Athanor
Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura

Serie annuale del Dipartimento di Pratiche Linguistiche e Analisi di Testi
Diretta da Augusto Ponzio

anno XX, nuova serie, n. 13, 2009

Alle spese di pubblicazione di questo fascicolo ha partecipato con un contributo
l'Università degli Studi di Bari

Dipartimento di Pratiche Linguistiche e Analisi dei Testi
Sezione di Filosofia e Scienze del Linguaggio
Facoltà di Lingue e Letterature Straniere
Via Garruba 6, 70122 Bari
Tel. e fax 0805717460
www.lingue.uniba.it/plat/generale_dipartimento.htm

Meltemi editore
via Merulana, 38, 00185 Roma
tel. 064741063 - fax 064741407
www.meltemieditore.it
info@meltemieditore.

LA TRAPPOLA MORTALE DELL'IDENTITÀ
a cura di Augusto Ponzio

p. 5 Presentazione
La trappola mortale dell'identità / The mortal trap of identity, di Augusto Ponzio

RIFLESSIONI E TESTIMONIANZE

9 Silvano Petrosino, *Le apocalissi del soggetto*
18 Georges Labica, *A quoi sert l'identité?*
32 Giuseppe Mininni, *L'inquieto imbroglio dell'identità*
47 Nico Perrone, *La patria è andata a vivere in America*
50 Fabio De Leonardis, *Le trappole dell'identità nazionale: quando il* limes *diventa* vallum
61 Uberto Tommasi, *Prove di uniformizzazione in Pakistan*
66 Nico Perrone, *Uno scontro di sistemi, interessi, valori*

LETTURE E INTERPRETAZIONI

73 Augusto Ponzio, Eidenai. *Peculiarità e trascendenza*
83 Roberto Finelli, *La doppia identità di Karl Marx*
93 Michele Dell'Aquila, *Lingua e stile nei versi e nelle prose della puerizia e dell'adolescenza di Giacomo Leopardi*
102 Giulia Dell'Aquila, *Dentro il cerchio delle mura: lo spazio urbano come prigione dell'identità nelle* Cinque storie ferraresi *di Giorgio Bassani*
114 Andrea D'Urso, *Vincent Bounoure e la dialettica dello spirito. Il gioco surrealista dei contrari, antidoto al principio di identità*
126 Arianna De Luca, *Da comunista a nemico del popolo: il gulag nella testimonianza di Thomas Sgovio*
137 Rosalia Luisi Grosso, *Identità e alterità in Pier Paolo Pasolini*

147 Susan Petrilli, *Genere e fuori genere. Il discorso e il femminile in Pier Paolo Pasolini*
156 Carlo Alberto Augieri, *Scrittura-lettura letteraria come energia semantica di trasfigurazione-trasformazione identitaria*

PROSPETTIVE

167 Michail Bachtin, *Identità, singolarità, responsabilità*
183 Emmanuel Lévinas, *Senza identità ed estranei all'essere*
186 Susan Petrilli, *About the "Semiotic Self"*
199 Luciano Ponzio, *Attentato al principio di identità*
211 Cosimo Caputo, «Athanor» *vent'anni. Vivendo e leggendo i segni del mondo*
230 Augusto Ponzio, *Community, work and identity*
239 Felice Di Lernia, *Oltre la medesimezza*

SCRITTURE

249 Kevin Wren, *Moods*
257 Eugenia Paulicelli, *Il punto tra e la memoria del futuro*
260 Augusto Ponzio, *English Poems*

267 GLI AUTORI

Presentazione
La trappola mortale dell'identità

Ogni genere a cui l'identità si appella per indicare l'appartenenza comunitaria, etnica, sessuale, nazionale, di credo, di ruolo, di mestiere, di stato sociale, è in opposizione a un altro genere: bianco / nero; uomo / donna; comunitario / extracomunitario; connazionale / straniero; professore / studente… Il genere, come ogni insieme, uniforma indifferentemente, cancellando le differenze tra coloro che ne fanno parte, e indifferentemente implica l'opposizione con coloro che, in modo altrettanto uniforme, fanno parte del genere opposto, necessario per affermare la propria differenza.

"Uniforme", usato come sostantivo, è una parola del linguaggio militare, come lo sono "generale", "ufficiale"; tutte e tre queste parole hanno, in qualche modo, a che fare con l'uniformità del genere, con il suo valere in generale e col suo essere rispondente al discorso ufficiale. Essendo basato sull'indifferenza e sull'opposizione, ogni genere, che ogni identità presuppone, è messa in uniforme, è arruolamento, prevede il conflitto, è chiamata alle armi. Ogni differenza-identità, ogni differenza di genere, al suo interno, è cancellazione della differenza singolare, è differenza indifferente.

C'è una differenza non indifferente? Una differenza non-oppositiva? La differenza singolare, fuori identità, fuori genere, *sui ge-*

Presentation
The mortal trap of identity

All genres appealed to by identity to indicate belonging to a community, whether ethnic, sexual, national, involving creed, or roles, or social status, are opposed to another genre: white / black; man / woman; communitarian / extracommunitarian; fellow countryman / foreigner; professor / student… Like all totalities, genre makes all elements indifferently uniform, it cancels differences that belong to it, and implies opposition indifferently to those whom in a way that is just as uniform belong to the opposite genre necessary to the former for it to assert its own difference.

As a noun, the word "uniform" is part of military language, similarly to "general" and "official". All three are somehow related to the uniformity of genre, with its counting as a general value, and responsiveness to official discourse. Insofar as they are based on difference and opposition, all genres, all identities are put into a uniform, they involve recruitment, anticipate conflict, are called to arms. Any difference-identity, any difference internal to genre, is elimination of difference connected with singularity, is indifferent difference.

Is there such a thing as unindifferent difference? As non-oppositional difference? Singular, unique, difference, outside identity, outside genre, *sui generis*, noninterchangeable

neris, non-intercambiabile è differenza non indifferente, non oppositiva. Essa è alterità, non relativa. L'alterità di ciascuno, alterità non nella relazione con l'altro, che è alterità relativa, ma alterità che è la relazione con l'altro, alterità assoluta, di unico a unico, in cui ciascuno è insostituibile e non indifferente. Un'alterità che l'identità rimuove e censura, relega nel privato, ma che ciascuno vive e riconosce come vera relazione con l'altro.

Augusto Ponzio

difference, is unindifferent difference, non oppositional difference. This type of difference is otherness, nonrelative otherness. The otherness of each, otherness not in the relation to the other, which is relative otherness, but otherness which is the relation to the other, absolute otherness, of one singularity to another, in which each one of us is irreplaceable, unindifferent. This is otherness which identity removes and censures, which identity relegates to the private sphere, but which each of us lives and recognizes as the true relation with the other.

Augusto Ponzio

Riflessioni e testimonianze

Il termine "apocalisse" viene qui impiegato non nel senso della catastrofe, della fine, del termine ultimo, ma in quello originario della rivelazione, dello svelamento, dell'emergere e venire alla luce, di un tradirsi che scopre e mette in mostra, e in particolare nel senso di una "rivelazione ultima". "Ultimo" va inteso non in senso temporale, come ciò che è relativo alla "fine dei tempi", ma in senso topologico, vale a dire come ciò che è relativo a un "fondo", a uno stesso che si nasconde e a cui è riconducibile la molteplicità di quanto appare nel presente. Le "apocalissi del soggetto" riguardano pertanto non il futuro ma il presente del soggetto: esse ineriscono allo svelarsi nel presente degli atteggiamenti di fondo che governano i gesti attraverso i quali il soggetto risponde e così compie la sua esperienza. Il soggetto si afferma e si rivela attraverso la sua esperienza, la quale a sua volta, non essendo mai mera passività o semplice "stato", si forma e si rivela attraverso l'azione che le è propria; di conseguenza, se si vuole comprendere il modo d'essere del soggetto, non si può far altro che tentare di coglierlo, *di sorprenderlo nello svolgersi del suo agire*, sforzandosi così di individuare, al di sotto delle sue molte risposte, lo stile stesso della sua esperienza. In effetti, il soggetto non è mai al di là della propria esperienza, e non c'è altro luogo in cui egli sia e si riveli, e in cui possa essere trovato, oltre alla scena che il suo stesso rispondere configura; in tal senso ciò che si rivela, e spesso si tradisce, nell'azione del soggetto non è nient'altro che il soggetto stesso, è lo stile del suo proprio modo d'essere. Rispetto a una simile rivelazione l'ipotesi che si intende ora mettere alla prova è la seguente: in ultima istanza l'azione del soggetto, cioè il suo rispondere all'alterità che lo abita e lo investe, sembra distendersi lungo due vie principali, quella del "distruggere" e quella dell'"accogliere".

Il distruggere qui in questione non ha nulla a che fare con ciò che si può interpretare come una violenza naturale o un'aggressività animale; esso è infatti relativo sempre e solo al soggetto e non all'individuo, è una forma di espressione della stessa soggettività, è un modo attraverso il quale il soggetto si afferma e si rivela per ciò che è. Un simile distruggere non può quindi mai essere visto come una mera reazione ai pericoli che affligono ogni singolo vivente all'interno del suo ambiente (come è noto, la paura genera aggressività), *essendo invece una modalità del rispondere del soggetto all'alterità che lo abita e a cui si trova esposto proprio e solo in quanto soggetto*.

In termini generali, si deve affermare che questo distruggere segna il passaggio da una soggettività del "sé" a una soggettività dell'"ego", o, più precisamente, che il distruggere è

quel modo di agire attraverso il quale il soggetto tenta con insistenza di determinare il "sé" come "ego": il soggetto, il cui "sé" è sempre abitato / investito da un'alterità irriducibile (questo, lo si è sottolineato più volte, è il tratto che struttura / destruttura ogni istante della sua esperienza e dunque della sua unicità), distrugge per tentare di riassorbire l'alterità che lo altera e porsi finalmente come "ego"; infine, si potrebbe anche dire che il soggetto distrugge per cercare di ricomporre la frattura tra l'origine e l'inizio propria del "sé" e arrivare così a porsi nella piena e trasparente identità dell'"ego". All'interno di questa prospettiva, il distruggere deve essere connesso in modo essenziale al narcisismo, anzi deve essere concepito come l'attività per eccellenza attraverso la quale la pulsione narcisistica si manifesta e afferma: attorno al narcisismo si raccoglie sempre una scena di distruzione. Questo primo aspetto del distruggere, di questa modalità fondamentale attraverso la quale il soggetto risponde e articola la propria esperienza, potrebbe essere descritto anche nel seguente modo: è come se il soggetto, non riuscendo ad accettare e mantenere la sua posizione di "sé", non riuscendo a sopportare l'inquietudine che lo travaglia in quanto "sé" sempre abitato da un'alterità che non si può né evitare né dominare, decidesse di distruggere nella speranza di recuperare il ritardo che lo riguarda, di superare il limite / eccedenza che lo investe e giungere così nella terra promessa e franca, promessa perché franca, dell'"ego". In estrema sintesi: il distruggere è quel modo di agire attraverso il quale il soggetto, abdicando di fronte a un "sé" sempre esposto, sempre abitato / alterato da un'alterità irriducibile, cerca di porre fine all'inquietudine che lo accompagna ordinando la propria soggettività secondo la forma dell'"ego".

È opportuno approfondire questa prima sintetica analisi. Ciò può avvenire evitando di cadere in una concezione superficiale del distruggere come risposta del soggetto. In effetti non bisogna in alcun modo interpretare una simile azione solo in relazione al togliere di mezzo, all'eliminare e al sopprimere. Riprendiamo in proposito la distinzione tra "essere in relazione con l'altro" (il vivente) e "fare esperienza dell'altro" (il soggetto). Nel primo caso si può sempre tentare di appropriarsi dell'altro o, laddove questo non fosse possibile, si può sempre decidere di sottrarsi all'altro, si può decidere di lasciar perdere ciò che non si riesce a possedere: il disertare sembra così configurarsi come una reale opportunità, come l'ultima via di scampo di fronte al fallimento del movimento d'appropriazione (si trascura ciò che non si riesce a possedere). Ma questa è proprio una via che il soggetto non può mai percorrere, dato che la sua stessa esperienza non solo lo espone a ciò che non può dominare, ma lo vincola anche a ciò che non può mai evitare: tale esperienza non fa che attestare questa esposizione e questo vincolo, non fa che parlargli insistentemente dell'alterità. Per l'appunto, il soggetto non solo si trova in relazione con l'altro, ma ne fa anche esperienza come altro, e questa esperienza, al di fuori della quale egli non può mai porsi in quanto soggetto, è sempre un vincolo rispetto al quale egli non riesce a restare indifferente. A tale riguardo si può facilmente comprendere perché, a rigore, ciò che il soggetto può desiderare distruggere è solo l'altro, vale a dire proprio ciò che non può dominare ma neppure evitare: si distrugge sempre per riaffermare un potere all'interno di un non-potere. Eppure, oltre a quella del semplice togliere di mezzo e del puro sopprimere, è necessario saper cogliere al fondo di una simile azione anche una seconda e più radicale intenzione: in verità il soggetto distrugge per

poter ricominciare tutto "da capo"; in termini più rigorosi, egli distrugge sempre e solo per poter ricominciare tutto "dall'inizio".

Ancora una volta si ripropone l'importante e feconda distinzione tra "inizio" e "origine". Heidegger sostiene che la *gettatezza*, nel momento stesso in cui getta l'Esserci nell'esistenza, lo getta anche all'interno di un pre-originario senso di colpa, lo condanna, se così si può dire, a un "debito ontologico", un debito ch'egli, proprio in quanto gettato, non ha mai potuto personalmente contrarre: l'Esserci non è mai "davanti" al proprio fondamento, egli "non è mai signore dell'essere più proprio" e questo "*non* rientra nel senso esistenziale dell'esser-gettato"; quindi, "poiché l'Esserci non si è portato nel suo Ci da se stesso (…) poiché non può risalire oltre il proprio esser-gettato (…) poiché il fondamento non è posto dall'Esserci stesso (…) [allora] l'Esserci è sottoposto a un gravame che la tonalità emotiva gli rivela come un peso". È questa la via che ci permette di accedere al senso ultimo di quella forma del rispondere che è il distruggere; nei termini più essenziali e semplici, si deve infatti affermare che il soggetto distrugge non per distruggere, ma per ricominciare, cioè per togliersi un peso e recuperare un ritardo, distrugge per liberarsi di ciò che percepisce come un debito, e per far questo è come se egli tentasse di "portarsi da sé nel suo Ci", è come se, topologicamente, tentasse di "capovolgersi" per riuscire a porsi "davanti" o "di fronte" al proprio fondamento, è come se cercasse di uscire da sé per "risalire oltre il proprio esser-gettato". Si potrebbe anche dire che il soggetto distrugge proprio per potersi porre all'inizio, per poter riassorbire l'origine nell'inizio, venendo così "a capo" dell'alterità stessa che lo abita; si produce in tal modo quel "salto mortale" al termine del quale egli spera o sogna di potersi trovare al di qua della propria origine, vale a dire laddove può avere inizio quella forma di soggettività del tutto trasparente e piena che bisogna definire "ego". All'interno di questa scena, aperta dalla pulsione narcisistica dell'"ego", il nesso tra "colpa", "debito" e "distruzione" si rivela finalmente in tutta la sua essenziale cogenza: in effetti, un soggetto che esperisce il ritardo e la passività del proprio esser-gettato, e più in generale l'alterità che lo abita, sempre e solo come un peso, come un essere fin dal principio in colpa e in debito, rischia quasi inevitabilmente di considerare il distruggere come una liberazione e come una via obbligata per il proprio pieno riscatto.

