpinen kommen da herunter
Möge uns geben den Devisenklunker
Und in der Hofburg riechen Östreichs beste Leiche
Ach diese Stadt ist nicht fürs Alpenglühn da
Sondern sie lebt, wie ich, längst in Diaspora

Vineta 1

Sono un ebreo viennese, questa è la città
Che ha cuori brucianti, anche il mio, nella sua appendice
La più bella città del mondo direttamente sul fiume Lete
Io vivo qui, in essa, dove rido molto

Un tempo fu la capitale dell'antisemitismo
Oggi quella dell'oblio. In questa città persone
Che hanno appena lacrime per la nuda vita ridono
sedute in una cucina buia, caricando mezzo mondo

Questa Vienna, tuttavia, non si trova in Austria
E chi crede ancora che questa città, pallida di cuore,
Sia capitale del Paese del rude bunker alpino
Dovrebbe scendere giù dai luoghi transalpini
Possa darci le sue monete di paccottiglia
E nel castello imperiale odorare il miglior cadavere dell'Austria

O, questa città non è fatta per la fiamma alpina laggiù
Invece, come me, è vissuta per così tanto tempo nella diaspora

La poesia comincia con l'affermazione laconica «Sono un ebreo viennese» e poi prosegue distinguendo esplicitamente Austria e Vienna. Nonostante Vienna sia chiamata antica «capitale dell'antisemitismo», oggi «capitale dell'oblio», «questa Vienna, tuttavia, non si trova in Austria». In contrapposizione con il resto del Paese alpino, dove immagini di tramonti e vette innevate funzionano come autorappresentazioni idilliche e nazionaliste, evocando una falsa innocuità e un armonioso senso di casa, la Vienna di Schindel si trova essa stessa in esilio:

O, questa città non è fatta per la fiamma alpina laggiù
Invece, come me, è vissuta per così tanto tempo nella diaspora

L'identificazione di Schindel con la capitale austriaca è possibile soltanto sulla base del distacco di questa, soltanto sulla base della differenziazione di questa dal resto della 'patria'. Schindel fugge dall'immagine idillica e da cartolina dell'Austria, ma porta invece Vienna in esilio con sé. Nella misura in cui la capitale non coincide con il Paese omogeneo, nella misura in cui non è legata alla casa, essa è la città di Schindel.

Le prime parole del poema, in cui la voce narrante rivela la propria identità ebraica, e l'ultima, "diaspora", che denota l'esperienza ebraica dell'esilio e della cacciata, forniscono alla lirica una cornice ebraica, senza però un'inclusione e una 'ri-territorializzazione dell'ebraicità'. La vita ebraica e Vienna si corrispondono esattamente quando entrambe appaiono senza una casa e sradicate. Nel testo originale in tedesco di *Vineta 1*, la parola "diaspora", in cui il 'non-luogo' Vienna 'vive', rima con "laggiù" [*da*]. Inizialmente, il breve vocabolo "laggiù", apparentemente innocuo, dà l'impressione di una strana rima 'vuota', ma, osservando il verso con più attenzione, si vede che in tedesco esso costituisce il prefisso del verbo essere [*Dasein*]. In contrasto con il termine straniero "diaspora" – dispersione – e con il suo prefisso "dia", che fa riferimento allo "sparpagliarsi", "laggiù" rappresenta un luogo fisso e unisce l'atto di "essere" con uno spazio specifico, in questo caso le montagne austriache. Così, mentre le Alpi con la loro luminosità connotano la rivelazione dell'"essere laggiù" (nel senso di un'esistenza heideggeriana radicata nel suolo della patria), il verbo dell'ultimo verso, che termina con "diaspora", è "vivere". Quindi, nella lirica di Schindel, l'esperienza ebraica è negoziata nella discreta opposizione linguistica tra "essere laggiù" e "vivere", tra radicamento ed esilio, tra la quiete e la passività di un'"esistenza autentica" nel senso heideggeriano di "essere laggiù" (*Dasein*) e la "vita" banale, con l'intreccio inquieto e disorganizzato della quotidianità.

Associando la vita quotidiana con l'esilio e la diaspora, Schindel unisce il suo rifiuto di un'identità nazionale legata a un'idea di patria con un rovesciamento di un'estetica del sublime, che si trova all'interno di tutta la sua opera. La banalità della rima finale appoggiata su "laggiù" [*da*], combinata con l'esperienza sublime delle cime delle montagne fiammeggianti, è caratteristica della spesso sorprendente giustapposizione del linguaggio elevato e di quello colloquiale nei lavori degli scrittori austro-ebraici contemporanei. È possibile trovare un fenomeno simile nel poema in prosa *Centro città* di Ilse Aichingers.

3. Tracciare il passato

Stadtmitte

Etwas kommt in den Sinn. Jagt nicht und biegt nicht ein wie Wagen, die von Stephansplatz in eine Nebengasse wollen, sondern biegt ein wie die Straße selbst, hat Knopfgeschäfte und Kaffeehäuser in sich, öffnet und verbirgt vieles, zeigt die

Schaufenster und alles, was vorne liegt, und lässt die Magazine im Dunkel. Ich weiß von den Schokoladekuchen, von der Hochzeit des Joachim und der Anna, die sie vergessen haben, von der Judengasse, in die der Wind weht. So hilft uns der Himmel. Lasst doch die Sonne ruhig matter werden! Es gibt Wolle und Schuhe zu kaufen in den Seitengassen. Und eine Stiege, mit Gras bewachsen, führt hinunter. Die Orte, die wir sahen, sehen uns an.

Centro città

Qualcosa viene in mente. Uno non rincorre o non gira come le auto, che vogliono andare dalla Stephansplatz verso una stradina laterale, ma segue piuttosto la strada stessa, si ferma nei negozi di bottoni e nei caffè, apre e nasconde molte cose, mostra le vetrine e tutto ciò che c'è davanti e lascia i magazzini al buio. So delle torte di cioccolato, delle nozze di Joachim e Anna, di cui loro si sono dimenticati, del Vicolo Ebraico, in cui soffia il vento. E perciò il cielo ci aiuta. Poi lascia soltanto che il sole diventi più debole! C'è lana e ci sono scarpe da comprare nelle stradine laterali. E una scala, ricoperta d'erba, porta giù. I luoghi che vedemmo, ora ci vedono.

Centro città è il primo testo della raccolta di prose intitolata *Cortocircuiti* [*Kurzschlüsse*] scritta negli anni Cinquanta. Si tratta di una collezione di poemi in prosa, incentrati su una piazza o su una strada di Vienna e che, nell'insieme, creano un *tour* per l'urbe, che comincia nel centro, dalla *Stephanplatz*, e continua in forma di spirale per tutta la città. La frase finale di *Centro città* è fondamentale: i luoghi viennesi sono personificati; chiedono giustizia e combinano il passato di qualcosa visto 'allora' con il presente dell'autrice. I testi di *Cortocircuiti* appaiono misteriosi ed ermetici, ma consentono di essere decodificati e decifrati attraverso la comprensione del lavoro di memoria che essi mettono in scena. Ciò riguarda non soltanto il loro rispettivo contenuto ma pure la dinamica verbale grazie alla quale tali strutture testuali si sviluppano. Le connessioni nascono dal linguaggio interpretato letteralmente, un linguaggio in cui l'attivazione di connotazione e denotazione rende possibile la ricerca di tracce e permette che l'itinerario circolare per la città si converta in un'esperienza dell'oblio che ingloba il presente.

«Qualcosa viene in mente»: questo «qualcosa» non è comparabile con le «auto» che passano; viene alla «mente» [*Sinn*], elemento che indica significato e percezione sensoriale allo stesso tempo. Questo «qualcosa» non è un'apparizione passeggera, non procede frettolosamente come si affretta e passa il tempo; è qualcosa che rimane, che resta insieme con le strade. La piazza citata è la *Stephanplatz*, il luogo in cui, come sappiamo, gli Ebrei dovettero pulire la pavimentazione con spazzolini da denti e furono derisi mentre lo facevano. I negozi di bottoni alludono all'atto di aprire e chiudere, a qualcosa che è stato mantenuto nascosto e segreto; i caffè e le vetrine rimangono aperte mentre i magazzini, un sinonimo dei campi, in cui il passato è 'protetto' dal pubblico e custodito, sono «al buio», occultati e negati. I magazzini fanno riferimento anche alle armi, a una violenza che il testo rende visibile.

Dall'esterno si vedono soltanto bellissime facciate, feste e prelibatezze. Ci sono i riferimenti alle torte Sacher viennesi e alle «nozze di Joachim e Anna, di cui

loro si sono dimenticati». Anna è la madre di Maria. Secondo la leggenda, portò la figlia a Gerusalemme. Nel testo si raggiunge il Vicolo Ebraico, la *Judengasse*, una stradina dell'*Hohe Markt*, che oggi ospita negozi di tessuti e di scarpe. Parte precisamente dalla fontana delle nozze, la *Vermählungsbrunnen*, che all'epoca era stata 'dimenticata', risparmiata dai bombardamenti alleati. Gli Ebrei a cui il nome del vicolo fa riferimento non erano invece stati risparmiati. Il Vicolo Ebraico finisce in una scalinata che 'scende' ed è quindi aperto su entrambi i lati. Per tale ragione il vento soffia attraverso di esso. La figura del discorso «da cui il vento soffia» è inserita in questa frase ed è un'espressione che allude a una circostanza che rappresenta l'origine di una situazione – spesso di colpevolezza – riconoscibile. Tale riferimento, letterale come proverbiale, si unisce al doppio significato di «E perciò il cielo ci aiuta». Qui un fenomeno naturale (il vento), il luogo da cui provengono le bombe e l'indifferenza di Dio, che non aiutò le vittime, sono messi insieme in modo ironico. Nel "ci" di questa frase, sorge anche la questione del "noi". Il problema di chi indichi qui il pronome personale resta aperto e si converte in una proposta di identificazione per il lettore.

Dai cieli il testo passa al sole. Questo cielo 'utile' non illumina la gloria: la scala al fondo del Vicolo Ebraico conduce giù, verso la *Morzinplatz* e il *Josephskai*, dove il quartier generale della Gestapo occupava l'ex Hotel Metropol. Vicino ad esso, in Marc-Aurel-Street, Aichinger visse con la madre durante la guerra, in una stanza loro assegnata dopo la 'arianizzazione' della nonna, la quale fu poi deportata e uccisa. «L'erba cresce» su di loro, sulle scalinate che conducono al passato: in opposizione alla trionfante fontana delle nozze, esse non state represses e dimenticate. Questi luoghi dimenticati ci osservano.

I testi di *Cortocircuiti* sono legati tra loro anche sotto questo aspetto. Il poema che segue il precedente è intitolato *Vicolo Ebraico*:

Judengasse

Katzenköpfe. Was unsere Straßen schmückt, sind nicht mehr die Schädel der Opfertiere. Unser Stolz ist vergangen. Hinter unseren Gängen ticken die Uhren ins graue Licht. Junge Männer fragen lächelnd nach unseren Wünschen. Da rauscht kein rotes Meer. Nur unsere Wäsche trocknet noch im Ostwind. Es ist geschehen, weil wir die Nacht nicht abgewartet haben. Als die Sonne unterging, sind wir ihr nachgezogen. Und hier ist die Stelle, an der wir müde wurden, hier bauten wir Häuser. Hier ging die Sonne unter, hier krümmten wir uns, ohne uns zu beugen. Seither wächst Gras zwischen den Steinen.

Vicolo Ebraico

Ciottoli. I teschi degli animali sacrificati non ornano più le nostre strade. Il nostro orgoglio è passato. Dietro i nostri corridoi, gli orologi ticchettano nella luce grigia. Giovani uomini ci domandano sorridenti quali siano i nostri desideri. Là non scorre nessun mar Rosso. Soltanto i nostri panni stesi asciugano al vento dell'est. Accadde perché non attendemmo la notte. Quando il sole tramontò, noi partimmo dietro a lui. E qui è il luogo in cui ci stancammo, qui costruimmo case. Qui il sole tramontò; qui ci contorcemmo senza piegarci. Da allora l'erba cresce tra i sassi.

I ciottoli, in tedesco *Katzenköpfe*, sono pietre antiche e irregolari usate per la pavimentazione, che, come possiamo ancora vedere nel film *Il terzo uomo*, ricoprivano il suolo del Vicolo Ebraico. Il testo però conduce oltre la parola, ai «teschi degli animali sacrificati»: i resti mortali delle vittime, le ultime tracce della loro uccisione, sono divenuti invisibili. Ma questi teschi alludono anche agli elementi ornamentali che decorano le facciate laterali del gazebo [*Gloriette*] presso il Castello di Schönbrunn. Questo riferimento nascosto a un dettaglio architettonico ci riporta al linguaggio, al termine “gloria”, che prepara la frase seguente: «Il nostro orgoglio è passato». Qui occorre che teniamo a mente che oggi le vittime sono occultate. Una volta ancora, la questione del ‘noi’ ritorna, il soggetto di questo ‘nascondere’ che, nell’ermeticità del testo, è anch’esso reso in un modo ugualmente ironico. Il tempo trascorso compare anche nell’immagine degli orologi che ticchettano: l’*Ankeruhr* (orologio ancora) nell’*Hohe Markt*, che adorna la facciata immediatamente adiacente al Vicolo Ebraico, mostra celebri personaggi viennesi, che sfilano ogni mezz’ora e a mezzogiorno. Anche qui il passato entra in gioco letteralmente: la luce grigia si oppone all’illuminazione gloriosa, all’illusione dei dignitari appariscenti. Attualmente i negozianti offrono i propri prodotti nel Vicolo Ebraico. Questo presente di un mondo fatto di beni apparentemente innocui reprime la memoria del «mar Rosso». Come in *Centro città*, anche qui il vento soffia: è il vento dell’est che spira per il Vicolo Ebraico, che non presenta ostacoli. Ma non soltanto Ebrei ma pure stranieri che giunsero a Vienna dall’Oriente qui «si stancarono» e piantarono le loro tende, costruendo case come il Palazzo Sina, fatto erigere da Simone di Sina, antenato della dinastia serba. Qui non si può scorgere nessun mar Rosso, perché il mare di sangue associato al Vicolo Ebraico non è più visibile nei volti dei giovani uomini sorridenti e nelle loro attività commerciali. Soltanto «i nostri panni stesi asciugano al vento dell’est». La colpa fu lavata via dopo la guerra – si parlò di *Persilschein*, un questionario che doveva fornire informazione sulla responsabilità condivisa nei crimini nazisti, ma che, dato che il termine usato alludeva al detersivo Persil, fu troppo spesso usato per nascondere la colpevolezza dei carnefici. Nella Vienna degli anni Cinquanta, il bucato è stato appena lavato dalle macchie di sangue ed è appeso perché il vento lo asciughi.

«Accadde perché non attendemmo la notte». Quando il sole tramontò, noi partimmo dietro di lui. Nel testo del profeta Isaia compare la famosa affermazione «Sentinella, quanto resta della notte?» (*Isaia*, 21:11). L’allusione si riferisce al desiderio di salvezza e all’ironia tragica secondo la quale i nazisti volevano portare la salvezza, che avrebbe condotto alla ‘soluzione finale’, con la forza. Ma l’attesa si realizzò anche in un altro modo: ‘noi’ non eravamo preparati per questa notte di orrore, non era stato possibile né prevenirla né respingerla. Invece, «partimmo dietro di lui [il sole]», ‘noi’ entrammo in essa, fummo annessi in essa – certo, la parola “annessione” risuona in questo punto. ‘Noi’ e ‘ci’ sono usati ripetutamente in modo diverso: il luogo «dove ci stancammo» fa riferimento agli immigrati proveniente dall’Oriente e perciò differisce dal ‘noi’ di coloro che non si sono opposti alla notte. Queste identificazioni che spiazzano il lettore, che

non sono conciliabili le une con le altre, contribuiscono alla natura perturbatrice di questi testi. Ma, allo tempo stesso, catturano la situazione della Vienna del dopoguerra, nella quale si muovono sia i carnefici sia le vittime, sia gli spettatori sia i sopravvissuti, e in cui forse nessuno di loro si sente completamente a casa a motivo dell'irrequietezza del vento dell'est, che soffia per il Vicolo Ebraico.

«Qui il sole tramontò»: qui è l'Occidente, dove il vento dell'est porta questi immigrati. Qui essi si contorsero senza piegarsi. Qui è possibile osservare la resistenza che Aichinger ha usato – omaggiando, per esempio, le gemelle Scholl – come fondamento della sua poetica dopo la guerra. «Da allora l'erba cresce tra i sassi»: le pietre di questa pavimentazione su cui il sangue scorre diventano esse stesse memoria, in ricordo del passato: l'erba non cresce sopra di loro ma tra di loro. Per difendere dall'oblio, il testo di Aichinger si appoggia ai ciottoli di questa strada viennese. I suoi poemi in prosa sono essi stessi pietre, come quelle che gli Ebrei collocano sui sepolcri al posto dei fiori. Sono le pietre di Vienna.

Le pietre di Vienna che appaiono in una lirica di Robert Schindel costituiranno la nostra conclusione.

4. Pietre tombali

Vineta 2

In Wien kenn ich dir jeden Stein
Paul Stein am liebsten, jeden Stern
Am lachendsten den Willy, jeden Hochroizpointner Karli
Den Präsidenten aber auch den Ratzner Charlie

In Wien kenn ich die meisten der Kastanienbäume
Und jeden Mokka, ob beim Kalb oder im Prückel
Den Rotwein sowieso, den Heurigen der Brünner Straße
Den Stephansdom um halb vier morgens fest im Augenmaße

Kenn dir den Wiener, ob vermummt als Trafikant
Oder herausgesagt vor allen Ohren als Sekkierer
Die Frauen kenn ich dir, ob aus Hernals
Oder verhuscht im Wiental allenfalls

Was ich nicht kenn in Wien, was kenn ich denn?
Den Radius der liederlichen Einöd Stufensteigen?

Vom Hörensagen kenne ich den echten Judenschmerz
Und mit der Zahnbürste spür ich des echten Wiener Herz

In Wien kenn ich dir jeden Stein und jeden Stern
Lebe in dieser Stadt so mittelgern.

Vineta 2

Conosco ogni pietra di Vienna
Paul Stein è la mia preferita, ogni stella,
Più ironicamente quella di Willy, ogni Hochroizpointner Karli,
Il presidente ma pure il vecchio Ratzer Charlie

Conosco la maggior parte dei castagni di Vienna
E ogni tipo di caffè, sia da Kalb sia da Prückel
E in ogni caso il vino rosso, il vino nuovo di Brünner Street
E la cattedrale di Santo Stefano ben in vista alle tre e mezza del mattino

Riconosci il viennese, sia che si travesta da tabaccaio,
O che si riveli un brontolone agli orecchi di tutti
Conosco le donne, sia quelle di Hernals
O soprattutto quelle timide della valle di Vienna

Che cosa non conosco a Vienna, che cosa?
Il salire gradino a gradino lo spazio circolare del deserto sregolato?

Per sentito dire conosco la vecchia battuta ebraica
E con lo spazzolino da denti percepisco l'autentica anima viennese

Conosco ogni pietra e ogni stella di Vienna
Vivo in questa città felice a metà.

In nessun altro esempio tratto da tale letteratura la trasformazione del luogo e del linguaggio è così arguta e ricca e si manifesta l'espressione quasi idiomatica della conoscenza intima di uno spazio – la conoscenza delle sue pietre e delle sue stelle richiama alla mente i nomi ebrei Paul Stein e Willy Stern, insieme con soprannomi tipicamente viennesi. Essi aderiscono e si uniscono a posti tipici di Vienna: i caffè e i luoghi di ritrovo cittadini, segnalati dalla vista della cattedrale nelle prime ore del mattino, che suggeriscono bevute a tarda notte con gli amici, e i dintorni di Vienna con i piccoli commercianti e le donne a passeggio. Questo mondo ovviamente familiare e simpatetico è interrotto da ciò che il narratore nel poema non conosce; o piuttosto da ciò che sa di non conoscere. Nel verso «Il salire gradino a gradino lo spazio circolare del deserto sregolato», il 'salire gradino a gradino', in tedesco *Stufensteigen*, è un'allusione alla *Todesstiege*, la 'scala della morte', nel campo di concentramento di Mauthausen, vicino a Vienna, che irradia ancora i suoi orrori passati; seguono la vecchia 'battuta ebraica' antisemita, che risuona ancora, sia pure 'per sentito dire', e – un riferimento più diretto al passato nazista viennese – lo spazzolino con il quale gli Ebrei furono costretti a pulire le strade di Vienna. Queste immagini di tortura e di umiliazione sono rese presenti in una affermazione che suggerisce che il persistente antisemitismo si nasconde ancora oggi nella «autentica anima viennese». I versi conclusivi riecheggiano quelli iniziali, ma l'intimità presente all'inizio si trasforma ora in un altro tipo di vicinanza, una ambivalente, che parla di un passato che pervade la Vienna attuale. La lirica getta l'ombra e il

peso del passato sull'arguzia e la leggerezza dei giochi di parole sui termini *Stein* (pietra) e *Stern* (stella), che alludono al luogo al di sotto e allo spazio al di sopra dell'effervescente vita della città oggi.

Vivian Liska
Università di Antwerpen
✉ vivian.liska@uantwerpen.be

Testi/2

*Diaspora**

Liliana Ruth Feierstein

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 14/02/2020. Accettato il 21/02/2020.

Meanwhile, the concept of *diaspora* – the Greek term applied in the Septuaginta to the Jewish experience – has been losing its textual meaning in recent decades, metamorphosing into its opposite: the idea of a *geographical* centre with a periphery of people who are not physically *there*. Yet *diaspora* is originally the radical Jewish conception of a culture that lives in a *common text*, a geography of letters without a centre and an origin, because *all* is commentary. And in *time*. The new, imprecise usage of the term incorporates a geopolitical notion of a geographical centre and national borders – a dichotomised here/there and inside/outside – a ‘normalisation’ of thinking in western categories. The Jewish Tradition established a conceptual alternative to the sanctification of territory, which is related to the prohibition of images: the connection should not be with the land, but with the Law.

1. Introduction

If there is *one* word which evokes Jewish history and experience, then it is *Diaspora*. It is astounding that it is precisely a Greek word which has fulfilled this meaning in Jewish culture. Several central traits of Jewish history are crystallized in the term *diaspora*: a complex and original dialectic of exile and domicile¹, the contact with other cultures as well as the absorption and adaptation of some elements from them, so that in the relationship something new can develop without the cultural difference being negated or abandoned.

The term *Diaspora* denotes both the territory outside of a ‘centre’ as well as the people who constitute the communities which belong to it, and includes the *condition* of diasporic life. The term’s scope thus covers – like many other polysemic terms in Judaism – several meanings and behaves similarly to the name *Israel*, which according to the Torah was given to the Patriarch Jakob after he wrestled with a ‘man’ (*Genesis* 32.23-32.33), and later, accordingly as

* English Translation by Ian Leveson. The original article “Diaspora” was published in *Handbuch Jüdische Studien*, M. Brumlik and C. von Braun (eds.), Berlin 2018, pp. 99-109.

¹ Y. H. Yerushalmi, *Exil und Vertreibung in der jüdischen Geschichte*, in Id., *Ein Feld in Anatot. Versuche über jüdische Geschichte*, Berlin 1993, pp. 21 – 38.

the name of the People who were Jakob's descendants (the twelve tribes who counted as the *bnei israel*, the Children of Israel), and also to a land (*eretz Israel*).

Emmanuel Lévinas noted a difference between the Greek and the Jewish narrative: While Odysseus undertook a journey in order to come back to Ithaca (and to himself), Abraham, following G-d's imperatives broke consecutively with two connected principles: idol worship and a concrete Father-land. The Hebrew did not return home, instead followed the Word, the promises of the Law so far as to reach the point of abstraction. The Jewish narrative gained its strength from *lech-lecha*, G-d's command to Abram (*Genesis* 12.1.) to leave the land of his ancestors (and idol-worshippers), in order to go to the 'promised land' – in the future². The land Israel is thus not to be understood as *eretz moledet* – Land of (his) Birth – but rather as an expectation. The Promised Land is not the same as a Fatherland.

The supposed 'centre', to which Diaspora functions as a pendant, is in itself not a political base, since, from the time of the destruction of the second temple in the Year AD 70 onwards, no religious or political centre has been connected with a country or city and so able to act as such. With the near total defeat of the uprising under the leadership of Simon bar Kochba in AD 135, the hope to return to the promised land was postponed to the messianic age, and thus moved from the political to the religious level³. Parallel to that a series of practices and rituals developed, which were intended to replace the sacrifices in the Temple: essentially the study of and the stricter practice of the *mitzvot* (commands). The daily prayers also were from that time onwards due to be held as the sacrifices had been – replacing the act (of some of the sacrifices) with words⁴. The writings (the *Tanach*, somewhat later the *Talmud*) was given meaning as the new 'focal point' – a special feature replacing the centre provided by the geographical location of the temple which allows Judaism as a result of the wisdom of the learned to be based on a textual geography written around it.

Daniel Boyarin shows how both Talmudim (*Jerusalem Talmud* and *Babylonian Talmud*) acted as a Diaspora for the other⁵. The dynamic between the centre and the periphery changed continuously: While the teachers in Babylon claimed that, because of the collected wisdom in Babylon, Zion was located with them, other voices emphasized the traditional centrality of Jerusalem.

² Only at his circumcision (the covenant of *brit milah*) is the letter 'he' inserted into Abram's name, through which he became Abraham.

³ This was to a certain extent toned down with the establishment of the State of Israel in 1948. Many orthodox Jews spoke out against Zionism on these grounds. On the difficulties to fit a Diaspora culture into the hegemonial conception of a nation-state, see D. and J. Boyarin, *Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity*, «Critical Inquiry» 19 (2002) pp. 693 – 725.

⁴ The timing of each of the daily prayers has been also associated in the tradition with the patriarch who had introduced the respective one – Abraham – shacharit (morning), Isaac – mincha (afternoon), Jakob – maariv (evening).

⁵ See D. Boyarin, *A Travelling Homeland: The Babylonian Talmud as Diaspora*, Philadelphia 2015.

Diaspora is often translated back into Hebrew as *galut*, *golah*, or *tzfutzot israhel* (the scattering of the people of Israel). The complexity of the languages and the narrative require a nuanced understanding and respect for various connotations, historical viewpoints and counter-narratives, which on account of the dialectic of the Diaspora are indivisibly connected with each other.

2. The 'emptying' of a Term⁶

Since the 1960's an increasingly inflationary use of the term *Diaspora* is notable in the fields of Social- and Cultural Studies. New extensions to its definition⁷ lead to misrepresentation of the «diasporic condition»⁸ and are connected to an insufficient understanding of the theoretical, historical, and cultural backgrounds of the term Diaspora. This leads not only to a banalization, but also removes its potential to challenge cultural definitions – such as the currently dominant territorial concept of the national state. Through its scope being extended to cover all possible populations which find themselves outside an 'original' imagined territory (or 'centre'), the originality of the idea (which exists in the possibility of an extra-territorial culture, based on the writings or language-as-home) is neutralized. Instead the extended scope means the return to a form of geographical thinking which constrains the idea of a cultural community to being bound to the logic of a firmly delineated physical area. In contradiction to the intention of cultural studies, use of the term instead strengthens the territorial dimension rather than putting it in question, and so contributes to reinforcing a dichotomous form of thought which frames the opposites of centre and periphery as a fixed ontology.

The Jewish history of the concept of Diaspora would in contrast enable one to think from other starting points. Even before the term became a fashion, a few groups had used it to describe their situation, among others, Afro-Americans, Armenians (after the genocide) as well as Sinti and Roma. Their common experience is of a non-territorially connected culture and the survival of a traumatic history. Nonetheless, perhaps the key to a better understanding of the term Diaspora lies not only in geography, but also and especially in language: At the beginning stood a translation.

⁶ Stéphane Dufoix did excellent work showing how this fashion, and the concomitant changes in the connotations of the term, took place. See his work *Les diasporas. Une histoire de usages du mot diaspora*, Paris 2011. He provides a concordance of the word Diaspora in the Bible, including in the New Testament, see p. 78 ff.

⁷ Cfr. R. Cohen, *Global Diasporas: An Introduction*, New York 2008. See also A. Lipphardt, *Diaspora. Wissenschaftsgeschichtliche Annäherungen an das Forschungskonzept*, in *Fremd im eigenen Land: Diasporic Cultures – Diasporic Mentalities?*, M. Rürup (Hg.), Göttingen 2009, pp. 43-61.

⁸ R. Mayer, *Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung*, Bielefeld 2005, p. 21.

3. The Septuaginta

The word Diaspora appears first in the Septuaginta, the oldest Greek translation of the Torah which was completed in Alexandria. According to the legends, which is recorded in Aristeas's letters and in Meg 9a, Sof 1.8, the 72 rabbis who were appointed from Jerusalem (six each from the 12 tribes of Israel) finished the translation of it in 72 days (some versions refer to 70 rabbis, therefore Septuaginta, according to others only 5 – for each of the Books of Moses). It is related that the wise men each arrived at identical translations, which further as a rhetorical figure of speech can be presented as legitimation for the transmission of the holy texts.