Colto a questo livello, il distruggere non coincide affatto con l'azione che accompagna alcune manifestazioni di un essere particolarmente malvagio, ma descrive, come si è già anticipato, la modalità essenziale attraverso la quale il soggetto, *e solo esso*, nel tentativo di "venire a capo" dell'alterità che lo abita e di porsi così "davanti" al suo stesso fondamento, può decidere di condurre il tutto della sua esperienza. In effetti, la condizione narcisistica dell'"ego" non parla d'altro, non fa che tradire questa unica verità: il soggetto, proprio in quanto tale (e non, ad esempio, in quanto semplice individuo vivente: quest'ultimo, infatti, non ha alcun accesso a un simile abisso, a un distruggere così apparentemente gratuito, insistente e ampio), può sempre vivere distruggendo, può sempre determinare il senso globale della propria esperienza secondo l'ordine di una distruzione che sogna / delira di essere una liberazione.

Sembrerebbe, dunque, che non vi siano alternative: bisogna ricominciare tutto da capo, bisogna venire a capo dell'alterità (limite ed eccedenza) che abita ogni esperienza, bisogna liberarsi dal senso di colpa e dal peso del debito, e per far tutto questo – ecco ciò che il sog-

getto è sempre libero di credere – è necessario immaginare un inizio che finalmente non rinvii più ad altro da sé, è necessario porre un inizio senza origine, cioè un inizio che sia origine di se stesso (ego). Questo, se si vuole, è il senso del "peccato originale", cioè di quel peccato primordiale e ultimo che riguarda l'origine: si tratta di un certo modo di intendere il proprio rapporto con l'origine. In conclusione: bisogna ricominciare tutto dall'inizio, da un inizio, ecco perché è necessario distruggere. Al fondo di un vero distruttore si agita sempre un aspirante creatore.

Vi è tuttavia un secondo aspetto del modo di rispondere del soggetto fin qui analizzato che è necessario sottolineare. Esso è relativo a quella forma estrema, e solo in apparenza paradossale, del distruggere che coincide con il distruggersi; anche al riguardo il soggetto si tradisce nella sua incapacità di mantenere la posizione del "sé", di salvaguardarsi al livello di una soggettività del "sé", ma in questo caso un tale cedimento, invece di portare alla distruzione dell'altro, invece di manifestarsi attraverso la volontà di assimilazione e dominio dell'alterità che abita ogni esperienza, si esprime nel dissolvimento nell'altro, nella decisione di lasciarsi assimilare dall'altro. Si assiste così a quel capovolgimento essenziale in forza del quale si produce una sorta di scaricamento della tensione e dell'inquietudine che travagliano l'esperienza del soggetto: non riuscendo a evitare l'alterità che lo abita, ma non riuscendo neppure né a dominarla né a eliminarla, egli può sempre decidere di consegnarsi completamente a essa, di lasciarsi dissolvere in essa; la volontà di possesso e controllo del soggetto, che non riesce mai a compiersi nel possedere e controllare, tenta comunque di compiersi, capovolgendosi, nell'essere posseduto e controllato. Il voler possedere (l'altro) evolve in tal modo nel bisogno di essere posseduto (dall'altro), e al tempo stesso la "religiosità" si placa, tradendosi, in una "idolatria". In tal senso si tratta sempre – se è lecito usare una simile espressione – di una medesima "pulsione a dominare", che tuttavia, pur fallendo nei riguardi di un'alterità refrattaria a ogni assimilazione e a ogni dominio, non intende in alcun modo fallire e non rinuncia comunque ad affermarsi, anche se ciò condurrà il soggetto a distruggersi. Il fallire nel distruggere trova così la sua perversa rivincita non fallendo nel distruggersi; da questo punto di vista non bisogna esitare nel riconoscere nella parabola che porta il soggetto all'auto-distruzione il segno del compimento della pulsione narcisistica dell'"ego": ogni qualvolta il soggetto determina la propria soggettività secondo la forma dell'"ego" vi è distruzione, tentativo di distruzione dell'altro e ultimamente, estrema e perversa risorsa, riuscita nella distruzione di sé.

Quest'ultima può realizzarsi attraverso modalità diverse, anche se forse la più frequente è quella che porta il soggetto a convincersi di dover risolvere il tutto della propria identità, il proprio sé o la propria *ipseità*, nelle identificazioni che gli provengono dall'altro dopo ch'egli stesso le ha proiettate nell'altro: sono solo ciò che l'altro dice che io sia, o meglio: *non voglio essere altro da ciò che riconosco essere quanto l'altro dice che io sia*. Il riflettersi narcisistico si è compiuto; la lotta con l'alterità che attraversa ogni esperienza qui si conclude; il dramma del soggetto ha (finalmente) termine; l'alienazione è totale; il soggetto non si è salvaguardato in quanto soggetto, ma si è perso, ha attraversato lo specchio e si è dissolto nell'altro.

Individuati questi pochi tratti essenziali del distruggere in quanto forma ultima del rispondere del soggetto all'alterità che lo abita – essere in azione di una soggettività

dell'"ego": togliere di mezzo l'altro allo scopo di poter ricominciare tutto dall'inizio; togliersi di mezzo dissolvendosi nell'altro e in quelle che vengono identificate come le sue stesse identificazioni – si dovrebbe ora procedere a una fenomenologia dettagliata delle molteplici manifestazioni attraverso le quali un tale rispondere si esprime. Questa fenomenologia non può che riguardare l'intera esperienza del soggetto. In effetti, come già anticipato, un simile distruggere, più che caratterizzare determinate azioni del soggetto, definisce quello che si è osato chiamare l'"atteggiamento di fondo" o lo "stile" di tutto il suo agire. In tal senso il soggetto distrugge (l'altro) e si distrugge (nell'altro) non solo attraverso la violenza dell'atto che palesemente sopprime e offende, ma anche attraverso la (falsa) mitezza di infiniti altri gesti che solo una lettura superficiale può scambiare per atti finalizzati a salvaguardare e preservare. Le modalità del distruggere del soggetto sono realmente infinite: si può distruggere attraverso un prendersi cura così pressante e insistente da risultare soffocante; attraverso un'attenzione così puntuale da risultare indecente; attraverso un'ospitalità così assoluta da risultare invadente; attraverso un interessamento così intenso da risultare insopportabile; si può distruggere con una lode così sproporzionata da risultare sospetta e in fondo offensiva; si può distruggere con una determinazione che finisce per rivelarsi un'ostinazione; si può distruggere con un donare così generoso da rivelarsi umiliante per il donatario; si può distruggere e ci si può distruggere in nome di un ideale che finisce per trasformarsi in idolo; si può distruggere in nome di un'unità e di uno spirito di gruppo che possono trasformarsi nella più opprimente omologazione e in un vero e proprio totalitarismo; si può distruggere in nome di un ordine e di una sicurezza che finiscono per rendere impossibile il dinamismo e la diversificazione stessi della vita; si può distruggere in nome di una legge così inflessibile da risultare del tutto sorda all'appello della giustizia, ma si può distruggere anche in nome di una giustizia che, volendo essere perfetta, finisce per trasformarsi in pura e semplice vendetta; si può distruggere con una pratica del sacrificio così ostentata e così esorbitante da trasformare ogni dono in scambio e ogni relazione in pura e interessatissima contabilità; ultimamente si può distruggere anche, e forse soprattutto, in nome di Dio, del bene e della verità, in particolare quando tutto questo viene imposto a ogni costo, vale a dire, ancora una volta, come espressione del proprio supposto primato o di una certa creduta superiorità, e senza alcuna considerazione dell'alterità dell'altro, dell'unicità di colui in nome del quale e per il quale si afferma di agire.

Ma il distruggere non è l'unica via lungo la quale il soggetto può condurre la propria esperienza; egli può infatti sempre rispondere accogliendo l'alterità che lo abita come l'eccedenza che non riesce a evitare e che non è in grado di dominare. Il soggetto può trattenersi dal distruggere, può resistere alla volontà di distruggere disponendosi ad accogliere. Perché dovrebbe farlo? In verità – ecco il tratto specifico di un'esperienza intesa come risposta e non come reazione – il soggetto non "deve", ma "può" accogliere; e perché potrebbe decidere di farlo? Per evitare di distruggere / distruggersi.

È di fronte all'evidenza di un rispondere che distrugge, è riconoscendo la possibilità della distruzione come conseguenza del proprio stesso rispondere, è di fronte a una scena di distruzione che il soggetto può decidere di fare un passo indietro, può decidere di trattenersi, orientando così la propria esperienza verso l'accoglienza. Quando il soggetto vede il

proprio "ego" in azione secondo l'ordine della distruzione, quando si vede ma soprattutto si sorprende nell'azione del distruggere, ecco che allora può anche decidere di fermarsi, può tentare di cambiare condotta rispondendo a ciò che lo investe secondo l'ordine dell'accoglienza. Per evitare al riguardo ogni facile e ingannevole retorica, è necessario ora approfondire il senso di questa diversa risposta.

Si deve innanzitutto osservare che, così come il desiderio di distruzione può sorgere solo di fronte a ciò che non si può evitare e dominare (il soggetto può voler distruggere sempre e solo l'altro), anche l'accogliere è un'azione che si può esercitare sempre e solo nei confronti dell'altro. In proposito può essere utile distinguere il "ricevere" dall'"accogliere": si riceve ciò che è dovuto e atteso, ciò che è pre-visto e di conseguenza è in qualche modo già conosciuto e noto, mentre si è chiamati ad accogliere solo ciò che sopraggiunge come l'imprevisto stesso, solo ciò che nessun orizzonte d'attesa e nessuna immaginazione è in grado di prefigurare e anticipare; in estrema sintesi, si riceve ciò che fin dal principio appartiene all'ordine del proprio, mentre si è chiamati ad accogliere sempre e solo ciò che irriducibilmente appartiene al (dis)ordine dell'alterità: si riceve il proprio, mentre l'altro, laddove ci si trattenga dal volerlo distruggere, può essere solo accolto.

In secondo luogo, contro ogni rappacificante interpretazione del rapporto con l'alterità, bisogna osservare che pure l'accogliere, come il distruggere, si afferma come una forma di lotta, sebbene una lotta senza aggressione e senza rabbia, se qualcosa di simile è pensabile. È questo un tratto che può essere riconosciuto almeno a un doppio livello. Innanzitutto, l'accogliere non riduce o neutralizza o sospende l'alterità dell'altro, ma anzi, proprio perché non la distrugge ma neppure semplicemente la riceve, accetta di ospitarla così com'è, accusandola, di conseguenza, con ancora maggior forza; in tal senso anche nell'accogliere il soggetto si trova esposto all'alterità, e il fatto di volerla accogliere, e non distruggere, non toglie nulla della tensione che sempre accompagna il trovarsi esposti. L'accogliere è una lotta proprio perché al suo interno ci si sforza di ospitare l'altro per ciò che è, senza tentare di neutralizzarlo/distruggerlo nella sua stessa alterità; da questo punto di vista una simile risposta non permette mai al soggetto di evitare l'esposizione in cui si trova, dato che accogliendo egli si apre esattamente al contrario, cioè accetta di ospitare l'alterità stessa che lo eccede e a cui è esposto. Inoltre l'accoglienza si configura come una lotta anche perché il soggetto, accettando di accogliere, si trova sempre a combattere con la pulsione narcisistica che invece lo spinge a distruggere ciò che non riesce a misurare e dominare. Le due possibilità sempre si intrecciano e di continuo si ripropongono all'interno del rispondere del soggetto; se dunque è vero ch'egli certamente può lottare con l'alterità per tentare di distruggerla, è altrettanto vero ch'egli lotta anche con la pulsione a distruggere per poterla invece accogliere. Non bisogna stancarsi di ripeterlo: mai, all'interno della scena della sua esperienza, il soggetto trova uno spazio neutro e indifferente all'alterità che lo abita; sempre egli si trova coinvolto in essa come l'attore di un dramma e di una lotta, i quali, tuttavia, non si risolvono mai, di per sé e necessariamente, in una tragedia e in una sconfitta.

In terzo luogo l'accogliere permette di invertire quella che certe analisi più sopra ricordate rischiano di fare apparire come una strada obbligata. In più occasioni si è affermato che l'alterità si impone al soggetto sempre come un limite e come un'eccedenza; l'altro è al-

tro e come tale costituisce senza alcun dubbio un limite per il (godimento del) soggetto, ma contemporaneamente esso rappresenta anche un'eccedenza, un sovrappiù per questo stesso soggetto: l'altro non è mera assenza o semplice negatività, ma è l'evento di una "presenza" secondo l'ordine eccedente dell'alterità. Se dunque non c'è per il soggetto alcuna esperienza che non sia un'esperienza d'alterità, allora non c'è esperienza che non riconduca ogni volta questo stesso soggetto di fronte all'emergere inequivocabile di un limite, ma anche di un'eccedenza. Ora, mentre il distruggere guarda all'eccedenza a partire dal limite, l'accogliere si sforza di guardare al limite a partire dall'eccedenza; così facendo, cioè accogliendo, il soggetto si trattiene dal distruggere ciò che lo eccede, e di conseguenza lo limita, sia perché non separa mai questo limite dall'eccedenza, sia soprattutto perché, proprio evitando questa separazione, cerca di resistere alla tentazione di sopravvalutare il limite stesso facendosi così accecare da esso. Al riguardo bisogna riconoscere che l'accogliere non permette in alcun modo al soggetto di evitare il limite o di sublimarlo in un non limite, dato che esso, per l'appunto, glielo fa solo accogliere senza distruggere / distruggersi; il limite, dunque, resta limite, ma all'interno di un simile rispondere esso non costituisce più il solo fuoco attorno al quale si consuma tutta l'esperienza del soggetto.