Although the writing of the Septuaginta historically until now has not been exactly reconstructed, it was with great probability in reality a *collective* translation: the presence of recognizably different levels of Hebrew and Greek knowledge in the stylistic components within the text as well as in the individual passages lead one to this conclusion.

The Septuaginta counts as one of the great cultural achievements of Hellenistic Judaism. In the context of this notable translation Jewish teachers transmit the whole of the Tanach in the world language of that time. It is simultaneously to be understood as a transgression, a breaking of the contemporary boundaries of Jewish horizons of that time, as a re-thinking and re-formulation in another world-view. With this translation the Hellenistic Judaism found its home in the Hellenistic Diaspora. The Septuaginta contributed enormously to the spread of monotheism, Judaism, and the Bible (*biblia* – again a Greek term), as these were threatened to disappear along with Jerusalem. That in Greek the noun *biblia* was chosen, with which 'the book' rather than 'the teachings' (as in the Torah) is meant, reminds one of Aristeas-Letter, which records the royal librarian as being responsible for encouraging the translation of the Septuaginta⁹.

The monumental work is itself a diaspora phenomenon – completed by Diaspora Jews in Alexandria. The holy text is not only translated into another language, but is transferred into another time and culture. It remains the same and is simultaneously different. So, for example, Torah becomes *nomos* (the Law) – the Hebrew meaning or interpretation as teaching, was lost in the translation, from which among other things followed consequences for Christian theology and its understanding of Judaism as a static legalistic religion. Attempting to think of *tohu-wa-bohu* (chaos) in Greek was expressed as *ahótatos kai akataskeuástos*, which means something like 'unworked' (that is not yet included in the creation process of the world) or 'unstructured' – and thus not visible or capable of being visually experienced, since only that which is structured, which displays contours, is visually accessible.

⁹There are several historical doubts about the accurate of this "legend" - it is anyway significant as a narrative that puts the translation of the Tanach in the tradition of the Library and of the interest in other cultures. See T. Rajak, *Translation and survival: the Greek bible and the Jewish diaspora*, Oxford 2009.

The Jewish teachers, who worked on the Septuaginta, used the Greek language creatively and sovereignly, finding several neologisms – new words and influencing the meaning of existing words, which had not existed in ancient Greek culture before. They universalized the Jewish Bible. The Greek intellectuals were fascinated by the strict monotheism which lacked an anthropomorphic idol figure, since this touched on ideas developing in Greek philosophy, for example in Xenophanes works, which emphasized the spiritual and un-seeable elements of divinity.

It was only as the Christians in the Greek-Roman cultural sphere declared the Septuaginta to be their bible did it lose influence in the Jewish world. Without having been taken over by Christianity perhaps it would have advanced to have become the primary Jewish bible, together with its Hellenistic-liberal interpretation of Judaism.

4. *Galut, gerush, tfutzot*

As already mentioned, the word Diaspora didn't exist in ancient Greek before the Septuaginta and was a (perhaps the most interesting) new influence exerted by the translators: making a noun out of what had been a verb until that point *diaspeiro* (to disperse respectively to sow). There are still discussions as to whether this neologism was positively or negatively connoted and whether the dispersal was associated with new life, for some of the philologists identified that it had a connection with the word «seeds»¹⁰.

Contemporaneous usages differentiated Diaspora from the Hebrew word *galut* (mostly translated as collective exile) with the argument that in the Septuaginta there were hardly any points where the term diaspora was adopted, where *galut* had stood in the original text. Various different Hebrew terms were translated with the neologism Diaspora by the learned authorities – nonetheless neither *galut* nor other words derived from the Hebrew root *glh*¹¹. Some authors favored Diaspora as the translation for *tfutzot* (in the sense of dispersal, both as process as condition, as well as with respect to the scattered Jewish communities) and claim that these were founded as positive, voluntary decision (at least to stay after all) and yet as a term contrary to *galut* as negatively connotated exile (and biblical punishment) – whereby *tfutzot* in the Torah is also named as punishment for not following G-d's commands¹².

Such a differentiation between *galut* and *tfutzot* does justice neither to the diversity and polyvalence of the terms nor to their varying genealogies. Interestingly in Eben Shoshan's monumental etymological work of the Hebrew Language the following meanings are listed:

¹⁰ S. Dufoix, *Les diasporas*, cit. Critical comments from M. Baumann, *Diaspora: Genealogies of Semantics and Transcultural Comparison*, «Numen» Vol 47, No 3 (2000), pp. 313–337.

¹¹ S. Dufoix, *Les diasporas*, cit., p. 60 ff.

¹² See *Deuteronomy*, 28, 25.

Emigration/leaving the land of birth (*eretz ha'moledet*). Moving to a foreign land. *Tfutzot* Israel in various countries as well as lands, to which the People (*ha'am*) were driven out.

The children of *Golah* (*bnei ha'golah*)¹³.

In the entry for *tfutzot* is on the other hand to be read: «in metaphorical sense: *golah*, *galut*, *makom* (place) or *eretz* (country) to which the people were driven out to: *tfutzat teyman* (Jemen), *tfutzat polyn* (Poland)»¹⁴. Through this it becomes clear that both meanings cannot be clearly separated from each other and each are even mentioned in the respective conceptual descriptions of the others.

Not only are the mixing of *galut* and *tfutzot* confusing, also the description and definition from land of birth (*eretz moledet*) are deliberately ambiguous. As already mentioned, G-d's command to Abram: «*lech lecha me'arzecha vemoladetecha umi'beit avicha, el ha'aretz asher arecha* – Go forth from your land, your place of birth, and your father's house into the land which I will show you» (*Genesis* 12.1). Here is says unmistakably «go forth from your *moladetecha*, your place of birth», yet the Promised Land will not become *arzecha* (your land), since generations later, on the arrival in Israel, G-d revealed to his people, that it is only there as a guest, since «the Land is mine. You are only strangers and guests on my ground» (*Leviticus* 25.23). It is this paradox of (de-)territorialisation and the complex interplay of the past (land of the forefathers and idol-worshippers, land of birth) and the future (the promised land, monotheism), which makes up the richness of these terminologies. The paradox is connected with the messianic concept of time, which in ancient Hebrew grammatically was represented in one alphabetic letter: the *waw conversivum* (the 'reversed waw', *waw ha-hipukh*) – which can change the future into the past.

In view of this complex Jewish conceptualization of space and time Yosef Hayim Yerushalmi had suggested an original interpretation of *galut*: the dialectic of *exile* and *domicile*¹⁵. Although the repeated collective exiles of Jewish history are connected with many catastrophes (such as with the most emblematic of all the exiles, the Babylonian) nonetheless many of the communities developed into seats of intellectual flowering and material prosperity, which diluted the violence with positive experiences. The expulsions and the inherently connected feelings of defeat and grief anchored since then in collective memory – in a reality which nonetheless displayed quite different contours. This is since, as Yerushalmi emphasized, «exile and domicile» are only superficially contradictory. In reality they've often coexisted in dialectic tension. One felt religiously in exile yet existentially at home¹⁶.

¹³ E. Shoshan, *Ha'milon ha'chadash*, Jerusalem 1961, p. 175 [Translation LRF].

¹⁴ *Ibid.*, p. 1723.

¹⁵ Y. H. Yerushalmi, *Exil und Vertreibung in der jüdischen Geschichte*, cit.

¹⁶ *Ibid.*, p. 23.

The great Jewish historian Simon Dubnow had characterized the Jewish Diaspora as the «cultural ferment and progressive force» in a society (this metaphor for a cultural minority which would develop astounding strength and influence within the majority society was a repeated feature of Jewish literature and intellectual interventions in public life). Dubnow reminds one that, although the sources often describe the Diaspora as an unhappy punishment, some medieval commentators such as Rashi saw it as an opportunity to spread the seeds of monotheism in the whole world, but also as a chance to survive: a scattered people cannot be eliminated with one blow¹⁷.

These considerations by Simon Dubnow were published in the form of an entry in the *Encyclopaedia of the Social Sciences* 1931. It is no accident, that precisely Dubnow as the initiator of the idea of *Diaspora-Nationalism*, which aimed to establish autonomous Jewish communities within other political entities, was asked to write this entry. On the first reading, the material seems rather confused, since he first discusses the Greek and Armenian Diasporas, before he approaches Jewish history: «Diaspora has its equivalents in the Hebrew words *galut* (exile) and *golah* (the exiled)»¹⁸. The theoretical discussions of the last years claim exactly the opposite – that Diaspora and *galut* (exile) are *not* equivalent, since Diaspora designates a voluntary dispersal.

The second article in the *Encyclopaedia* on this theme appeared under the Lemma 'Exile' and was written by the Italian Philosopher of History Guido De Ruggiero. De Ruggiero referenced the Greek-Roman tradition of *exilium*, the banning to foreign lands – initially as a possibility to avoid a death sentence. On comparing the two entries the differences are clearly evident, since De Ruggiero is focusing on the individual perspective in his considerations: exile as a (milder) penalty for an individual breach of the law (or on political grounds). Interestingly the oldest cited precedent came from the Torah -- whereby the term for exile in this context had nothing in common with *galut* but instead pointed to «cities of flight» (*arei miklat*) in which individuals who had killed someone accidentally could seek refuge to avoid the revenge of the dead person's family. Only at the end of the article does De Ruggiero consider collective exile on political grounds – at the time of writing a real consideration in view of Benito Mussolini's fascist regime which was already in power in Italy¹⁹.

Galut, differently than in the case of exile, is always to be understood as collective. Not an act, or a political thought, is to be punished, rather a collective (independently of how its individual members think or act) would not be banned by a central power, or kingdom, or similar, but rather would be deported by an external (foreign) power. As a result of this experience Jews, according to their own idiom themselves *den goles shlepn*. So they early on get to know lines of text as places of asylum, such as in the well-known children's song *Oyfn Pripetshik* by

¹⁷ S. Dubnow, *Diaspora*, in *Encyclopaedia of the Social Sciences*, E. R. A. Seligman and A. Johnson (eds.) Bd. 5, New York 1931, pp. 129–130.

¹⁸ *Ibid.*, p.127.

¹⁹ G. De Ruggiero, *Exile*, in *Encyclopaedia of the Social Sciences*, Bd. 5, cit.

Mark Warshawsky, in which a Rabbi teaches small children the Hebrew alphabet (*alef-beys*), thus:

Zet-sche Kinderlech | Ir wet, kinder, elter wern | Wet ir alien farschteyn | wifln in di oyses lign trern, en wifl geveyn! || Zet-sche kinderlech | As ir wet, kinder, dem goles schlepn | oysgemutschet zayn | Zolt ir fun di oyses koyech schepn, kukt in zey arayn!

(Children you will become older | and yourselves come to understand | how many tears there are in the letters | and so much crying! || Children, when you carry the burden of exile | and struggle with it, | you should take strength from the letters; | Look into them!)

As Yosef Hayim Yerushalmi accurately described it, the feeling of *galut* (originally) goes back to the year 70 AD, and it arises not so much from the loss of the land as from the loss of the temple²⁰. Yet this dialectic is found not just in the history, but also in the words themselves.

The texts were taken into the Diaspora, and they grew and flourished there. There was still a *lashon hakodesh*, a holy tongue – whose holiness is far stronger than is that of the Holy Land. The Promised Land would become a metaphor in the Diaspora – in Boyarin's words *palimpsested* through which various 'Jerusalem(s)' such as Toledo, Thessaloniki, Frankfurt or Prague came into being. In *Los gauchos judíos*, the founding text of Jewish Latin-American literature, this shift in the meaning of the Promised Land would be connected with the concrete conditions of diasporic life: «Just therefore I forgot, as Rabbi Zadock Kahn announced our emigration, my happiness at the return to Jerusalem and remembered the verse of Yehuda HaLevi: Zion is, where joy and peace reigns»²¹. Almost two thousand years beforehand the Rabbis in Babylon claimed that Zion was dwelling with them, since it was not the geography which was decisive, but rather the knowledge – which is why the 'centre' of Jewish learning always moved around: to Italy, Sepharad, Vilnius – following the centers of Jewish wisdom²².

For Simon Dubnow it is not dispersal which makes Jewish history unique, but rather the continued maintenance of Jewish culture in such different cultural environments – despite hundreds of years of wandering, without the certainty of protection or support from a "home country" or any other such allies²³. In the Diaspora and especially following the shifting and re-interpretation of the religious centre of the temple in the text, Hebrew was retained as the holy language in the texts, while the Jewish communities developed their profane languages further in conjunction with the majority societies (Judeospanish, Yiddish, Judeoarabic). These creole languages contain many elements from Hebrew, and are often written in *otiot*, Hebrew characters – through which they remain materially connected with the Hebrew language.

²⁰ Y. H. Yerushalmi, *Exil und Vertreibung in der jüdischen Geschichte*, cit.

²¹ A. Gerchunoff, *Los gauchos judíos*, La Plata 1910.

²² D. Boyarin, *A Travelling Homeland*, cit.

²³ S. Dubnow, *Diaspora*, cit., p. 127.

5. Letters and Sand

The destruction of the Second Temple in Jerusalem is still an open wound in the memory of the Jewish people. According to the duty of *Zakhor!* (Remember!) there is a mourning day in the Jewish year to remember this Destruction and other catastrophes, such as the expulsion from Spain in 1492. *Tisha b'Av*, the 9th of the month *Av*, is in the most varied of ways therefore connected with the painful experiences of exile²⁴. After the destruction of the Second Temple a new concept of Judaism emerges. Rabi Yohanan ben Zakkai, according to accounts which have been passed down, asked the Roman emperor for permission to open in Yavne a school for the study of the Torah, which should never be closed; «not even for the reconstruction of the Temple». Sigmund Freud discerned the significance of this gesture: since then – he once wrote – the *invisible building* of Judaism could be constructed. From that moment onwards the Jewish people began to live among the letters²⁵.

Heinrich Heine intuited as nobody else did the function of homeland that this shared place constitutes for a people dispersed in exile:

A book is their Fatherland, their possession, their authority, their fortune and their misfortune. They live in the signs of this Book, here they exercise their citizenship rights, here one cannot scare them away, nor scorn them, here they are strong and worthy of admiration [...] ²⁶.

For the wandering Jews, for the people of the Book, the Book was their «portable homeland' (*portatives Vaterland*)»²⁷. Even God lives since that time in the writings, that «precarious home», as Emmanuel Lévinas called them, as we read in the Talmud: «since the days when the Holiness was destroyed, the Holy one in his world has no more as the four ellen of the *halacha*»²⁸.

So, the Scripture developed a multiple and complex significance in Jewish culture and history, a kind of metaphoric territory where *am hasefer*, «the people of the Book», were at home. This territory, marked off and protected as its own space, offered a place in which one felt that one belonged. As Heine described in a letter to Eduard Gans, where he told him about the dedication of his last book:

I nailed this name (sc. Rahel Varnhagen), which is so lovely for me, on the doorpost of my book and through that it became more habitable and safer. Our books also should have their *messusse* ²⁹.

²⁴ See Y. H. Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Seattle 1982.

²⁵ See G. Haddad, *L'enfant illégitime. Sources talmudiques de la psychoanalyse*, Paris 1990. The extract from Freud's letter, cited here, was taken from the quotation in this book.

²⁶ H. Heine, *Sämtliche Schriften*, Bd. 4, München 1995, p. 4.

²⁷ *Ibid.*, p. 483.

²⁸ E. Lévinas, *Eigennamen*, München-Wien 1988, p 106.

²⁹ Heinrich Heine to Eduard Gans, 26. Mai 1826. *Messuse* (yiddish, *mezuzah*, hebrew): piece of parchment contained in a small case inscribed with verses from the Torah, affixed to the

Besides the metaphorical territory of the writings there is an additional geographical space which is constitutive for the Jewish narrative: the desert. In the Jewish tradition, the desert is not empty. Instead it is full of words: it is the room in which the Law was transmitted. «In this desert nothing can grow, except words» remarked Edmond Jabès, pointing out thereby the connection of sand and words, and described the search for this territory of exile: «I have abandoned a land, which was not mine, for another, that was not mine either. I escaped to a vocabulary of ink—and had the book as space»³⁰.

The Book as a supportive Homeland, which demands neither a visa nor a passport, a safe place to live. In the words of George Steiner: «Like a snail, the antennae towards menace, the Jew have carried the house of text on his back. What other domicile have been allowed him? ³¹ [...] The Text is home, each commentary a return»³².

6. *Shabbat*: Living in Time

Extra-Territorial Thinking and a life in diaspora influenced the Jewish tradition from the beginning³³: the exile from the Garden of Eden. Fundamentally the whole *Tanach* is a travelogue. This is written into the law and is even present in the first command: «I (am) your G-d, who brought you out of the land of *mizrahim* [Egypt] and freed you from Slavery» (*Exodus*, 20.2)

Since then Jewish History has been made up of wanderings³⁴, such as the one to Babylon or into the Roman Empire. A fixed (geographical) center doesn't exist anymore. Jews find themselves to be constantly on the move, and the way is the *halacha*, the Jewish Law (the word *halacha* is derived from the verb *lalechet*, 'going').

This Tradition established a conceptual alternative to the sanctification of territory, which is related to the prohibition of images: the connection should not be with the land, but with the Law. The sacralization of the land – of Geographies, of the Mother country – follows a similar logic to idol worship, from the Jewish perspective. Lévinas writes about this: «Each word is uprooted. [...] Idolatry is rootedness [...] The development of writing is not the subjugation of the spirit to the letters, but rather the replacement of the ground by the letters. The spirit is free in letters and bound to the root»³⁵.

doorpost of Jewish homes to fulfill the *mitzvah* to «write the words of God on the gates and doorposts of your house» (*Deut.* 6:9).

³⁰ E. Jabès, *Ein Fremder mit einem kleinen Buch unterm Arm*, München-Wien 1993, p. 105.

³¹ G. Steiner, *Our Homeland, the Text*, in Id., *No passion spent. Essays 1978-1996*, London 1996, 304-326. here p. 309.

³² *Ibid.*, p. 306.

³³ See D. Diner, *Ubiquitär in Zeit und Raum—Annotationen zum jüdischen Geschichtsbewusstsein*, in Id. (ed.), *Synchrone Welten. Zeitenräume jüdischer Geschichte*, Göttingen 2005, pp. 13-34.

³⁴ See M. Konner, *Unsettled: An Anthropology of the Jews*, New York 2003.

³⁵ E. Lévinas, *Difficile liberté: Essays sur le judaïsme*, Paris 1983, p. 183.

In the last verses of the Tora Moses' death is related. The Rabbis have often discussed who formulated these lines, since according to Tradition, Moses had written down the Tora. Several interpret it this way: Moses himself had written it down – with his tears³⁶.

And G-d spoke to him: that is the land which I have promised to Abraham, Isaac and Jacob when I spoke of giving it to your descendants. I have let you see it with your eyes, but you will not cross over into it. And Moses, G-d's servant, died there in the land of Moab on G-d's word. And he buried him in the valley, in the land of Moab, opposite Bet-Peor; and nobody to this day knows his grave (*Deuteronomy* 34, 4-6).

That the location of the grave is not stated, is – just like the prohibition of images in Judaism – not random. Roberto Blatt suspects that Judaism removed all traces of the locations of events at which the covenant was sealed with G-d in order to prevent those places from being sacralized, from both the concrete location in Sinai where the Torah was given to Moses' grave³⁷. And even if after some Jewish religious movements return to ideas of there being holy places (like the grave of Rachel or the pilgrimages by Chasidim to the grave of Rashbi (Rabbi Shimon bar Jochai) – whilst in those cases there is veneration for the relationship to the one who is buried there, in which proximity enhances prayer to the divine, the one who is buried is not the object of prayer; moreover – the places of the covenant are still hidden.

As Derrida wrote: «The 'dispersed', the exiled, the deported, the uprooted, the nomads have two things to sigh about, to be nostalgic about: their dead and their languages». Both dimensions are continually present for Jews in the book: from the holy language used in the Torah to the *yizkor-bikher* (memory books) script takes on the function of territory, remembrance and gravestone³⁸.

The Italian architect Bruno Zevi identified extra-territorial thinking and the distance to the material in the various conceptions of space. While for the Greek, respectively some Western thought, the essence of a room exists in its being (independently of how static and rigid the boundaries of the room are), according to Jewish rabbinical imagination such an entity embodied a "non-entity", since a being without movement or activity cannot exist. If a temple building counted in antiquity as sacred, later the prayer-house of Jews serves as a meeting place in which something *happens*³⁹: The Synagogue ('gathering', 'community', also here a Greek word!) in Hebrew is called *beit kneset* 'house

³⁶ See E. Weber, *Schwarze Tränen, Tintenspur*, in *Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida*, M. Wetzels, J.-M. Rabaté, G. Agamben (Hg.), Berlin 1993, pp. 39–56.

³⁷ Robert Blatt quoted in D. Sperling, *Genealogía del odio*, Buenos Aires 1995, p. 119.

³⁸ J. Derrida, *La Hospitalidad*, Buenos Aires 2000, p. 91.

³⁹ B. Zevi, *El judaísmo y la concepción espacio-temporal en el arte*, «Raíces», 3:2, Buenos Aires 1982. Of course, the Temple in Jerusalem was holy on its own: *kodesh kodashim* was above all a holy space, into which no one could enter other than the High Priest once a year. But with rabbinical diasporic Judaism the spatial and temporal dimension changed radically – even if there are surely differences between various Jewish cultures and for example also between the conception in Yerushalmi and Babylonian Talmudim.

of meeting', in Yiddish *shil* or *shul* – which means school. In the diasporic experience, a room doesn't become Jewish through its immanent characteristics, but instead through attaching a *mezuzah* to its doorposts, which signifies or acts as a reminder that Jewish Law is adhered to there. In Lévinas' words:

For Judaism the world is intelligible through the human countenance and not, for a great philosopher of the time, who summarized an important aspect of the Western world through houses, temples and bridges. Deeds instead of Being, Text instead of the Room⁴⁰.

Among the ten commandments there is one regarding making time holy (the 4th commandment: «you should keep Shabbat holy»), yet none is dedicated to a country. It follows that in the Talmud an important tractate is concerned with how to keep *Shabbat*. Judaism always lives in and values time. Abraham Joshua Heschel once formulated it beautifully: «the Shabbat days are our great cathedrals»⁴¹.

Other than in the European languages, the days of the week in Hebrew don't have names of their own – with the exception of Shabbat. Following the narratives in the Torah (1st *Book of Moses*, called *bereshit* respectively *Genesis*, which begins with the creation of the world) the days are simply numbered: 1st day, 2nd day, 3rd day – until following the 6th day is Shabbat. The Tradition foresees in that an always reoccurring 'travel' in time. Each week the numbering starts again. Whoever exercises power in a territorial sense, however dispersed the Jewish people are, in the Text and on Shabbat all Jews are unified. At Home. For a moment.

Shabbat. Arriving, each time afresh.

Liliana Ruth Feierstein
Humboldt Universität zu Berlin
✉ lfeierstein@culture.hu-berlin.de

⁴⁰ E. Lévinas, *Difficile liberté*, cit., p. 36.

⁴¹ A. J. Heschel, *Der Schabbat. Seine Bedeutung für den heutigen Menschen*, Neukirchen-Vluyn 1990.

Testi/3

Atene in frammenti: l'arte della memoria*

Simon Critchley

ATHENS IN PIECES: THE ART OF MEMORY

C'è un'antica tradizione sull'arte della memoria che la leggenda fa risalire al poeta Simonide di Ceo (556-467 a.C.). Simonide stava recitando nel salone della casa di Scopas, un nobiluomo originario della Tessaglia, quando gli venne chiesto di uscire perché due stranieri volevano parlare con lui. Una volta fuori, non trovò gli stranieri da nessuna parte, mentre il salone crollò in maniera violenta e improvvisa. Scopas e i suoi ospiti morirono schiacciati e ne restarono così sfigurati da non poter essere riconosciuti. Tuttavia, Simonide fu in grado di identificare ognuno dei cadaveri, ricordando il posto preciso in cui erano seduti o sdraiati prima del disastro. L'idea di mnemotecnica o arte della memoria nasce da questa associazione della memoria con un posto, un *topos*. Al fine di ricordare qualcosa, è necessario identificare un *locus*, che sia nel palazzo interiore della memoria o nella costruzione di un teatro della memoria fisico, esteriore. Vari tentativi di erigere simili teatri della memoria costellano l'antichità. Si tratta di una pratica che è stata ripresa durante il Rinascimento italiano e protratta, successivamente, nell'architettura del teatro elisabettiano – come nello *Shakespeare's Globe* – e oltre.

La storia di Simonide è una storia alquanto cruenta, ma ne vorrei derivare l'associazione tra capacità di ricordare e posizione al fine di costruire un minuscolo – ed effettivamente idiosincratico – teatro della memoria di Atene. Un gabinetto personale di spazi e posti della memoria: tesori, stranezze e curiosità. Ogni città, ogni *polis*, è una necropoli, una città della morte; ma Atene è un cimitero particolarmente antico, con molteplici, interconnessi, intrecciati strati di vita passata. Si tratta di un posto unico anche per il modo in cui i suoi fantasmi continuano a infestare il nostro presente, spesso in modi inaspettati

*Traduzione italiana di Cristina Basili. Il testo è stato originariamente pubblicato come la prima di una serie di otto colonne, incentrate sulla città di Atene, apparse nel «New York Times», tra il 30 gennaio e il 15 aprile 2019: <https://www.nytimes.com/spotlight/athens-in-pieces>.

e inimmaginati. E naturalmente per qualcuno che ha speso il proprio tempo cercando di insegnare la filosofia, Atene è una città magica dal momento in cui è qui che realmente iniziò ciò che ancora riconosciamo come *philosophia*.

Come possiamo far sì che gli antichi fantasmi di Atene ci parlino? Com'è possibile resuscitare ciò che è morto? In una lezione tenuta a Oxford nel 1908, il famoso filologo tedesco Wilamowitz disse: «Sappiamo che i fantasmi non possono parlare fino a quando non bevono del sangue; e gli spiriti che noi evochiamo richiedono il sangue dei nostri cuori. Glielo offriamo volentieri». Per resuscitare gli antichi, dobbiamo dare loro un po' della nostra linfa vitale.

La conseguenza che si può trarre dal pensiero di Wilamowitz è che è il nostro il sangue che scorre nelle vene di questi antichi fantasmi e, perciò, quando gli antichi ci parlano, non ci dicono solamente qualcosa su sé stessi, ma pure su di noi. Vediamo sempre l'antichità nella nostra immagine e in quella della nostra epoca. Ma quell'immagine non è simile a un riflesso di Narciso, è piuttosto una rifrazione obliqua che ci permette di vederci in un modo nuovo, in una maniera leggermente diversa. Guardando nel passato profondo, vediamo noi stessi, ma forse non come ci vedevamo prima, piuttosto rovesciati e capovolti.

Quest'aspetto concerne una delle ragioni per cui ho deciso di avventurarmi a scrivere questi pezzi. Il mondo, soprattutto quel suo angolo che ancora chiamiamo Occidente, è diventato un posto dominato da una sempre crescente incoerenza nell'informazione e la costante presenza di violenza verbale e fisica. I nostri paesi sono scissi, le nostre case divise, e la fragile rete composta da famiglia e amici appassisce sotto il sole nero delle *big tech*. Tutto ciò che passa come apprendimento sembra aver raggiunto il punto limite di ebollizione. Cuociamo a fuoco lento, sentiamo il calore e ci chiediamo cosa fare.

Ora, una cosa che ho notato, qua e là, parlando con gente diversa negli ultimi due anni, è un rinnovato interesse per l'antichità: greci, romani, babilonesi, cinesi, maya, o chi per loro. Ciò è dovuto in parte al fatto che il passato offre un certo tipo di conforto e una via di fuga dall'apparente urgenza del presente – e una simile consolazione non può essere ignorata. L'antichità può essere una fonte di immenso piacere, una parola che sembra quasi scandaloso utilizzare. Per un po', possiamo essere trasportati altrove, dove la vita era formata da forze diverse e modellata secondo criteri leggermente differenti dai nostri.

Inoltre – ed è questa la cosa più importante – il passato ci può offrire un mezzo per respingere ciò che Wallace Stevens chiamava «la pressione della realtà», di ravvivare la carica del presente con la forza trasformatrice dell'immaginazione storica. In quanto tale, l'antichità può procurarci uno spazio dove respirare, forse anche una bombola di ossigeno, con cui riempire i nostri polmoni prima di rituffarci nei bip, nei tweets, nei click, negli updates e negli aggiornamenti senza fine delle ultime notizie che popolano i nostri giorni, e in cui siamo distratti dalla distrazione per distrazione, come disse T. S. Eliot. Guardando nel passato, possiamo vedere più lontano e più chiaramente il presente.

Avendo enfatizzato la connessione tra memoria e luogo, lasciate che vi dica qualcosa a proposito del posto da cui scriverò questi saggi, visto che è piuttosto

impressionate. Ho una scrivania e una lampada (e caffè greco a volontà) nella biblioteca della Fondazione Onassis, vicino all'arco di Adriano. Fuori dalla finestra, attraverso il ronzio quasi costante del traffico intenso sulla Syngrou Avenue, posso vedere le vaste colonne del Tempio di Zeus Olimpio. I loro alti capitelli corinzi brillano nel freddo sole invernale. Si trova a un tiro di schioppo dall'Acropoli ed è un posto davvero privilegiato da cui lavorare. Sono seduto di fronte alla prima edizione stampata dell'*Opera* di Omero, che fu pubblicata da tipografi greci a Firenze nel 1488-89, e all'*Etymologicum Magnum*, che fu la prima enciclopedia lessicale stampata in Grecia, da tipografi cretesi a Venezia nel 1499. Ci sono molti altri tesori vertiginosamente belli in questa libreria, basata sulla collezione personale del Signor Konstantin Sp. Staikos.

Ho incontrato il Signor Staikos nella biblioteca la settimana scorsa. Egli è anche un architetto e ha progettato la libreria in cui ci troviamo. Una persona di grande erudizione, che sceglie attentamente le parole, da cui non potevo non essere impressionato. Abbiamo parlato a lungo della storia delle librerie nel mondo ellenico e della loro connessione con le diverse scuole filosofiche ad Atene e altrove. Iniziiò a ronzarmi un'idea per la testa. Perché una libreria è anche un teatro della memoria. Trovarsi dentro questa biblioteca è un po' come trovarsi nella testa del Signor Staikos e ho passato l'ultima settimana leggendo i suoi numerosi volumi sulla storia delle biblioteche, dove offre ricostruzioni architettoniche dettagliate dei loro progetti, delle loro funzioni e persino delle loro raccolte.

Una delle passioni di tutta una vita del Signor Staikos è il tentativo di ricostruire la biblioteca e l'architettura dell'Accademia di Platone a partire dal IV sec. a.C. Questa sarà l'ambientazione e il tema del saggio della prossima settimana.

Per quanto riguarda gli altri oggetti di discussione, mi piacerebbe che fossero una sorpresa. Soprattutto perché ho intenzione di lasciarmi sorprendere da Atene. Non sono affatto sicuro di cosa le prossime settimane abbiano in serbo nel loro deposito della memoria.

Simon Critchley
New School for Social Research
✉ critchls@newschool.edu

*Recensioni,
discussioni e note*

Recensione

**V. Pisanty, *I Guardiani della Memoria
e il ritorno delle destre xenofobe***

Bompiani 2019

Guido Bartolucci

Sono passati vent'anni da quando il Foro internazionale sull'Olocausto, riunitosi a Stoccolma, ha dato l'avvio a una serie di politiche volte a promuovere l'educazione, il ricordo e la ricerca sulla Shoah. Per scongiurare il ripetersi di uno sterminio, che aveva scosso le fondamenta della civiltà, era necessario rendere tale evento il perno su cui costruire una nuova memoria collettiva europea e internazionale.

Semiologa dell'Università di Bergamo, Valentina Pisanty lavora da tempo sulle conseguenze di queste politiche e questo volume, che è una raccolta di alcuni suoi scritti, ha l'ambizione di spingere l'analisi ancora più avanti. Come già anticipa la seconda parte del titolo, la ricerca intende valutare l'efficacia delle politiche della memoria della Shoah come antidoto contro l'antisemitismo. Già a partire dall'introduzione, l'autrice sottolinea come paradossalmente a un intensificarsi della diffusione della conoscenza della Shoah, sia corrisposto un aumento del razzismo, dell'intolleranza e soprattutto dell'antisemitismo, proprio in quei paesi in cui gli sforzi di costruzione della memoria della Shoah sono stati più intensi (pp. 7-8). Se i dati confermano che l'attendibilità del fenomeno (basti pensare al caso Liliana Segre negli ultimi mesi in Italia), il libro sottolinea la necessità di indagarne le ragioni: per quale motivo uno sforzo così intenso e capillare che coinvolge ogni anno migliaia di persone e che ha il suo acme il 27 gennaio nel giorno della Memoria, non abbia raggiunto il principale risultato che il Foro di Stoccolma si era proposto, vale a dire trasformarsi in un antidoto non solo contro l'antisemitismo, ma anche, più in generale, contro ogni tipo di intolleranza.

Il percorso costruito dall'autrice si articola in sei tappe, che corrispondono a sei 'elementi' attorno ai quali e con i quali la memoria della Shoah (o meglio, secondo le parole dell'autrice, «la retorica della memoria») è stata raccontata: la testimonianza, il suo rapporto con la storia, una nuova memoria collettiva, l'uso dei media (e in particolare del cinema), la spettacolarizzazione del male e la

trasformazione del negazionismo in reato. Il filo che unisce i diversi capitoli è il processo di costruzione a partire dal Foro di Stoccolma di una nuova memoria collettiva che ha la Shoah al centro.

L'analisi del testo, però, ritorna costantemente su due questioni principali, che, sembra, siano all'origine del fallimento degli obiettivi che le politiche memoriali si prefiggevano di raggiungere: la prima è la possibilità (o impossibilità) di articolare una memoria collettiva capace di abbracciare più gruppi compresi in un'idea internazionale, cosmopolita; la seconda, connessa alla prima, si lega al rapporto tra la memoria e la storia, relazione senza la quale non sarebbe possibile comprendere il processo di costruzione della stessa memoria collettiva. Ogni capitolo del libro intesse un serrato dialogo con questi due problemi: ci sono i testimoni e la loro centralità nel processo di costruzione memoriale, soprattutto a detrimento della ricerca storica; l'uso del cinema e della fiction-televisiva che incrocia non solo la questione della memoria, ma anche e soprattutto la loro possibilità di affiancarsi e, a volte, di sostituirsi alle testimonianze dei sopravvissuti; l'attività legislativa di alcuni Stati che vuole rendere la memoria di certi eventi obbligatoria.

Le analisi della Pisanty sulla Shoah come luogo della memoria europea si intrecciano al lavoro di Aleida Assmann. La studiosa tedesca, infatti, ha riconosciuto proprio nelle politiche di costruzione di questa nuova "memory community" i suoi limiti, distinguendo tre gradi attraverso i quali la memoria della Shoah si è sviluppata, ovvero come memoria transnazionale, norma universale e icona globale. Il processo di distruzione degli ebrei d'Europa, dunque, è stato prima condiviso come memoria anche da Stati che non ebbero alcun ruolo in ciò che accadde, uniformando, di fatto, la memoria di tutti i paesi, con il rischio di far perdere le diverse prospettive nazionali. Ma ciò ha condotto a una trasformazione della Shoah in una norma universale per cui la sua memoria, da antidoto per scongiurare che eventi come questi non accadano mai più, si è estesa fino a comprendere la difesa dei diritti umani e di ogni minoranza. Il risultato finale di questo progressivo sganciamento dagli eventi storici ha trasformato la Shoah in una icona globale che circola liberamente nei canali della comunicazione, completamente decontestualizzata, senza alcun controllo da parte di istituzioni o stati. L'ultima fase ha completamente svuotato il significato storico della Shoah, che può essere utilizzato per legittimare qualsiasi avvenimento, anche il suo opposto¹. È proprio a questo risultato che arriva anche Pisanty, legando insieme l'accentuarsi della transnazionalizzazione della memoria e la reazione di diverse destre europee a tali politiche, che di fatto hanno contribuito all'aumento di forme di antisemitismo.

Il processo di costruzione della Shoah, come patrimonio memoriale condiviso, ha investito anche il rapporto tra memoria e storia, che in questo contesto ha costituito fin dall'inizio una relazione problematica. Basti solo

¹ A. Assmann, *The Holocaust – a Global Memory? Extensions and Limits of a New Memory Community*, in *Memory in a Global Age. Discourses, Practices and Trajectories*, ed. by A. Assmann and S. Conrad, London 2010, pp. 97-117.

pensare a una delle opere storiche capitali per la comprensione del fenomeno, *La distruzione degli ebrei d'Europa* di Raul Hilberg, pubblicato prima nel 1961, senza suscitare grande attenzione, ma diventato un saggio di riferimento grazie all'onda emotiva suscitata dal film di Claude Lanzmann, *Shoah* del 1985 a cui lo storico statunitense e la sua ricerca avevano partecipato². Pisanty sottolinea, infatti, la trasformazione radicale del rapporto tra memoria e storia, soprattutto nel momento in cui i testimoni assumono un ruolo decisivo nella costruzione della memoria della Shoah, tanto da sopravanzare in autorevolezza il ruolo degli storici. Se già la Wiewiorka nel 1988 aveva evidenziato il problema del ruolo che la memoria privata stava assumendo nel dibattito pubblico, e Bidussa, più recentemente, ha posto la questione delle conseguenze per la storia della Shoah della scomparsa inevitabile del testimone, l'autrice aggiunge un tassello in più, ricostruendo le modalità attraverso cui quest'ultimo ha costruito la sua autorevolezza, fino a raggiungere in certi casi un'aura di sacralità intoccabile. Tale prospettiva è entrata anche nel mondo dei media, influenzando in modo determinante la stessa critica cinematografica e soprattutto le tecniche usate da alcuni registi. Un esempio è il *Figlio di Saul* di Lazslo Nemes (2015), costruito attraverso l'utilizzo di una telecamera a spalla che segue per tutto il film il protagonista, uno dei membri di uno dei *Sonderkommandos* di Auschwitz: la resa finale è quella di evidenziare anche visivamente la centralità del punto di vista del testimone e anche la critica, come Pisanty sottolinea giustamente, lo ha acclamato proprio perché risponde a determinati criteri attraverso i quali la Shoah deve essere compresa e interpretata (pp. 215-220).

Nella costruzione della Shoah come memoria culturale, attraverso la centralità dei testimoni e dei luoghi del trauma, si delineano i contorni di un confronto serrato tra memoria e storia. Jan Assmann, per esempio, recuperando la dicotomia tra società fredde e calde proposta dall'antropologo Levi Strauss, ha presentato una differenza all'interno delle società tra atteggiamenti freddi, che «oppongono una resistenza a oltranza all'irruzione della storia», e società calde, che della storia fanno uso come strumento di critica alle conseguenze della memoria. In realtà, continua lo studioso tedesco, non esiste una netta distinzione tra i tipi di società, ma all'interno di uno stesso gruppo si possono rilevare opzioni che anestetizzano o stimolano l'azione storica³. Nell'interpretazione di Assmann, l'operazione di raffreddamento, cioè di marginalizzazione dell'azione della ricerca storica sulla memoria, è spesso funzionale al congelamento del mutamento, come, per esempio è stato magistralmente descritto da Yosef Haim Yerushalmi nel suo lavoro intitolato, non a caso, *Zakhor*, teso a mostrare il problematico rapporto tra storia e memoria che ha caratterizzato l'ebraismo⁴. Con questo non si vuole dire che le ricerche storiche sulla Shoah si sono certo fermate, anzi, nel corso degli anni hanno raggiunto livelli altissimi e hanno permesso di comprendere in profondità i meccanismi che hanno portato alla distruzione degli Ebrei europei,

² Cfr. D. Bidussa, *Dopo l'ultimo testimone*, Torino 2009, pp. 96-97.

³ J. Assmann, *La memoria culturale*, trad. it. F. De Angelis, Torino 1997, pp. 42-43.

⁴ Cfr. Y. H. Yerushalmi, *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, trad. it. D. Fink, Parma 1983.

ma è nel discorso pubblico sulla Shoah, invece, che si è complicato il rapporto tra l'autorevolezza della ricerca storica e l'autorità dei testimoni, trasformando la percezione del fenomeno e insistendo soprattutto sulla memoria 'empatica'.

Già Benjamin in una delle sue figure di pensiero (*Denkbilder*) dal titolo *Scavare e ricordare* aveva posto l'accento sull'impossibilità di separare il ricordo dal suo contesto:

Il linguaggio ci ha fatto capire, senza possibilità di equivoci, che la memoria non è uno strumento, bensì il medium stesso, per la ricognizione del passato. È il medium di ciò che si è esperito, allo stesso modo in cui la terra è il medium in cui sono sepolte le città antiche. Chi cerca di accostarsi al proprio passato sepolto deve comportarsi come un individuo che scava. Soprattutto non deve temere di tornare continuamente a uno stesso identico stato di cose – di disperderlo come si disperde la terra, di rivoltarlo come si rivolta la terra stessa. Giacché gli «stati di cose» non sono altro che strati che consegnano, solo dopo la ricognizione più accurata, ciò che giustifica tale scavo. [...] E s'inganna sui lati migliori chi fa solo l'inventario degli oggetti ritrovati e non sa indicare nel terreno attuale esattamente il luogo in cui era conservato l'antico. Così i ricordi veri devono non tanto procedere riferendo, quanto piuttosto designare esattamente il luogo nel quale colui che ricerca si è impadronito di loro⁵.

Per ritornare al saggio della Pisanty, l'ipotesi che propone, anche se non enunciata chiaramente in tutte le sue articolazioni, è che l'aumento del fenomeno xenofobo, contro cui la memoria della Shoah doveva rappresentare un antidoto, possa essere spiegato proprio dal modo attraverso il quale tale memoria come memoria collettiva, patrimonio culturale dell'Europa e dell'occidente, è stata costruita. In particolare, l'autrice insiste sulla stanchezza della memoria e sul fatto che il ricordo della Shoah stia perdendo il suo mordente. La sua ipotesi è che «ultimamente anche il modello vittimario, incentrato sulla memoria dell'Olocausto (ma generalizzabile a una vasta gamma di altri eventi traumatici), stia mostrando i sintomi dell'invecchiamento», soprattutto se messa in relazione con gli eventi che scandiscono quotidianamente le cronache contemporanee (pp. 147-148).

C'è, però, un ultimo aspetto che andrebbe considerato, e di cui l'autrice non tiene conto nella sua analisi. La Shoah è stato lo sterminio degli Ebrei europei, ma nella costruzione delle politiche della memoria non c'è spazio, se non in modo molto limitato, per la storia dell'ebraismo europeo in tutte le sue declinazioni, e non solo definita esclusivamente attraverso il racconto della sua persecuzione. È forse l'assenza di memoria di questa parte centrale della storia europea che ha contribuito a rendere le politiche della memoria della Shoah, soprattutto nella loro chiave transnazionale, non pienamente efficaci ed esposte al rischio di innescare reazioni contrarie alle sue intenzioni. Ma questo è un altro capitolo – rimosso e ancora inesplorato – della storia e dell'eredità ebraica nel patrimonio culturale europeo.

⁵ W. Benjamin. *Opere complete V. Scritti 1932-33*, a cura di H. Schweppenhäuser, R. Tiedemann, Torino 2003, pp. 350-351.

Discussione

**M. Bessone, *Faire justice de l'irréparable.*
Esclavage colonial et responsabilités
*contemporaines***

Vrin 2019

Víctor F. Caleyá

Les dernières décennies du XXe siècle ont été marquées par un effort croissant pour juger les injustices historiques afin d'entamer un processus de réconciliation au sein des populations concernées par les faits reconnus comme «crimes contre l'humanité». Le fil conducteur du débat a été de savoir quelles devraient être les fondements moraux, juridiques et politiques permettant d'élaborer une réponse adéquate à cette injustice. Dans ces défis, la philosophie politique apporte une contribution décisive à la réflexion sur le cadre normatif à partir duquel penser les moyens de faire face à ces injustices.

Le livre de Magali Bessone, *Faire justice de l'irréparable*, publié en novembre 2019 par les éditions Vrin dans la collection « L'esprit des lois », s'inscrit dans cette démarche philosophique d'analyse des processus de réparation et plus précisément dans le débat sur la traite et l'esclavage en France. Le 21 mai 2001, la loi Taubira a été introduite en France, qui reconnaît la traite esclavagiste et coloniale comme crime contre l'humanité. Cette condamnation publique a conduit des associations et des personnes touchées par la tragédie passée à réclamer des actions de justice et à demander à l'État une réparation effective des crimes commis, ce qui a donné lieu à de fortes controverses dans l'espace public français autour des questions suivantes : quelles sont les implications pratiques de cet engagement moral ? Pourquoi et comment punir ou réparer des crimes dont tous les protagonistes ont depuis longtemps disparu ? Quelle théorie de la réparation mettre en œuvre dans ces circonstances ? Quels sont les principes de justice et d'injustice qui peuvent permettre de déterminer les limites de la légitimité de ces demandes ?

D'un côté, ces revendications sont considérées comme non légitimes dans l'espace public français sur la base de trois arguments. Le premier soutient qu'aucune personne vivante n'ayant commis ou subi les crimes en question, il n'y a plus ni victimes ni coupables. Le deuxième est que personne aujourd'hui ne prétend justifier moralement l'esclavage, si bien qu'il s'agit d'une question qui

appartient au passé. Selon le troisième, les logiques particulières de réparation des injustices historiques non seulement entrent en contradiction avec le principe égalitariste de la République française, mais risquent aussi de raviver les conflits du passé et de créer des divisions au sein de la société. D'un autre côté, certains affirment que bien qu'il soit impossible de «réparer l'histoire» (A. Garapon), nous devons assumer la responsabilité des événements tragiques du passé puisque « nous portons notre histoire avec nous⁶ » (J. Baldwin). Ce groupe est très hétérogène car les réponses sont différenciées selon : le type d'injustice associée à la traite esclavagiste, l'identification des agents qui méritent de bénéficier d'une réparation et de ceux qui doivent être tenus pour responsables, et les différentes mesures adéquates pour réparer dans le présent les actes du passé.

Le livre de Magali Bessone non seulement éclaire ce débat par une présentation et un examen des principaux questionnements en vue d'identifier les enjeux centraux du conflit –'problématiser' la 'polémique' pour reprendre les termes de Foucault– mais il s'interroge également sur la manière dont la philosophie politique devrait se construire aujourd'hui. Le premier chapitre de l'ouvrage est consacré à justifier la méthodologie choisie (pour mener à bien cette réflexion) et les quatre ultérieurs à explorer respectivement les difficultés suivantes autour de la question de la traite et de l'esclavage colonial en France : le type d'injustice pour laquelle une réparation est demandée (chapitre II), la relation problématique entre la réparation et l'indemnisation dans la justice corrective (chapitre III), la méconnaissance de la justice distributive comme solution possible au problème (chapitre IV) et, enfin, la confusion entre responsabilité et culpabilité (chapitre V). Dans chacune de ces sections, M. Bessone mobilise une vaste bibliographie pour exposer et confronter une série d'arguments de sorte à conserver, à la fin de chaque chapitre, une unique réponse qui, compte tenu de cette procédure exemplaire, semble difficile à réfuter. Dans ce genre de laboratoire théorique, c'est la philosophie qui mène et démêle la recherche, mais avec un fort soutien de l'histoire et sur la base d'un remarquable travail sur les archives juridiques.

Le premier chapitre est centré sur les différents fondements de la méthode de la philosophie politique et justifie celle mise en œuvre dans l'ouvrage. D'une part, face à la question de savoir comment étudier la justice, M. Bessone se prononce en faveur de l'approche de la théorie de la justice non-idéale en légitimant cette position à travers une série de critiques adressées principalement à la méthodologie de John Rawls. M. Bessone souscrit, contrairement au philosophe américain, à une procédure selon laquelle les normes de la justice doivent être pensées à partir des injustices qui nous affectent dans la réalité que nous vivons, c'est-à-dire qu'il s'agit de construire la théorie de manière *bottom-up*, à partir de la situation problématique actuelle, pour envisager les conditions de possibilité d'une situation plus juste. Cela n'implique pas un renoncement à

⁶J. Baldwin, cite dans le documentaire de Raul Peck, *I am not your Negro*, à partir des notes d'un livre inachevé, intitulé *Remember this House*.

la normativité (car celle-ci peut être sensible à l'injustice actuelle) mais plutôt à des théories de justice définitives et unifiantes. Cette méthode ascendante évite de tomber dans une reproduction des injustices épistémiques puisqu'elle doit partir de l'écoute des demandes actuelles des personnes touchées par les injustices. D'autre part, M. Bessone considère que les demandes de réparation exigent, en raison de la reproduction des injustices du passé jusqu'au présent (J. Spinner-Halev), une reconstruction et une reconstitution de la justice dite justice transitionnelle. Cette dernière vise à établir les responsabilités, à rendre la justice et à permettre la réconciliation. Elle exige une connaissance des faits historiques non pas pour essayer d'arriver à une situation *ex ante*, mais pour que, une fois acceptés le caractère irréversible du temps et l'irrévocabilité du passé (Jankélévitch), nous puissions identifier l'empreinte des injustices passées dans notre présent afin qu'elles puissent être réparées. À cet égard, l'échange entre la philosophie politique et l'histoire joue un rôle fondamental, la première s'appliquant à établir les normes de la justice à partir d'une analyse historique qui met en évidence le processus de transition à l'œuvre dans les logiques sociales.

Afin de comprendre les demandes de réparation, le deuxième chapitre constitue une réflexion sur ce que la tragédie de l'esclavage a signifié et signifie encore. À travers une analyse chronologique allant de l'abolition de l'esclavage en 1848 à nos jours, M. Bessone met en lumière deux contradictions de ce que nous pouvons appeler le mythe républicain: que le républicanisme a coexisté avec le système de l'esclavage alors que ses principes et la domination esclavagiste sont antonymiques; et que la République française est et a été légitimée comme un dépassement des erreurs passées tout en souffrant d' 'hypermétropie morale', puisqu'elle signale les injustices du passé sans voir les nouvelles formes que celles-ci revêtent dans le présent, justifiant ainsi à tort le système politique actuel. Dans cet examen historique de l'évolution des différentes formes d'oppression raciale à travers les processus de différenciation de la population, la philosophe française montre clairement de quel type d'injustice il s'agit : une injustice structurelle telle que la théorise Catherine Lu⁷. Cette injustice perpétue les privilèges des uns au détriment des autres sans qu'il y ait de coupables facilement identifiables. Les demandes de réparation deviennent plus claires si l'on comprend qu'il s'agit de dénoncer non des événements passés mais la reproduction perpétuelle de l'idéologie discriminatoire à base raciale issue du système de l'esclavage toujours à l'œuvre dans le présent. Une fois établi ce diagnostic, M. Bessone démontre l'invalidité des théories de réparation corrective et distributive pour résoudre ce type d'injustice dans les chapitres III et IV respectivement.

La justice corrective, « celle qui réalise la rectitude dans les transactions privées ⁸», agit en droit civil et pénal selon une logique individualiste et causale et envisage une compensation en termes généralement *économiques*. Comme les demandes de réparation ont été transmises aux organes judiciaires qui appliquent

⁷ C. Lu, *Justice and Reconciliation in World Politics*, Cambridge 2017.

⁸ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. Fr. J. Tricot, Paris 1990: 1130b10-20.

le droit civil pour traiter l'affaire, M. Bessone commence à étudier le *modus operandi* de ces institutions. Grâce à une analyse approfondie de la procédure judiciaire dans le traitement de ces réclamations, la philosophe française souligne les limites de la justice corrective dans la résolution de l'injustice structurelle examinée, la traite esclavagiste. En premier lieu, ce type d'injustice, en raison de l'ancienneté des faits, ne peut être jugé à partir d'un prisme causal car nous ne disposons que de vagues estimations de la manière dont les événements passés affectent le présent. De plus, l'approche personnaliste rend injustes les liens démontrables des agents contemporains avec les victimes du passé, en ignorant le reste des agents souffrant de la même injustice structurelle. Enfin, la justice corrective s'exerce sur la base d'une approche rétrospective, loin de l'objectif de réconciliation prospective de la justice transitionnelle, et est donc incapable de traiter l'injustice structurelle de la traite des esclaves. En bref, les logiques correctives cherchent à corriger la déviation concrète de la structure à partir de l'approche interactionnelle qui tend à désigner les victimes et les coupables sans remettre en question les injustices sous-jacentes dans la structure elle-même. Grâce à cette présentation du fonctionnement du droit civil français, M. Bessone écarte la possibilité d'une justice corrective dans le cas étudié et montre que la loi Taubira, si elle reconnaît la traite des esclaves comme un crime contre l'humanité, ne crée pas de nouveau droit à réparation. En conséquence, les demandes de réparation ne doivent pas s'envisager, écrit la philosophe, en termes juridiques puisque ceux-ci méconnaissent à travers leur logique de dommage-culpabilité-compensation le but de ces demandes : en finir avec les injustices reproduites par la structure sociale présente.

Dans le chapitre IV, M. Bessone étudie une autre solution possible qui semble résoudre certaines des difficultés de la justice corrective : la justice distributive. Cette justice, « qui intervient dans la répartition des honneurs, ou des richesses, ou d'autres avantages qui sont répartis entre les membres de la communauté politique⁹ », offre différentes modalités de répartition. La philosophe se penche sur ces possibilités afin d'étudier l'adéquation de chacune d'entre elles à la réparation de l'injustice structurelle historique examinée. Une contradiction apparaît, souligne M. Bessone, entre deux principes normatifs guidant ces modalités : le premier consiste à procéder à une répartition égalitaire et aveugle aux différences du passé afin de réaliser une société juste pour surmonter les situations injustes du présent et avec elles celles du passé. Le second est de dédommager ceux qui souffrent dans le présent des injustices raciales commises dans le système de l'esclavage, car c'est une condition préalable pour pouvoir envisager une société juste. Ces deux principes sont en conflit car le premier, en visant la seule amélioration de la situation des personnes économiquement défavorisées, ne reconnaît pas l'injustice déjà existante sous la forme de désavantages engendrés par la stigmatisation raciale, qui affectent l'identité et la position sociale. Le second principe, nommé discrimination positive, n'est pas

⁹ *Ibid.*, 1130b30-1131a1.

réparateur mais transformateur ; c'est un type de politique publique qui vise à atteindre un objectif prédéfini (l'égalité des conditions). En d'autres termes, la discrimination positive vise uniquement à compenser et à transformer le *statu quo* sans tenir compte de l'injustice historique structurelle qui a produit les inégalités.

En exposant ces principes, leurs faiblesses et leurs contradictions, M. Bessone introduit la nécessité de trouver une autre façon de comprendre les réparations, qui naîtra du dépassement de cet oxymoron. Après avoir ainsi préparé le terrain, elle présente une position qui échappe au débat très nourri entre reconnaissance identitaire et/ou socio-économique en s'appuyant sur une des principales théoriciennes de ce débat, Nancy Fraser¹⁰. La philosophe de la New School de New York propose une troisième sphère, celle de la politique, qui englobe les relations institutionnelles régissant nos interactions sociales. Les uns comme les autres peuvent priver de reconnaissance un groupe en raison de sa subordination sociale par rapport à un autre. M. Bessone mobilise la théorie de l'égalité relationnelle d'E. Anderson¹¹ pour clarifier cette position. Cette théorie concentre l'attention normative sur l'établissement de relations fondées sur la reconnaissance réciproque où l'égal respect est une condition *sine qua non* pour atteindre la situation désirable. Cette théorie, extrapolée à la dimension politique de N. Fraser, permet à M. Bessone de mettre en évidence la nécessité de rétablir les relations en tant que communauté adhérant au principe normatif de la parité. Cette proposition, après un exposé complet sur les théories de la justice, semble être celle qui constitue la meilleure réponse à l'injustice structurelle, puisqu'elle permet la reconstruction de la communauté politique endommagée et, avec elle, l'amélioration en termes de justice de la société à travers l'inclusion de toute la population en évitant de tomber dans une reproduction de l'injustice épistémique. En bref, si la loi Taubira reconnaît au sens du terme anglais d'*acknowledgment* les injustices du passé, M. Bessone nous conduit à dépasser l'acte symbolique de cette reconnaissance publique pour arriver à un autre type de reconnaissance, nommée en anglais *recognition*, celle qui, par le respect mutuel et la participation égale aux institutions de la communauté politique, permet de réparer ce qui a été nié jusqu'alors, la relation entre agents exempte de toute forme de stigmatisation.

La nécessité de la reconnaissance mutuelle conduit à réfléchir au type de responsabilité que nous avons en tant que membres d'une communauté dont la structure reproduit des injustices du passé. À cette fin, M. Bessone nous fait passer par les différentes théories sur la notion de responsabilité afin de préciser, au fil de ce parcours, qu'il ne faut pas confondre responsabilité et culpabilité et, de manière plus générale, que la responsabilité juridique n'est pas adaptée, une fois encore, à l'injustice structurelle. Comme dans le reste des chapitres, la philosophe française s'intéresse à une série de penseurs qui ont traité le sujet afin de soumettre leurs théories à un examen critique qui, peu à peu, met au

¹⁰ N. Fraser, *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*, Columbia University Press, 2009.

¹¹ E. Anderson, What is the point of equality?, «Ethics», 109/2, 1999, p. 287-337.

jour les exigences que doit satisfaire une proposition permettant de réellement affronter l'injustice de la traite des esclaves. Après avoir démontré les principaux problèmes que soulèvent les formes légales de responsabilité, M. Bessone aborde le problème de la responsabilité collective et, plus particulièrement, de la responsabilité de l'État puisque c'est lui qui est impliqué dans la loi Taubira : si c'est l'État qui doit faire face aux demandes de réparation, l'État ne peut pas endosser de responsabilité civile car celle-ci ne se situe qu'au niveau personnel. Pour résoudre ce problème, une autre option envisagée consisterait à rendre tous les membres du collectif-responsables de la réponse aux injustices commises par l'État ou la nation, mais cette alternative ne tient pas compte des inégalités dans les bénéfices tirés des injustices passées. Après avoir exposé toutes les difficultés que pose l'établissement de la responsabilité, Bessone présente finalement le modèle d'Iris Marion Young¹², qui envisage la responsabilité au sens politique (*social connection*) et non au sens juridique (*liability*) en adoptant une approche diachronique et transitionnelle. Le modèle propose de partager cette responsabilité politique entre tous les membres de la communauté politique mais avec la prise en considération des différences déjà existantes et sans tomber dans un vocabulaire de blâme ou de culpabilité.