Sulla base di queste osservazioni è necessario completare l'analisi heideggeriana osservando che, alla luce del rinvio, dell'"urgenza della destinazione all'altro" come tratto essenziale al costituirsi stesso della coscienza e quindi dell'esperienza del soggetto (egli, proprio in quanto soggetto, e non come semplice individuo, sia esso esistente o vivente, è sempre aperto / esposto all'altro, è sempre abitato dall'alterità), il "non" ("non esser mai signore dell'essere più proprio"), pur rientrando "nel senso esistenziale dell'esser-gettato" dell'Esserci, non esaurisce mai questo senso e non descrive mai il tutto della sua esperienza. Di conseguenza, per restare all'interno dell'argomentazione e del lessico heideggeriani, anche l'Esserci che risponde accogliendo riconosce il ritardo essenziale che lo affligge in quanto esser-gettato, e in tal senso anch'egli riconosce di "non esser mai signore dell'essere più proprio", ma, a differenza dell'Esserci che risponde distruggendo, egli non giudica – se così posso esprimermi – tale ritardo necessariamente e definitivamente come un "peso", come una "colpa" e come un "debito". È questo un passaggio molto delicato dell'analisi fin qui condotta perché il "ritardo" o la "passività" o la "non signoria" propri di un essere gettato nell'esistenza e chiamato alla cura non descrivono unicamente il limite relativo alla condizione del "debito", ma anche, ad esempio, quello relativo alla condizione del "dono". Sembra così imporsi quella che può essere definita un'ambiguità essenziale o un'irriducibile indeterminazione: il "ritardo", la "passività" e la "non signoria" sono inequivocabili e sempre gli stessi, ma essi possono essere vissuti o come i segni di un "debito" o come i segni di un "dono"; più precisamente: il soggetto può sempre andarvi incontro rispondendo come se essi fossero l'evidenza stessa di un "debito" (con la conseguente messa in atto di un tentativo di liberazione di un peso o di riscatto di una colpa: il distruggere) o di un "dono" (con la conseguente messa in atto di un tentativo di accoglienza di ciò di cui non si è l'origine).

Come si è ricordato, si può accogliere solo ciò che si può anche desiderare di distruggere, vale a dire l'altro, ciò di cui non si è l'origine; in tal modo l'accogliere si configura come quel tipo di risposta all'interno della quale il soggetto, nell'istante stesso in cui accede a un

inizio, a un suo inizio, non si capovolge per tentare di far coincidere questo inizio con un'origine che sempre lo precede e lo eccede. Un simile soggetto guarda sempre avanti, si adegua all'urgenza che lo destina-a e, invece di voltarsi cercando di "risalire oltre il proprio esser-gettato", si impegna nell'avanti dell'esistenza in cui è chiamato; pertanto, il fatto ch'egli non si sia portato da sé nel suo proprio Esserci non costituisce per lui una buona ragione per voler ricominciare tutto dall'inizio: in verità, egli si ancora al fatto che è già cominciato, che è un Esserci che è già stato ospitato e accolto nel suo "Ci" e, anche se riconosce di non essersi cominciato da sé e di non essersi portato da sé nel suo "Ci", è tuttavia certo di essere pur sempre già coinvolto in un'avventura che lo riguarda e attende il suo proprio rispondere.

Questa avventura ha tutta la consistenza che le necessita, e il fatto che il soggetto non sia mai il signore del suo proprio essere non lo rende di per sé sordo alla chiamata che, comunque e con urgenza, lo chiama a diventare signore di questa stessa avventura. In altre parole, il soggetto che accoglie e si accoglie, che orienta la propria esperienza all'accoglienza, non censura o sublima il limite che lo affligge, ma neppure semplicemente lo subisce trasformandolo così in una sorta di obiezione alla stessa dignità del suo agire, come se egli dovesse necessariamente considerare un niente il "non tutto" che è. Resistendo a questa tentazione (per l'appunto, quella che gli suggerisce che il suo "non tutto" si risolve in un "niente"), un simile soggetto accoglie l'alterità che lo abita vivendo il limite e l'eccedenza che la accompagnano non come una condanna (egli, che non è mai il "signore" del suo proprio essere, tuttavia resiste alla tentazione di considerarsi, per questa sola ragione, "schiavo" di un tale essere: vive come un "chiamato a essere" e non come un "condannato a essere"), ma come la condizione stessa della sua esperienza e della sua azione.

Contro il mutismo a cui si condanna un "ego" che vuole essere origine di se stesso, il "sé" che accoglie insiste nel volersi concepire come "un modo del discorso" e, più precisamente, come quella parola che risponde, per l'appunto, all'altro e dell'altro; in tal senso la più radicale alternativa al fare distruttivo del narcisismo deve essere individuata non tanto in una soggettività del fare oblativo (il donare all'altro), quanto piuttosto in una soggettività dell'accogliere (l'altro). Come se, per restare all'interno di una concettualità del dono, il dono accolto fosse il segno di una gratuità abissalmente più profonda, "più gratuita", di quella che si afferma nel dono donato. Da questo punto di vista il saper accogliere si configura come la stessa condizione di possibilità del poter donare. In fondo è proprio a qualcosa di simile che allude l'insistenza levinassiana sulla necessità di concepire la coscienza come "urgenza di una d'una destinazione che porta all'altro, [e non come] eterno ritorno su di sé": si tratta di un soggetto che, senza negare lo "spaesamento" provocato dal suo stesso essergettato, ma anche senza smarrirsi o attardarsi in esso, e parimenti senza lasciarsi distrarre dalla perversione del distruggere per ricominciare ogni volta tutto da capo, riconosce di essere fin dal principio in gioco, da subito chiamato in scena, e soprattutto immediatamente abilitato a rispondere. Al di là di ogni censura, sublimazione, illusione e fuga, e al tempo stesso resistendo alla pulsione creazionistica che si agita al fondo di ogni volontà di distruggere, un tale soggetto accoglie il suo essere un "non tutto", riconosce la passività che lo affligge e le certezze delle perdite che lo attendono, ma non per questo indietreggia, anzi avanza, certamente con il suo limite, nei suoi limiti, ma senza mai rinunciare a rispondere, sempre e comunque: "Sì, eccomi!".

Note

[1] Anticipiamo alcune pagine del prossimo lavoro di Silvano Petrosino. Il testo, dal titolo *La scena umana. Grazie a Derrida e Lévinas*, sarà pubblicato nel 2010 per i tipi della Jaca Book. Ringraziamo l'Autore e la Casa Editrice di Milano per aver autorizzato questa anticipazione.

Presentazione

Georges Labica scrisse questo testo nel settembre del 1998.

Prima ancora che l'importante professore emerito, il direttore onorario del Centro Nazionale della Ricerca scientifica, il professore onorario dell'Università del Popolo di Pechino e l'autore di numerosi libri e saggi di filosofia politica e sul marxismo, Georges Labica è stato, fino a quando le forze lo hanno sostenuto, l'intellettuale marxista *militante*, il comunista critico e controcorrente, l'anticolonialista e antimperialista *engagé* e appassionato, che non ha mai perso la capacità di indignarsi – a differenza di accademici tartufi – dinnanzi all'oppressione dei popoli, difendendo a viso aperto il loro diritto alla resistenza, alla lotta, all'"l'uso della violenza emancipatrice ogniqualvolta sia necessario".

Ancora a metà ottobre 2008 è a Caracas, nella capitale della "rivoluzione bolivariana", per una conferenza dal titolo anomalo e provocatorio, *La transizione al socialismo in Europa e negli Stati Uniti*. È una riflessione sulla grande crisi strutturale del capitalismo mondializzato che si è manifestata all'inizio dell'autunno col fallimento delle banche e lo scoppio di una immensa bolla finanziaria legata ai mutui *subprime*, una crisi dinnanzi alla quale è andata in pezzi l'ideologia neoliberista che, dopo il crollo dell'URSS, era divenuta pensiero unico: i media ritornano a parlare di intervento dello Stato e nazionalizzazioni.

Qui Labica riannoda i fili di una riflessione ininterrotta, mai appagata e mai banale – alcuni precedenti interventi sono stati raccolti qualche anno fa in un libro politicamente scorretto sin dal titolo, *Democrazia e rivoluzione* (pubblicato anche in Italia dalla Città del Sole, Napoli, 2007), e in *Théorie de la violence* (Napoli-Parigi, 2008) – sui caratteri del mondo contemporaneo, su quella totalità del mondo capitalista che non si limita ai soli rapporti economici, ma si installa pervasivamente nella vita quotidiana, occupa le menti e i cuori, si impadronisce delle *parole*, *che non sono mai innocenti*, con una violenza indicibile. La specificità del capitalismo nella sua fase attuale, a differenza dell'epoca di Marx ed Engels che, nel *Manifesto*, sottolineavano il ruolo progressista della borghesia nella liquidazione del feudalesimo e nella rivoluzione permanente delle forze produttive, risiede nel suo carattere distruttivo, che non risparmia nessun ambito: il lavoro, la salute, l'ambiente, la democrazia, l'ambito sociale, giuridico o intellettuale, e persino il sistema finanziario, che, come vediamo ora, giunge a divorare se stesso.

Tutto si svolge, ci dice Labica, come se ci fossero non solo *uomini di troppo*, disoccupati, *sanspapiers*, esclusi di ogni tipo, ma anche *popoli di troppo*, come in Palestina o in Iraq, di cui ci si vorrebbe sbarazzare come se si trattasse di rifiuti. Lo Stato, organizzatore dell'insicurezza, ha fatto della paura o, meglio, delle paure, che accompagnano le distruzioni che esso stesso provoca, uno strumento di egemonia, assicurandosi il monopolio della violenza. Guerra e terrorismo di Stato assecondano funzionalmente lo sfruttamento economico, portato al suo culmine, creando sempre maggiore disuguaglianza. L'imperialismo, sotto la guida degli USA, ha mondializzato la violenza.

In Europa e negli USA c'è una situazione di "servitù volontaria" dovuta all'assenza di qualsiasi prospettiva decisamente anti-sistemica. È la situazione più paradossale: da un lato, la crisi mette a nudo gli ingranaggi di dominio che l'hanno provocata, dall'altro, le masse continuano a restare vittime della propria incapacità di cogliere l'opportunità di "cambiare il mondo". Ma, in confronto con le precedenti crisi, l'occasione è veramente eccezionale, poiché rende visibile il responsabile in persona: il modo di produzione capitalista giunto allo stadio della globalizzazione (cfr. http://labica.lahaine.org/).

Nato a Tolone nel dicembre 1930 – il padre è un operaio di origine italiana, la madre un'infermiera –, Georges Labica cresce in un ambiente laico, di forte tradizione democratica (la sorella, infermiera anche lei, diviene militante e dirigente federale del PCF nelle Alpi marittime). Si forma allo studio di Marx e di Lenin, "politico in atto", per dirla con Gramsci, e *autore* nel senso più alto del termine, al quale dedicherà diversi studi, tra cui l'edizione nel 1977 del *Quaderno blu sul marxismo e lo Stato*, i cui principali temi saranno riproposti nel Convegno di Urbino del 1994 su *Lenin e il Novecento* (atti a cura di R. Giacomini e D. Losurdo pubblicati dalla Città del Sole, Napoli, 1997). Di Lenin egli rivendica l'attualità teorica e politica, con alcuni interventi del 2003-2004 (*Ilitch 2003*; *C'est à Lénine qu'il faut revenir*), riprendendo e attualizzando, contro la teoria dell'impero di Toni Negri, la categoria di "imperialismo" (*Dall'imperialismo alla globalizzazione*, «L'Ernesto», 2002, 1).

Nel 1954 si iscrive al Partito Comunista Francese. Nel 1956 è insegnante di filosofia al liceo di Algeri, dove è in pieno svolgimento la lotta di indipendenza anticoloniale guidata dal Fronte di Liberazione Nazionale (FNL), col quale, a differenza della direzione del PCF, Labica si schiera apertamente, tessendo legami e sostenendo la lotta partigiana. Qui incontra la compagna della sua vita, Nadya, insieme alla quale dovrà affrontare gli attacchi dell'OAS, l'organizzazione di estrema destra fautrice del mantenimento della presenza coloniale francese in Algeria, che lo condannerà a morte e porrà una taglia sul suo capo.

Alla facoltà di Algeri, indipendente dal luglio 1962, lavora nel quadro della cooperazione, per la formazione dei futuri quadri dell'indipendenza algerina; collabora con "El Moudjahid", organo del FLN, e partecipa alle campagne di alfabetizzazione del giovane Stato indipendente. Sotto la direzione dell'orientalista e antimperialista militante Maxime Rodinson si dedica allo studio dei pensatori arabi razionalisti come Ibn Kaldhoun, il massimo storico e filosofo del Nord Africa nel XIV secolo (*La Muqaddima – Le rationalisme d'Ibn Khaldoun*, 1965; *Politique et religion chez Ibn Khadoun*, 1966), e Ibn Tufayl, "filosofo senza padrone" (*Ibn Tufayl, le philosophe sans maître*, 1969).

Negli anni '60-'70 incontra – e vi si confronta, senza aderirvi – la proposta filosofica di Louis Althusser, che, con *Pour Marx* e *Lire Le Capital*, rompe polemicamente con la tra-

dizione hegelo-marxista e storicista del marxismo, sul cui statuto filosofico Labica si interroga (*Le marxisme d'aujourd'hui*, 1973; *Le statut marxiste de la philosophie*, 1977; *L'Oeuvre de Marx, un siècle après*, 1985; *Karl Marx, Les Thèses sur Feuerbach*, 1987), recuperando e valorizzando anche la figura e il ruolo di Antonio Labriola (l'unico che, secondo Gramsci, avesse posto il problema di fare del marxismo una filosofia autonoma, poggiante su proprie basi), per il quale promuove a Parigi un importante Convegno internazionale nel maggio 1985 (cfr. gli Atti pubblicati nel 1988 a cura sua e di Jacques Texier, *Labriola d'un siècle à l'autre).*

Lavoro intellettuale e partecipazione attiva alla politica e ai movimenti sociali si intrecciano indissolubilmente nella vita di Labica. Entrato come assistente di ruolo di Filosofia all'Università Paris X-Nanterre proprio in un anno cruciale e importantissimo quale fu il 1968, incrocia il movimento del maggio francese e l'onda lunga che ne segue, essendone "testimone e attore fino alla fine degli anni '70", come egli stesso ricorda quarant'anni dopo in una recente ricostruzione critica (*Le carrefour de mai 68).* Anche in questo frangente, come per la guerra d'Algeria, assume una posizione critica nei confronti del PCF, per il modo di leggere il movimento del '68 e muoversi rispetto a esso. Continua però a militare nel partito fino al 1981, quando ne esce contestandone la partecipazione subalterna al Governo della sinistra plurale del socialista Mitterrand negli anni 1981-84 – partecipazione che i comunisti francesi pagheranno a caro prezzo con una consistente perdita di peso e di consensi elettorali – e, più in generale, mettendo in discussione una cultura che considera ossificata e dogmatica. Già nel 1979 ha preso pubblicamente posizione nel dibattito politico del XXIV congresso del PCF con un *pamphlet* (*Ouvrons la fenêtre, camarades!*) scritto insieme con Étienne Balibar e altri.