La proposition de Young est présentée comme cruciale pour les demandes de justice du fait du caractère prospectif de son approche qui exige un questionnement constant de la structure normalisée dans le but de remédier aux injustices du passé pour l'avenir. Cette alternative considère qu'en tant que membres d'une communauté politique, nous avons le devoir de mettre fin à des liens sociaux injustes sur la base d'un respect égal qui favorise l'inclusion de tous les agents. Pour y parvenir, comme le résume Bessone, il faudrait l'établissement d'une connaissance partagée de l'histoire du pays (justice épistémique), la redistribution de ressources matérielles et symboliques en vue de la décorrélation entre appartenance raciale et désavantage socio-économique (reconnaissance et justice redistributive), et la traduction politique de la citoyenneté française à partir de l'inclusivité (parité de participation). Après qu'ont été exposées les principales difficultés soulevées par la question de la responsabilité, la proposition de Young semble surmonter les obstacles identifiés et donc être celle qui répond le mieux à la demande de justice dans le cas de la traite esclavagiste française.

Le livre *Faire justice de l'irréparable* présente un état des lieux incomparable sur la question de la réparation des injustices historiques, afin de déterminer progressivement et de manière bien articulée un diagnostic qui clarifie le conflit français actuel sur la question des demandes de réparation de la traite esclavagiste et coloniale. Grâce à l'étude historique et juridique complète du traitement passé et présent de l'esclavage en France, ainsi qu'aux analyses approfondies réalisées par M. Bessone, *Faire justice de l'irréparable* démontre avec succès que, bien que les tragédies du passé soient irréversibles, nous sommes responsables de notre avenir, que les demandes de réparation doivent donc être interprétées comme

¹² I. M. Young, *Responsability for Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

des demandes de justice puisque les injustices du passé sont maintenues et reproduites dans la structure sociale actuelle et que, par conséquent, elles doivent être considérées à partir d'un prisme politique et non juridique qui revêt, en vue de l'avenir, l'ambition de faire justice de l'irréparable.

Discussione

A. Alison, *Epistémologie et esthétique de l'espace chez Gaston Bachelard*

Mimesis 2019

Ambra Benvenuto

Introduzione

Epistémologie et esthétique de l'espace chez Gaston Bachelard, di Aurosa Alison¹, presenta lo studio dello spazio lungo tutta la vita del filosofo francese da due prospettive - epistemologica e poetica – ricche di punti omologhi. Il corposo saggio rende evidente la metodologia bachelardiana applicata tanto negli scritti in cui lo spazio viene trattato scientificamente e filosoficamente, tanto nel tracciare la poetica dello spazio. Sebbene il testo rientri nella sezione di Filosofia, si tratta di un volume utile non solo a studiosi di filosofia dello spazio ma anche agli architetti, cui molto spesso viene posto il problema dell'organizzazione dello spazio piuttosto che la sua creazione. Inoltre, come l'architettura si propone di fare, Bachelard tratta lo spazio scientificamente e come spazio abitato, legato al vissuto. La congiunzione di fasi del pensiero bachelardiano, normalmente esaminate separatamente, è il punto di forza di questo testo che presenta il filosofo francese in modo totale. Come precisa Jean Jacques Wunenburger² nella prefazione, il macro-tema dello spazio è il substrato che fa sì che finalmente Bachelard sia presentato come fisico e filosofo.

Il testo, tripartito nelle tre sezioni dedicate a spazio epistemologico, spazio poetico e spazio dialettico, è un percorso in cui dagli scritti sull'evoluzione della conoscenza dello spazio si giunge ai meccanismi della dialettica bachelardiana, senza trascurare le ricerche sull'immaginazione e la poetica dello spazio. Anziché seguire pedissequamente l'ordine del testo, questo contributo intende tracciare le coordinate di *Epistémologie et esthétique de l'espace chez Gaston Bachelard*.

¹ Aurosa Alison, Dottore di ricerca in Filosofia e docente di Landscape Architecture (Politecnico di Milano) e di Estetica dello Spazio abitato (Università degli Studi di Napoli Federico II) attiva da anni nella ricerca nell'ambito della filosofia dello spazio e della filosofia dell'interno architettonico e studiosa di Gaston Bachelard.

² Jean-Jaques Wunenburger, docente e decano della facoltà di filosofia dell'Università Jean Moulin (Lione) ed ex direttore del Centro Gaston Bachelard.

1. *Pédagogie, rectification e dialectique*

Il primo passo per studiare lo spazio nell'evoluzione del pensiero scientifico in Bachelard è approfondire il suo metodo conoscitivo, mosso dalla necessità di una rottura epistemologica rispetto al passato e basato sui tre momenti di *Pédagogie, rectification e dialectique*³. La descrizione di tale sistema permette di dare nuova attenzione al processo di apprendimento - possibilità di studiare il modo in cui la mente crea (p. 24) - e di rivedere i rapporti tra epistemologia e storia delle scienze (p. 39). Il confronto con la storia delle scienze è presente in ogni nucleo tematico del pensiero di Bachelard, che «commence à s'intéresser à la philosophie des sciences alors que les concepts fondamentaux de la physique mathématique, espace, temps et localisation, sont remis en question» (p. 43). Considerando le scoperte nel mondo scientifico dell'epoca, lo spazio-tempo e la materia-spazio aggiungono il tempo alle coordinate spaziali. Costruendosi nel tempo, lo spazio epistemologico si costruisce nel tempo ed è in continua evoluzione – la forma fisica di un corpuscolo non coincide necessariamente con la forma geometrica. È proprio abbandonando la vecchia concezione di geometria che lo spazio diventa un campo d'azione attraverso la costruzione⁴.

Le prime tappe bibliografiche sono *Essai sur la connaissance approchée* (1927) e *La formation de l'esprit scientifique* (1935), alcuni degli scritti in cui viene delineata una nuova concezione dello spazio. È qui che lo spazio è presentato come un volume da decifrare. La matematica, data la sua veridicità, è quella che più si adatta al desiderio di obiettività cui tende qualsiasi tipo di conoscenza (p. 43). I concetti epistemologici cui è possibile servirsi sono *ordre, mesure e ordre de grandeur*, afferenti a diversi gradi di conoscenza. È in *Les intuitions atomistiques* (1933) che viene indagata la relazione tra noumeno matematico ed effetto microfisico. Lo studio della microfisica mostra il metodo di una costruzione dello spazio realizzata attraverso la matematica, andando incontro al paradosso della costruzione di uno spazio attraverso l'astrazione:

Le paradoxe, alors, se situe précisément dans la construction d'un espace épistémologique à travers sa propre abstraction. La constitution se situe dans une formation/déformation qui développe l'espace épistémologique de façon rationnelle et scientifique (p. 42).

L'evoluzione dello spazio epistemologico, la contestualizzazione della microfisica e della materialità razionale sono parti del processo che porta

³ «Les trois caractères fondamentaux de la *pédagogie*, de la *rectification* et de la *dialectique* caractérisent une systématisme qui nous permet d'analyser en profondeur une activité de l'espace présente dans l'évolution de l'esprit scientifique où la valeur dominante est la *rationalité*. Si l'on veut traiter un argument spécifique comme celui de l'espace il est indispensable de comprendre les mécanismes des progrès de la constitution rationnelle du savoir qui se base sur la contradiction» A. Alison, *Epistemologie et Esthétique de l'espace chez Gaston Bachelard*, Milano, p. 25.

⁴ «L'espace, dorénavant, n'est pas seulement l'espace géométrique des solides ou des surfaces. Dans cette phase, l'espace géométrique abandonne le vieux sens de commodité hérité de Poincaré et acquiert un rôle d'action, celui de la construction» Ivi, p. 36.

l'osservatore scientifico a comprendere che la rappresentazione astratta prende forma attraverso l'esperienza. È il mondo microfisico quello in cui Bachelard sovverte gli equilibri prescientifici, eccessivamente condizionati dall'esperienza visuale⁵, lavorando sul rapporto tra fisica e matematica⁶ e introducendo il materialismo razionale attraverso cui la filosofia dà importanza fenomenologica alla materia⁷. I paragrafi dedicati ai primi scritti sulla materia di Bachelard mettono in evidenza il suo approccio sperimentale e la sua critica alla precedente filosofia del materiale in un eccesso di individuazione delle esperienze. Alla sofferenza del falso razionalismo aritmetico, Bachelard contrappone l'imposizione del numero 4 che regolerà diversi elementi dell'universo, indizi della *rêverie cosmologique*⁸.

Prima di passare allo spazio poetico, l'autrice ci conduce nelle pagine in cui Agrippa, Jung e Platone compaiono tra gli scritti di Bachelard a proposito delle combinazioni tra i numeri e i materiali che influenzano la conoscenza degli elementi naturali. Difficile selezionare cosa sia essenziale e cosa no, in questa ricerca sullo spazio epistemologico, ma «Observer la position de Bachelard par rapport à la signification de cet élément nous fait comprendre la puissante structure de l'imagination matérielle» (p. 130).

2. La materia e lo spazio

«L'espace épistémologique gagne en réalité à travers la recherche microphysique tandis que l'espace poétique gagne en confiance à travers ses immensités» (p. 261).

Prima di entrare nel vivo dei capitoli dedicati allo spazio poetico, Aurosa Alison rende visibili i collegamenti tra indagine epistemologica dello spazio e ricerche sullo spazio intimo, centrale nella poetica dello spazio.

Nella *Poétique de l'espace* (1957), la conoscenza dello spazio avviene in una dimensione in cui il *veçu* si mischia con sogni e fantasticherie (*rêverie*) attraverso alcuni oggetti: «les souvenirs du pays natal, le foyer de son enfance et les nostalgies de paysages constellées de vallées et de rivières» (p. 135). Lontano dall'essere un prontuario di suggestioni, le opere dedicate alla poetica dell'immaginario

⁵ «Le philosophe décrit le caprice de la part du physicien préscientifique, à vouloir d'un seul coup, saisir avec la seule visuelle, l'espace microphysique» Ivi, p. 254.

⁶ «Les mathématiques jouent un rôle d'importance primordiale dans l'acquisition de la certitude objective. Cela veut dire que la physique contemporaine se base sur l'effet mathématique et non plus sur l'expérience phénoménologique. Bachelard en décrivant le monde inconnu, le monde caché, réinterprète le monde de la microphysique à travers les suggestions d'une méta-microphysique. Il prend conscience d'un monde microphysique auquel faire appel à travers le calcul mathématique». Ivi, p. 253.

⁷ «La formation d'un espace épistémologique se matérialise alors à travers l'intérêt que Bachelard démontre pour les 4 éléments qui constituent la nature. En 1953, dans le *Matérialisme Rationnel*, il propose une philosophie à qui ne reconnaît pas seulement la forme mais qui donne enfin une importance phénoménologique à la matière». Ivi, p. 42.

⁸ «A partir de la tétralogie de Bachelard nous obtenons les démarches pour une à tous les effets. Le feu, l'eau, l'air et la terre se dilatent, dit Bachelard, jusqu'à devenir images du monde». Ivi, p. 260.

costituiscono un corpus di studi sull'immaginazione, sulla creatività della mente e di esercizi per l'immaginazione da un punto di vista scientifico. Le immagini ricorrenti della *rêverie* si sviluppano all'interno della cosmologia di Bachelard prima analizzata in relazione alla conoscenza oggettiva e ora dal punto di vista intimo. I quattro elementi fuoco, acqua, aria e terra suscitano l'immaginazione materiale per il loro forte legame alle esperienze primarie, dunque particolarmente soggetti alla *filiation régulière* (p. 136) con cui Bachelard definisce il rapporto tra materia e immagini.

Nella genealogia del concetto di *rêverie*, *La psychanalyse du feu* (1938) e la *Formation de l'esprit scientifique* (1938) sono il punto di partenza per collocare lo studio sull'immaginazione materiale di Bachelard in un campo interdisciplinare «On y identifie l'imposition graduelle de la rêverie qui apparait au philosophe comme le pont du départ d'un double parcours entre le monde des sciences et celui des images» (p. 138).

Lo studio dell'immaginazione conduce nella profondità della mente, alla sua manifestazione, al momento in cui «la conscience acquiert finalement la faculté de production créative d'images» (p. 140). L'*imagination matérielle* si sviluppa intorno alla materia – «L'être au monde correspond alors à l'être à la matière» (p. 143) - e nell'impiegarla si partecipa dinamicamente. Nel dinamismo «se reconnaît dans la faculté d'une imagination *tactile* occasionnée directement par la *substance* et dans la tension toujours présente d'une dialectique constitutive de la matière» (p. 140). L'atto che più sintetizza la relazione tra la materia e il senso del tatto è quello di impastare, dinamismo tra acqua e terra in cui ritrovare l'importanza del *gesto materiale*⁹: «C'est donc grâce à la pâte que la main dynamique trouve son identité matérielle» (p. 141). Impastare è il lavoro onirico per eccellenza (p. 141).

Attraverso questi stessi scritti analizzati insieme a *La poetica dello spazio*, è possibile stabilire alcuni punti fermi per comprendere la produzione delle immagini materiali in Bachelard, come il dinamismo della conoscenza e l'implicazione del corpo nello spazio (p. 142). Dal punto di vista epistemologico, Bachelard propone una filosofia sempre aperta all'evoluzioni mentre dal punto di vista poetico le immagini sono organizzate secondo un sistema legato ad ambivalenze e polarizzazioni. Sostenendo un processo dinamico di conoscenza epistemologica, Bachelard intende superare i limiti di un pensiero pigro che si accontenta di muoversi su pregiudizi¹⁰, mirando a una filosofia del riposo considerando che

Un philosophe ne peut pas chercher tranquillement la quiétude. Il lui faut des preuves métaphysiques pour qu'il accepte le repos comme un droit de la pensée; il lui

⁹ In cui «la *main dynamique* trouve son identité matérielle tout en s'opposant à la *main géométrique* de l'homo faber bergsonien». Ivi, p. 141.

¹⁰ «Cela veut dire que Bachelard, en écartant l'utilisation d'une dialectique a priori, adopte une dialectique constructive et in fieri». Ivi, p. 213.

faut des expériences multiples et des longues discussions pour qu'il admette le repos comme un des éléments du devenir (p. 211).

La sezione centrale del testo, dedicata all'*espace poétique*, rende chiaro perché *La poetica dello spazio* vada letto come un testo sul paesaggio vissuto e non sull'abitazione: «l'espace bachelardien se révèle comme un espace qui ne se lie pas forcément à l'habitation mais qui correspond plutôt à un paysage vécu où le sujet y retrouve sa demeure, son *oikos*» (p. 143).

3. Fenomenologia dello spazio poetico

La seconda parte de *L'espace poétique* è divisa in quattro capitoli corrispondenti a 4 luoghi che si prestano allo studio del rapporto intimo tra uomo e materia nello spazio *vécu*: *Foyer*, *Rivière*, *Voute Céleste* e *Réfuge*.

Nelle pagine sul *Foyer*, il fuoco domestico e solitario, analizzato sotto i tre diversi aspetti della psicoanalisi, della *rêverie* e della poetica, viene presentato nella sua dialettica costitutiva che può renderlo «douceur et torture» (p. 145) e nella potenza che questo elemento ha nel suscitare un profondo senso di intimità, «un'intimité recourant dans différents domaines du feu (feu domesquitue, feu vécu, feu solitaire» (p. 143). Il *foyer* è l'immagine ideale per indagare da un lato il rapporto tra l'uomo e questo elemento e dall'altro la forte capacità evocativa che il fuoco stesso ha di alcune tipologie di spazio: «L'espace du foyer représente à la fois notre relation avec l'élément du feu et sa capacité matérielle à évoquer d'autres typologies d'espace» (p. 156).

Il foyer fa parte della *rêverie* che permette di partire dalla considerazione della presenza del fuoco nell'arco di tutta la vita dell'uomo facendo un balzo indietro fino al complesso di Prometeo. Orientandoci verso la dimensione domestica¹¹, si giunge invece ai sogni dell'*anima*:

Contrairement aux rêveries de l'animus, les rêveries de l'anima font partie d'une intimité protégée et féminine. Tous les souvenirs d'enfance, toutes les rêveries familiales, toutes les rêveries de foyer pouvons-nous dire, sont des rêveries de l'anima (p. 156).

Fuoco d'animus e fuoco d'anima sono da ricondurre all'esperienza del singolo individuo del Fuoco Vissuto (Feu vécu), caratterizzata dall'interiorizzazione dell'esperienza intima. Nel caso del fuoco, considerato secondo diversi testi e approcci e in diverse figure poetiche¹², come per gli altri 3 elementi il testo è chiarificatore poiché ricco di riferimenti e sviluppi dei nuclei problematici

¹¹ Riferendoci al fuoco non come grado di separazione tra l'uomo e l'animale ma nelle connotazioni positive di protezione e purezza all'interno della casa, in uno spazio chiuso.

¹² «Nous verrons alors comment l'espace du feu se concrétise à travers les valorisations du feu sexualisé et du feu intime dans la Psychanalyse du Feu. Nous analyserons ce problème à travers la rêverie solitaire dans La flamme d'une chandelle jusqu'à arriver à l'introduction de la poétique du feu dans l'oeuvre posthume, Fragments d'une Poétique du feu». Ivi, p. 146.

individuati. Nei testi dedicati al fuoco, ad esempio, è ancora riscontrabile la ricerca degli errori della conoscenza oggettiva¹³, trattati con l'ausilio della psicoanalisi: «Quand nous faisons des expériences intimes, nous contredisons fatalement l'expérience objective» (Ivi, p. 147).

Nelle pagine dedicate alla seconda istanza materiale dell'acqua¹⁴, *La Rivière*, che l'immaginazione materiale è la possibilità di giungere alla sostanzialità dell'elemento. L'immaginario legato all'elemento dell'acqua mostra la causalità materiale dell'*immagination materielle*. In continuità con l'elemento del fuoco i riferimenti sono all'esperienza vissuta e alla dimensione intima: pensando alla superficie e alla profondità di un fiume si ha una varietà di immagini che possono tanto richiamare l'eredità di esperienze primordiali, tanto associarsi a un ricordo di infanzia¹⁵. Dopo aver considerato il senso di protezione del fuoco, l'acqua è uno spazio intimo in cui la natura resta accogliente¹⁶:

L'expérience de l'eau est donc la première caractéristique d'intimité que nous retrouvons dans la figure de l'espace de la rivière. Une intimité que Bachelard construit dans son espace naturel, où la nature même l'accueille (p. 162).

Attraverso la figura poetica dell'acqua, è possibile andare oltre la materialità e sviluppare una concezione dello spazio vissuto tramite la *rêverie* e i ricordi¹⁷.

Anche i paragrafi dedicati agli elementi dell'acqua e dell'aria sono tasselli per conoscere il processo immaginativo. Sono queste le pagine in cui si definisce la capacità dell'immaginazione di proiettare impressioni intime sul mondo esterno¹⁸.

Da un lato, l'aria permette a Bachelard di affrontare la dinamica delle immagini, dall'altro è l'elemento con cui poter dimostrare che anche con le immagini dematerializzate, distorte, contro-spaziali o di spazio vuoto (o pieno

¹³ «Il est donc évident que la position de Bachelard, par rapport au premier élément traité dans sa tétralogie matérielle, est encore liée à la recherche des erreurs pour une connaissance objective» Ivi, p. 146.

¹⁴ Mentre l'ambivalenza del fuoco consiste nel poter essere allo stesso tempo protezione e minaccia, nell'acqua sono la vita e la morte si mescolano in una fluida omogeneità: «L'eau est un élément qui se caractérise par son homogénéité. Dans son écoulement elle gagne la rythmique de la continuité où les images de la mort et de la vie se croisent». Ivi, p. 147. Ciò non significa che l'acqua sia un elemento ambivalente: è un elemento totale dotato di corpo, anima e voce e ha più realtà poetica di ogni altro elemento.

¹⁵ «L'infantilité de la rivière évoque une intimité profonde, l'intimité presque filiale de la Mère Nature avec ses enfants. Et c'est dans cette intimité ancestrale que nous pouvons découvrir un lien avec l'espace lié à l'amour filial». Ivi, p. 160.

¹⁶ L'essere *accogliente* dell'acqua viene poi analizzato in rapporto alla dimensione materna e al rapporto filiale che l'elemento è in grado di evocare.

¹⁷ «L'eau, de cette façon, n'est plus limitée à sa matérialité mais est le milieu à travers lequel se développe une conception de l'espace vécu». Ivi, p. 162.

¹⁸ Osservando il cielo stellato ci rendiamo conto che non dobbiamo utilizzare la scienza per conoscere le costellazioni: l'immaginazione rende riconoscibili le forme degli animali che contraddistinguono le diverse costellazioni. Si veda ivi, p. 180.

di materia aerea) è possibile sviluppare un rapporto intimo¹⁹. Anche l'aria porta con sé lo studio del movimento delle immagini²⁰, dei viaggi nell'immaginario²¹ e della fuga dalla vita reale alla realtà intima²². L'aria, come l'acqua, è un elemento omogeneo dotato di più gradi di profondità. A differenza dell'acqua, le figure poetiche dell'aria – il cielo blu, le costellazioni, le nuvole – possono essere modellate a occhi aperti e ci mostrano come disegnare il cielo (p. 181). L'immagine poetica del vento è la massima espressione di immaginazione dinamica che ci permette di consapevolizzare la fusione tra uomo e materia²³.

Venendo all'ultimo elemento, la terra, e allo spazio poetico del rifugio, la *rêverie* materiale suscitata da elementi materiali si basa ancora una volta sul senso di protezione della natura, aggiungendo come altro punto di riferimento il riposo. La tessitura granulare della terra permette di interrogarsi sulla possibilità di scavare, scovando luoghi nascosti nella profondità dei micro fenomeni – una fantasticheria lillipuziana (p. 192), incontrando diversi tipi di intimità. La ricerca del nascosto corrisponde alla ricerca di uno spazio intimo:

nous voyons que la connaissance du caché correspond à la recherche d'un espace enfermé, d'un espace intime. Arriver au fond des choses nous garantit le repos d'imaginer. Dans notre étude sur les figures poétique de l'espace, la perspective du repos reste fondamentale pour développer la figure poétique de la terre: le refuge (p. 194).

Sovvertendo l'ordine consueto di Bachelard nel presentare i diversi tipi di rifugio, le figure poetiche considerate sono una guida essenziale alle caratteristiche archetipiche universali della casa: «Pour comprendre l'intensité des caractéristiques intimes de la maison, celles de la grotte et du ventre peuvent nous aider à construire un cadre complet de la façon d'habiter intimement» (p. 195). Oltre a considerare il rifugio primordiale della grotta, in cui si compare la coppia dialettica *dedans/dehors* (p. 194), imprescindibile nel considerare qualsiasi abitazione, l'immagine di raccoglimento simbolizzata dal ventre materno è una

¹⁹ In relazione alla psicologia dell'ascensione, l'aria è analizzata anche rispetto al desiderio di volare che ha l'uomo. Bachelard analizza questo legame codificando questo tipo di immaginario come organizzato attorno a un asse verticale, ascensionale, e visibile nella poetica di Shelley o nel pensiero di Nietzsche, anch'egli poeta verticale, si veda pp. 170-174.

²⁰ «Jusqu'ici la description de l'imagination matérielle a été basée sur l'argumentation de la constitution des images. Dans ce cas, ce que le philosophe veut examiner c'est leur mobilité». Ivi, p. 167.

²¹ «Il y a alors dans l'activité de l'imaginaire une cohérence de mobilité qui se relie à un schéma régulier du voyage de l'imagination» ivi, p. 168

²² «En fait, la manière dont nous nous échappons du réel désigne nettement notre réalité intime». Ivi, p. 168. Tale rapporto tra vita reale e realtà intima è anch'esso riconducibile alla tetralogia degli elementi. Già i quattro elementi li immaginiamo nel loro dinamismo e non in stato di inerzia. Si veda ivi, p. 169.

²³ Anche il vento è un'immagine poetica che ci rende consapevoli dello spazio che ci circonda: «La voûte céleste nous offre donc une empathie matérielle qui va se former tout au long de l'expérience aérienne». Ivi, p. 184.

traccia per una riflessione sul benessere del raccoglimento che rende un luogo un rifugio:

Dans la recherche de l'enveloppement, de l'abri, du repos, de la tranquillité, d'être renfermé dans le ventre, nous trouvons toutes les images qui nous suggèrent le Complexe de Jonas, à travers lequel l'élément de la terre, de la Mère Terre nous relie au bien être, au bien vivre, au bien "habiter" (p. 202).

Proprio le considerazioni sul *bien habiter* fanno da preludio all'ultimo rifugio considerato, la casa.

4. La casa, spazio dialettico

Le bien être est à la première présupposition de l'habiter (p. 205)

L'immagine della casa è universale²⁴, porta con sé l'attaccamento dell'uomo al quarto elemento della tetralogia, la terra²⁵, e la ricerca del senso di benessere dato da un rifugio in cui trovare intimità e riposo. L'attaccamento che l'uomo prova per la casa perduta, quella abitata in passato, fa sì che l'immagine della *maison* sia contaminata dall'idea primordiale di rifugio e dai ricordi di infanzia. La *maison onirique* è ciò che si nasconde dietro l'immagine della casa natale filtrata dai ricordi:

Le poids profond d'une rêverie matérielle pèse forcément dans l'image de la maison. C'est ainsi que dans notre rêverie du refuge, à travers nos souvenirs, nous rejoignons la maison natale qui à son tour, s'appuie sur la maison onirique (p. 204)

Studiando la relazione tra gli spazi intimi e l'inconscio²⁶, Bachelard traccia una *topoanalisi dell'anima* nella struttura della casa, un'analisi che apre le porte alla comprensione della funzione dell'abitare: «A travers la topo-analyse nous pouvons réellement comprendre quel est le fondement principal d'une fonction d'habiter. Si j'habite un espace heureux, j'habite le monde. La psychanalyse soigne l'âme délogée, l'âme qui a perdu tout contact avec son espace intime» (p. 270). Unico luogo possibile in cui vivere liberamente la propria *rêverie*²⁷, la *maison onirique* è organizzata verticalmente secondo i due poli opposti del piano

²⁴ «La valeur fondamentale de l'image de la maison se trouve essentiellement dans sa façon d'être universelle. Nous avons tous habité une maison ou plus d'une et toutes les fois que nous allons dans une maison nous revenons aux souvenirs de notre maison natale. La maison est un corpus d'image qui nous accompagne à travers la fonction d'habiter. Cela veut dire que grâce à la maison nous pouvons orienter notre vie dans l'espace qui nous entoure». Ivi, p. 263.

²⁵ Si veda p. 204 per un approfondimento sugli studi di Bachelard sul condizionamento terreno dell'anima di C. G. Jung.

²⁶ «Les espaces intimes, à travers les valorisations profondes, entrent en contact avec l'inconscient» Ivi, p. 271.

²⁷ «La maison onirique est la seule où nous pouvons vivre librement nos rêveries les plus intimes». Ivi, p. 205.

interrato e dell'attico, luogo in cui recarsi con sollievo nelle ore di solitudine. La casa onirica si sviluppa verso entrambi i poli di altezza e profondità e su tre piani corrispondenti ai livelli di ego, es e super ego²⁸. I poli sono regolati da una dinamica reciproca tra diverse alterità all'interno della casa²⁹. Oltre ad altezza e profondità, l'interno e l'esterno sono la possibilità di ragionare tanto sull'immagine della casa quanto sulla possibilità di interiorizzare uno spazio esterno indagandone i limiti: «La dialectique du dedans et du dehors peut être vécue dans la maison onirique à travers le simple regard au-delà d'une fenêtre. A savoir que tous les éléments d'une maison peuvent, dans le cas de Bachelard, être un point de départ pour une analyse poétique de l'espace» (p. 206). La dialettica del dedans-dehors, affiancata a quella *du grand e du petit*³⁰, si rivela una «ontologie de l'être même» (p. 285) che può intervenire sul benessere: «à travers la dialectique du dedans-dehors la topo-analyse acquiert son véritable pouvoir. Elle donne la possibilité de soigner l'inconscient qui a perdu son orientation» (p. 270). È attraverso la dialettica interno-esterno che Bachelard mostra che la determinazione dello spazio non può essere limitata geometricamente ma va riferita alla nostra volontà di abitare il mondo (p. 286).

Conclusione

La forza di questo percorso sul pensiero bachelardiano sta nel portare nuovamente alla luce questioni ancora fondamentali in filosofia e in architettura. Nella prima parte ciò emerge nel tracciare una metodologia rigorosa in cui si considerano tutti e 3 i momenti di formazione, rettifica e dialettica, ugualmente importanti alla partecipazione dello sviluppo della conoscenza. I problemi sulla rappresentazione dello spazio e della sua decodifica come volume, sono intrecciati ora alla visione cosmologica, ora con micro-fenomeni, facendo così prendere attivamente visione della forza delle coppie dialettiche che permeano tutte le opere considerate. I capitoli dedicati allo spazio poetico portano invece a riflettere sulla necessità di saper cercare anche attraverso la rêverie.