Il *Dizionario critico del marxismo*, curato insieme con Bensussan, esce nel 1982, quasi come risposta e proposta teorica per riaprire il discorso sul marxismo, all'interno di un'analisi il più possibile rigorosa dei testi. Con diverse edizioni e riedizioni, rimane uno strumento prezioso anche oggi, in un contesto politico-culturale affatto diverso. Alla stessa fase teorico-politica può essere ascritta anche la pubblicazione di una breve e incisiva ricostruzione, decisamente critica, della genesi e della strutturazione nell'URSS degli anni Trenta del "marxismo-leninismo", interpretato come filosofia di legittimazione del potere di stato (*Le marxisme-léninisme, Eléments pour une critique*, 1984).

Nel periodo successivo alla fine del "socialismo reale" e alla crisi profonda dei partiti comunisti dell'Occidente, Labica accentua il suo ruolo di intellettuale militante, nella consapevolezza che non è il momento di tornare a casa o rinchiudersi nell'accademia, ma di intervenire con forza, prendendo posizione, orientando, rivendicando, con una fermezza d'animo davvero stoica e una resistenza testarda (come scrive André Tosel su «L'Humanité» del 16 febbraio 2009), la grandezza della tradizione teorica del movimento operaio e al contempo la necessità di aprirla alle sfide del futuro, per leggere i tratti nuovi del dominio capitalista contemporaneo. E così, oltre i libri, sono numerosissimi i suoi interventi di orientamento, puntualizzazione, polemica su riviste di tutto il mondo.

Negli anni in cui la sconfitta del socialismo sembra sommergere ogni cosa e ogni proposta di trasformazione radicale della società, l'attività teorico-politica di Labica si radicalizza. Non rassegnato al nuovo ordine mondiale, egli prova a riflettere sul passato e a costruire,

nel fuoco delle contraddizioni del presente, una nuova prospettiva. Con grandi difficoltà, lavorando a tentoni, cercando dei punti fermi sui quali fare leva per non lasciarsi travolgere dalla grande fiumana della "fine del comunismo" e del vangelo del mercato e delle privatizzazioni. Si tratta di lavorare sulle contraddizioni del presente e di non abbandonare la bussola preziosa del marxismo. La quale indica, a onta dei peana intonati al libero mercato, che la contraddizione principale del capitale, indicata dagli studi di Marx, non si è affatto spostata, non è affatto divenuta secondaria nel mondo contemporaneo, ma si è anzi vieppiù approfondita, divenendo mondiale. E su scala mondiale occorre ora affrontarla.

Per fare questo è necessario che il marxismo sia capace di riconoscere questa contraddizione e di liberarsi dell'egemonia del capitale mondiale penetrata sin dentro le parole. Quando usi le parole dei dominanti, le parole che esprimono i concetti dei dominanti, sei già preso nel vortice, sei catturato: "la società fondata sui rapporti di sfruttamento, il capitalismo, pensa nelle nostre teste. Ecco perché essa è nelle nostre parole". Il lavoro critico marxista deve saper affrontare anche questo terreno. Ma, nonostante tutto, nonostante le enormi difficoltà della situazione odierna, la rivoluzione, secondo Labica, è un problema posto. Bisogna solo "restituire acuità al suo concetto" (*Democrazia e rivoluzione*).

Andrea Catone, agosto 2009

I. Permettez-moi d'entrée une confidence un peu abrupte: *l'identité, ça me gêne*. Parce que c'est le mot du jour, une sorte de mode, comme ce fut le cas, il y a quelques années, pour "révolution". Souvenez-vous, on trouvait, au moment de son éclipse politique et de sa seule survivance chez une poignée d'utopistes, de la révolution partout, dans la publicité pour les voitures ou les cosmétiques, dans les réformettes scolaires, dans les comportements ou les propos les plus anodins. Il en va de même avec le mot "culture", mis actuellement à toutes les sauces: culture de gouvernement, d'opposition, de la maffia, de la drogue… L'identité nous refait le coup de l'inflation sémantique. Elle est invoquée de toutes parts. C'est la nouvelle pose intellectuelle, la référence choyée. Qu'il s'agisse d'oral ou d'écrit, de public ou de privé, de discours à prétention savante ou de journalisme du tout venant, le bon ton, le chic consiste à chercher ou à affirmer l'identité. Je prends quelques rapides illustrations, quasiment au hasard, empruntées, pour l'essentiel, au seul journal «Le Monde».

Une enquête met en évidence les "incertitudes identitaires" des enseignants (titre du 06.03.96). On s'interroge sur "l'identité particulière" des Basques (25-26.10.98). On évoque "le racism et l'opportunisme électoraliste d'élus en crise d'identité" (24.10). On déclare "introuvable" l'identité urbaine (12.11.98)…

A propos de l'Italie, à la veille des élections du 21.04.96: "L'Olivier et le P.D.S. ont encore un problème d'identité culturelle et d'organisation" (18.04.). Massimo Cacciari "philosophe et maire de Venise" (09.04) déclare: "En Italie, il n'y a plus d'identité politique nettement marquée" (le journal fait un encadré de cette phrase); "Et puis parlons clair, l'identité italienne n'a jamais existé". Ou encore: "L'Italie du Sud est à la recherche de son identité".

On peut imaginer un sketch à la Devos qui donnerait ceci: si l'Italie du Sud cherche son identité, c'est qu'elle ne l'a pas. Alors "Italie du Sud", c'est seulement géographique, le Mezzogiorno. Ou qu'on la lui a volée. Qui? La maffia? Mais la maffia, c'était jusqu'ici l'Italie du Sud. Ou qu'elle l'a perdue. Mais où et quand? Et elle va la chercher où? Dans l'Italie du Nord qui l'exploite (mezzogiorno) et qui l'imite (maffia)? Mais alors l'identité de l'Italie du Sud est celle du Nord, qui, de son côté, n'en a plus puisqu'elle a pris celle du Sud. Ainsi c'est l'Italie du Nord qui va chercher son identité. Mais… (on recommence, dans la circularité).

Gregor Gysi assure, de son côté, que "les gens de l'Est ont eu le sentiment qu'on a pris une part de leur identité" (19.09.98).

A propos de l'Europe. "L'Europe a besoin de construire son identité politique (...). L'identité politique de l'Europe ne saurait venir du marché" (Antoine Lyon-Caen, 18.04.). Pourquoi? L'Europe était-elle dépourvue d'identité? Et la communauté européenne? Et Bruxelles? Et le Parlement de Strasbourg? Etc… "L'Europe de l'Est reste encore à la recherche de son identité politique" (16.04). Elle aussi? Retour au sketch sur l'Italie... Ailleurs, on pose la question: quelle identité pour la "défense européenne?". Ou l'on affirme que la monnaie unique en serait "le symbole exceptionnel" (Strauss-Kahn, 13.11.98), etc.

S. July sur FR3, le 30.3.96: "la vache folle prouve l'existence (= identité) de l'Europe". July pensait sûrement à l'enlèvement d'Europe par Zeus, déguisé en taureau.

"Taïwan cherche son identité" (14.03)

"Les Kanaks de Nouvelle Calédonie demandent la reconnaissance de leur identité au sein de la France" (19.04).

"Il est de plus en plus difficile pour la mode française d'affirmer sa différence (...). Pour marquer son identité elle doit souvent revenir à des clichés "couture" de l'après-guerre…".

Je lis dans la présentation par Yasmin Hoffmann de *La pianiste* d'Elfriede Jelinek: "Erika Kohut (l'héroïne)… n'est plus en effet que le porte-voix de ce qui reste après l'atomisation de ce qu'il est convenu d'appeler l'identité (…). *La pianiste* pose à chaque ligne la question de l'identité du sujet moderne (de la littérature)".

Ron Hubbard, chef de l'Eglise de scientologie: "nous sommes les seuls à pouvoir redonner à chaque personne sa propre identité".

Des livres, entre autres, parmi les récents: Alfred Grosser, *Les identités difficiles* (Presses de science po); J.-P. Saez, *Identités, cultures et territoires* (Desclée de Brouwer); J. Liberman, *Se choisir juif* (Syros; dans le compte-rendu du «Monde»: "l'auteur milite en faveur d'une nouvelle identité franco-juive laïque et humaniste"); G. Davie et D. Hervieu-Léger, *Identités religieuses en Europe* (La Découverte); Fathi Triki, *La stratégie de l'identité* (Arcantère); Michèle Bertrand (Direction), *La reconstruction des identités communistes* (L'Harmattan); Jean-Louis Sagot- Duvauroux, *Héritiers de Caïn, Identités, fraternité, pouvoir* (La Dispute); Amin Maalouf, *Les identités meurtrières* (Grasset); Balibar et Wallerstein sous-intitulaient leur *Race, Nation, Classe* (La Découverte) *Les identités ambiguës*, etc., etc.

Un (autre) colloque ou plutôt un séminaire annuel (ENS Fontenay et Université de Cergy) s'intitule: "L'identité politique", laquelle est traquée chez Weber, chez Schmitt, chez les Allemands ou chez les historiens.

Les revues ne sont pas en reste: *Assignations identitaires et différenciation sociale* («L'Homme et la Société», 1997-3); *Illusion identitaire et Histoire* (ibid., 1998-4); *La fièvre iden-*

titaire («Esprit», 1997); *L'image de l'autre, Sociologie de la diversité et de l'intolérance* («Naqd», 1997); *Communauté ou société?* («Cahiers pour l'analyse concrète», 1993); *Ressemblances et identité des êtres* («Revue de métaphysique et de morale», 1994-4); *L'idée communautaire* («Revue Commune», 1998); *Identité: Palestine* («Qantara», 1997), etc.

Gros titre du «Monde» du 02.04.96: "Qui a peur de perdre son identité l'a déjà perdue" [formule de Lévinas, G.L.]. Le théologien "d'origine indo-espagnole", Raimon Panikkar, y déclare: "En Occident, on pense qu'on est identique à soi-même si on est différent de l'autre. On s'identifie par la différence. Le catholique s'identifie en ce qu'il n'est pas protestant, hindou ou bouddhiste. Mais, dans d'autres cultures majoritaires aujourd'hui, il y a une autre façon de penser son identité, mais par son identité même: je suis plus moi-même, en tant que je suis plus identique à moi-même et non en tant que je suis plus différent de l'autre". Ce point est assurément à retenir, en ce qu'il prend le contre-pied d'une idée reçue.

Une autre raison de suspicion ou de gêne me paraît tenir à ce que l'identité remue dans des constellations de concepts qui ne sont pas toujours assignées et laissent, en conséquence, libre cours aux spéculations. En voici quelquesunes: identité/différence/antagonisme/contradiction; identité/communauté/universalité; identité/citoyenneté/nationalité; identité/égalité/fraternité/solidarité; individuel/collectif.

L'identité en appelle également à divers registres sémantiques: politique, religieux, culturel, linguistique, ethnique, ou sexuel. Il conviendra de considérer ces associations.

II. Une première réponse peut surgir ici: *l'identité, c'est mes gènes* (pardonnez-moi le jeu de mots!), qui invite à jeter un coup d'oeil sur le problème de la personne, en fonction de deux ordres que je me borne à rappeler. Le premier est celui de *l'identité personnelle*. Ecartons la proposition raciale: *l'identité c'est eu-gène*, car on sait que biologiquement, génétiquement, psychologiquement, il n'existe pas deux individus semblables. Chacun est singulier, unique et demeure le même (Voltaire disait *mêmeté* pour identité, dans son *Dictionnaire philosophique*). Individu c'est insécable. Identité, c'est *idem*.

Soit. Pourtant, même les *indiscernables*, selon Leibniz, portent des différences. Dans le même acte, on trouve toujours identité et différence. Et Thomas d'Aquin distinguait 27 sortes d'identité.

L'identité est également une exigence sociale. C'est pourquoi obligation m'est faite de posséder une carte d'identité, qui n'intègre plus seulement les paramètres ordinaires (date de naissance, taille, couleur des yeux, profession, adresse), mais qui désormais, grâce à la puce peut concerner santé, opinions politiques ou religieuses, appartenance à telle ou telle organisation, histoire personnelle, etc. En outre, tout individu est inscrit dans une identité collective: lieu géographique, histoire nationale, roman familial, imprégnation culturelle (école, formation, traditions), activité professionnelle, réseau associationnel, affinités d'opinion, etc. L'identité repérable est nécessaire à la lecture par autrui (sous toutes ses figures, maître, parents, flic, amant/maîtresse, etc.) de qui je prétends être ou de qui on prétend que je suis. Elle ne concerne pas uniquement mes *fonctions*, ni mes *rôles*. Il est donc un *donné identitaire*. La preuve *a contrario* en est fournie par les troubles du moi ou la pathologie de la personnalité: amnésie totale ou partielle (notons que pour Voltaire et Rousseau, l'identité c'était la mémoire), états seconds, dédoublement (Docteur Jekyll et Mr Hyde).

L'identité logique permet une seconde caractérisation. De longue date, la logique a entériné tout cela et lui a donné un statut. C'est le principe d'identité: A est A et n'est pas non-A, celui du jugement analytique et de la tautologie, qui renvoient le même au même et qui forment la condition de base du raisonnement, en ce qu'il suppose le maintien de l'objet. Les philosophies de l'identité s'y tiennent, comme on le voit chez un Schelling: *Ich bin Ich*. *Dieu est Dieu* assure l'Islam. A quoi Hegel oppose la démarche dialectique qui distingue trois catégories ou "déterminations de pensée": 1. L'identité; 2. La différence; 3. La contradiction, identité de l'identité et de la différence. Coincé entre Parménide (identité) et Héraclite (contradiction), Platon s'est cassé la tête sur les variations *du même* et de *l'autre*, démêlés, indémêlables. Qui parlent des choses, des idées et de… *moi*, i.e. des moi en général, de chacun de nos moi et de… moi, G.L. La personnalité est faite de ces variations. Mais *mon propre*, c'est quoi? Mes *propriétés* ou mes *appropriations?* De l'avoir ou de l'être? Pascal: "si l'on m'aime pour mes qualités, m'aime-on, moi?"

Conclusion provisoire: nous sommes au rouet, qu'il s'agisse du collectif ou de l'individuel. L'identité fait question et la question n'est pas tranchée. Que signifie dès lors, affirmer ou chercher son identité?