Nella profondità della mente di cui scrive Bachelard è ancora possibile immaginare al di là degli schermi, trovando indicazioni nuove e uniche poiché riferite da un lato al proprio spazio vissuto e dall'altro a sensazioni riconducibili a esperienze primordiali. Che Bachelard sia stato cruciale per generazioni di architetti – Zumthor, Biba Dow, Alun Jones, Dalibor Vesely – e artisti - Yves Klein,

²⁸ «C'est ainsi que la maison oniriquement complète se développe entre les hauteurs du grenier et les profondeurs de la cave. Les connexions entre les trois étages de la maison et les trois approches du moi ego, es et super ego sont évidentes». Ivi, p. 205.

²⁹ Lo sviluppo della profondità, già presente nella considerazione delle altre figure poetiche, viene rimarcato nella *maison* anche attraverso una critica nei confronti delle case cittadine, meno intime poiché sviluppate in orizzontale e molto lontane dalla forma del rifugio primordiale. Si veda Ivi, p. 275.

³⁰ Al gruppo dialettico del *dedans-dehors* viene affiancata un'altra relazione dialettica del contesto spaziale, *du grand et du petit*, in cui la dimensione macro, base dell'esterno e dell'aldilà si contrappone al micro, al nascosto, al rifugio, all'interno. Si veda Ivi, pp. 229-230.

Rachel Whiteread – è acclarato. Leggere *su* Bachelard rende meno accidentale la lettura di tanti suoi testi diversi riguardanti la scienza dell'immaginario, una scienza che ci interroga su cosa significa pensare o abitare uno spazio in chiave più filosofica che funzionale, aprendo la strada che rende possibile immaginare uno spazio vivo.

Recensione

F. Leoni, *L'automa. Leibniz, Bergson*

Mimesis 2019

Enrico Redaelli

Abbiamo sinora pensato il mondo come una macchina, è giunto il momento di pensarlo come un automa. Questa l'ardua sfida in cui si cimenta il libro *L'automa. Leibniz, Bergson* di Federico Leoni pubblicato da Mimesis nella collana «Canone minore». Ardua perché si tratta di pensare, con la scrittura che abbiamo in dotazione da quasi tre millenni, un mondo che nel frattempo ha ormai iniziato a funzionare sulla base di altre scritture. Pensare il mondo come un automa significa dunque, in prima battuta, sollevare il pensiero a quell'altezza vertiginosa che il mondo ha già da tempo raggiunto scrivendosi in forme nuove.

Da una parte abbiamo infatti la notazione alfabetica, che ci accompagna dalle origini della nostra civiltà e che ha forgiato la nostra mentalità, la nostra cultura umanistica, le nostre categorie teoretiche fondamentali. Dall'altra abbiamo le scritture moderne e ipermoderne che, dall'invenzione del calcolo differenziale sino alle reti digitali e satellitari, hanno riplasmato il mondo e lo hanno ormai reso inafferrabile ai nostri tradizionali strumenti di pensiero. Soggetto e oggetto, sostanza e accidente, parte e tutto, organico e inorganico: questi e altri mattoncini della nostra usuale grammatica mentale, in apparenza così solidi e rassicuranti, non sono più in grado di catturare e offrire alla riflessione critica un mondo fatto di limiti, soglie, flussi, gradienti e intensità. Eppure noi continuiamo a scrivere libri, seppure su supporti più leggeri e dinamici di un tempo, e sulla loro lettura fondiamo buona parte della formazione umana, quanto meno quella intellettuale; ci affidiamo sempre e comunque a testi fatti di frasi con soggetti, verbi e complementi oggetti e in questi termini continuiamo a ragionare. Non abbiamo infatti molti altri mezzi per «pensare» – nel modo in cui la filosofia, dai tempi di Socrate, ci ha insegnato a fare – l'operatività di scritture differenti, e oggi sempre più incisive, quali algoritmi ed equazioni differenziali. Tali scritture hanno accelerato e portato alle estreme conseguenze la rivoluzione iniziata più di quattro secoli fa con Copernico e Bruno, una rivoluzione che ha proiettato l'universo nell'infinito, mentre la nostra grammatica resta pur sempre una grammatica finita, basata su proposizioni del tipo «A è B». Pensare il

mondo come un automa, dunque, anziché come una macchina, pone anzitutto un problema di stile, un ostacolo non dissimile da quella in cui s'imbatta Borges quando deve descrivere l'ineffabile Aleph: come piegare la forma alfabetica del libro e la sua logica proposizionale – per quanto vetusta, ancora indispensabile – al fine di cogliere ciò che a quella forma non si può adattare e a quella logica non si può assimilare?

La filosofia si è spesso imbattuta in questo problema: il suo oggetto è per natura sfuggente e i mezzi a disposizione per agguantarla non sono mai del tutto adeguati. Per questo il pensiero, in particolare quello contemporaneo, ha variamente lavorato sul mezzo. Dai grafi di Peirce alla scrittura aforistica di Nietzsche, dall'algebra lacaniana sino agli azzardi grafici di Derrida, diversi sono stati i tentativi di sperimentare nuove forme di scrittura o di forzare quella alfabetica, contestandone dall'interno la linearità e l'univocità di significato, per adattare il mezzo a ciò che di volta in volta andava pensato.

Invero, Federico Leoni riesce a rendere l'idea portante del libro – il mondo come automa – grazie a uno stile originale ma non avanguardistico, in grado di alludere all'indicibile senza strappi laceranti. Senza cioè stravolgere le consuetudini della forma alfabetica e, dunque, senza rinunciare all'eleganza della scrittura e al tradizionale piacere della lettura. Anche se l'idea dell'automa poco si presta a essere isolata, tenuta ferma dal pensiero e racchiusa dentro a un libro. Partiamo dunque dall'idea per poi svolgere qualche riflessione sullo stile grazie a cui quell'idea prende forma sotto gli occhi del lettore.

Possiamo introdurci al pensiero del mondo come automa per contrasto, muovendo dal modello opposto, quello della macchina. È Descartes il grande artefice di quest'altro modello, che impera dall'inizio della modernità e che, sotto l'immagine esemplare dell'orologio, pensa il mondo come composto di parti separate le une dalle altre (*partes extra partes*). Le costituenti prime del mondo-macchina sarebbero dunque pezzi staccati e inerti, incapaci di prendere vita se non grazie all'intervento di un agente esterno che dà loro l'avvio. Il grande problema di Descartes, e da lì in poi di tutta la scienza moderna, sarà dunque quello della molla che mette in moto il grande orologio: dove risiede? Nel cogito? In dio? In una singolarità? Qualunque soluzione si scelga, sarà sempre e comunque un principio esterno e trascendente a donare vita alla macchina e ad azionarne i meccanismi, perché il modello cartesiano si fonda su un presupposto sottaciuto e già da sempre operante: concrete sono solo le cose inerti, di per sé morte. Concreta è la materia bruta, di per sé priva di movimento.

Tutt'altro modello è quello che Leoni rintraccia a partire da un altro filosofo della modernità, Leibniz. Potremmo abordare tale modello alternativo da qui: non ci sono prima le cose e poi il loro movimento, ma c'è il movimento e dunque le cose. Oppure: non ci sono prima le cose e poi le loro relazioni, ma ci sono relazioni e dunque le cose. L'essere è una macchina, sì, ma una macchina in cui ogni pezzo è a sua volta una macchina (una relazione, un movimento). L'universo è un orologio, sì, ma un orologio di cui ogni parte è ancora un orologio

(una relazione, un movimento). Il mondo è pensato da Leibniz come un grande frattale, un labirinto di cui ogni corridoio è ancora un labirinto: dentro alle parti ci sono sempre altre parti e così via all'infinito. In questa illimitata precipitazione, chi si ferma ragiona in modo «umano troppo umano» – o, potremmo anche dire, in modo anti-copernicano. Chi si ferma, come Cartesio, lo fa perché pensa la materia a partire da uno scopo umano. Solo smontando la macchina costruita dall'uomo possiamo infatti arrivare a isolare parti che «per noi» non sono più macchine bensì mera materia (senza relazione, senza movimento). Solo in rapporto all'uso cui la macchina era destinata possiamo vedere per contrasto qualcosa come una materia «bruta». Ma il mondo leibniziano non conosce materia brutta, ossia cose irrelate ed estranee a qualsiasi altra cosa. Conosce solo *partes intra partes*, un illimitato precipitare di cose dentro altre cose, in relazione ad altre cose, senza sosta e senza punti fermi. Non c'è un punto raggiunto il quale s'incontra la materia inerte, la parte elementare, un pezzo separato di universo senza relazione con nulla. Non c'è lo zero, scrive Leoni pensando all'analisi infinitesimale di Leibniz, c'è solo tendenza a zero. Ovvero, non ci sono parti, c'è solo un *continuum* scandito da soglie, passaggi, gradi.

La differenza tra la visione del mondo di Descartes e quella di Leibniz potremmo anche indicarla così: laddove il primo pensa per parti, vede e calcola scatti (ad esempio, «A è B», dunque A e B, soggetto e predicato), il secondo pensa per pieghe, vede e calcola flussi. Spingendo il pensiero leibniziano alle sue estreme conseguenze, Leoni può dunque avanzare un passo là dove il filosofo di Lipsia non ha osato inoltrarsi: in un universo così configurato la molla che aziona il tutto non è una parte del tutto. Non sta cioè da qualche parte separata da altre parti. Ogni parte è infatti tutte le parti. Dunque, la molla è ovunque. Il che equivale a dire: l'universo è un automa. Un automa nel senso letterale del termine, dal greco *autómatos*: un essere che si muove da sé.

«Automa» è dunque un mondo che non ha bisogno di un principio trascendente per mettersi in moto. Non è infatti un deposito di materia inerte, come quello cartesiano, di cui va poi trovata la molla. Per Leibniz concreta è la vita, non la materia inerte: nella logica leibniziana movimento e relazione costituiscono il punto di partenza del pensiero, non il suo punto di arrivo, sono ciò a partire da cui si spiegano (in tutti i sensi) le parti del mondo, non ciò che va spiegato. Questo il ribaltamento di prospettiva muovendo dal quale Leoni accompagna il lettore in territori inesplorati. Non un altro mondo, sempre il nostro, solo colto a partire dal suo divenire anziché da ciò che in esso è divenuto.

Partes intra partes, continuità e immanenza costituiscono tre punti cardine, tre chiavi di accesso al pensiero del mondo come automa. Ve n'è almeno un quarto, forse il più difficile da digerire per quel senso comune che fa perno sulla logica delle proposizioni. È il punto che, affrontando Leibniz sui banchi di scuola, costituisce da sempre croce e delizia di ogni studente: la monade. Non abbiamo difficoltà a pensare che ogni parte sia il tutto, che ogni parte ricapitoli in sé l'intero mondo a partire dalla propria prospettiva; più difficile è pensare che ciò avvenga intanto che ogni altra parte, rispetto a quella, sia anch'essa il

tutto e contenga tutte le parti ognuna delle quali è ancora, a sua volta, il tutto. Il pensiero labirintico e vertiginoso cui Leibniz dà forma con la sua monadologia non descrive però l'esperienza che viviamo quotidianamente nel nostro tempo ogni volta che ci immergiamo nei nostri dispositivi, nelle nostre app, nel mondo dell'informatica?

Si prenda ad esempio quel tutto che è le rete: dove essa si trova, dove si rende visibile e fruibile, dove dispiega la propria potenza se non in quelle sue parti, in quei suoi nodi e punti terminali che sono i nostri dispositivi domestici e i loro schermi? Non c'è la rete da una parte e i suoi nodi dall'altra, non esiste rete a prescindere da un dispositivo, non si dà rete senza uno schermo in cui essa precipita e si attualizza. Ogni punto terminale è dunque tutta la rete, ogni punto ricapitola in sé tutti gli altri punti, intanto che ciascuno degli altri punti a sua volta ricapitola l'intera rete. Il tutto sta solo nella parte, ma quella parte, dunque ogni parte, è il tutto senza residui.

Pensare il mondo come automa significa quindi vederlo accadere nelle sue parti, guardarlo sotto il profilo dell'evento, osservarlo precipitare nei nodi in cui si attualizza prima che i giochi siano fatti, prima che ogni macchina e ogni schermo siano entrati in funzione con la propria prospettiva. Ma significa anche – con uno sguardo che Leoni direbbe «perverso» – continuare a guardare ciò che è accaduto a partire dal suo accadere, insistere nel riportare la parte al tutto e il tutto alla parte. Insistere in questo andirivieni vertiginoso che non si lascia mai catturare o esaurire dalla logica della macchina. Il lettore è così condotto in un vortice dove i concetti, con una corsa centrifuga, si srotolano in altri concetti, per poi riarrotolarsi in un movimento centripeto che nuovamente si riapre e richiude all'istante. Ed è solo il primo giro di giostra.

A una prima messa a fuoco del pensiero dell'automa, condensata in un breve capitolo di una ventina di pagine, seguono altri tre capitoli, altrettanto brevi e densi, in cui Leoni sviluppa una serie di corollari, affondi e itinerari attorno al medesimo nucleo di pensiero, raccogliendo e rielaborando spunti, oltre che da Leibniz, da Bergson, l'altro nume tutelare di questo libro.

Proprio a Bergson si devono alcune immagini fulminanti della continuità che caratterizza il mondo-automa. Il filosofo francese ha sempre avuto una certa fascinazione per la vita degli insetti: questi, meglio di altri animali, mostrano come il mondo sia un continuo in cui ogni parte comunica con tutte le altre. Se per noi uomini esistono discontinuità, pezzi staccati, bruta materia senza relazioni, è perché abbiamo strumenti esosomatici e inorganici e attraverso tali macchine, con la loro logica «a scatti», conosciamo il mondo. Il corpo dell'insetto, invece, non *ha* ma è i suoi strumenti. Qui «è» non significa identità ma continuità. Per Bergson, scrive Leoni, «il ragno è le sue ghiandole capaci di secernere seta e in questo senso è anche la seta che intreccia nella sua tela, è anche la tela che cattura la mosca, e in qualche misura è anche la mosca». Tutto è prolungamento del ragno intanto che il ragno è prolungamento di tutto, ogni altra cosa dell'universo

si prolunga nel suo corpo all'infinito ma, leibnizianamente, secondo prospettive volta a volta peculiari.

Solo pensando a partire da questa continuità si scioglie l'enigma del «sapere» animale, come quello della vespa, secondo uno degli esempi più efficaci di Bergson che Leoni rielabora a modo suo. Questo insetto assesta in successione nove colpi di pungiglione ai nove centri nervosi del bruco per provocarne la paralisi. Con tale complessa manovra riesce a ridurre il bruco a una sorta di frigorifero vivente da cui continuare a trarre nutrimento sempre fresco. La vespa sa quando e come colpire la propria preda per paralizzarla senza ucciderla, con precisione quasi chirurgica, o quanto meno si comporta come se lo sapesse. Come è possibile questo curioso e infallibile sapere, come quello di altri insetti perfettamente integrati nella loro nicchia ecologica tanto da risultarne indistinguibili? Semplice, spiega Leoni: non si tratta di un sapere che incontra il proprio oggetto (ad esempio la preda) «da fuori». Il sapere della vespa non è mediato, non si affida ai segni, non è, scrive Bergson, una «conoscenza a distanza». Chi si chiede come faccia la vespa a scegliere il punto giusto in cui pungere è fuori strada. La sua è una domanda dell'intelligenza applicata a un essere estraneo all'intelligenza, è una domanda dei segni applicata a qualcosa che sta prima dei segni. La vespa è il bruco, per questo lo colpisce infallibilmente. Non si tratta di sapere, ma di continuità: la vespa è nel bruco in quanto il bruco è un suo organo, un nodo della sua rete, una continuazione di sé.

Dunque, se il sapere degli insetti appare ai nostri occhi un mistero, non è per ignoranza – come forse pensa il biologo immaginando di dover cercare una risposta tra i geni della vespa – semmai è per eccesso di intelligenza. È perché continuiamo a guardare cartesianamente il mondo a partire dalle nostre macchine e dunque a vederlo come una macchina anziché come un automa. Per Leoni l'intelligenza umana – attraverso i propri strumenti esosomatici e la loro logica «a scatti» – vede a rilento e «da fuori» un processo che è invece immediato e immanente. Raccolta questa suggestione, ecco che la vita si mostra improvvisamente per quello che è: autosufficiente. Ossia, non bisognosa delle spiegazioni umane, sempre «umane troppo umane», a rilento e perennemente in ritardo. Il pensiero di Leoni è allora un risalire a ritroso, dalla spiegazione alla vita stessa, quasi un mimare il movimento della vita per coglierne continuità e immanenza essendone al contempo un'estensione continua e immanente. È un pensiero-organo che non guarda il mondo da fuori, ma lo ripiega su di sé, come la vespa col bruco, e lo dispiega lontano da sé, come il ragno con la ragnatela, in una sorta di gioco del rocchetto che si estende e si ritrae senza sosta. È un pensiero che non giudica il mondo ma, cogliendolo nel suo momento sorgivo, neppure si lascia incantare e incatenare da ciò che in esso via via accade.

Come scrivere un pensiero di tal fatta? Veniamo dunque allo stile. Da una parte il pensiero dell'automata è reso attraverso una serie di figure – di «personaggi concettuali» avrebbe detto Deleuze – estremamente fluidi e dinamici, della consistenza di un fantasma: dal ragno che fa tutt'uno col mondo al poeta Bousquet

che fa tutt'uno con la propria ferita di guerra, dalla massa protoplasmatica di cui parla Bergson al calcolo differenziale di Leibniz. Dall'altra il libro si avvale di una sintassi ritmica, paratattica, come un'onda che si allunga e si ritrae sul bagnasciuga, forzando il pensiero a un continuo andirivieni: dalla parte al tutto, dal tutto alla parte e poi di nuovo e di nuovo ancora. Sicché alla fine il lettore si arrende a questo ondeggiare, rinunciando a catturare la parte come una parte o il tutto come un tutto, e si lascia cullare da questo movimento cadenzato. La si potrebbe definire una scrittura «shiatsu», uno stile che massaggiando scioglie i nodi, smussa le rigidità, allenta le tensioni. Uno stile che rende fluido e continuo ciò che la nostra macchina grammaticale spezzetta in blocchi e dispone in sezioni separate. È solo in questo ondeggiare, in questo ritmico pulsare che la forma si fa contenuto e viceversa.

In alcuni momenti l'andamento si fa incalzante e ci si trova a fare jogging su un nastro di Moebius, transitando senza stacchi da un concetto al suo rovescio. In altri momenti, lo stile si fa vorticoso, con virate improvvise, discese e salite tumultuose, senso di vertigine incipiente. Domina però sempre l'impressione di una continuità: è, quella di Leoni, una scrittura-nastro che si srotola senza strappi, capace di rendere plasticamente l'idea di un mondo che si scrive da sé. Un mondo che non ha nulla di esterno o di trascendente e la cui descrizione non ne è che un prolungamento o una piega. Un mondo-automa.

Discussione

Verso il sentito

Sull'empirismo sentimentale di James, Whitehead e Marcel letti da Wahl*

Alessandra Campo

1. Un libro-vettore

Quando un testo ha un titolo vettoriale bisogna guardarvi come a un testomaniesto, a un testo-invito. Tale è il caso del saggio del 1932 di Jean Wahl, *Vers le concret*, tradotto in italiano per la prima volta da Giulio Piatti e ospitato nella collana di Mimesis, diretta da Rocco Ronchi, *Canone minore*. 'Verso', infatti, indica un moto a luogo, una transizione. 'Verso' fa segno a una direzione che occorre imboccare. E qual è questa direzione? Qual è il verso cui il 'verso' allude? Lo esplicita immediatamente l'aggettivo-verbo-sostantivo che segue: il concreto. Che sia un aggettivo lo si evince facilmente. È concreto ciò che non è astratto. Meno istantanea, invece, è l'intelligenza della sua forma verbale e sostantivale. Nei riguardi della prima, però, l'indicazione decisiva ci giunge da Alfred North Whitehead, uno dei tre autori che, secondo Wahl, ha intrapreso la transizione in oggetto. Concreto, per il 'latinista' Whitehead, è il participio passato del verbo 'concretere'¹ – composto da 'con', insieme, e 'crescere', aumentare –; un participio come una crasi o un'abbreviazione: concresciuto sarebbe la forma corretta, concreto è la forma prediletta, e non solo dal filosofo-matematico di Ramsgate. Con riferimento alla seconda, viceversa, è l'intero lavoro di Wahl a funzionare come *explicans*: il concreto è ciò verso cui la filosofia deve procedere, la dimensione in cui il pensiero speculativo deve installarsi. È al concreto, in breve, che lo sguardo deve rivolgersi e 'concreto', per Wahl e i suoi interlocutori, vuol dire 'sentito'.

Verso il concreto significa verso il sentito perché è il sentito 'ciò che esiste attualmente', nello stato 'solido' come dicono i fisici. È il sentito, cioè, il

* Discussione di Jean Wahl, *Verso il concreto. Studi di filosofia contemporanea*. William James, Whitehead, Gabriel Marcel, Milano-Udine 2020, a cura di G. Piatti, p. 279.

¹ 'Concreto' è utilizzato da Whitehead, nella pregnanza della sua etimologia latina, come participio passato del verbo *concreto*. Sul punto cfr. A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, New York 1967, p. 236.

condensato, lo spessito: il divenuto. E ciò nella misura in cui il sentito è, prima di tutto, il dato, il fatto, quantunque sia di un dato complesso e di un fatto non diverso da un evento che si tratta². Concreto è tutto ciò che si sente, e che si sente perché al senziente si impone e non già perché il senziente lo sceglie. Sentire, in altre parole, è sempre sentire ciò che c'è³: che c'è e si fa sentire non essendo il suo essere altra cosa da questo fare, da questa attività di sollecitare o produrre effetti nell'animo del ricevente. Sentire, per i filosofi del concreto, è sempre avvertire qualcosa nel mentre che questo qualcosa si lascia avvertire. La sensazione, dice Marcel nel suo diario metafisico, «non è informazione ma affezione»⁴ ed è per questo che sentire non vuol dire decifrare. La sensazione non è un messaggio e l'esperienza in cui si risolve non è ermeneutica. Non c'è prima un soggetto, poi un dato-contenuto in cui si imbatte e, successivamente, la sua decrittazione. Ciò che c'è, preliminarmente, è la sensazione stessa: quell'evento che James e Whitehead, ispirati da Bradley, chiamano 'feeling'. È il sentimento, infatti, l'assoluto di cui, in quell'esperienza metafisica che è il sentire, si fa esperienza. È il *feeling*, detto diversamente, il nome dell'*esperienza dell'esperienza*, ossia dell'esperienza sciolta da ogni sua indebita subordinazione. Ecco perché, precisa Wahl nel suo compendio, l'uomo che la ha vi coincide⁵. Quando è metafisica, in verità, l'esperienza non è che «un modo dell'esistenza»⁶: l'esistenza stessa; l'esistenza come semplice posizione, aveva detto Kant prima di Schelling⁷; l'esistenza come schiacciante fattualità⁸, precisa Whitehead preferendo la *Tatsächlichkeit* alla *Faktizität* heideggeriana⁹.

² Il sentito-concreto, in quanto participio passato del sentire-concrescere, si trova sempre in rapporto con l'attività di cui è il prodotto, ossia con l'evento di cui è il fatto. Sicché, è possibile parlare di 'concreto' solo quando quest'ultimo è considerato unitamente alla relazione che intrattiene con le parti del tutto concrescente da cui deriva.

³ Anche per Kant sentire è 'sentire l'esistente', ossia la materia o il reale dei fenomeni. Invero, «ciò che sembra annunciarsi attraverso la sensazione è l'essere nel senso della effettività, la posizione dell'esistenza» (J. Benoist, *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible*, Paris 2006, p. 233, trad. nostra). Sul punto, cfr. Anche P. Carabellese, *La filosofia dell'esistenza in Kant*, Bari 1969, pp. 271 e ss. e C. Luperini, *Spazio e materia in Kant*, Milano 1967, pp. 201-248 e pp. 299-357. Per un'analisi della sensazione kantiana in questi termini, e per la letteratura esistente sul problema, mi permetto di rinviare al mio: *Fantasma e sensazione. Lacan con Kant*, Milano-Udine 2020 e *Logica della sensazione, logica dell'origine: Kant e l'estetica superiore delle Anticipazioni della percezione*, «Quaderni di Inschibboleth», XIII, 2020, pp. 47-68.

⁴ G. Marcel, *Journal métaphysique*, vol. I., Paris 1927, p. 185; trad. it. *Giornale metafisico*, a cura di F. Spirito, Roma 1966, p. 76.

⁵ J. Wahl, *L'esperienza metafisica*, a cura di M. Pietropaoli, Milano-Udine 2016, p. 100.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Il riferimento kantiano è, ovviamente, al *Beweisgrund* del 1763. Cfr. I. Kant, *L'unico argomento possibile a una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in *Scritti precritici*, a cura di R. Assunto e R. Hohenemser, Roma-Bari 1982, p. 114. Quello Schellinghiano, invece, è a F. W. J. Schelling, *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, Milano 1997, p. 265. Per una disamina attenta sulla nozione kantiana di *Position* cfr. C. La Rocca, *Esistenza e giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, Pisa 1999, pp. 74-85.

⁸ A. N. Whitehead, *Simbolismo*, Raffaello Cortina, Milano 1998, p. 36.

⁹ La distinzione, com'è noto, è di Heidegger il quale smarca la *Tatsächlichkeit* (fattualità) dalla *Faktizität* (fatticità). La prima traduce il latino *res facti*, 'dato di fatto', e indica la semplice-presenza dell'ente 'che c'è' come mero *factum brutum*; la fatticità, al contrario, denota la posizione

2. Il campo del sentimento

Uno dei meriti di Jean Wahl è stato quello di aver avuto un gran fiuto, di esser stato, per dir così, un talent-scout, e di esserlo stato procedendo contro-corrente sin dai tempi della sua tesi di dottorato consacrata ai pluralisti inglesi¹⁰. *Vers le concret* esce nel '32 ma, in quel momento, l'aura del minimo comune denominatore dei tre pensieri ivi discussi – il bergsonismo – cominciava a depotenziarsi sotto i colpi, ingiusti, di un Georges Politzer inferocito¹¹. La compromissione di molti intellettuali, tra cui proprio Bergson

con la propaganda bellica e, insieme, la sentita necessità di una teoria filosofica meno letteraria, astratta e borghese, maggiormente legata alla prassi e alla militanza, stavano portando le nuove generazioni a fare piazza pulita dei propri antichi padri, ovvero delle cosiddette 'tre B' (accanto a Bergson anche Boutroux e Brunschwig)¹²

E tuttavia, il concreto cui Wahl sente l'esigenza di tornare non è un concreto marxista. È un concreto anti-hegeliano sì, ma, nondimeno, anche un concreto speculativo. Gli empirismi superiori di James, Whitehead e Marcel sono infatti delle vere e proprie metafisiche del sentimento in cui, previa negazione di ogni 'biforcazione della natura'¹³ in due regni eterogenei e incommensurabili – quello dei concetti e quello delle cose – la realtà non si trova mai disgiunta dal suo valore. «Idealismo magico»¹⁴ è l'etichetta con cui Wahl li presenta, intendendo con ciò che si tratta, nell'empirismo *radicale* di James, in quello *tolleante* di Whitehead e in quello *mistico* di Marcel, di un materialismo spirituale. Ed è il *feeling*, assunto come categoria metafisica fondamentale dell'esperienza, a mostrare come i contrari non si oppongano logicamente alla stregua dei contraddittori ma, fisicamente, nel modo consono a dei poli, ossia come la forma o sur-stanza, in definitiva, emerga spontaneamente dalla materia o sostanza e come questa, a sua volta, ne costituisca per certi versi il fine immanente. Invero, per i filosofi 'concreti' il *feeling* è un campo magnetico teso tra due estremi che,

assolutamente particolare dell'uomo 'che c'è e ha da essere', che è-là, in mezzo al mondo, gettato e auto-affezionandosi per mezzo della comprensione della propria finitezza come intrascendibile qualità ontologica.

¹⁰ Cfr. J. Wahl, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Les empêcheurs de tourner en rond, Paris 2005.

¹¹ Il riferimento è al suo pamphlet *La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme*, edito da *Les Revues* nel 1929.

¹² G. Piatti, *Verso un'altra metafisica? Jean Wahl sulla via del concreto*, introduzione a J. Wahl, *Verso il concreto. Studi di filosofia contemporanea. William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, a cura di G. Piatti, Milano-Udine 2020, p. 14. Sulla congerie in cui si inserisce, stagliandovisi, il lavoro Wahl, cfr. G. Bianco, *La vita nel secolo. Da Canguilhem a Deleuze passando per Bergson*, in G. Canguilhem, G. Deleuze, *Il significato della vita*, a cura di G. Bianco, Milano-Udine 2006, p. 17.

¹³ Per la critica alla 'biforcazione della natura' in due regni distinti, quello intellettuale o primario e quello sensibile o secondario, tra i molti luoghi degli scritti di Whitehead che si potrebbero citare cfr. A. N. Whitehead, *Il processo e la realtà. Saggio di cosmologia*, a cura di N. Bosco, Milano 1965, pp. 557-559.

¹⁴ J. Wahl, *Verso il concreto*, cit., pp. 153 e p. 257.

però, non esistono prima del suo accadere come *feeling*. Estremi o polarità che, quando saranno stati, non saranno, di conseguenza, né separabili né, tantomeno, opponibili in un volgare dualismo. Ogni entità attuale, ossia ciò di cui il mondo è ultimamente fatto per Whitehead, è piuttosto, a un tempo «il soggetto che fa l'esperienza e il supergetto delle sue esperienze. È soggetto-supergetto, e nessuna delle due metà di questa descrizione deve essere persa di vista anche solo per un istante»¹⁵.

Non relazionale, quindi, il *feeling* è comunque unificante, se ha senso – chiarisce Wahl nella prefazione – impiegare questo aggettivo, 'unificante', senza che in questa unificazione si possa scorgere l'impronta di una qualsivoglia intelligenza¹⁶. La sintesi del sentimento, cioè, è una strana sintesi asintetica: una sintesi senza attività di sintesi; un'unificazione primitiva che non è prodotta dalla mente di un soggetto ma, bensì, produttiva di essa.

3. La rivincita dell'immediato

Per Bradley e, prima ancora, per Mill, il sentimento è la più originaria delle unità, ma originaria vuol dire neutra, indifferenziata. Originaria, traduce James, vuol dire 'pura': pura come quell'esperienza di cui il *feeling* è solo un altro nome possibile¹⁷. Dunque un'unità che è assoluta nella misura in cui è costituente rispetto a tutte le unificazioni a venire e che, ciò nonostante, da queste si trova ad esser sempre anche costituita, presa. L'immediato cui occorre tornare nella forma del concreto, in effetti, è sia trascendentale che empirico: trascendentale perché generativo, empirico perché sentito. Ed è per questo che, dopotutto, «si auto-contiene e non poggia su nulla»¹⁸. Nell'empirismo radicale, tuona il James di *A world of pure experience*, «non esiste letto; è come se le tessere [le whiteheadiane entità attuali - NdA] stessero attaccate per gli orli e il cemento fosse formato dalle transizioni sperimentate tra esse»¹⁹. Il sentimento elevato ad assoluto, detto altrimenti, è l'inglobante, ma un inglobante che, dal punto di vista dell'empirismo superiore, esiste solo come inglobato, avvertito: solo *come* relativo, solo *fintanto che* – 'quatenus' è l'espressione che usa Gentile per descriverlo²⁰ – si fa relativo. Ciò che ha valore, in un empirismo integrale e gentile, è cioè l'infinito in quanto si limita, l'infinito in quanto finisce, si particolarizza. *What is worth*, possiamo tradurre, è il neutro in quanto si polarizza individuandosi in un paio di tessere da mosaico qualsiasi.

¹⁵ A. N. Whitehead, *Il processo e la realtà*, cit., pp. 87-88.

¹⁶ J. Wahl, *Verso il concreto*, cit., p. 39.

¹⁷ W. James, *La cosa e le sue relazioni*, in *Saggi sull'empirismo radicale*, Milano-Udine 2009, p. 52.

¹⁸ W. James, *Il significato della verità. Una prosecuzione di Pragmatismo* (1911), a cura di F. Bordogna, S. Scardicchio, Torino 2010, p. 85.

¹⁹ W. James, *Un mondo di pura esperienza*, in *Saggi sull'empirismo radicale*, cit., p. 48.

²⁰ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Firenze 2002, p. 22.

L'insistenza sulla singolarità che accomuna questi empirismi non è allora l'insistenza su un dato astratto dalle sue relazioni ma su un *dato che è le sue relazioni*, perché, sia che lo si chiami 'co-conscious transition' (James), sia che, invece, lo si chiami 'togetherness' (Whitehead) o 'participation' (Marcel), il dato immediato è sempre un sistema di tutte le cose: una goccia (James), un'epoca (Whitehead) o una scena (Marcel) in cui si riflettono tutte le altre gocce, epoche o scene. Quando è affettivo, in fin dei conti, l'empirismo è un pluriunismo, nient'altro che quell'*unitas multiplex* cui ogni filosofia, secondo il Deleuze e il Guattari autori di *Millepiani*, deve puntare come a una formula magica²¹. Si vede bene in James e nel suo *pluralistic universe* costruito a difesa del sogno americano²², a dire di individualismo, liberalismo e volontarismo. Ma si vede bene anche in Whitehead e nella sua filosofia dell'organismo, sorretta da quei due pilastri che sono il principio ontologico, secondo il quale le entità attuali sono le sole ragioni, e dal principio relativistico, secondo il quale non v'è entità attuale che non sia la ragione di un'altra entità attuale.

Infine, si vede bene anche nella riabilitazione della platonica e neoplatonica *méthexis* da parte di Marcel il quale, non soltanto, ammette una «presenza dell'universo a tutto ciò che esiste»²³ ma si impegna, altresì, a dimostrare che non v'è avere superficiale che non abbia le sue radici in un profondo, e misterioso, essere²⁴. Questi empirismi, quindi, sono dei panesperienzialismi, ma se tutto è, e deve essere, esperienza, tosto *ché tutto ciò che è reale è sperimentabile e tutto ciò che è sperimentabile è reale*, l'esperienza, dal canto suo, non è mai l'esperienza di una generalità. Nei fatti, spiega Wahl, assieme al loro carattere di realtà ostinata, vi è

qualcosa che è invincibile per il pensiero; ed è ciò che ha visto James; ed è ciò che ha trascurato volontariamente Hegel all'inizio della *Fenomenologia* e ciò che rende tutto il suo sistema caduco. Ci sono qui egli elementi dimostrativi, designativi, che traduciamo con il 'qui' e l' 'adesso', il 'questo'. Nulla si spiega in termini puramente astratti. La connessione della Roma imperiale con la storia dell'Europa non potrà essere spiegata con un'enumerazione di generalità come città, Roma imperiale, continente, Cristianesimo, commercio, barbaro. È il nesso 'di *quella* Roma con *quell'*Europa' la connessione di cui prendiamo coscienza in una regione situata al di sotto della coscienza [...] è qui il fondamento dell'empirismo²⁵

Il punto che bisogna sottolineare, cioè

È l'insistente particolarità delle cose esperite e dell'atto di esperienza. La dottrina di Bradley – del lupo-che-mangia-un-agnello come un universale qualificante l'assoluto – è una caricatura dell'evidenza. *Quel* lupo mangia *quell'* agnello in *quel* posto e in *quel* momento: il lupo lo sapeva, lo sapeva l'agnello e lo sapevano gli uccelli da preda²⁶.

²¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e Schizofrenia*, a cura di G. Passerone, Istituto della enciclopedia italiana, Roma 1987, vol. I. p. 29.

²² Sul punto cfr. J. Wahl, *Verso il concreto*, pp. 94 e ss.

²³ G. Marcel, *Journal métaphysique*, cit., p. 367.

²⁴ J. Wahl, *L'esperienza metafisica*, cit., p. 158.

²⁵ J. Wahl, *Verso il concreto*, cit., pp. 153-4.

²⁶ A. N. Whitehead, *Il processo e la realtà*, cit., p. 121.

4. La diffida della percezione

Che tipo di sapere è il sapere del 'questo'? Ed è possibile costruirne uno dimostrando che, in fondo, Hegel si è sbagliato decretando l'astrattezza di ogni presunta concretezza o, per dirlo con Whitehead, mostrando che la concretezza può essere ben posta? Wahl risponde di sì a queste domande e, ai suoi intensi e chiari occhi, sono proprio James, Whitehead e Marcel a sancire «l'inermità della critica hegeliana [...] Nel porre lo spirito tra le cose, [costoro -NdA] ci fanno vedere che lo choc iniziale non è solamente quella x che si rappresenta l'idealista ma un contatto, una parentela»²⁷. L'immediato cui questi avanguardisti del pensiero ridanno i diritti, in altre parole, non è atomico, ed è proprio restituendogli il valore e il ruolo suoi propri che, James, Whitehead e Marcel ci fanno comprendere meglio qual è il punto di partenza della riflessione. Ciò, precisa Wahl, malgrado provengano da 'campi del sapere' differenti (James è originariamente un fisiologo, Whitehead un matematico, Marcel un metafisico) e ricorrano a vocabolari eterogenei. V'è infatti, ciò nonostante, un punto su cui tutti convergono: l'insufficienza della percezione come organo di conoscenza del reale. «La percezione – dice Wahl – non spiega, presenta»²⁸, ma presenta qualcosa che si dà preliminarmente nel e come sentimento; qualcosa che, perciò, è *ricevuto* prima di esser percepito, *accolto* prima di esser presentato.

A differenza dell'empirismo di uno Spencer o di un Mill, l'empirismo di James, Whitehead e Marcel vede i fatti «nella loro brutalità e nella loro bellezza»²⁹ e vedere, per ciascuno, significa sentire grazie ad «atti di ricettività cieca»³⁰ che Wahl non esita a qualificare come «prensioni senza apprensioni»³¹. Quando è pura, invero, l'esperienza è un flusso immediato di vita rispetto al quale la riflessione, insieme alle sue categorie concettuali, giunge solo dopo, e giunge, al più, come mera funzione. Sicché, conclude James ne *La cosa e le sue relazioni*

Soltanto bambini appena nati, o uomini quasi in coma per sonno profondo, droghe, malattie o traumi si può dire abbiano un'esperienza pura nel senso letterale di un *questo* che non è ancora un *che cosa* definito, quantunque sia pronto a essere qualsiasi tipo di qualcosa; ricco sia di unicità che di molteplicità, ma in modi che non appaiono; in continuo mutamento, ma così confusamente che le varie fasi si compenetrano³²

Ridare i diritti all'immediato, quindi, significa anzitutto una cosa: far valere il sentimento che ne abbiamo «trascendendo la trascendenza»³³ che gli impone il linguaggio e, in particolare, la struttura soggetto-predicato. È il linguaggio, in effetti, che, lungi dal rivelare il reale, rivela bensì la sua stessa

²⁷ J. Wahl, *Verso il concreto*, cit., pp. 37-38.

²⁸ Ivi, p. 36.

²⁹ Ivi, p. 65.

³⁰ Ivi, p. 185.

³¹ *Ibidem*.

³² W. James, *La cosa e le sue relazioni*, cit., p. 52.

³³ J. Wahl, *Expérience et transcendance*, in *L'Encyclopédie Française*, vol. XIX, Société Nouvelle de l'Encyclopédie Française, 19.12.9-19.12.14.

impotenza tutte le volte che ne manca la concretezza³⁴. Il linguaggio inserisce l'artificio della mediazione in un immediato che, surrettiziamente, ne è supposto privo. Ma in realtà, ci dice Marcel, «ciò che mi collega al mondo, ciò che mi mediatizza è un immediato assoluto che è al tempo stesso mediazione assoluta [...] una mediazione simpatica anteriore alla mediazione strumentale»³⁵. Al livello 'passivo' dell'esperienza, per usare un termine dell'ultimo Husserl, v'è comunque un'attività e «l'empirismo radicale deve sostenere che se ci sono davvero reali attività, da qualche parte debbono essere immediatamente vissute»³⁶. Senza le esperienze dei soggetti – afferma Whitehead riformando il principio soggettivistico della modernità filosofica – «non c'è nulla, nulla, il puro niente»³⁷ e pertanto, riassume James, da qualche parte «il *che* della causazione efficiente e il *che cosa* di essa devono essere sperimentati insieme»³⁸.

Sperimentati, però, vuol dire sentiti perché 'feeling' non è un termine che necessariamente rimanda all'emotività. *Feeling*, per i filosofi del concreto, «vale soprattutto a connotare l'immanenza dell'effetto nella causa, del passato nel presente, del finalismo insito in ogni realizzazione della realtà»³⁹: un'immanenza, questa che individua nella causalità la concretissima *energheia* dell'*on*, di cui, di conseguenza, non vi può essere percezione in senso classico – la whiteheadiana 'immediatezza della presentazione' – ma percezione solo in senso eccezionale, sentimentale – la jamesiana, prima che whiteheadiana 'efficacia causale'⁴⁰. Invero, che il *feeling* sia una *experienced togetherness* vuol dire che il *feeling* è l'esperienza dell'azione reciproca tra tutte le cose che sono, e azione – per il pragmatista James – vuol dire causazione.

5. Prendere le cose così come sono

La stessa cosa, tuttavia, è ribadita da Whitehead, la cui filosofia non è in fondo nient'altro che una sistematizzazione di quella jamesiana⁴¹: «il potere di una entità attuale su un'altra – si legge in *Processo e realtà* – è semplicemente il modo in cui la prima viene oggettivata nella costituzione della seconda. Per modo che, *il problema della percezione e del potere sono*, al netto, *un unico e medesimo problema*, almeno fin quando la percezione è ridotta a semplice prensione delle

³⁴ J. Wahl, *Verso il concreto*, cit., p. 35.

³⁵ G. Marcel, *Journal métaphysique*, cit., pp. 240-241 e p. 267.

³⁶ W. James, *L'esperienza dell'attività*, in *Saggi sull'empirismo radicale*, cit., p. 93.

³⁷ A. N. Whitehead, *Il processo e la realtà*, cit., p. 335.

³⁸ W. James, *L'esperienza dell'attività*, cit., p. 93.

³⁹ L. Vanzago, *L'evento del tempo. Saggio sulla filosofia del processo di A. N. Whitehead*, Milano-Udine 2005, p. 68.

⁴⁰ W. James, *L'esperienza dell'attività*, cit., p. 84.

⁴¹ La nozione di entità attuale, ad esempio, è coniata nel tentativo di estendere il carattere funzionale che James predica della coscienza a ogni atto di esperienza. 'Actual entity', cioè, è il nome whiteheadiano della jamesiana 'pure experience'. Sul punto cfr. P. Stenner in *James and Whitehead. Assemblage and Systematization of a Deeply Empiricist Mosaic Philosophy*, «European Journal of Pragmatism and American Philosophy», 3, 1, 2011, pp. 3 e ss.

entità reali»⁴², vale a dire a qualcosa di molto diverso da una presentazione. Percepire, infatti, è prendere e una prensione (termine tecnico della filosofia organica di Whitehead)⁴³, in tanto è la qualsiasi maniera in cui una entità attuale include o si relaziona ad aspetti di altre entità attuali, in quanto, in verità, è la qualsiasi maniera in cui una entità attuale causa o è causata da aspetti di altre entità attuali. L'istituzione di ogni relazionalità, cioè, essendo un'azione è, per Whitehead, anche una causazione, perché se *to be means to power* – come dice Platone nel passo del *Sofista* che gli è così caro (*Soph.* 247 d8-c3) – *to power means toprehend*. La prensione, in sostanza, chiarisce il modo in cui una entità attuale è presente in ogni altra, ma lo fa nella misura in cui ogni prensione è una causa che diviene effetto e un effetto che, a sua volta, diviene causa.

Per Whitehead «la determinazione reciproca degli elementi inclusi in un sentimento»⁴⁴ è l'espressione della verità che ogni *feeler* è, insieme, causa di sé prima ancora che del resto dell'universo, ossia che 'essere presenti' non vuol dire nient'altro che essere *causa sui*⁴⁵. Ma il *feeler*, nella filosofia dell'organismo, è ogni cosa che vive e non solo la coscienza. La psichicità rivendicata da James come il più prezioso tra i fatti⁴⁶, detto altrimenti, è estesa da Whitehead al cosmo intero e ciò, bisogna dirlo, conformemente a quella che è la grande lezione del suo amico Bergson: psiche=cosmo, mente=natura o, nel suo linguaggio tecnico, *effort=élan*. Il che è quanto dire che secondario=primario, apparenza=realità e memoria=materia perché, se ciò che si dà immediatamente sono le qualità delle cose, queste ultime, dal punto di vista di un empirismo integrale, non hanno comunque altra essenza – *che cosa* direbbe James – che nell'esistenza – il *come* precisa Whitehead – in cui le esperiamo. Sulla loro assoluta veridicità, che è parimenti la veridicità delle relazioni, James, Whitehead e Marcel sono pronti a scommettere, convinti, come sono, che il peggior nemico del pensare sia «l'aridità mentale»⁴⁷. Il loro empirismo profondo, dice Wahl, si risolve per questo in un «appello alla realtà»⁴⁸ che vale un'invocazione delle cose «così come sono»⁴⁹, *at their face value* ama ripetere James. D'altronde, «se l'esperienza psicologica è la nostra esperienza più profonda, non possiamo negare il valore delle qualità secondarie più di quanto non possiamo negare l'esistenza del nostro

⁴² A. N. Whitehead, *Il processo e la realtà*, cit., p. 146.

⁴³ Una prensione è «un fatto concreto di relazione» (ivi, p. 75): ciò che connette un'entità attuale con un'altra. Ogni entità attuale, afferma Whitehead, ha un «legame perfettamente definito con ogni elemento dell'universo» (ivi, p. 117) e questo legame determinato è, precisamente, «la sua prensione di quella cosa» (*ibidem*). Il termine 'prensione', cioè, si riferisce al modo con cui un'entità attuale può includere, come parte della sua essenza, una qualunque altra entità attuale, ossia al modo in cui ogni entità è posseduta e possiede ogni altra

⁴⁴ Ivi, p. 435.

⁴⁵ Sul punto cfr. ivi, pp. 194; 198 e p. 435.

⁴⁶ J. Wahl, *Verso il concreto*, cit., p. 111.

⁴⁷ Ivi, p. 45.

⁴⁸ Ivi, p. 46.

⁴⁹ J. Wahl, *L'esperienza metafisica*, cit., p. 53.

stesso pensiero»⁵⁰ ed entrambe le negazioni, ci ha insegnato Cartesio, sono impraticabili, contraddittorie dal punto di vista performativo.

Nella seconda meditazione, Cartesio stabilisce l'equivalenza tra il pensare indubitabile – il *cogito* residuante dal dubbio iperbolico – e il sentire, perché è quest'ultimo, in definitiva, che non può essere falso e che, certo apoditticamente, si trova altresì al riparo da ogni inattività (verrebbe da dire anche hegeliana). Bergson chiama questo pensiero senziente o sentimento pensante 'intuizione' e per Whitehead, non diversamente che per James e Marcel, non resta che appellarsi ad essa. Nei riguardi di ciò che vi è di più interiore, in effetti, non c'è contenuto o messaggio intellettuale, ma solo una «comunità affettiva»⁵¹ o simpatia: quel «sentire il sentimento *in* un altro e sentire conformemente *con* un altro»⁵² da cui ogni conoscenza deriva per sottrazione. C'è, insomma, un'un'idea *del* pathos nel duplice senso del genitivo, la stessa che fa dire a Samuel Alexander, autentico *maître-à-penser* del concreto, che ogni conoscenza è compresenza e a Hölderlin, poco prima di lui, che ogni conoscenza è conoscenza: conoscenza di eterogenei in seno a un'unica «bella, santa e divina»⁵³ sensazione.

6. L'esperienza metafisica

Nel frammento *Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig ist*, composto nella prima metà del 1800 e non destinato alla pubblicazione, Hölderlin svolge una sorta di fenomenologia della creazione poetica nel tentativo di codificare il modo in cui un poeta, ed egli stesso in quanto poeta, procede alla realizzazione del suo componimento. Vi sono – spiega – due ingredienti fondamentali in ogni processo creativo: lo spirito, o ispirazione, e la materia: un vivo frammento di mondo; e il poeta deve poter accordare l'uno all'altra per produrre il componimento perché il *das Gedicht*, per Hölderlin, è la parola che nasce della più viva e sentita unità.

Ciò nonostante, a differenza di quanto sostenuto, ad esempio, nell'*Iperione*, quest'accordo non ha più la forma dell'*intellektuelle Anschauung* interdetta dal criticismo kantiano. Hölderlin, probabilmente in ragione della sua crescente amicizia con Hegel, la giudica ora «un colpo di pistola»⁵⁴: una conciliazione troppo immediata ed entusiasta che non è in alcun modo efficace per l'approccio all'assolutezza concreta. L'unità attinta dall'intuizione intellettuale, cioè, è a tal punto intensa da annientare pericolosamente un'altra unità: quella individuale e ciò, a parere di Hölderlin, nella misura in cui il suo sforzo di superare le separazioni in cui l'io vive e pensa rischia di pietrificare l'io stesso. L'intuizione intellettuale,

⁵⁰ J. Wahl, *Verso il concreto*, cit., p. 46.

⁵¹ Ivi, p. 256.

⁵² A. N. Whitehead, *Il processo e la realtà*, cit., p. 327.

⁵³ F. Hölderlin, *Se il poeta è anzitutto padrone dello spirito...*, a cura di M. Portera, Pisa 2010, pp. 85-87.

⁵⁴ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, Firenze 1933-1936, p. 22.

in breve, trascorre troppo velocemente dal piano delle partizioni a quello della superiore unità e 'velocemente', per Hölderlin, vuol dire 'in modo unilaterale'. Conciliando troppo armonicamente i contrari, *die intellektuelle Anschauung* attinge un'unità che è infinita, ma monolitica, esaltante ma mortifera perché, in luogo di sentire l'accordo, lo genera (o almeno così pretende).

Invero, come Kant aveva intuito nello stesso istante in cui la bandiva per l'ente finito, l'intuizione intellettuale dovrebbe creare l'esistente, ossia il reale delle sensazioni, ma questo, sia per Kant che per i filosofi-poeti della concretezza⁵⁵ è impossibile. Irriducibile al predicato l'esistenza non è, infatti, nemmeno escogitabile a piacimento. Essa, annota Marcel nel suo diario, «non può mai essere un *demonstrandum*»⁵⁶ perché «gode di una priorità assoluta»⁵⁷ che ne fa sempre un punto di partenza e mai un punto di arrivo. Il pensiero, di conseguenza, non può in alcun modo produrla, nemmeno nell'ora dell'entusiasmo' in cui vivono i neo-spinoziani⁵⁸. Può, dice Hölderlin, avvertirla e avvertirla

in una sensazione che perciò è *bella*, perché non è semplicemente *piacevole e felice*, né semplicemente *sublime e intensa*, né semplicemente *concorde e quieta*, bensì è e può essere soltanto tutto questo insieme; in una sensazione che perciò è *santa*, perché non è né semplicemente *sacrificata al suo oggetto*, senza alcun interesse proprio, né riposa semplicemente *sul suo intimo fondamento, senza alcun interesse proprio*, né si limita a *oscillare tra il proprio intimo fondamento e il suo oggetto*, senza alcun interesse proprio, bensì è e può essere soltanto tutto questo insieme; in una sensazione che perciò è *divina*, perché non è né *mera coscienza, mera riflessione* (soggettiva o oggettiva), con la perdita della vita interiore ed esteriore, né *mero tendere* (determinato in senso soggettivo oppure oggettivo), con la perdita dell'armonia interiore ed esteriore, né *mera armonia*, come l'intuizione intellettuale e il suo mitico, immaginifico soggetto-oggetto, con la perdita della coscienza e dell'unità, piuttosto perché essa è e può essere soltanto tutto questo insieme, *in una sensazione che, perciò, è trascendentale* – e può essere soltanto questo⁵⁹

Attraverso *die transzendente Empfindung*, l'infinito «viene determinato come una infinità determinata ed effettuale, che esiste all'esterno»⁶⁰, ossia come nulla di mitico o fittizio, nulla di creato. *Bestimmte e wirkliche*, infatti, l'*Unendlichkeit* lo è in quanto è ostinata, concreta; in quanto, cioè, traspare nel sensibile in cui, per così dire, si incarna. Il poeta Hölderlin lo sa; il filosofo-poeta Wahl anche: l'esperienza della *transzendente Empfindung* è l'autentica esperienza metafisica e qui 'metafisica'

⁵⁵ Coloro che «cantano la natura in solido» (J. Wahl, *Verso il concreto*, cit., p. 152) come i poeti inglesi dell'800.

⁵⁶ Ivi, p. 239.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ 'Entusiasmo' o 'esaltazione', *Schwärmerei* in tedesco, è il termine con cui Kant bolla la filosofia di Jacobi e di altri neospinoziani (compreso Spinoza stesso). Tra questi, com'è noto, vi sono Maimon, Herder e Schelling.

⁵⁹ F. Hölderlin, *Se il poeta è anzitutto padrone dello spirito*, cit., p. 87.

⁶⁰ *Ibidem*.

vuol dire che c'è qualcosa che noi avvertiamo e che è almeno in un certo senso *fuori di noi*; se ci fosse soltanto lo spirito, come lo presenta la "filosofia dello spirito", non si dovrebbe propriamente parlare di esperienza metafisica; quest'ultima implica un dominio che è altro dall'essere stesso di colui che la avverte. È altro, ed è così tanto altro che questo può essere interpretato, non in maniera infinita come direbbe Nietzsche, ma in maniera molteplice⁶¹

Il filo che Jean Wahl insegue tenacemente nei tre saggi raccolti in *Vers le concret*, avverte la figlia nella sentita postfazione che gli dedica, «sposta l'asse della filosofia [...] verso qualche cosa di altro, all'infuori del sistema di pensiero»⁶²: verso il reale, il concreto, il corpo. Verso «una particella di carne e ossa»⁶³, una delle milioni che compongono il mosaico dell'universo. E noi siamo pronti a seguirlo? Siamo pronti, cioè, a sacrificare qualcosa dell'umano sapere a vantaggio di quella bella, santa e divina 'fede animale' screditata da Santayana⁶⁴? Siamo pronti, ci chiedono James, Whitehead e Marcel, a sentire di essere un «Io respiro»⁶⁵ prima che un Io penso o, ciò che è lo stesso, a sperimentare di essere un Io sento prima e in quanto *ego cogito*?

⁶¹ J. Wahl, *L'esperienza metafisica*, cit., p. 176, corsivi nostri.

⁶² B. Wahl, Postfazione a J. Wahl, *Verso il concreto*, cit., pp. 266-267.

⁶³ Y. Bonnefoy, *Dans un débris de miroir. Le souvenir de Jean Wahl*, Paris 2006, p. 88 (trad. nostra).

⁶⁴ Il riferimento è a G. Santayana, *Scetticismo e fede animale*, Milano 1973.

⁶⁵ A questo si riduce l'Io penso kantiano per James. Cfr. W. James, *Esiste la coscienza?* in W. James, *Saggi sull'empirismo radicale*, cit., p. 25.

Recensioni

P. Vignola, *La funzione N. Sulla macchinazione filosofica in Gilles Deleuze*

Orthotes 2018

Simone Aurora

La prima avvertenza che occorre adottare nel presentare il volume di Paolo Vignola consiste, come scrive Fabio Polidori nella bella prefazione che apre il testo, nel segnalare come si tratti qui “di una operazione filosofica forte di una perentoria presa di distanza – non solo tematica ma anche metodologica – da una lettura di Deleuze/Nietzsche che si distenda nella ricostruzione e descrizione di debiti, prestiti, coerenze o incoerenze relative ai principali temi del pensiero nietzschiano alla luce della ricostruzione deleuziana” (p. 5). Non che il rapporto tra l'autore de *La nascita della tragedia* e il filosofo francese non sia al centro dell'itinerario in cui si articolano i quattro capitoli che compongono il libro, come del resto indica, più o meno esplicitamente, il titolo stesso; il fatto è però che tale rapporto assume, nell'analisi di Vignola, un significato di ordine più generale, metodologico, divenendo funzionale ad una riflessione e ad una proposta teorica che si interrogano non solo e non tanto sul carattere di filiazione storico-filosofica che informa il rapporto Nietzsche/Deleuze quanto, piuttosto, sulla natura della filiazione storico-filosofica *tout court*. Tra le varie possibilità che il volume offre al lettore, è appunto questa quella che si presenta, a mio parere, come più originale e produttiva e rispetto alla quale, di conseguenza, si orienta la mia lettura del libro di Vignola come espressione di una metodologia della prassi filosofica e, più precisamente, storico-filosofica.

In una sorta di meccanismo a struttura frattale, Vignola deriva alcune fondamentali istanze metodologiche dal pensiero di Deleuze per applicarle, successivamente, allo stesso pensiero di Deleuze. Non si tratta, però, di una mera *ripetizione* meccanica – di una cattiva ripetizione direbbe Deleuze – di un canone metodologico; è questo stesso canone, infatti, a richiedere per definizione uno scarto, una ripetizione che, riaffermando, renda al contempo possibile una presa di distanza. Questo metodo, che rende l'operazione storico-filosofica eminentemente filosofica – liberandola dai vincoli di una semplice ricostruzione filologico-genetica – è quello che caratterizza le analisi di Vignola,

il quale, nel testo, designa variamente tale metodo come *funzionale*, *macchinico* o, recuperando una famosa espressione deleuziana, come *metodo dell'immacolata concezione* (per un'analisi dettagliata di questa espressione si veda, in particolare, il primo capitolo, *Modi di cavarsela*).

Si tratta quindi di evidenziare, in modo necessariamente schematico, i punti più salienti di questo approccio metodologico, lasciando al lettore l'onere di un più serrato confronto teorico.