III. Arrêtons-nous à la notion d'*identification* afin de voir si elle n'offrirait pas une porte de sortie. La proposition serait la suivante: *l'identité, singulière ou plurielle, est à la fois un donné et un construit.* Le concept qui permet de penser cet "à la fois" est *l'identification*. Mon identité devient alors l'ensemble constitué par: 1. mes identifications, qui couvrent le registre de mes *nous*; 2. mes désidentifications, qui couvrent le registre de mes *vous*; 3. mes refus d'identifications, qui couvrent le registre de mes *eux*. Soit: 1. Le *même*; 2. L'*autre neutre*; 3. L'*autre antagoniste*[1]. Remarque: cet ensemble est en mouvement, il comprend mes évolutions, mes mutations, d'un mot *mon histoire* où, notons-le, *l'imaginaire* et *le symbolique* jouent un rôle non négligeable. Personnellement, j'ai connu, par mes ascendants, deux sortes de cuisine (ce fait éminemment culturel), celle du Midi (mon père) et celle du Nord (ma mère). J'ai choisi la première. Par élection des papilles? Mais l'huile et le thym, ce sont les oliviers et la champagne provençale, la bouillabaisse, c'est le cimetière marin, comme disait l'autre. Certaines *racines* sont plus vivaces que d'autres. Et *moi*, *j'*y suis pourquoi?

La formation de la personnalité exige l'identification, qui peut-être imitation, empathie (*Einfühlung*), sympathie, contagion mentale, projection, etc. On a distingué deux formes: hétéropathique/centrifuge, quand le sujet identifie sa personne à une autre; idéopathique/centripète, quand le sujet identifie l'autre à lui-même. Leur combinaison produit le champ du *nous*. On sait que chez Freud, l'identification est centrale pour la constitution du sujet. Le processus est vécu comme une opération corporelle: ingérer, dévorer, garder au-dedans de soi. L'identification au père est l'identification "primaire". Or, il faut que le père soit tué/dévoré. Il existe une convergence entre le narcissisme (idéalisation du moi) et les identifications (aux parents, à leurs substituts, aux idéaux collectifs), dans "l'idéal du moi", comme modèle, auquel le sujet cherche à se conformer.

Le moi, c'est bien connu, se pose en s'opposant. Et l'opération est toujours recommencée. Mais elle ne conduit pas nécessairement à la négation de l'autre, qui peut être, dans la reconnaissance de l'opposition réciproque de l'autre, la position de l'autre comme différent-

neutre. D'où les constructions et reconstructions, auxquelles s'attache, par exemple, l'ouvrage dirigé par Michèle Bertrand, concernant le cas largement exemplaire des communistes, selon le schéma: mémoire/identification/identité, et où il peut également arriver que l'effacement d'une identité en fasse surgir une autre à sa place, le juif, ou parfois le sioniste, sous le communiste[2]. J'avais moi même répondu autrefois à la question que me posait un hebdomadaire "Qu'est-ce que l'identité communiste?". "Rien de plus simple. Quand on n'a pas eu la chance (ou la malédiction), c'est mon cas, de naître prolo, smicard, homo, juif, nègre, palestinien, kurde, etc, ou de connaître le sort du chômeur, du camé, de la femme violée, du délinquant, etc., le choix d'être comuniste présente cet avantage incomparable de puvoir adopter toutes ces 'identités' à la fois. A chaque identification à chacune de ces identités, sur le mode évidemment de la solidarité de classe, et non de celle des dames patronnesses, le choix se conforte et se confirme. Comme les occasions ne risquent pas de manquer, ni l'ouvrage, voilà un engagement que la pratique, quant à elle, n'est pas près de remettre en question". Des phénomènes analogues se produisent dans le rapport au travail, analysé par Franck Martini. *Appartenance* à un métier, subjectivement déterminée et *reconnaissance* par les pairs, la hiérarchie ou soi-même, obéissent à une dialectique qui peut faire que la transformation du procès de travail, très importante dans certaines professions, modifie l'identité. Le sujet peut se sentir interpellé ou manipulé par les managers qui cherchent à subjuguer et aliéner les individus. Jadis, le taylorisme avait eu des effets sur le psychisme des travailleurs. Aujourd'hui, force est bien de convenir, avec l'auteur, que les "lois du marché" sont aussi des lois psychologiques et qu'elles influent sur les comportements individuels[3]. La perte d'identité dès lors, c'est tout simplement la perte du monde.

IV. Partant, il s'agit de prendre de front la question de la recherche/affirmation identitaire, ce *leit-motiv* obsessionnel. La notion-clef est ici celle d'*appartenance*. A la suite d'un processus d'identification, conscient ou non, le sujet revendique son identité comme bien commun d'un collectif déterminé, qui lui-même s'identifie et identifie ses membres sur l'affirmation de cette identité. La *communauté* est le lieu de cette appartenance[4].

Plusieurs traits peuvent être relevés:

1. Le refus de l'isolement narcissique ou schizophrénique. Pas de tour d'ivoire qui élirait le "seul contre tous".

2. La volonté d'insertion au sein d'un *nous* rigoureusement *identifiable*, en positif (les semblables, les mêmes) et en négatif (les différents, les autres neutres ou antagonistes).

3. Ce *nous* va fonctionner comme une personne, comme une sorte d'idéal du moi collectif, réservant le *même* à usage interne et expulsant le *différent* à l'extérieur. La communauté se mesure d'abord à sa ou ses frontière(s).

4. L'identité communautaire se donne à voir, à penser et à vivre comme un *fait.* Mais ce donné présuppose et suppose, aussi longtemps qu'il demeure (car il peut se dissoudre, y compris dans un ensemble plus vaste), sa propre construction. C'est pourquoi toute communauté possède ou se dote de ses marques de reconnaissance/identification, d'une culture, d'une histoire, de codes et de rites, réels/artificiels[5].

5. La constitution d'abord et l'existence ensuite de la communauté obéissent au phénomène de stimulus-réponse. Elles sont, dans le même mouvement, réactives/affirmatives, dé-

fensives/offensives. Elles se posent à s'opposer. A l'origine, on trouverait sans doute la conscience ou le sentiment d'un rejet, d'un refus, d'une méconnaissance, d'une mise à l'écart, d'une ignorance, d'une sous-estimation ou d'une persécution. La communauté ne secrète du *même* qu'en fonction de la représentation qu'elle se fait de l'*autre*, – indifférent, hostile, antagoniste ou criminel. Je viens d'apprendre, dans un travail de thèse de doctorat, qu'Albanais, se dit, en albanais, *shqijtarë*, qui signifie "habitant du pays des aigles", donc égal en dignité avec eux, tandis qu'ailleurs, Albanais a valeur péjorative et désigne l'étranger /suspect. L'identité pour soi n'est à l'évidence pas l'identité pour l'autre. Or, il peut arriver que je me vois contraint d'adopter l'étiquette que l'autre m'impose ou m'oppose. Fathi Benslama faisait remarquer qu'en Algérie l'arabisation avait été infligée de force par les nationalistes comme réponse à l'identité tout aussi imposée par le colonialisme[6]. A leur tour, mes *accidents*, d'être blanc, adulte, méridional, fumeur, marxiste, je ne sais quoi encore, se convertissent, à mes propres yeux, en *essence*.

6. Partant l'identité communautaire agit en miroir. La circularité règne entre communautés, l'une se confortant de l'autre, identité contre identité. L'appartenance relève de l'ordre du conflit. Les Juifs se découvrent juifs, ou se sentent contraints de s'affirmer tels, lors de la Guerre des Six jours. Les musulmans bosniaques sont acculés à la revendication de leur identité, dans un affrontement sanglant qui se définit comme choc entre communautés.

Faisons une remarque générale: ces traits, sous des figures variées et selon une échelle qui va de l'indifférence bienveillante à l'intolérance la plus marquée, s'entendent de *toute* communauté, i. e.: a) quelle que soit son extension, numérique ou spatiale; b) quelle que soit son orientation, politique, religieuse, ethnique, culturelle, sexuelle, linguistique, etc. Les Auvergnats de Paris, les gays de Bretagne, les Basques espagnols ne diffèrent en rien, en tant qu'affirmation communautaire et lieu d'appartenance identitaire, de la communauté séphárade, de la communauté nationale (question: est-elle co-extensive à la nation qui la qualifie?) ou de la prétendue communauté européenne. On peut, *cum grano salis*, rapprocher ces entités de ce qu'il est convenu d'appeler "nouveaux mouvements sociaux" ou, mieux "nouveaux espaces politiques" (je me permets de renvoyer à l'ouvrage que j'ai publié, sous ce titre, Paris, L'Harmattan, 1995).

L'identité communautaire mérite assurément l'intérêt et souvent, au départ du moins, l'estime qui s'attachent à la protestation de minorités déniées ou rabotées par les dispositifs étatiques, les institutions en place, les us et coutumes, les préjugés intériorisés par l'opinion ou les représentations héritées des traditions. En ce sens, elle se donne à voir comme une forme d'insurrection de la société civile contre l'Etat et, plus largement, contre les ordres établis.

Demeure la question de la recherche/affirmation identitaire, précisément en ce qu'elle fait question. Et qu'à l'évidence elle est liée à nos sociétés contemporaines, à notre (post)modernité, dans l'obsédante et omniprésente inflation que révèle l'emploi du vocale "identité".

V. Identité et communauté ont partie liée. La première est la *ratio essendi* de la seconde qui est sa *ratio existendi*. Le vocabulaire n'étant jamais innocent, il nous faut revenir à ces constellations notionnelles où remue l'identité, à ce qu'elle déplace, recouvre ou rature,

pour faire apparaître les traits que dissimulent les consensus laudatifs ou résignés. Ici, comme précédemment, on parlera de *tendances*, plus ou moins accusées, mais on soutiendra qu'elles sont inhérentes à toute communauté, disons à *l'esprit communautaire*.

1. La communauté possède son propre principe d'identité, dont la logique réductrice consiste à ne pas tolérer la différence en son sein, ni, moins encore, la contradiction. Le collectif, comme l'individu qui s'y assimile, gomme les paramètres qui ne répondent pas à l'unité recherchée. L'adhésion, volontaire ou contrainte, à un commun dénominateur identitaire interdit, en principe, la sortie de la communauté.

2. La communauté récuse l'histoire. A ses "accidents", que sont l'évolution, la transformation, la mutation ou la révolution, elle oppose la recherche d'une essence assurant la communion du "nous", dans sa spécificité.

3. Au citoyen, jugé trop abstrait, elle préfère le concret de l'individu. Je suis Corse avant d'être Français, flamingant avant d'être belge, noir ou indien plutôt qu'étatsunien.

4. Elle dévoie les valeurs républicaines – liberté, égalité, fraternité –, en les limitant à l'usage interne, abstraction faite de la diversité des statuts sociaux. Le propriétaire foncier chiite est l'égal du saisonnier qui travaille pour lui. Ils sont *frères* (le mot est éloquent).

5. Dans la communauté, le particulier l'emporte sur l'universel. Ce n'est pas en tant qu'anglais que le drame shakespearien atteint à l'universalité de la condition humaine, mais c'est parce qu'Hitler particularise sa germanité, non parce qu'il est allemand, que son discours n'est pas universalisable. L'universel n'est pas missionnaire; il n'a pas besoin de légions. Robespierre: le caractère universel de la Révolution française interdit son exportation. Partant, la communauté ne peut excéder le corporatisme propre au vieux compagnonnage du métier et aux débuts du syndicalisme (les mineurs, les linotypistes).

6. La particularité, même quand elle ne s'abaisse pas au particularisme des nostalgies folkloriques, ne refuse pas seulement l'universalité, elle est anti-égalitaire. Elle phagocyte à son profit l'égalité, qui n'est telle, c'est à dire universelle, qu'à concerner la variété indéfinie des différents et à la subsumer sous son concept.

7. L'exigence de la reconnaissance identitaire expose un droit qui ne relève pas du droit, mais plutôt de son déni. Les Kanaks d'aujourd'hui, ou les viticulteurs du Languedoc défendent leur identité; au début du siècle, les Algériens exigeaient les droits attachés à la citoyenneté française.

8. L'esprit communautaire substitue aux intérêts et aux conflits de classes les intérêts et les conflits de groupes sociaux déterminés. La reproduction sociale, anthropologique, qui prend appui sur la verticalité des appartenances sectorielles, s'oppose à la reproduction économique, fondée, quant à elle, sur la transversalité des classes et de leurs enjeux politiques. Qu'il s'agisse de la famille, du quartier, de telle situation sociale, du groupement religieux, culturel, langagier, nationalitaire, ethnique, sexuel ou générationnel, on relèvera que la communauté, en général, dans le miroir des représentations où elle s'affirme comme telle, se situe *hors production*, *hors travail.*

François Laplantine relevait récemment l'opposition entre l'ontologie heideggerienne n'admettant que la différence entre l'Etre et les étants et la "pensée du dehors", selon l'expression de Maurice Blanchot, reprise par Foucault et Deleuze. La première est identitaire, la seconde "anthropologique" ou anti-identitaire. En ce sens, le verbe *Etre* dit l'identité et

la mort, le *Et* "c'est la diversité, la multiplicité, la destruction des identités" (Deleuze)[7]. Une semblable démarche critique conduisait Richard Shusterman à sauver le multiculturalisme en l'entendant comme une intériorité de métissage et d'ouverture, et non comme le rejet de l'autre. Et il citait le rappeur K. Mel déclarant: "je suis un mec algérien avec une culture française et une culture musicale noire-américaine"[8]. On pensera également à Einstein arrivant en 1933 aux Etats-Unis qui répond à la rubrique "race" du questionnaire des services de l'immigration: "humaine"[9].

Au total, la communauté segmente, fragmente, atomise. Elle fait éclater, en prétendant s'instituer en leur lieu, place et fonction, les références préexistantes que représentent la nation, le pays, la patrie, le peuple, le syndicat, le parti, ou le droit. Par son unilatéralité, la revendication d'appartenance présente un caractère carcéral, en ce qu'elle interdit la relation à des groupes multiples et, par conséquent, la polyvalence des déterminations qui fait la richesse de l'individu. Le processus est particulièrement éclatant en matière de religion. Pierre le Vénérable, menant la guerre contre l'infidèle n'utilise Talmud ou Coran que pour diaboliser l'adversaire et en faire un Autre irréductible[10]. La thèse d'Hannah Arendt, rappelée par Alain Brossat, selon laquelle les tenants de la singularité d'Auschwitz alimenteraient l'affirmation d'une judaïté identitaire et communautaire, donc anti-universaliste fait, par ailleurs, l'objet de vives discussions[11]. La journée de réflexion du C.R.I.F., en 1997, prenait encore pour thème "Qui est juif et faut-il le rester?" et le compte-rendu de l'«Humanité» commentait: "l'identité juive était au coeur de tous les débats" (3.2.97).

VI. Il convient, en ce point, de prendre le risque de pousser l'analyse. Il est bien vrai que les revendications identitaires, d'où qu'elles viennent, instruisent un procès qui n'est pas sans fondement, contre les carences et les inégalités accumulées des pouvoirs et des normes dominants. Il est vrai également que les communautés peuvent jouer le rôle de "niches de liberté". Qu'il suffise d'évoquer ces véritables tamis qu'ont été les organisations ouvrières elles-mêmes, laissant échapper, entre autres catégories, femmes, jeunes, chômeurs, écologistes ou immigrés, dont le sort était renvoyé aux lendemains de la "victoire" de la révolution prolétarienne. L'attention privilégiée accordée aux luttes économico-politiques a fait bon marché des contradictions socials demeurées sans forme d'expression, ni de représentation. Et il y aurait à dire sur la césure de l'économique et de l'anthropologique que le marxisme n'a tenté de penser qu'au prix de dérives nationalistes[12]. Que dire également, versant libéral, des Droits de l'Homme proclamés et, à la première occasion, vilipendés par les instances internationales et les Etats qui s'en érigent les garants?

Quoi qu'il en soit, le recours aux appartenances identitaires/communautaires n'est pas en mesure de fournir une alternative à l'ordre capitaliste dominant. Et il n'est pas vain de parler de "replis identitaires". Car, il s'agit bien de replis, en vertu de la vieille règle selon laquelle le vide appelle l'objet. Ce vide, ce creux est d'aujourd'hui. Il est considérablement renforcé par le croisement de la globalisation économique, en clair la mondialisation capitaliste, et de l'effondrement des pays "socialistes", avec les conséquences qu'il entraîne: règne du "toutéconomie", limitation de la puissance étatique, recul des Etats-nations, retrait du politique, sans oublier leur accompagnement idéologique, thèse de la fin de l'histoire ou de "l'ère du vide", si bien nommée. La perte d'identité en vient à s'étendre à l'homme lui-

même. Des groupes entiers, des nations, des peuples sont en voie d'exclusion, en tant que personnes morales, sociales ou culturelles. Ce minimum identitaire qu'est la qualité d'homme s'en trouve menacé. Les quêtes identitaires se déploient dans ce champ des anciennes identifications affaissées ou vaincues. Elles tentent de dresser contre lui le muret de leurs résistances. Car, les répliques sont dérisoires en regard de la massivité des phénomènes qu'elles prétendent conjurer. Ces phénomènes sont connus: le torrent des millions d'exclus qui ne cesse de croître[13]; l'armée de réserve désormais structurelle et théorisée dans la flexibilité ou l'indétermination des emplois; l'explosion des ensembles nationaux (Russie, Yougoslavie); les populations réfugiées (14,5 millions dans le monde) ou déplacées (4,5 millions dans leurs propres pays); les peuples pris en otage (Cuba, Irak, Libye); la destruction des environnements; la misère et la faim du plus grand nombre. Les intégrismes de tout poil engrangent, on le sait, jusqu'à la violence fanatique, frustrations et mécontentements. Les sectes, qui sont aussi des *communautés*, fourmillent notamment en Afrique, mais pas uniquement, le nombre de leurs adeptes étant de 2 millions en France, et d'autant en Allemagne. Les maffias, fût-ce sous la forme de caricature, n'en relèvent-elles pas également? Le capital financier assure la casse générale. Et il est patent que la marchandisation planétaire n'a pas plus besoin de communauté que de classe ou de citoyenneté. L'anonymat des consommateurs et des spectateurs lui suffit.

Les gouvernements européens ne se contentent pas d'accepter le démantèlement de leurs services publics et la mise en lambeaux de leur tissu social, ils savent se servir à cette fin des revendications identitaires. Ici, pour gérer les problèmes des banlieues dites difficiles, on négocie avec les représentants (sic) des groupes intégristes. Là, plus généralement, on encourage "l'entreprise citoyenne", associant, dans le même combat pour la réussite compétitive, patrons, managers, ouvriers et clients. Ailleurs, au nom de la "proximité" et du "terrain", on favorise la formation de "communautés éducatives", groupant maîtres, elèves, parents et autorités locales, qui prennent leurs distances avec les programmes nationaux. Partout, sur le déni de la citoyenneté et de l'égalité des droits, on met, comme l'a montré Pierre Mortagne, dans sa *République des charlatans*[14], l'idéologie communautaire au service direct de la main mise du capital financier et du patronat. Cependant que les discours sur la *tolérance* envers les communautés, sous le prétexte du respect des différences, reviennent à rejeter *le droit à la différence*; étrange tolérance, de surcroît, qui entend fixer ses propres "seuils". La *communauté* européenne, qui n'est ni nation, ni supra-nation, ni fédération, en tant que telle, va dans le même sens, encourageant la constitution de "communautés régionales" (ex. l'axe Toulouse-Barcelonne, l'Ecosse ou la Rhénanie), au détriment des nations et vouant à la désertification les zones moins favorisées économiquement. La reconnaissance des identités se convertit en "protections des droits de l'homme, de la femme, de l'enfant, de l'embryon, de la personne âgée, des victimes des guerres, des minorités, de la nature elle-même", ainsi que le relève fortement Monique Chemillier-Gendreau[15]. C'est pourquoi, sans doute, une certaine opposition à l'Europe de Maastricht invoque les "communautés nationales", cependant que la social-démocratie prêche en faveur d'une injection de social dans la marée du libéralisme.

La réponse du multiculturalisme, "concept protéiforme", comme on l'a qualifié, n'est peut-être pas, quoi qu'il paraisse, la bonne; ni même celle de l'intégration, à cause de son am-

biguïté[16]. Le faux universel de la mondialisation ne l'est pas davantage, en ce qu'il se trouve placé sous la coupe d'un système économique de leadership libéral/occidental, qui homogénéise dans l'unidimensionnalité du *Macworld* et n'engendre que la dépendance postmoderniste, quand l'universel des Lumières signifiait progrès et émancipation. On ne saurait être surpris qu'il provoque, à son tour, les réactions identitaires/communautaires. Mais peut-être pas seulement, si, comme l'avance Daniel Bensaïd: "le GATT, le FMI et l'ALENA ont pour envers la révolte indienne du chiapas", qui prouve que l'universel n'est pas nécessairement communautaire[17]. Car des failles n'en existent pas moins dans le système, inassimilables à des luttes communautaires. Comme celle, entre autres, du Liban, cet Etat fondé sur des communautés confessionnelles, qui étouffent et dévoient les luttes sociales[18], où l'on a vu, pour la première fois, s'esquisser une unite nationale, musulmans et chrétiens confondus, face à l'agression israélienne sur Cana[19]. Ou comme celle du grand mouvement social de décembre dernier en France, où travailleurs du public et du privé, chômeurs, exclus et minorités se sont retrouvés au coude à coude, dans la volonté d'une lutte *égalitaire*, *solidaire* et *démocratique,* -mais, déplorons-le, sans aucun relais politique. Assurément la voie est là.

Et, comme souvent, c'est le poète qui a raison:

Toujours l'élan, l'élan, l'élan,
Toujours l'élan procréateur du monde
Hors de la pénombre s'avancent les contraires égaux, toujours
L'accroissement, toujours le sexe,
Toujours la synthèse d'une identité, toujours la différenciation,
Toujours la création de la vie.
(Walt Whitman).

Note

[1] On apprend, dans le n° cité de «Qantara», qu'il existe deux termes en arabe pour désigner l'autreétranger: *ajnabî*, l'individu proche ou lointain, mais neutre, comme le touriste aujourd'hui, et *gharîb*, dont la connotation est péjorative, qui signifie l'étrange étranger.

[2] Cf. dans le même ouvrage, l'étude de Gilles Campagnolo.

[3] Cf. "Des points de rupture dans les constructions identitaires", in «La Pensée», 294-5, 1993.

[4] On se reportera au n° déjà cité des «Cahiers pour l'analyse concrète»; voir, en particulier l'exposé concernant la thématique de Ferdinand Tönnies (31-32) qui met en evidence la dualité communauté/société dont l'enjeu est politique.

[5] «Le Monde» (25-26.10.98), sous le titre "Tatouage et piercing, nouveaux "marqueurs identitaires" pour les jeunes "analysait une 'mode', selon laquelle "marquer son corps, c'est imprimer sa marque à soi pour se sentir exister", mais dont les "pratiques extrêmes", droit venues des Etats-Unis, pouvaient faire courir de graves risques à ses utilisateurs.

[6] Cf. "La cause identitaire", dans *Penser l'Algérie*, «Cahiers Intersignes», 109, 1995.

[7] Cf. "La logique identitaire et les étrangers", apud *Prétentaine*, «Etranger», 9-10, avril 1998, p. 184.

[8] Cf. *ibid*. "Identité, multiculturalisme et l'autre en moi", p. 199 et suiv.; à rapprocher de la déclaration de Khaled Kelkal: "Je ne suis ni Algérien, ni Français, je suis musulman" («Le Monde» du 7.10.95).

[9] Cité par Bernard.-G. Landry, in «La Revue Commune», déjà, citée, p. 25; voir aussi, dans le même, Chritophe Grellard, *L'idée de communauté selon Guillaume d'Ockham*, qui rappelle que le souhait d'Ockham était de considérer l'humanité entière comme une communauté.

[10] Cf. Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam 1000-1150*, Paris, Aubier, 1998.

[11] Cf. "Philosophies de l'actualité", «Passages», 1998, les articles de Jeffrey A. Barash et Martine Leibovici. Abraham B. Yehoshua, de son côté, voit une "confusion paradoxale "dans le rapport entre religion et nationalisme dans le judaïsme": "le

peuple juif ressemble à un androgyne en ce qu'il n'est ni seulement un peuple, ni seulement une religion, mais les deux à la fois (…) on pourrait voir ici la cause du malaise identitaire fondamental, intrinsèque, qui existe chez les juifs" («Le Monde», 23.10.98).

[12] Cf. René Gallissot, qui, dans l'article "Communauté" du *Dictionnaire critique du marxisme* (Paris, P.U.F., 1985) distingue la classe où s'assure la reproduction économique et la communauté qui représente la reproduction sociale (appartenance, culture, existence, etc.) et, retraçant l'historique de la question dans le marxisme, note que la sous-estimation du communautaire, apparue avec la discussioni sur la nation, s'est perpétuée en occasionnant nombre de dommages.

[13] Michel Verret écrit: "Dépaysannisation, désouvriérisation, exclusion, l'économie de marché restructure sans cesse et déstructure aussi. Ceux qui engagent les frais ne sont pas forcément ceux qui payent" (cité par Alain Thalineau, «L'Homme et la Société», 125, cité, p. 83).

[14] Paris, Éditions de la Passion, 1991.

[15] Cf. revue «M», 82, avril 1996.

[16] Cf, pour une discussion, Hélène Bertheleu, "De l'unité républicaine à la fragmentation multiculturelle: le débat français en matière d'intégration", in «L'Homme et la Société», 125, 1997/3.

[17] Cf. "Le paradoxe de l'Etranger intime", in *Prétentaine*, ouvr. cit., p. 229. Voir également le dossier, déjà ancien, mais toujours actuel, du MRAX, *Au-delà des identités: l'égalité des droits*, Bruxelles, juin 1991.

[18] Cf. Mahdi Amil, *L'Etat confessionnel*, Paris, Éd. La Brèche, 1996. La mise en garde de G. Khalil Gibran, Libanais lui aussi, n'en est pas si éloignée: "Malheur à la nation dans laquelle chaque tribu agit en nation".

[19] Cf. Françoise Chipaux, «Le Monde», 23.4.96.

Premessa

Non si parla che di sé, in qualche modo, più o meno consapevolmente.

Da tempo pratico un modo divertente, ancorché un po' ossessivo, di sfuggire alla noia della situazione di "esame", che per me è l'aspetto meno attraente della mia forma di vita come docente. Verifico se lo studente che sto interrogando ha firmato la foto del suo libretto universitario. Molto spesso non si è accorto che sarebbe richiesta tale firma e, in tal caso, traggo spunto dalla dimenticanza per indagare ulteriormente la differenza tra segni analogici (o icone) e segni digitali o numerici. Talvolta mi dilungo a spiegare la base giuridica di questa doppia prova di sé (la foto e la firma) e, durante gli esami, mi è capitato di far notare, a proposito del documento di identità, l'etimo di "firma": da "firmare", cioè "rendere solido, assicurare, confermare".

Chi "firma" qualcosa – un testo, una foto, un oggetto, un quadro, un brevetto ecc. – l'approva, cioè trasferisce valore (e validità) da sé all'oggetto e, nel contempo, si rende identificabile attraverso quell'oggetto. Su documenti particolarmente significativi la firma deve essere "leggibile", cioè deve essere possibile risalire all'autore, ritrovare il Soggetto. La valenza rassicurante della firma scaturisce dal suo essere una risorsa identificante, cioè un artefatto culturale per l'identificazione. Nel contempo, però, la firma è una forma di autoriconoscimento, perché la sequenza grafemica è tracciata in modo personale, talché ognuno è ragionevolmente certo di poter "identificarsi" nel suo speciale modo di scrivere il "nome proprio". Imbattersi nella propria firma contraffatta è sperimentare un senso acuto di minaccia e di intrusione nella sfera più intima di Sé, perché di-mostra che un altro ha preteso di essere me (o almeno di poter passare per me).

Gli usi sociali della firma prevedono una particolare versione abbreviata – la sigla –, che riduce il vincolo della leggibilità a vantaggio di una maggiore affidabilità di autoriconoscimento. Ad esempio, la sigla che sintetizza la mia firma è una linea ondulata scortata in alto da tre puntini (che evocano le tre 'i' di Mininni), opportunamente disposti in un modo che mi piace ritenere solo mio. La mia sigla potrebbe essere interpretata come una produzione del mio inconscio che in essa rivela qualche tratto ossessivo della mia

personalità/identità, almeno volendo dare credito al fatto che l'espressione idiomatica "mettere i puntini sulle i" segnala un habitus argomentativo ispirato a pretese di precisione, se non addirittura di puntigliosità, talvolta ritenute eccessive.

In effetti, nel siglare questo mio contributo, sono catturato da un incoercibile bisogno di "mettere i puntini sulle i" della nozione psicologica di "identità". Si tratta di un costrutto-passerella, perché consente di accedere a vari livelli di articolazione del sapere psicologico: dalla cornice più generale di "psiche" e/o di "mente" e/o di "soggettività", a nuclei figurativi più particolari come "coscienza", "senso di Sé" e "personalità".

Lo studio psicologico dell'identità e del Sé mira a dare un assetto empirico ad antiche questioni filosofiche sulla natura dell'Io, che si possono formulare così: possiamo sapere chi siamo? In che modo natura e cultura interagiscono nel costituire il Sé di una persona? In quali circostanze le persone cambiano, pur restando le stesse? La voce che dà forma di vita all'Io mira a rivelarlo o a occultarlo?