Innanzitutto, è necessario chiarire quale sia la funzione che sta alla base del metodo funzionale che Vignola pone al centro della sua strategia di lettura: è la funzione che assume la forma $n-1$, dove n sta evidentemente per Nietzsche. Nel libro, trova però spazio anche una funzione $k-1$ (si veda il terzo capitolo, *Nietzsche – I*), relativa questa volta a Kafka. Generalizzando, potremmo quindi identificare la funzione archetipica di questa metodologia storico-filosofica nella formula $x-1$, dove x indica la variabile dell'"autore". "In tal senso", scrive Vignola in relazione a Nietzsche, "come $n-1$, la sottrazione può dirsi attiva poiché *moltiplicante*, nella misura in cui libera la molteplicità dei concetti e delle forze nietzschiane da ciò che li renderebbe prigionieri – ossia inagibili – nel presente, foss'anche lo statuto autoriale del loro stesso creatore" (p. 35). Si tratta cioè di evidenziare e di rendere produttiva, più in generale, "la proprietà del concetto di variare in base ai problemi che il presente impone o, in altre parole, la necessità che un concetto ha di porsi e di trasformarsi di fronte a ciò che accade – l'empirismo del concetto, o l'empirismo come una raffica di concetti" (p. 42). In altri termini, nel suo procedere per sottrazioni funzionali – per $x-1$ – tale metodo impone di ricostruire *fedelmente* il nucleo teorico che risiede al centro del pensiero di un autore – mantenendo dunque un'aderenza logico-filologica ai testi che ne articolano lo svolgimento – e, allo stesso tempo, di collocare tale pensiero al di fuori delle coordinate pragmatiche che ne hanno reso possibile l'enunciazione, in un dato contesto storico-culturale, reinstallandolo infine all'interno di un differente ordine del discorso, solitamente quello in cui si muove il filosofo-storico della filosofia che a tale pensiero si rapporta. Il presupposto implicito alla base di una siffatta operazione è, ovviamente, quello per cui si ritiene che un certo dispositivo di pensiero possa rivelarsi, una volta riattivato all'altezza di ciò che di volta in volta assume i tratti del contemporaneo, come produttivo rispetto a un determinato orizzonte problematico. È così che, secondo Vignola, Deleuze legge Leibniz, Spinoza, Kant, Hume e, ovviamente, Nietzsche, tanto da poter affermare, sulla scorta della brillante osservazione di Philippe Mengue citata nel testo, che "Deleuze non diviene nietzschiano senza che Nietzsche divenga deleuziano" (p. 22). Allo stesso modo, potremmo leggere il libro di Vignola alla luce di una funzione, neanche troppo implicita, della forma $(d'x)-1$, ovvero di un'operazione di sottrazione funzionale applicata al rapporto tra Deleuze e Nietzsche e che fa sì che, parafrasando Mengue, Vignola non divenga deleuziano senza che Deleuze non divenga protagonista di quell'orizzonte problematico in cui Vignola si trova, come filosofo, specificamente inserito.

È il tema, appunto, della *macchinazione* o dell'*immacolata concezione*: il libro intende produrre una “trasformazione o trasmutazione [del rapporto Nietzsche-Deleuze] al fine di pensare il nuovo –, con l’obiettivo di dotare il prototipo concettuale della funzione N di componenti strategiche nell’ottica di una sua attivazione esterna al rapporto tra i due filosofi. In altre parole – continua Vignola – la necessità proveniente dal fuori della filosofia spinge a voler comprendere cosa è possibile sviluppare oggi, sul piano della critica dell’economia politica, delle istanze micropolitiche e dei dispositivi di sapere e potere, utilizzando il risultato del concatenamento macchinico di Nietzsche e Deleuze” (p. 16). L'*immacolata concezione* di cui Vignola ricostruisce la dinamica, dunque, è certamente quella che definisce il rapporto tra Nietzsche e Deleuze ma, più in profondità, è anche quella che coincide con la macchinazione più complessa che si instaura tra il Deleuze lettore di Nietzsche e lo stesso Vignola. Come i testi di storia della filosofia firmati dal filosofo francese, dunque, anche quello che qui presentiamo sembra costituire un “testo di contro-storia della filosofia, con l’obiettivo e la pretesa di far dire a un determinato autore, con le sue stesse parole, quello che non ha mai espresso in modo esplicito, pur essendo virtualmente nelle sue corde, nel senso di ciò che il testo di quest’ultimo prepara senza dichiarare. È allora possibile”, continua Vignola, “ricavare una ripetizione del pensiero di un filosofo che alberga in sé la differenza da quest’ultimo, e che perciò fa muovere, trasformandoli, i suoi concetti attraverso la storia, fino al presente, dove si tratta di pensare l’inattuale, ossia il nuovo” (pp. 21-22).

L’inattuale e il nuovo che, dal fuori della filosofia, esercitano pressione e costringono a pensare sono costituiti, secondo Vignola, dai “deliri razzisti, nazionalisti, micro e macrofascisti, ma anche [dai] fenomeni di ‘dividuazione’ algoritmica delle esistenze [...] che imperversano oggi in Occidente” (p. 15); più specificamente, Vignola prova ad inserire la propria macchinazione storico-filosofica all’interno di una problematica – quella della *geofilosofia* – che consente di dialogare con alcune ben precise linee di ricerca quali, ad esempio, quelle definite dalla ‘poetica della relazione’ di Édouard Glissant o dall’antropologia e dall’ecologia differenziale’ di Eduardo Viveiros de Castro, a cui Vignola si rivolge nell’ultimo capitolo, *Sulla zattera*; o, ancora, di installare la macchina Nietzsche-Deleuze all’altezza del dibattito sull’accelerazionismo (si veda p. 95).

Seppure chi scrive ritenga la chiave di lettura qui descritta come la più stimolante, è opportuno ricordare come il libro di Vignola costituisca, inoltre, un utilissimo strumento per comprendere al meglio la ricezione filosofica del pensiero di Nietzsche nel contesto filosofico francese, in generale, e nell’opera di Deleuze, in particolare. Molto apprezzabili, in questo senso, sono senza dubbio la chiarezza argomentativa ed il rigore filologico, così come la ricchezza di autori e di concetti richiamati.

La cifra più originale del libro di Vignola, in conclusione, mi pare coincidere con la sua natura performativa, di secondo grado, cioè con il fatto che applichi quella metodologia di lavoro storico-filosofico che individua nella lettura deleuziana di Nietzsche alla stessa lettura deleuziana di Nietzsche. In

questo modo, il libro appare felicemente bifronte, nella misura in cui costituisce un libro di storia della filosofia che diviene contemporaneamente un libro di filosofia che ambisce a fare i conti con la storia, cioè ad istituire un confronto teorico con alcune delle declinazioni più importanti che il pensiero assume nella torsione che gli impongono, in varia misura, le forze che animano la contemporaneità, filosofica e non.

Discussione

On the Irreducibly Open Nature of Thought

In William Boos's *Metamathematics and the Philosophical Tradition*^{*}

José Guilherme B. A. Sutil

A Description of the Book¹

The title of the first chapter is “Introduction: Boundaries of Experience” (pp. 1-67), being a critical dialogue with the Aristotelian statement according to which all human beings aspire to knowledge. This reflection on the Aristotelian thesis leads to the development of a theory of knowledge whose main motivation consists in seeking to determine whether, by virtue of its very nature, knowledge can ever be complete. The important thing is to determine whether this process suggests the existence of one single truth or, on the contrary, its development is fundamentally divergent; this is where the author establishes some links with

^{*}W. Boos, *Metamathematics and the Philosophical Tradition*, Berlin 2018.

¹William Boos, the author of the book under review, was a philosopher and a mathematician whose main interest lay in the intersection of these two fields. Around the time of his premature death in 2014 the preparatory manuscript included twenty chapters and a possible appendix. The essays collected in this volume were selected by Florence Boos from this wealth of material. Fundamentally, the selection focused on the texts that dealt with classical, medieval and Enlightenment philosophy, thus making it possible to publish those articles which had remained unpublished. *Metamathematics and The Philosophical Tradition* is a collection of essays whose first eight chapters include an analysis of traditional philosophical problems from a *metamathematical* perspective. Chapter 9 focuses on the problematics of free will and determinism, while Chapter 10 deals with the time-evolution of theoretical physics. Formally, a great deal of care was visibly applied in the arrangement of the text so as to provide it with a neatly organised logical structure: the book is divided into chapters, with each chapter being divided into subchapters, and individual paragraphs themselves dovetailed with each other. The fact that the book is a collection of essays explains the occasional occurrence of repetitions or of some overlapping here and there, but this does not undermine the formal rigour of the book as a whole.

Kant's philosophy. Boos attributes an almost-theological dignity to this rational investigation or inquiry.

The above-mentioned opposition can also be described as a tension between a *hieratic* (tendentally dogmatic) and a *zetetic* (tendentally sceptical) conception of knowledge. The author sees the way how the two different views deal with the existence of logical paradoxes as an expression of such distinction: in the former case, paradoxes are but apparent and they can be eliminated through a correct interpretation of the problem. In contrast, for the author such paradoxes are a sign that the heuristic procedure can never be closed, that is, it can never have an end. As is clarified at a certain point in the book, the author believes that the hieratic conception is founded on a semantic monism according to which any theory devoid of a single interpretation is inconsistent. The author devotes more space to the discussion of certain ideas by Leibniz, Berkeley (whom he interprets as someone who harmonises a zetetic, non-sceptical conception with hieratic ideals) Hume (about whom he provides an original interpretation since he considers that this Scottish philosopher postulated a uniform, non-empirical absolute, which is *experience*), and Kant.

Boos considers the way in which acknowledging the distinction between hieratic and zetetic can influence not only epistemology but also ethics. From his zetetic standpoint, philosophy is understood as an activity that aims to study those problems whose solution has not been found by the science of a certain period. Therefore, the *horizon* of philosophy is, by nature, something in continuous movement as knowledge progresses and diversifies. Certain problems are initially regarded as strictly philosophical, since the way they can be solved is still unclear, and as scientific knowledge progresses, they become scientific problems.

The title of chapter 2 is ““Was Blind, But Now I See”: Ramifications of Plato's Line” (pp. 68-104), being a reinterpretation of Plato's theory of forms according to the notion of *intended interpretation* or *model*. The author argues, as he generally does throughout the book, that a consequence of Gödel's incompleteness theorem is that every definition procedure is itself undefinable and always refers to a circumscribed context. This means that there may be a number of alternative definitions but each one of them is justifiable only within the metatheory that formulates it. However, such metatheory lacks the resources needed to prove the truth of that definition exclusively on its own basis. The Platonic forms would therefore be but provisional, idealised models capable of stimulating and enabling further inquiry. Each individual form would be the semantic referent of a syntactic entity representing it, always imperfectly, within a given theory.

The title of chapter 3 is “The Stoics, the Sceptics and Aporetic Autonomy: Is “What Is In Our Power” In Our Power?” (pp. 105-130). This chapter is fundamentally a presentation and an assessment of the debate between stoics and sceptics on different topics of philosophical interest, such as truth or, more precisely, an adequate criterion of truth. The author also identifies the

distinction between *object-theory* and *metatheory* in some stoics, notably Cicero. According to Boos, there exists in Stoicism a tension between hieratic and zetetic elements. On the one hand, the stoics claim that there is a unitary truth which encompasses the totality of temporal experience while, on the other, they cherish a notion of individual autonomy which is (in the author's opinion) challenged by the previous claim. The author closes this chapter by stating that what is truly *good*, in such a way as to be an end in itself, is the inquiring will itself in its search for knowledge.

The title of chapter 4 is "Anselm, *Fides Quaerens Interpretationem*, and *Grenzideen* as Generators of Metatheoretic Ascent" (pp. 131-159) and, as the title immediately suggests, it includes a critique of Anselm's argument. As claimed by the author, the argument fails in that it presupposes the consistency of a unique limit for conceptual inquiry. Therefore, the very attempt to define "*that than which nothing greater can be conceived*" (that is, the periphrastic name of God according to Anselm's conception) would generate paradoxes. Furthermore, for the author, in whatever theory in which the existence of such a singular limit was provable it would also be possible to prove the existence of any other desired result, which means that the metatheory itself would be inconsistent. In this chapter the author proposes to analyse Anselm's original argument and Gaunilo's criticism of it, examine the similarity in the formulation of the operative notion in Anselm and in Cantor's comparable notion, and reconsider Kant's critique of the argument as well as modern modal reconstructions of it.

One of the objections that the author directs at the argument in question is that it unjustifiably assumes that the limit to which the series converges is unique. This implies that the very notion of perfection invoked is ambiguous. Along the same line, the author argues that the argument presupposes that each series (since there is a multiplicity of series that tend towards a maximum) converges to the same maximal point which is equivalent to the maximal point of all other series, so that the maximum of a series is consistent only if the maxima of all the other series are equally consistent. For the author it is therefore impossible to identify the maximal point of the series since it is not even possible to clearly identify (define) each previous member of the series (for example, it is not possible to define exhaustively what each one of us is). The author keeps repeating this thesis: limited as we are, we are unable to clearly conceive of the maximal (and, therefore absolutely perfect) point of the series. The maximal point of the series would therefore be inexpressible and unintelligible "from beneath". (Thus, the thesis is the following: because the maximal point is understood as being the same for different series (as an aggregate – an expression that the author mentions at a certain point in this chapter – of everything thinkable), it is inconsistent.

The book under analysis is clearly an application of the consequences that can be extracted from Gödel's incompleteness theorems to some of the major dilemmas in the history of philosophy. Such thesis is clearly expressed on page 145. Boos's argumentation can be reconstructed as follows:

1. Every consistent and intelligible theory includes propositions that cannot be interpreted within that same theory.
2. Thus, no theory can provide a totalising interpretation of all its propositions
3. Therefore, there can be no theory (or metatheory) capable of providing a full explanation (and, consequently, offering itself as a fixed, stable point on which the intelligibility of all theories that it interprets is founded).
4. For this reason, there can be no ultimate, full realisation of that intelligibility.

The title of chapter 5 is ““Parfaits Miroirs de l’Univers”: A “Virtual” Interpretation of Leibnizian Metaphysics”” (pp. 160-185). It offers a metalogical reconstruction of certain aspects of Leibniz’ metaphysics, such as identity, indiscernibility, the way how each being (monad) reflects the entire universe, metaphysical or absolute necessity, compossibility, the principle of sufficient reason, and perfection. The most curious aspect of this 5th chapter occurs precisely in the last pages, where the author notes that Leon Henkin discovered that a maximal consistent theory, *U*, sufficiently complete and perfect to decide upon the truth-value of all propositions in its language also secures the existence of a model (or interpretation) for itself. This result – which goes against the grain of the book’s main thesis – is nonetheless, and according to the author, reconciled with it insofar as there is a plurality of interpretations, a number of which are indeed unintelligible.

The title of chapter 6 is “Berkeleyan Metalogical “Signs” and “Master Arguments”” (pp. 186-232). Following a recurrent pattern in the book, this chapter again includes an analysis and a metalogical reconstruction of a particular philosopher’s thought – in this case, Berkeley, and especially his conception of general ideas, concept formation, his *master argument*, and his description of scientific inquiry. The opposition which, according to the author, exists between Berkeley’s dialectical and semiotic inquiries and his ontological construction is of particular interest, especially since Berkeley claimed that the interpretation of any sign leads to the emergence of infinite metatheoretical hierarchies. As regards the book’s main thesis, the key development in this chapter occurs towards the end, being exemplified through the following argument: all ultimate points of discernment require another, later moment that can apprehend or ratify them as such; therefore, it is not possible to guarantee any sense in which the existence of such points can be affirmed.

The title of chapter 7 is “The Second-order Idealism of David Hume” (pp. 233-305). In the very first pages of this chapter the author provides a surprising analysis according to which David Hume should not be considered a sceptic, but rather, according to his own expression, a second-order idealist, which would bring him closer to Berkeley. The common characteristic of first-order idealism and second-order idealism is the thesis according to which it is possible, in some circumstances, to deny that the existence of unperceived

objects or indeterminate forces can be denied. This characteristic of Hume's thought stems from the thesis that conceivable objects are possible and may exist, while those that are unconceivable are impossible and cannot exist. This is a thesis which, according to the author, no sceptic can endorse. The most interesting aspect of Boos's thoughts on Hume emerges from the last sentence of the following text (I shall quote the full passage, although Boos does not):

"Tho' the mind in its reasonings from causes or effects carries its view beyond those objects, which it sees or remembers, it must never lose sight of them entirely, nor reason merely upon its own ideas, without some mixture of impressions, or at least of ideas of the memory, which are equivalent to impressions. When we infer effects from causes, we must establish the existence of these causes; which we have only two ways of doing, either by an immediate perception of our memory or senses, or by an inference from other causes; which causes again we must ascertain in the same manner, either by a present impression, or by an inference from their causes, and so on, till we arrive at some object, which we see or remember. 'Tis impossible for us to carry on our inferences in infinitum; and the only thing, that can stop them, is an impression of the memory or senses, beyond which there is no room for doubt or enquiry"².

What Hume is saying is that all reasoning results from experience, whether by immediate action upon the senses or by the mediation of memory. It should be noted that Hume expressly states that there is an end to the whole process of doubt or inquiry, whose infinite extensibility he explicitly denies, namely, experience itself, which openly contradicts Boos's main thesis that, let us remember, such process is inextricably open.

The title of chapter 8 is "Kantian Ethics and "the Fate of Reason"" (pp. 306-381). To a certain extent, this chapter is a continuation of the previous chapter's discussion in that it clarifies the way how the author characterises what he means by *experience*. He begins by describing the main characteristics of experience: (i) the notion of experience is a rational, though problematic regulative ideal; (ii) the only unity to which experience can aspire is that of an intelligible process of inquiry, which is nonetheless essentially incomplete, and (iii) almost all maximal limits towards which this process of inquiry converges are intrinsically unintelligible. As for the key argument of the book, the main development of this 8th chapter corresponds to the thesis that the existence of a unique point of discernment is even more unsustainable within an ethical or practical dimension than within a scientific dimension. The reason is that the former is even more complex than the latter.

Chapter 9 is titled "Metamathematical Interpretations of Free Will and Determinism" (pp. 382-405), and the main thesis here is that the physical evolution of the universe is not governed by continuous, deterministic principles, since it is ramified, incomplete, and indeterminate. The author starts by quoting three different authorities from the past, Leibniz, Boscovich, and Laplace, who

²T 1.3.4.1, SBN 82-3.

voiced the exact opposite thesis. For Boos, on the contrary, physical-mathematical theories should be considered intelligible, though incomplete, and therefore, the time-evolution of the universe which they describe always occurs in a ramified, discontinuous way.

The title of chapter 10, the last chapter in the book, is “Time-Evolution in Random “Universes”” (pp. 406-441). The essay is in some way unique when compared to the others insofar as it departs the furthest from strictly philosophical considerations to foray more distinctly into a different area, that of Physics. It is also the most demanding chapter as concerns the readers’ previous knowledge of both Mathematics and Physics. The core problem discussed in this chapter is the time-evolution of quantic systems and the thesis is sustained that the time-evolution of the universe is a stochastic or a random process.

On the Consequences of Gödel’s Theorems for Natural Theology

The aim of this section is to introduce a brief discussion concerning two different moments in Boos’s argument. The first is his critique of the ontological argument and the second is the possibility of extracting the conclusion that the principle of sufficient reason (PSR) is false, based on Gödel’s incompleteness theorems. Naturally, this discussion will necessarily be carried out from a specific standpoint which, using the book’s own language, Boos would perhaps consider *hieratic*. I nevertheless believe that, as is widely recognised, the best way to honour a thinker is to approach his/her ideas critically, which is particularly true when his/her thought differs from our own, this difference being exactly what encourages one to (re)think in an increasingly demanding and rigorous manner. “*Amicus Plato, sed magis amica veritas*”, as the Romans used to say.

Anselm’s Argument

The fact that Gödel himself advanced a version of the ontological argument is extremely intriguing (and it certainly must unsettle us). The episodes surrounding this argument are indeed delicious and they could certainly belong in a novel. Gödel worked on his argument for years and there is a partial version of it in a text that dates back to 1941³. In 1970, convinced that he was about to die, Gödel revealed his demonstration to his student Dana Scott and, although he died in 1978, the truth is that he never came to publish his article. The draft of his demonstration consists in a couple of pages with notes which were kept by Dana Scott.⁴ The argument was revised and corrected by C. Anthony Anderson after Gödel’s original version had been critiqued by J. Howard Sobel,⁵ and it

³ Cf. M. Fitting, *Types, Tableaus, and Gödel’s God*, Dordrecht 2002, p. 138.

⁴ Cf. Robert C. Koons, *Sobel on Gödel’s Ontological Proof*, «Philosophia Christi», 8, 2006, p. 1.

⁵ C. A. Anderson, *Some Emendations Of Gödel’s Ontological Proof*, «Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers». 7, 3, art. 3, 1990, pp. 291-303.

was later revised.⁶ More recently, authors like Alexander Pruss,⁷ Petr Hájek,⁸ and A. P. Hazen⁹ have dedicated some attention to it and the product of different reflections on Gödel's argument has been published in a number of books.¹⁰

The aspect highlighted in the above paragraph will not be analysed here, that is, I will not be introducing or discussing Gödel's specific version of the argument. I thought that it should mention it just to note that the very author of the formal result invoked by Boos to de-articulate the argument endeavoured to produce a valid version of the same family of arguments. What I meant to do was simply to raise the suspicion that the generic form used in any version of the ontological argument can resist Gödel's incompleteness theorems.

More substantively, my aim is to draft a brief response to a criticism of Gödel's argument made by Boos. He argues that the maximal limit for which the series considered in the argument converges is inconsistent. In order to address this criticism two movements are needed: the first explaining the way how the conception of such limit is reached, and the second concerning the very formulation of this limit and the elucidation of the question of whether or not it is consistent.

As regards the first question, and following Maria Leonor L. O. Xavier,¹¹ I will argue that the Anselmian notion of God is an *a posteriori* conception, so much so that it is constructed by using all the resources available to discursive reason. Notwithstanding the fact that the Anselmian periphrasis is a negative name of God¹² and God is therefore presented as an absolute, all the order relations used to obtain the notion in question are precisely notions of the order of the thinkable. Consequently, God is thinkable because he possible, i.e., the notion of God does not involve a contradiction. It is in his answer to Gaunilo that Anselm most clearly expounds the way how his understanding of God is obtained, namely, through an operation of thought by denying the limitations inherent in the beings that are present in our experience of the world. It should

⁶ C. A. Anderson and M. Gettings, *Gödel's Ontological Proof Revisited*, in «Lecture Notes in Logic 6», ed. by Petr Hájek, Berlin 1996, pp. 167-172.

⁷ A. R. Pruss, *A Gödelian ontological argument improved*, in «Religious Studies», 45, 2009, pp. 347-353.

⁸ P. Hájek, *Magari and others on Gödel's ontological proof*, in A. Ursini and P. Aglianò (eds.), *Logic and Algebra*, New York 1996, p. 125.

⁹ A. P. Hazen, *On Gödel's ontological proof*, «Australasian Journal of Philosophy», 76, no. 3, 1998, pp. 361-377.

¹⁰ For example, *Ontological Proofs Today*, edited by Mirosław Szatkowski, which includes a number of articles that discuss Gödel's argument, and Pruss, who was mentioned above and who, in collaboration with Joshua Rasmussen, wrote the book *Necessary Existence* in which the same argument is, again, analysed.

¹¹ Cf. M. L. L. O. Xavier, *Do Pensável e do Impensável na filosofia do Argumento Anselmiano*, «Revista Portuguesa de Filosofia» 64, 1, 2008, p. 279.

¹² It is negative because it implies a double negation, i.e., an explicit negation and an implicit negation. The explicit negation is the one that refers to all higher terms: the periphrasis *that than which nothing greater can be thought* explicitly negates the relation with each and every higher term. The implicit negation is the relation with all lower terms of the series: God is not simply conceived of as being the mere maximal term of the series.

be noted that these beings which belong to our worldly experience not only start to exist and cease to exist, but also that they exist unevenly, to the rhythm of each instant that comes and goes. To think the existence of *he than which nothing greater can be thought* is, therefore, *to think* his existence as overcoming all time and space limits, but it is nevertheless *to think it*. If it is thought, it can therefore be conceived of and, this being the case, then it is not contradictory. Resorting to the epistemological principle according to which imagination is a guide for possibility (and, if this is true, that if a scenario can be imagined in considerable detail with no evident level of absurdity, then we have good reasons to argue that it represents a metaphysical possibility),¹³ we can say that it is really possible.

As for the second aspect, it should be noted that not only does the notion *he than which nothing greater can be thought* not appear to be contradictory but it is also formalisable.¹⁴ Not only does this possibility emerge as yet another confirmation that such limit is indeed possible but its formalisation does not appear to present any formal problems (i.e., the formula is neither malformed nor contradictory). Consequently, it is a possible, that is, a consistent, notion.

The Principle of Sufficient Reason

It thus seems that Anselm's argument has the ability to resist the challenges posed by Gödel's incompleteness theorems. Indeed, if we consider William Boos's argument in page 145, the argument that seems to be the most vulnerable to such challenges is, using Edward Feser's terminology,¹⁵ the *rationalist proof*, which is, fundamentally, the Leibnizian version of the cosmological argument, because it explicitly uses the principle of sufficient reason. The different Leibnizian arguments are generically formulated as follows:

1. Every contingent fact has an explanation.
2. There is a contingent fact that includes all other contingent facts.
3. Therefore, there is an explanation of this fact.
4. This explanation must involve a necessary being.

¹³ Cf. R. C. Koons and T. Pickavance, *The Atlas of Reality – A Comprehensive Guide on Metaphysics*, West Sussex 2017, p. 102.

¹⁴ There are numerous formalisations of the argument, although naturally, some are easier to understand than others. As for the periphrasis *he than which nothing greater can be thought*, I must point out that the simplest formulation that I know of is the one by Paul Oppenheimer and Edward Zalta in the article "On the Logic of the Ontological Argument". This formalisation is the following: $\$x(Cx \ \& \ \emptyset\$y(Gyx \ \& \ Cy))$. That is, there is a conceivable object which is such that nothing greater can be conceived. The author of this review would venture to further refine the previous formulation by emphasising the notion that an object different from the first that is greater than it cannot be conceived. It thus follows that: $\$x(Cx \ \& \ \emptyset\$y((Gyx \ \& \ y^1x) \ \& \ Cy))$.

¹⁵ Cf. E. Feser, *Five Proofs of the Existence of God*, San Francisco 2017, p. 147.

5. This necessary being is God.¹⁶

Although the PSR may assume different, stronger or weaker, forms a generic formulation of this principle can be: *everything that is the case must have a reason why it is the case*. Thus, every true proposition or, at least, every contingent true proposition has an explanation.¹⁷ The problem with Gödel's incompleteness theorems for the PSR is the fact that it raises a suspicion that the PSR is false when applied to mathematical propositions that are true but whose truth is not provable. This being so, proposition number (1) of the above argument is dismissed, and therefore the argument cannot continue.

A possible argument would be that the PSR is legitimately used when applied to metaphysical questions and even if it be demonstrated that the PSR is not a necessary principle logically, this does not invalidate the previous conclusion. Gödel's incompleteness theorems indicate that a formal proof of the truth of a proposition, such that it would follow from the axioms of the system through the application of the rules of transformation, is not the only reason why this proposition is true.

Conclusion

As becomes clear from this reading of Boos's book, we are in the presence of an extremely rich though also an extremely demanding text. Readers should ideally be somewhat conversant with metalogic to be able to venture fruitfully into its pages; I would also add that for someone who, either for professional reasons or merely out of curiosity, may need to investigate into the impact of Gödel's theorem on epistemology, this book is mandatory reading.

Appendix

Gödel's Theorem

I would now like to elucidate the nature of Boos's book while specifying what is meant by *metamathematics* or *metalogic*. In order to do that, it may be useful to start by clarifying what the book *is not*: it is not a reconstruction of different arguments in the history of philosophy using the tools of formal logic, be it propositional calculation, the calculation of predicates, or modal logic. As the title immediately makes clear, Boos's book is about *metamathematics*. *Metamathematics* can be defined as the branch of mathematics that provides

¹⁶ Cf. A. R. Pruss, *The Leibnizian Cosmological Argument*, in W. L. Craig and J. P. Moreland (eds.), *The Blackwell Companion to Natural Theology*, West Sussex, 2009, pp. 25-26.

¹⁷ Cf. A. R. Pruss, *The Principle of Sufficient Reason – A Reassessment*, New York 2006, p. 3.

proofs of what can be demonstrated in the discipline¹⁸ and, as such, seeks to establish the consistency of mathematics itself.¹⁹

It may also be relevant to mention some key notions pertaining to the study of formal languages and their interpretation. A formal language is a set of symbols (which includes relation, function, and constant symbols).²⁰ A model for a given language is a pair (A, I) , where A corresponds to a collection of symbols and I corresponds to the interpretive function, linking symbols to language relations, functions or constants. A formula where no free variable occurs is a proposition. A set of propositions is consistent when there is no proof in which it is possible to derive a contradiction from that set. A formal system is complete when the set of theorems of this formal system coincides with the propositions that are true in this same system. If a proposition is true, then it is provable, and if it is provable, then it is true. A set is decidable when there is a procedure (that is, an algorithm) that makes it possible to determine whether a given proposition is a theorem (that is, a formula that can be derived from the axioms) of the system.

What the different articles included in the book do is develop the consequences of a given metamathematical result and apply it to the interpretation of some key issues in the history of philosophy, the result being Gödel's incompleteness theorems. The author evades the discussion of what Gödel's incompleteness theorems ultimately are and he seems to rely on at least some previous understanding of this result on the part of his readers. Therefore, I shall now attempt a (largely informal) description of Gödel's incompleteness theorems.

The main result of Gödel's incompleteness theorems is: arithmetic cannot be reduced to any axiomatic system. An axiomatic system is characterized as follows: in an axiomatic system there must exist a finite procedure by means of which it can be checked whether a sequence of symbols is an axiom, an inference rule, or a proof.²¹ An axiom is a proposition of a formal system which is not derivable within that system from any other proposition. A theorem is a proposition resulting from axioms through the application of inference rules. In an axiomatic system all propositions which are taken as axioms are true and all propositions which are derivable from those axioms are also true.

What Gödel's incompleteness theorem demonstrates is that it is impossible to reduce arithmetic to an axiomatic system. The reason is that one of the two following results will occur: either (i) some arithmetic truths are unprovable, or (ii) some arithmetic falsities are provable. That is, there are either truths that are not provable or falsities that are provable.

¹⁸ Cf. G. S. Boolos, J. P. Burgess and R. C. Jeffrey, *Computability and Logic, Fifth Edition*, New York 2007, p. 215.

¹⁹ Cf. S. C. Kleene, *Introduction to Metamathematics*, New York 1971, p. 59.

²⁰ Cf. T. Jech, *Set Theory – The Third Millennium Edition, revised and expanded*, New York 2002, p. 155.

²¹ Cf. H. J. Gensler, *Gödel's Theorem Simplified*, New York 1984, p. 2.

It is nonetheless true that some parts of arithmetic are reducible to an axiomatic system, as is the case with the part that exclusively includes the operation of addition. The arithmetic of addition is an axiomatic system. This is demonstrable insofar as it can be reduced to a system which includes an axiom and two rules of inference. Any true well-formed formula in this system can be derived by using this axiom and these two rules of inference, but no false formula in this system is derivable. All particular cases of axioms have the form " $x = x$ " and the two rules of inference may be used to simplify any term to its equivalent numeral. It should be noted that in this system we do not even need to know the meaning of the symbols in order to be able to apply the rules of transformation and derive the results.

The important thing is that in the arithmetic of addition all true well-formed formulas can be simplified to an equivalence between simple identities. This implies that all true well-formed formulas can be proven to be true. In other words, if a formula is true, then it can be proven. The reverse also applies: if a formula can be proven, then it is true. Thus, there is an equivalence between a formula being true and a formula being provable: every formula is true if, and only if, it is provable. Consequently, the arithmetic of addition can be reduced to an axiomatic system.²²

I shall now consider another system, which contains multiplication and exponentiation. This system can be reduced to an axiomatic system too. This implies that the proofs of well-formed formulas can be mechanically created from simple identities and therefore, all true well-formed formulas are provable in the formal system under consideration. Again, and similarly, results that are provable are also true. In this arithmetic system, therefore, there is a certain number of propositions which are assumed as being the system's axioms and they are all true. Likewise, the transformation rules used are valid since necessarily true conclusions are drawn from them when applied to true premises.

The next system to be considered results from the combination of the two previous ones, comprising not only the operations of addition, multiplication and exponentiation but also symbols that express logical variables and constants. Among the latter we can find connectors such as negation ("it is not the case that ..."), conjunction ("... and _ _ _"), a disjunction ("... or _ _ _") and implication ("if ..., then _ _ _"), and quantifiers: the universal quantifier ("for every ...") and the existential quantifier ("for some ..."). It is with regard to this system that Gödel's incompleteness theorem establishes the result that it cannot be reduced to an axiomatic system. The reason for this impossibility resides in the fact that any attempt to axiomatise this system leads to the result that either some arithmetic truths are unprovable or that some arithmetic falsities are provable.

We should note that first-order logic, that is, the logic whose vocabulary includes propositional letters, connectives, individual variables, individual

²² Cf. H. J. Gensler, *Gödel's Theorem Simplified*, New York 1984, p. 15.

constants, predicates, relations, and quantifiers (the sphere of quantifiers including only individual variables, not properties) is an axiomatic system, a result which is proven by Gödel himself.²³ However, when first-order logic and the arithmetic system described above are jointly considered, then the resulting system is not reducible to an axiomatic system. This means that in this joint system there would be arithmetical truths which would be provable only if extra axioms were added to the system. However, if this were done other true propositions would emerge, although their truth would be provable only if even more axioms were added, and so on and so forth. According to Gödel's theorem there are always arithmetical truths that can only be proven if further axioms are added to our system. This picture becomes even more worrying when we realise that in the resulting system there are indeed truths that are unprovable or, alternatively, that there are falsities which are provable.

The problem becomes apparent when self-referential propositions are identified within the system, stating something like '*this proposition is not provable*'.²⁴ This result stems from the self-referentiality of certain arithmetic systems. Consequently, what is true is not the same as what is provable. In the case of arithmetic what happens is that every arithmetic system can be part of a stronger system that contains it in such a way that every arithmetical truth that was provable in the former system is provable in the latter, besides also other truths which the original system was unable to prove. However, there is no final, complete system, only a succession of progressively stronger systems.²⁵

These results are summarised in Gödel's incompleteness theorems. The first theorem states that:

Every consistent axiomatisation of arithmetic contains an undecidable formula

In order to understand what this means we must remember that a system is '*consistent*' when it does not include a formula and its negation as theorems. A formula is '*undecidable*' in a system when neither this formula nor its negation is a *theorem* of the system (that is, they are provable from the system's axioms). Therefore, an alternative formulation of the first incompleteness theorem is:

Every consistent formalisation of arithmetic is incomplete

Since, given the principle of bivalence, either the undecidable formula or its negation must be true (although neither of the two is a theorem) we may conclude that one of the corollaries of Gödel's theorem is that:

Every consistent axiomatisation of arithmetic contains truths which are unprovable within the system in question

²³ Cf. H. J. Gensler, *Gödel's Theorem Simplified*, New York 1984, pp. 37-38.

²⁴ *Ibidem*, p. 41.

²⁵ *Ibidem*, p. 60.

Gödel's second incompleteness theorem can be expressed as follows:

If an axiomatisation of arithmetic is consistent, then the proposition that formalises the information that 'This system is consistent' is not itself provable within the system.

Discussione

F. S. Trincia, *Umanesimo europeo. Sigmund Freud e Thomas Mann*

Morcelliana 2019

Stefano Virgilio

Umanesimo europeo. Sigmund Freud e Thomas Mann, ultimo lavoro di Francesco Saverio Trincia, uscito nei tipi di Morcelliana/Scholè (2019), è un denso e interessante tentativo di riscoprire alcuni tratti della portata *filosofica* (termine particolarmente significativo, considerando la diffidenza di Freud nei confronti della filosofia) della psicoanalisi freudiana alla luce del filtro interpretativo di Thomas Mann. Parallelo a tale riscoperta è il proposito di fare chiarezza e di reinterpretare alcuni aspetti del pensiero freudiano in modo tale che, senza facili sensazionalismi o avventurismi ermeneutici, vi si possano accostare categorie apparentemente lontane, attraverso un metodo che procede senza contrapporre elementi opposti (ad esempio “razionalità e irrazionalità”, “progresso e regresso”), bensì mostrando “hegelianamente” una loro reciproca implicazione “ossimorica”.

Sotto questo punto di vista, degno di interesse è già il titolo, che associa il concetto di “umanesimo” al padre della psicoanalisi. Tale nesso, infatti, non appare affatto immediato, e non è un caso che l'autore dedichi al «senso del problema» l'intero primo capitolo, nel quale illustra gli scopi del lavoro e il percorso attraverso il quale si propone di raggiungerli. Trincia cerca di mettere a fuoco il modo in cui si può parlare di “umanesimo” all'interno del pensiero freudiano e, va detto, si tratta di un'impresa non facile, non foss'altro per il fatto che «Freud non definisce se stesso mai “umanista”. Nessuna dottrina e tanto più nessuna retorica o ideologia dell'uomo è presente nel suo universo concettuale e clinico» (p. 12). Siamo quindi di fronte a un primo apparente paradosso: ricercare un umanesimo che “non c'è”. Trincia affronta la sfida col supporto essenziale di due saggi di Thomas Mann (uno dedicato direttamente a Freud e uno su Nietzsche), di cui si serve per individuare la presenza di un progetto umanistico all'interno del pensiero di Freud.

Tale sfida richiede, in virtù di quanto appena detto, non solo un notevole lavoro esegetico, ma anche e soprattutto un metodo di ricerca particolare, che

scopra la presenza dell'umanesimo *analizzandone l'assenza*. In altri termini, poiché non si può rintracciare in Freud una qualche compiuta "antropologia psicoanalitica", Trincia si propone di ricavare le risposte indirette alla questione sull'uomo attraverso silenzi, negazioni e appunto assenze: la sua convinzione è che, se in effetti non esiste un umanesimo di Freud *in* Freud, è vero anche che una declinazione freudiana della categoria di umanesimo può emergere lavorando sull'ipotesi che esso sia «una sorta di inconscio che ne condiziona dall'interno il vario configurarsi» (p. 14). Lo stesso vale per la ricerca di un'assiologia freudiana: Trincia ne ricerca le tracce nonostante il fatto che neanche ai valori Freud abbia dedicato una diretta attenzione tematica.

La proposta interpretativa di Trincia ha comunque alcuni autorevoli precedenti. Si pensi per esempio a quei "lumi oscuri" di cui parlano Adorno e Horkheimer in *Dialettica dell'Illuminismo*: il riferimento può sembrare banale, dal momento che si tratta di un'opera in cui Freud è largamente presente, ma Trincia non si limita a far notare che anche Freud, pur demolendo l'idealità del progresso di stampo illuminista, «combatte l'alienazione per indicare all'uomo la via della ragione e dell'intelletto» (p. 21). Invece, sottolinea che a questa duplicità ambigua di spinta verso il progresso e di critica dell'idea di progresso fa da contraltare una duplicità fondamentale insita nell'uomo stesso, nel quale le pulsioni tendenzialmente divergenti danno vita a un "intreccio assiologico" che, pur tra ostacoli e resistenze, sta alla base di un significativo anelito morale alla *trasformazione*, che è uno dei concetti portanti dell'intero lavoro. Tale intreccio evidenzia infatti tutte le peculiarità di un umanesimo, quello freudiano, che appunto si fonda su una "trama" amara e antieroica, così che, se in un certo senso vale per Freud il rimbaudiano "Io è un altro", questa descrizione dell'io non preclude affatto all'emergere di un *umano*, sebbene lacerato e mai compatto (e anche per questo caratterizzato, come detto, da una nascostezza che lambisce l'assenza). In altri termini, sebbene l'uomo si configuri essenzialmente come *Spaltung*, è proprio nel contrasto che egli trova la spinta per superare se stesso, e che i suoi valori si scoprono insiti in pulsioni che, proprio per questo, hanno una dimensione assiologica.

Prova ne sia che, in quest'io lacerato, l'istanza morale non scompare. Naturalmente essa si configura in modo diverso rispetto all'istanza morale per antonomasia, ovvero quella rappresentata dal *Sollen* kantiano; conseguentemente, di normativismo morale *tout court* in Freud non si può parlare. Tuttavia, si può parlare, secondo Trincia, di «atmosfera normativa», sebbene avente caratteristiche che a Freud stesso sembrano sfuggire²⁶. Trincia parte dalla negazione da parte di

²⁶ Trincia tocca qui un tema che gli è particolarmente caro, al quale ha dedicato un saggio specifico (*Kant dopo Freud*) e di cui ha trattato alcuni aspetti anche in un altro lavoro sulla "morte" dell'etica in Freud. Si noti *en passant* che la parola "atmosfera" pare particolarmente calzante, visto che si tratta di un *qualcosa* che spesso percepiamo senza che propriamente siamo in grado di dire *come* l'abbiamo percepito, o che *sentiamo un'atmosfera* di un certo tipo senza che apparentemente ci siano degli elementi oggettivi che giustifichino la nostra percezione: appunto, un'assenza che "ci parla".

Freud dell'originarietà della coscienza morale, che è elemento centrale dell'etica kantiana e che invece per Freud è un prodotto derivato dalla reazione alla colpa (il Super-io gioca in questo passaggio, evidentemente, un ruolo determinante). A partire da questa negazione, desumibile in maniera netta dai testi freudiani, Trincia giunge a sostenere che l'impostazione freudiana apre, in un certo senso *più* di quella di Kant, lo spazio per un elemento importante sul piano dell'umanesimo morale, e cioè, come visto, proprio l'attitudine trasformativa, «una preoccupazione nei confronti di ciò che l'uomo è, deve essere, deve fare, deve creativamente produrre per trasformare il mondo a partire dalla profondità complessa della propria psiche» (p. 26), laddove invece, paradossalmente, l'istanza morale kantiana si impone *mentre* resta autonoma. Si tratta di un punto fondamentale, che merita una ricostruzione complessiva, anche per meglio cogliere il suo legame col problema dell'assiologia freudiana.

Trincia sottolinea che, essendo indiscutibile il fatto che non si parla di etica solo a partire da una presunta capacità intrinseca all'essere umano, che illumini l'esperienza morale attraverso categorie razionali, è possibile ricollegare anche al resoconto freudiano una riflessione su un nesso problematico come quello tra "morale" e "verità". In questa operazione gioca un ruolo importante il già citato "filtro" di Mann, specie del suo saggio del 1929, *La posizione di Freud nella storia dello spirito moderno*. Secondo Mann, infatti, in Freud (che ha ribadito in più occasioni il fatto che, come scienza, la psicoanalisi non può non porsi l'obiettivo di una verità) coesistono da un lato il coraggio di affrontare il problema della verità e dall'altro la discesa nell'inconscio irrazionale, senza che vengano inopinatamente gettate via le possibili soluzioni al problema nel momento in cui si riconosce la centralità dell'inconscio anche nell'esperienza etica umana (e mostrando invece un "rispetto anti-kantiano" per l'uomo come complessità "misteriosa e demonica"). Si tratta, come si vede, di una piccola "rivoluzione" che meglio si comprende tenendo presente il legame che Freud ha non solo con Schopenhauer (è innegabile che la linea Schopenhauer – Nietzsche gli fornisca suggestioni fondamentali) ma anche, per non limitarsi al campo filosofico, con Ibsen (e se è superfluo sottolineare la centralità del concetto di "verità" in Ibsen, lo è forse un po' meno ricordare l'interesse di Freud per certi personaggi ibseniani, in particolare la Rebekka di *Rosmersholm*).

L'analisi freudiana, dice Mann, apre dunque a *un* senso della "verità", una verità *inaudita*, in cui a recitare un ruolo fondamentale sono anche il *mito* (la «vita mitica modellata dall'inconscio») e il *gusto*, a tal punto che ad essa non accede solo «l'uomo del vero» – lo scienziato – ma anche, appunto, l'uomo del gusto, ovvero il poeta (non casuale è il riferimento a Novalis, poeta e pensatore che anticipa "inconsciamente" Freud nel delineare quella che, come si vedrà a breve, può essere chiamata «filosofia della consapevolezza»²⁷). D'altronde, connesso al

²⁷ Trincia, qui, segue Mann nel dichiarare che il freudismo, preceduto in modo appunto meno consapevole dal romanticismo, mira «non ad un aggiustamento compromissorio dei sintomi nevrotici dei singoli, ma all'istituzione di un ordine emanante da un superiore equilibrio vitale dell'umanità in quanto tale» (p. 58).

valore e al senso dell'impresa per la verità, vi è un legame con la sofferenza (e la malattia) che è elemento centrale della capacità creativa, sia scientifica che poetica, come Nietzsche sapeva più di ogni altro (suona quindi particolarmente appropriata nei suoi riguardi l'espressione di Mann «amarezze della verità»): Mann definisce Nietzsche un genio «a cui sfugge, a motivo della sua genialità, la conoscenza di sé e della propria, costitutiva malattia» (perché la genialità, sana o malata che sia, non è mai riflessiva) (p. 177).

Si configura quindi (coerentemente col *modus operandi* di Trincia) un'interessante compenetrazione reciproca tra "consapevolezza" e "modestia", intesa non remissivamente come rinuncia alla grandezza dell'uomo in quanto padrone di sé, bensì in un senso più vicino all'etimologia originaria della parola (*Bescheidenheit* viene da *Bescheidwissen*, cioè "giudicare rettamente", e solo successivamente diventa *moderatio*): l'inconscio, per così dire, segna il limite tracciato dalla ragione–non–solo–cosciente, un limite che tocca l'inconscio, ma non lo riduce a sé né vuole tradurlo nel suo vocabolario, e per di più, per i motivi già detti, mostra importanti potenzialità proprio in quanto limite. Si tratta di una riflessione densissima di conseguenze e che fa leva su posizioni filosofiche di grande rilievo: si potrebbero riconoscere al suo interno almeno tre echi fondamentali, ovvero quello kantiano della delimitazione-fondazione, quello hegeliano della compenetrazione autocosciente del sé e dell'altro-da-sé (come Hegel spiega magistralmente nelle lezioni su Platone, ciò che è debole soccombe quando sovrviene l'Altro, mentre il forte – lo spirituale – «può sopportare la suprema contraddizione»), e infine quello della metafora nietzscheana dell'albero nello Zarathustra, secondo cui solo se le radici affondano in basso, i rami possono essere slanciati verso l'alto.

Per questi motivi, e venendo a una delle tesi centrali del libro, Trincia non contesta lo status di Freud come pensatore genericamente anti-razionalista (e sarebbe del resto difficile farlo, se ci atteniamo alla definizione tradizionale di razionalismo): tuttavia, egli segue Mann nel sostenere che tale anti-razionalismo va inquadrato in una prospettiva nuova, perché è caratterizzato da una "consapevolezza razionale". Infatti, è vero che Trincia parla di una talvolta affiorante «forzatura di Freud da parte di Mann in senso umanistico», ma è di primaria importanza che Freud, per Mann, rende (e questo è umanesimo) l'umanità più conscia della sua libertà proprio *attraverso* gli ostacoli dell'inconscio, tanto che (ed è un punto da sottolineare con veemenza) il traguardo futuro gli pare possa essere «la vittoria della ragione e dello spirito». Infatti, così come si può dire, superficialmente, che la pulsione prevale sull'intelletto, in realtà va anche sottolineato come «la voce dell'intelletto è debole, ma non tace finché non si è fatta ascoltare» (p. 47): in altre parole, si potrebbe dire che essa perde le battaglie ma può vincere la guerra.

D'altronde, in una prospettiva ancora evidentemente ossimorica, per Mann le categorie stesse di "progresso" e "reazione" si implicano a vicenda, dal momento che nessun periodo storico è segnato da pura progressività o pura reazione. Quindi, nel momento stesso in cui si accetta la possibile distruzione

di un ordine razionale da parte dell'azione psicoanalitica, si mette in gioco il problema di una prassi umana che sia – di nuovo – migliorativa, in quanto fondata sulla coscienza e su una caratteristica della psicoanalisi che risulta qui decisiva: la capacità di mantenere il passato *nel e come* presente, cancellando lo schema movimento-arresto-restaurazione e scardinando il consueto rapporto tra progresso e regressività. Per questo, la scienza dell'inconscio può essere vista come terapia: perché è una cultura trasformativa dell'intera umanità attraverso il riconoscimento non dell'impotenza della ragione, ma della concezione di una ragione "altra" che non sia timorosa (anzi, tornando a quanto detto sopra, abbia il *coraggio*) di accettare la potenza dell'irrazionale.

Non v'è dubbio che ci sia Nietzsche, sullo sfondo di questa riflessione, come Trincia spiega nel capitolo dedicato al filosofo tedesco, tradizionalmente considerato un anticipatore di Freud (che, ricordiamolo, lo stimava più di quanto facesse con la quasi totalità dei filosofi, ma che comunque e coerentemente soprattutto lo criticava). In realtà, ciò è vero in questo caso non tanto perché entrambi respingono anti-kantianamente l'altruismo morale (visto anche il fatto che, Trincia lo scrive in una nota di grande rilievo, neanche la morale di Kant è altruista) (p. 156), e nemmeno principalmente per via del ruolo dell'*Es*, bensì soprattutto in considerazione di due fattori: innanzitutto, entrambi accettano il compito (che va definito "morale") di andare oltre la cosiddetta «nausea della conoscenza», una nausea che scuote una connessione consolidata in filosofia, quella tra "sapere" e "desiderio di sapere"; in secondo luogo, in nessuno dei due la rottura della trasparenza della coscienza razionale equivale a un accecamento dell'intelletto.

Ma proprio con riferimento a questo secondo punto le strade di Nietzsche e Freud si separano, con conseguenze davvero notevoli: per dirla con Mann, Freud riesce dove Nietzsche fallisce. Entrambi, infatti, hanno preso le mosse dall'estetismo antiborghese, ma Nietzsche ci è rimasto immerso fino alla fine, così che la sua prospettiva, nonostante appunto non scada in un generico e ingenuo irrazionalismo, si arresta a una romantica "esaltazione" del male, che rischia comunque di trascinare la ragione in un fondo oscurantista, conseguenza che, invece, la concezione di *humanitas* di Freud riesce a evitare. Secondo Mann (che comunque definisce il filosofo tedesco «il più grande critico e psicologo della morale che la storia della cultura conosca») la psicoanalisi freudiana presenta quindi, rispetto al "martello" nietzscheano, un vantaggio decisivo sotto almeno tre punti di vista (che nel lavoro di Trincia si intrecciano continuamente).

In primo luogo, quello (per nulla secondario) relativo alla malattia e alla sofferenza: la scienza di Freud riesce infatti a oggettivarsi di fronte al suo creatore, laddove Nietzsche, nel quale volontà di farsi spirito libero e missione filosofica fanno tutt'uno, si sobbarca pesi a cui non è in grado di fare fronte e che di fatto lo portano all'auto-crocifissione. I due temi sono assolutamente legati, perché l'autoesaltazione nietzscheana dello *Zarathustra*, tragica conseguenza del suo insegnamento secondo cui la filosofia non è astrazione, ma sacrificio per l'umanità, non è solo effetto di una malattia, ma anche causa di uno

smarrimento della ragione che ha conseguenze morali (e dunque per Mann non è *lecito*). Zarathustra diventa così per Mann (forse eccessivamente severo nella conclusione, ma coerente nel trarre le conseguenze delle sue premesse di partenza) un “fantasma” falsamente grande.

In secondo luogo, quello della concezione del rapporto tra progresso e regressione: Freud infatti, a differenza di Nietzsche, non esalta il negativo, cioè la vita psichica, in opposizione a una dimensione “falsa” (in questo caso quella della coscienza). L'inconscio si configura quindi già nella vita, che si manifesta appunto come regressività-progressività, e non c'è più bisogno del filosofo trasvalutatore per tirare fuori questo negativo. Allo stesso modo, Freud non ha bisogno di elaborare una storia decostruttiva della cultura che a Nietzsche appare invece necessaria (almeno quanto il fatto che sia *lui* a compierla).

In terzo luogo, quello dello sguardo sulla dimensione non morale. Nel vitalismo di Nietzsche, la volontà di potenza cui questi guarda estasiato si presenta come immorale (ma forse bisognerebbe dire “amorale”), mentre Freud non solo sa evitare l'enfasi sull'immoralità, ma anche *trascendere* la dimensione biologico-vitale per poterla osservare criticamente. Inoltre, Nietzsche svaluta completamente l'etica (perché la contrappone alla “vita” in modo per così dire manicheo) mentre Freud le riconosce un ruolo utile proprio nel momento in cui descrive il disagio della civiltà.

Proprio a partire da questo terzo punto si può infine richiamare il tema, particolarmente importante per la costruzione (o piuttosto svelamento) dell'umanesimo freudiano, del rapporto tra Freud e il valore: Trincia sottolinea infatti come, all'interno di un'interpretazione della civiltà certamente di stampo realista, Freud operi una trasvalutazione non *dei valori*, ma del *concetto stesso* di valore.

Fondamentale è il fatto che sui valori dell'uomo lacerato e “scisso” descritto da Freud incombano innanzitutto la caducità e l'incombere della morte, che da un lato li mettono a rischio proprio in quanto valori, ma dall'altro sono la condizione “del loro permanere non usurabili” e quindi del loro sottrarsi alla distruzione, riaffermandosi su un piano che Freud non definirebbe “trascendente” ma che di fatto è tale: in altri termini, essi coincidono sì con la minaccia della morte, ma per superarla, restando al contempo valori al suo cospetto. Trincia parla di *pietas* per riferirsi all'ergersi della trascendenza, della continuità e della resistenza al declino e alla morte da parte della sfera morale e più propriamente assiologica dell'uomo. Tale resistenza, si badi bene, non si oppone all'inconscio; al contrario, è proprio quest'ultimo a indicare l'essenza antagonistica del valore rispetto alla fine naturale delle cose, ed è dunque l'inconscio stesso a contenere una forma di normativismo etico che si configura innanzitutto come resistenza alla consumazione e alla morte. Tale normativismo è alla base di un umanesimo inteso perciò anche come insieme dei valori che non soccombono alla morte, di cui è portatore appunto un «uomo della *pietas*» che sa sopportare l'inconscio e

la caduta della centralità della coscienza proprio perché ciò permette l'apertura a quella che, suggestivamente, Trincia chiama «morte immortale»²⁸.

Naturalmente, si tratta di una trascendenza da intendere in senso peculiare, allo stesso modo del suo rapporto col concetto di "valore". Freud, come è noto, sottrae alla religione il ruolo di "presidio esclusivo" del valore, ma rispetto ai critici settecenteschi e ottocenteschi della religione ("grandi", ma tra i quali non vuole essere annoverato proprio per la diversità del suo approccio) egli va oltre la sua "semplice" confutazione, perché si concentra sul suo *senso*, non sulla sua *verità*, e quindi tenta di superarla non cancellandola, ma, in puro stile psicoanalitico, trasformandola in discorso. Inoltre, il valore freudiano della *Kultur*, in particolar modo, non viene decostruito né distrutto, bensì "sfidato dall'interno", nel momento in cui – di nuovo, ossimoricamente – ospita al suo interno il suo *avversario* (questo sì, "distruttivo").

In sostanza, il lato difensivo della costrizione e della rinuncia può configurare – anche più esplicitamente di quanto sembri nel testo di Freud – un bastione, una "gabbia assiologica" che fa della *Kultur* stessa un blocco valoriale, pur nella sua ambivalenza. Potremmo quindi dire, traendo le conclusioni del discorso di Trincia, che il compromesso e la resistenza alla distruzione sono la cifra fondamentale di un'etica che può essere definita "anti-etica", purché la seconda parte del termine composto abbia almeno tanto risalto quanto la prima, e non venga invece a essa sacrificata: la sfida del mantenimento dell'equilibrio psichico di fronte alle pulsioni all'interno del singolo individuo e al contempo all'interno della civiltà rende il valore della *Kultur* un valore desacralizzato, umano e ambivalente, ma in un contesto assolutamente etico, caratterizzato dall'intrecciarsi a livello personale e sociale di spinte contrapposte e coabitanti, nelle quali è impossibile individuare il polo positivo e quello negativo. In tal senso, seguendo la linea "stato di natura-civiltà-difesa-repressione", ogni elemento si spiega solo nel rapporto con gli altri, e in base a tale rapporto acquisisce il suo valore, così che la rinuncia pulsionale, necessaria per la vita associata, è un valore *sebbene* sia una nevrosi, e la trasvalutazione della religione (più che la sua negazione) porta a un progresso nel senso di un genuino umanesimo proprio perché compiuto (nell'immanenza) nel momento stesso in cui l'uomo rinuncia alla sua onnipotenza terrena, non sostituendo alcuna religione nuova a quella trasvalutata.

In questo continuo richiamarsi di alcuni dei temi fondamentali dell'opera, spicca una conclusione (di nuovo assolutamente etica) particolarmente significativa e con essi del tutto coerente: non si parla più di un uomo che *ha* valori, ma che è valore, nel senso proprio dell'umanesimo nella sua versione freudiana. Una versione che, fondamentalmente, valorizza la sfida dell'essere umano a se stesso (un essere in cui la ragione non nega e non domina l'altro da

²⁸ Nella trattazione della *pietas* si intrecciano due tematiche alle quali Trincia si è spesso interessato, ovvero il problema della "trascendenza" dei valori, ricorrente nelle sue opere di etica (si pensi a *Il governo della distanza*), e il tema della caducità, affrontato da ultimo nel saggio *Il pensiero come pietas*, del 2016.

sé) non *nonostante* si fondi su un'atavica debolezza dell'uomo e sulla sfiducia nel progresso come prospettiva di una vittoria di un qualche ordinamento morale (o, nietzscheanamente, extramorale) del mondo, ma *proprio per questo*. Uno sguardo realista e disincantato, quello di Freud, che però, come Trincia fa bene a ricordare, non preclude a uno sguardo sul futuro che porti in sé una speranza; di nuovo, non si tratta di essere progressisti (*à la* Kant) o pessimisti. Se ben interpretiamo la proposta umanistica di Freud, il progresso di cui egli parla è basato su un ultimo, decisivo ossimoro: comprendendosi come essere portatore di coesistenti contraddizioni e cercando il modo di convivervi costruttivamente, l'uomo fa un passo avanti solo *nel momento in cui* ne fa uno indietro.