Per cogliere adeguatamente la tessitura polifonica dell'identità, occorre praticare un dialogo tra i saperi della psicologia e della semiotica che, invece, storicamente si sono sviluppati nella reciproca indifferenza. I modi di dirsi del soggetto umano esigono infatti che le nozioni di "Sé" e "identità", elaborate dalla psicologia, siano attraversate dalla dinamica costruttiva inerente alle nozioni di "testo" e "contesto", messe a punto dalla semiotica (Mininni 1982). Tale intreccio è reso operativo da quell'approccio metateorico alle scienze umane noto come "costruzionismo sociale", che ha tentato di dar voce alla concezione postmoderna della soggettività in termini di "testi di identità" (Shotter, Gergen 1989). Uno sviluppo di tale concezione si ha grazie al costrutto di "Sé dialogico" (Hermans 2001), che autorizza un'interpretazione diatestuale dell'impegno delle persone a gestire con gli altri la propria lotta per il senso (Mininni 1992; 2003).

1. *Intrichi ingombranti*

Sugli scaffali che i librai etichettano come "psicologia", i volumi dedicati al Sé (*Self*) sono particolarmente numerosi. In tutti questi testi e in altri che rilanciano l'indagine sulla fondamentale frattura tra coscienza (Maldonato 2007) e inconscio (Recalcati 2007), il "vero problema" ricorrente è esprimibile con la domanda: "cosa vuol dire essere un essere umano"? (Harré 1998: 11-12). Questo problema attraversa molteplici discipline – dalla filosofia all'antropologia culturale, dalla semiotica alla teoria della letteratura. Lo smottamento dall'"Io" al "Sé" segnala l'impegno della psicologia a proporsi come sapere scientifico "in terza persona", secondo i criteri normativi dell'"oggettivismo astratto" denunciato da Bachtin (1979). Per uniformarsi al modello delle scienze naturali, la psicologia è tenuta a "oggettivare" il (senso di) Sé, cioè a pensarlo come una particolare "id-entità": una cosa che rimane sostanzialmente la stessa.

Pur nella varietà dei loro paradigmi di indagine, gli psicologi tendono ad aderire a una concezione corpuscolare delle particelle sub-atomiche che compongono l'esperienza del Sé. Il discorso psicologico tradizionale sul Sé evidenzia il progressivo formarsi di un "mondo interno" con cui ogni persona è tenuta a identificarsi.

Ma un'altra descrizione del Sé è possibile e scaturisce dall'adesione a una concezione ondulatoria dell'esperienza personale, che consente di cogliere il Sé come modalità discorsiva, cioè come processo inarrestabile di attribuzione di senso. Naturalmente, questo diverso percorso di comprensione del(l'esperienza di) Sé esige una svolta epistemologica radicale, che legittimi la psicologia a pensarsi (e a praticarsi) come un sapere scientifico "in prima persona" (Armezzani 2004), disponibile all'ascolto dell'Altro "in seconda persona".

1.1. *Il senso di Sé*

Il complesso processo psichico dell'identità può essere inquadrato da un'illuminante metafora, introdotta dal fondatore della psicologia scientifica americana, William James (1890), che immagina l'identità come un fiume in cui si configura "*the stream of consciousness*". La base dell'analogia è almeno triplice, in quanto avere un'identità vuol dire essere distinguibile, continuo e autonomo nella propria portata di senso. Il fiume ha confini chiaramente individuabili nell'ambiente, è alimentato da un flusso costante e traccia il proprio corso secondo una specifica e "libera" forza. Pertanto, l'identità è l'orizzonte di senso che risponde ai bisogni di riconoscibilità, di compattezza e di indipendenza propri degli esseri umani. Da un punto di vista psicologico, tutta la loro esistenza può essere letta come una "ricerca di identità" (Oliverio Ferraris 2002), in un impegno a comporre, all'interno di una capsula maneggiabile, i mille e contrastanti vettori di senso che danno consistenza alla realtà polimorfa di una persona, a cominciare dalle tracce cangianti della propria immagine corporea, cui ognuno è estremamente sensibile (Faccio 2007).

Già il formato tessutale della corteccia cerebrale, incassata nelle sue ramificate circonvoluzioni, può dare l'idea dell'intricato richiamarsi di sensi che, mediante l'identità, ognuno può attribuire al suo Sé. Invero questa traccia iconica attiva il richiamo a una solida posizione nella psicologia filosofica (o "filosofia della mente") nota come "teoria dell'identità", secondo cui tutti i fenomeni soggettivi, i cosiddetti *qualia*, sono ri(con)ducibili a fenomeni elettrochimici del cervello (Stanzione 2008). È del tutto plausibile perciò che, all'interno delle neuroscienze, possa essere finanziato qualche programma di ricerca teso a dettagliare la mappatura genetica del Sé, dopo che sono state annunciate mirabolanti scoperte sui geni sia dell'amore e della felicità che dell'avidità e della religiosità. Il tema dell'identità entra nel linguaggio psicologico anzitutto con questa intenzionalità riduzionistica di "stessità": il mio attuale vissuto di "sconcerto" è identico a (cioè non è altro che) una determinata configurazione di aree neuronali attivate in questo momento. In effetti, il Sé è anche "sinaptico", tant'è vero che un sintomo inquietante dell'aggravarsi del morbo di Alzheimer consiste nell'incapacità di riconoscersi nell'immagine attuale di Sé rinviata dallo specchio ("chi è quello lì?") ed è significativo che il paziente possa ancora farlo con immagini "storiche" di sé, cosicché di fronte a foto di quando, ad esempio, era un giovane soldato, può dire: "sono io".

La possibilità di dire "sono io" è una prerogativa che il parlare comune inscrive nella condizione umana quale riflesso del potere creativo di Dio di dire "io sono". Gli esseri umani sono gettati nel mondo della vita, dove ognuno trova già costruita (e abitata) una casa – gli affetti, una professione, una comunità religiosa o politica ecc. – dal cui interno qualcuno reagisce al suo bussare con un serrato "chi è?". Vivere, per l'uomo, è poter rispondere "so-

no io". Tale espressione si avvale della stessa sottile fiducia nella forza di autoriconoscimento della firma (e della sigla), perché ogni persona ritiene che le qualità prosodiche del suo "sono io" bastino a sciogliere ogni incertezza sulla sua identità.

Una tradizione di ricerca, nota come paradigma sociobiologico, ha reso pertinente la prospettiva della psicologia evoluzionistica, secondo cui le spinte selettive derivanti dalle necessità di sopravvivenza e di adattamento all'ambiente avrebbero generato meccanismi cognitivi, emozionali e motivazionali specifici dell'uomo. Le funzioni mentali in cui gli esseri umani si riconoscono – credenze e desideri – sono identiche a particolari processi neurofisiologici. Il Sé (o la coscienza) non è altro che un modulo della mente coincidente con una serie di processori dell'informazione. Se l'attenzione del ricercatore si focalizza sull'esperienza soggettiva del Sé (*Self*), essa risulta articolata su due dimensioni:

1) un senso di competenza, cioè un saper come fare a fronteggiare le situazioni,

2) un sentimento di autodeterminazione (che in filosofia è noto come "libero arbitrio), cioè l'impressione di poter controllare l'esistenza in un'aspirazione all'autonomia, nella convinzione di poter scegliere tra le opportunità della vita quotidiana.

Una particolare proposta di comprensione è avanzata dalla teoria dell'*esperienza ottimale* (Csikszentmihalyi 1990), che descrive un andamento nel flusso della coscienza che si presenta come un'esperienza complessa, caratterizzata da due forme di integrazione armonica. La prima concerne le componenti del mondo interno, la seconda riguarda la sintonia tra mondo interno e mondo esterno. La persona è capace di costruire attivamente la propria identità quando può registrare un funzionamento ottimale delle funzioni cognitive, affettive e motivazionali, cioè quando si sa concentrato sulla situazione (interpersonale e sociale), la vive positivamente e si sente spinto da un'armonia complessiva a dirigere la propria esistenza verso scopi autodeterminati.

Ma le persone costruiscono il loro senso di Sé nell'incontrarsi da "interlocutori" nei vari formati possibili delle loro interazioni. Infatti, i testi da loro prodotti proiettano costantemente delle immagini di soggettività ("intralocutore"), dalle quali ognuno può stabilire "ecco come sono io" (Mininni 1995). La nozione di "intralocutore" realizza una complessa inserzione discorsiva della soggettività perché è l'istanza psicosemiotica di enunciazione di senso operante in ogni evento comunicativo (Mininni, Ghiglione, Sales-Wuillemin 1995). Le persone possono rivendicare la loro soggettività attraverso i testi che attivano in qualità di "interlocutori" e nei quali si specchiano come "intralocutori". Quando parlano di qualcosa, le persone sono anche impegnate a far valere una determinata immagine di Sé, che sia insieme riconoscibile in sintonia con il senso comune e identificabile per l'irripetibilità (unicità, singolarità) delle sue tracce. Sul modello discorsivo di soggettività incarnato dalle persone si forgiano anche le soggettività sociali cui i gruppi e le "comunità di pratiche" ispirano la loro consistenza progettuale e le loro condotte.

1.2. *L'identità plurale*

Più di cento pagine del seminale testo sui *Principi di psicologia* sono dedicati da James (1890) alla "consapevolezza del Sé". La molteplicità dei Sé è rintracciabile già nelle lucide analisi del fondatore della psicologia americana, che sollecita a marcare le differenze tra i nostri modi di riconoscerci in un "Sé materiale", un "Sé sociale" e un "Sé spirituale". Que-

ste differenze sono da ancorare alla basilare distinzione tra "*Self as a knower*" e "*Self as a known*", che verrà poi ripresa da Mead (1934) nell'articolazione dialogica tra "Io" e "Me".

Com'è noto, Mead seppe avvalorare anche l'importante concetto del Sé come prodotto dell'interazione sociale introdotto da Cooley (1902), con l'illuminante quanto fortunata analogia del "Sé rispecchiato" (*looking-glass Self*). L'Io elabora l'immagine di Sé grazie alle informazioni di conferma o di disconferma provenienti da "altri significativi". Molto presto, praticando i giochi comunicativi dell'assumere ruoli, il piccolo dell'uomo impara un po' alla volta a mettersi nella prospettiva dell'"Altro generalizzato", che legittima la pretesa dell'Io di ispirare il proprio agire a principi morali.

La principale distinzione operata dagli psicologi è tra "identità personale" (chi sono io per me) e "identità sociale" (chi sono io per gli altri). Tra gli psicologi è ampiamente condivisa l'idea che l'identità personale si formi attraverso un processo di interiorizzazione dell'identità sociale. Quello che mi identifica come persona coincide con l'interpretazione e la valutazione che io do alla mia esperienza di vita intesa nella sua unicità. Queste interpretazioni e valutazioni scaturiscono però dalla mia "identità sociale", cioè dal tipo di persona che sono in base alla mia appartenenza a una classe o a un ceto, alla mia posizione intrafamiliare, all'esercizio di una pratica lavorativa, agli atteggiamenti verso gli altri.

Invero "l'identità personale trova una delle sue espressioni più caratteristiche nel discorso autobiografico" dove si "esprime il senso che una persona ha della propria vita come un'unità nel tempo" (Harré 1998: 22). I racconti di sé mostrano come un'altra importante articolazione nella costruzione dell'identità personale distingua il "Sé reale" (la condizione effettuale che ognuno si attribuisce) dal "Sé ideale" (la figura aspirazionale che ognuno si proietta) e dal "Sé del dovere" (la consapevolezza dei propri valori di riferimento, il senso di responsabilità che ognuno si sente impegnato a seguire; Higgins 1987). La nozione psicologica di "identità personale" legittima molte attese sulla/della sua validità tramite l'ancoraggio a un sistema di riferimenti morali. L'analisi delle biografie di persone che si distinguono per il livello e l'intensità del loro coinvolgimento morale nella cura degli altri testimonia che essi si costruiscono come "identità morali", esprimendo una coincidenza tra il loro Sé e i valori o gli ideali che ispirano la loro agentività.

La nozione di "Sé possibili" (Markus, Nurius 1986) apre la forma ipostatizzata dell'identità intrapsichica all'emergere della molteplicità. Il Sé nucleare è attraversato da una dialettica di elaborazioni cognitive, affettive e motivazionali, che proiettano l'esperienza soggettiva di ogni persona in un vortice di mondi attesi, desiderati o temuti. L'identità del Sé riconosciuta nel presente è dinamizzata dalla prospettiva della forma di vita futura, che di solito tiene aperto uno spiraglio di speranza (Galli 1999-2003). Grazie alla prefigurazione dei "Sé possibili", le persone orientano la loro *vita activa* verso la ricerca di una condizione umana più degna, traendone l'energia necessaria a sostenere l'impegno per realizzarla. Pertanto, i "Sé possibili" svolgono una duplice funzione a sostegno dell'identità: strutturante (o focalizzante) ed energizzante.

L'identità sociale prende consistenza in relazione al senso di appartenenza che le persone avvertono verso un determinato "gruppo" o "comunità". Per il massimo esponente della *Social Identity Theory*, essa è "quella parte dell'immagine che un individuo si fa di se stesso, derivante dalla consapevolezza di appartenere a un gruppo (o gruppi) sociale,

unita al valore e al significato emotivo attribuito a tale appartenenza" (Tajfel 1985: 384). In tale definizione è evidente che la costruzione identitaria esige un processo di confronto sociale retto dal principio di inclusione/esclusione. Un senso di "noi" può emergere solo tracciando un solco di separazione da "voi"/"loro". La distinzione nel modo di enunciare l'Altro ("voi" *vs* "loro") segnala la radicale differenza tra le due operazioni discorsive che realizzano la costruzione identitaria in modalità intersoggettiva ("noi"/"voi") o reificante ("noi"/"loro").

Numerosi esperimenti, ormai paradigmatici, hanno dimostrato che le persone tendono a sovrastimare le somiglianze e ad attenuare le differenze intragruppo e a sovrastimare le differenze e ad attenuare le somiglianze intergruppi. Questa tendenza riproduce lo stesso "errore fondamentale" riscontrato dalla teoria dell'attribuzione, secondo cui le persone invertono radicalmente i principi di spiegazione nel riferirsi alle situazioni che coinvolgono il Sé e a quelle che coinvolgono gli altri: mentre i miei successi sono dovuti al mio impegno, i successi dell'Altro sono dovuti alle circostanze fortuite. Questo asse interpretativo si capovolge nella valutazione degli insuccessi: i miei fallimenti sono riconducibili alle circostanze avverse, i tuoi/suoi dipendono dai tuoi/suoi disimpegni o incapacità. Il favoritismo verso l'*ingroup* è un'estensione del bisogno di salvaguardare il valore del Sé, cioè di credere che quel che si è (pensato, detto, fatto) valga di per sé, anche se ciò dovesse richiedere come costo la svalutazione dell'altro.

Il confronto intergruppi è sì la principale procedura di attivazione della costruzione identitaria, ma non è certo l'unica. Una risorsa rilevante è costituita anche dal confronto temporale: come l'identità personale svolge la funzione di assicurare un senso di sé coerente e continuo nel tempo, così l'identità sociale consente di posizionarsi in una linea evolutiva, ora percepita nella direzione del progresso e della crescita, ora orientata al declino o minacciata dalla perdita di senso.

1.3. *Retoriche identitarie*

L'attesa di molteplicità del Sé è documentabile con varie tecniche di indagine. Uno degli strumenti più utilizzati nella ricerca sull'identità è il TST, cioè il *Twenty Statement Test* (Kuhn, McPartland 1954), nel quale si chiede alla persona di rispondere di getto in venti modi diversi alla domanda "Chi sono io?". Raffinate analisi statistiche consentono di pervenire di solito a una proposta di codifica delle risposte in quattro macrocategorie:

a) aspetto fisico ("sono robusto")

b) inserzione socio-istituzionale ("sono un avvocato")

c) auto-attribuzioni di interessi, inferenze, desideri, aspirazioni, attività, abitudini, tratti di personalità e disposizioni ("sono socievole, creativo…")

d) ancoraggi globali o vaghi ("sono un vivente").

Oltre l'80% delle risposte tende a impegnare le persone in auto-attribuzioni di uno "stile di vita" proprio, cioè in c), che confermano la possibilità di intendere l'identità come un "intreccio inestricabile di aspetti individuali e sociali, di concetti e di relazioni, di cognizioni ed emozioni che accompagnano l'esperienza del sé" (Serino 2001: 69).

È quanto è emerso anche da un'indagine condotta su 250 studenti dell'Università di Bari, iscritti rispettivamente al primo anno del Corso di laurea in Scienze della comuni-

cazione e al secondo anno del Corso di laurea in Scienze e tecniche psicologiche. Questa leggera variazione nel posizionamento identitario, prodotto dall'anno di corso e dalla tipologia del percorso formativo, ha comportato già significativi cambiamenti nelle strategie retoriche di costruzione discorsiva dell'immagine di sé complessiva. La consegna "Parlo di me: come sono ora e come mi immagino tra 5 anni" mirava a ottenere un'autocaratterizzazione, focalizzata sulla descrizione del Sé attuale e sulla proiezione del Sé atteso. Le matricole di Scienze della comunicazione hanno interpretato le richieste di autodescrizione fondamentalmente come una giustificazione del loro essere "lì", per cui i loro "testi di identità" sono incardinati sulle motivazioni della scelta del percorso di studi ("mi vedo già come giornalista"). Gli studenti di Scienze e tecniche psicologiche, invece, hanno modellato i loro "testi di identità" su una pretesa assimilazione del linguaggio psicologico, per cui tendono a soffermarsi su una più minuta composizione dei tratti di personalità ("sono ottimista").

Un'analoga distribuzione di strategie retoriche è riscontrabile anche nella costruzione delle identità collettive, come risulta da una recente ricerca condotta da Nencini (2008) sulla forma narrativa (e storica) di rappresentazione dell'identità nazionale italiana. Il principale interesse di questa ricerca risiede nella scelta del tipo di materiali discorsivi analizzati, cioè sei romanzi di successo scritti in prima persona da autori appartenenti a diversi contesti culturali, considerati sotto il profilo spazio-territoriale (Nord *vs* Sud) e temporale (anni '30, '60, '90 del Novecento).

L'identità nazionale italiana ha una forte connotazione retorico-letteraria perché per secoli è stata solo un *desideratum*, coltivato essenzialmente dai grandi creatori della lingua e della letteratura italiana, da Dante a Manzoni, da Petrarca a Leopardi. La costruzione politica dello Stato unitario nella seconda metà dell'Ottocento non è andata di pari passo con la costituzione psico-sociale dell'identità nazionale, che continua a rimanere piuttosto vaga, esposta com'è ai vortici di vari incapsulamenti.

Con l'aiuto di software programmati per l'Analisi del Contenuto quali Nud.*Ist e Nooj, Nencini rintraccia un particolare percorso di costruzione dell'identità nazionale italiana documentato nelle opere di Cesare Pavese (*Paesi tuoi*, 1941), Elio Vittorini (*Conversazioni in Sicilia*, 1941), Luciano Bianciardi (*La vita agra*, 1962), Leonardo Sciascia (*A ciascuno il suo*, 1966), Andrea De Carlo (*Tecniche di seduzione*, 1991) e Gianrico Carofiglio (*Testimone inconsapevole*, 2002). Lo sguardo che i testi letterari analizzati offrono sul processo storico di costruzione dell'identità nazionale rileva un andamento non lineare, ma ritmato da cadenze irregolari. Il primo *leitmotiv* è il riferimento territoriale che ancora l'identità nazionale a più sfere dell'immaginario, distribuite tra il livello più locale – il "paese(llo)" o le sue "campagne" – e il livello più globale – tratti sovranazionali e cosmopoliti. Analogamente, mentre nel suo primo snodo temporale (anni '30) l'identità nazionale italiana è costruita sulla valorizzazione della realtà/sfera rurale e di reti relazionali chiuse "nella distanza di una buona camminata" (Gergen 1991), nel suo snodo intermedio (anni '60) essa trova nella "città" il fulcro della vita sociale e scopre una rete di obiettivi e di vincoli comuni nel lavoro operaio, nella rincorsa del benessere e nella lotta politica. Nel periodo conclusivo (anni '90) l'aprirsi degli orizzonti "globalizzati" introduce nella costruzione identitaria il senso di una maggiore libertà relazionale e di una pluralità di appartenenze.

2. *Fuga dall'identità*

Gli psicologi che si dichiarassero "contro l'identità" (Remotti 1996) potrebbero argomentare al meglio la loro posizione ancorandola alla differenza che il principale esponente italiano della psicologia culturale, Giuseppe Mantovani (2004), stabilisce tra "concezione reificata" e "concezione processuale" della cultura. Benché gli studiosi tendano a concordare nel vedere la cultura "come processo, come innovazione continua, come risultato prodotto momento per momento dall'*agency* delle persone", il "discorso dominante" tra le persone comuni tende a presentarla "come una realtà stabile e coerente, come possesso distintivo di un gruppo, come patrimonio tradizionale da conservare" (113). A essere più precisi, le persone incarnano l'ambivalenza e vivono la contraddizione di fare ricorso a entrambe le concezioni. Infatti,

> quando devono spiegare che cosa accade nella loro vita di ogni giorno, come si muovono in un mondo provvisoriamente segmentato dalle molte griglie categoriali che possiedono, allora le persone fanno riferimento alla concezione processuale della cultura. Su questo piano si giocano i processi di *identificazione* in cui gli agenti sono mobili, pragmatici, intenti a perseguire i loro scopi. Quando invece le persone vogliono ottenere dei vantaggi come "comunità", ricordare le proprie origini o le proprie credenze religiose, o si propongono di educare i loro figli e dire loro come si devono fare le cose, allora entrano in campo la concezione reificata della cultura e il discorso dell'*identità*. Le identificazioni sono mobili e molteplici, mentre le identità sono stabili e coerenti (113-114).

Le tecnologie della comunicazione globalizzata e le tendenze all'ibridazione culturale hanno generato relazioni sociali e schemi cognitivo-affettivi volti a evitare la fissità e a privilegiare la fluttuazione. Ad esempio, la diffusione del telefono cellulare ha spostato il focus attentivo dal chiedere "chi sei?" al cercar di sapere anzitutto "dove sei?", con ciò non solo cambiando la filosofia della comunicazione (Volli 2007), ma soprattutto riconfigurando l'assetto identitario dell'interazione interpersonale e sociale.

2.1. *Identità e identificazione*

Una prima mossa argomentativa tesa a contestare la concezione reificata dell'identità consiste nel metterne in evidenza la molteplicità. È ormai abbastanza acquisito che "ciascuno di noi è una società". La molteplicità delle "facce" del Sé viene di solito ancorata al proliferare dei ruoli attribuibili a ogni individuo, che può essere contemporaneamente figlio e padre, marito e professore, cittadino e contadino. Invero appare "indiscutibile che le società contemporanee hanno fatto proliferare le identità che adottiamo per muoverci nelle varie sfere della vita privata e collettiva. E questa moltiplicazione ha richiesto un complicato insieme di diversi protocolli del sentire" (Zamperini 2007: 65).

Una traccia della natura plurale e "imbrogliata" del Sé è ravvisabile già nel processo dell'"identificazione", descritto dalla psicoanalisi per rendere conto della dinamica che spinge il singolo ad assimilare modi di essere e di agire di altri significativi per costruire la propria personalità. Questa tensione produce una vasta gamma di fenomeni assimilativi,

dalla fusione primaria con un altro all'occupazione dell'identità altrui. Già Freud rilevò in tale dinamica un meccanismo di difesa, evidente nella tendenza della mente infantile a contrastare l'ambivalente pulsione di amore/ostilità verso i genitori mediante la valorizzazione della loro figura nella funzione di Super-Io. Come meccanismo di difesa, l'identificazione può essere proiettiva o introiettiva. Nel primo caso, la persona mira a controllare l'altro, attribuendogli proprie caratteristiche; nel secondo caso, invece, l'obiettivo del controllo è perseguito interiorizzando la presenza dell'altro.

L'identità è un costrutto minaccioso quando immette le persone (e le comunità culturali) in una deriva autoreferenziale, per cui il "Sé dialogico" non è più interessato a validarsi nelle dinamiche di interazione con l'alterità. Per sfuggire alla "trappola mortale dell'identità", che si innesca marcando insieme la differenza dall'altro e l'indifferenza verso di lui/lei, bisogna che il processo di identificazione perda la sua connotazione di meccanismo di difesa e attivi strumenti per pensare "l'alterità altra di ciascuno di noi a noi stessi" (Ponzio, Petrilli 2008: 193), cioè quell'alterità assoluta che è data dall'unicità della storia che configura l'esistenza della persona nella sua singolarità. Ciò che "io sono" è costruito dalle dinamiche del mio posizionamento in una serie di pratiche discorsive che una complessa gamma di culture di appartenenza mi mette a disposizione. La metafora spaziale del "posizionamento" apre il processo dell'"identificazione" alle complesse variazioni del riconoscimento dell'alterità che ognuno è per sé.

2.2. *Testi di disidentità*

Il riconoscimento dell'alterità assoluta celata nell'imbroglio narrativo del Sé risponde a un principio basilare della semiotica. Infatti, sul piano del contenuto, si registra una costruzione discorsiva dell'identità, in quanto "io sono" gli argomenti in cui mi impegno di fronte agli altri, i sentimenti che nutro per loro, le decisioni che definiscono la mia responsabilità verso di loro. Sul piano dell'espressione, invece, si registra una costruzione di identità discorsive, in quanto "io sono" il ruolo enunciativo che svolgo e la figura cui do voce (ad esempio, "chiamare" o "rispondere" al telefono costruisce in modo diverso la mia "identità").

Un'evidente caratterizzazione discorsiva dell'identità è proposta da Rom Harré (1998: 14), per il quale "i Sé sono finzioni grammaticali, caratteristiche necessarie dei discorsi relativi alle persone". Lo psicologo inglese rileva il grande progresso conoscitivo consistente nell'abbandonare una concezione del Sé come "entità", per aderire invece a una concezione del Sé come "modalità" della gestione che ogni persona fa delle sfere discorsive. Harré distingue tre modalità di intesa sul "senso di Sé". Anzitutto, il Sé 1 segnala un particolare "punto di vista", cioè rende conto di una necessaria collocazione della persona in un particolare cronotopo, tessendo la sua relazione con un determinato campo di percezione e di azione. Il Sé 2, invece, individua una particolare "totalità mutevole di attributi personali" (16), che comprende anche una serie di credenze autoriferite. Infine, il Sé 3 inquadra la "totalità delle impressioni personali che produciamo negli altri" (ib.).

Questi tre principali modi di essere del Sé sono però tutti ascrivibili a una matrice discorsiva e culturale che determina la traiettoria unica descritta da ogni persona nella caratteristica fondamentale del suo essere psicologico: la *singolarità* o *unicità*. Se "una persona è

un essere umano con un senso del Sé" (21), il suo campo di azione non può prescindere dalla portata onnicomprensiva del discorso. La psicologia culturale e discorsiva del Sé trae slancio dalla forte convinzione (condivisa già ottanta anni fa da Vygotskij e Bachtin) sul ruolo modellatore che le pratiche enunciative – conversazioni, narrazioni, testi ecc. – svolgono nella costruzione e nell'espressione della mente come esperienza soggettiva della realtà (per la speciale intesa tra Bachtin e Vygotskij, cfr. Ponzio 1979).

Un indice molto rilevante di tale forza costruttiva del discorso è dato dal valore indessicale dei pronomi personali "io" e "tu", che rendono pertinente la "posizione" del parlante e del suo interlocutore in un ordine sociale e morale contestuale, che definisce particolari rapporti di classe, forme di obbligo, relazioni di fiducia, impegni progettuali fra le persone. Inoltre una psicologia culturale e discorsiva, interessata a far risaltare la singolarità irripetibile del Sé, propone strumenti di ricerca capaci di valorizzare la capacità di comprensione dei "miti personali" (McAdams 1997), nell'assunto di base che "noi siamo le storie che ci diciamo" (Harré 1998: 124). Per "diventare (e/o restare) qualcuno" occorre garantire la continuità della propria identità nella variabilità delle circostanze prodotte dal ciclo della vita (Coupland, Nussbaum 1993). Tale compito ci impegna in molte pratiche discorsive situate, tra cui il racconto spicca per capacità autopoietica (Lorenzetti, Stame 2004).

L'analisi dei monologhi interiori attribuiti a vari personaggi di opere letterarie consente di evidenziare che, non appena si configura per quel che è (cioè come enunciatore), l'Io si sottrae al regime dell'identico (Riccioni, Zuczkowski 2008). La persona che (si) parla si propone come disidentità (Lai 1988), cioè come un puzzle di tensioni espressive e un comporsi di posizioni alternative. Le coordinate dello spazio e del tempo fanno emergere una gamma di formati per la disidentità della persona. Quando l'enunciatore di un monologo interiore si limita a dare voce a interpretazioni contraddittorie, esibisce una forma di disidentità tutta "dentro" a un certo spazio discorsivo. Quando, invece, ciò che la persona dice a sé è in contrasto con altre sue pratiche significanti esibite – discorsi, condotte, atteggiamenti, emozioni –, allora la disidentità è in modalità "dentro-fuori". Facilmente comprensibile è la forma diacronica della disidentità, perché è plausibile che nel tempo emergano interessi e motivazioni capaci di autorizzare posizioni diverse per il Sé. Ma altrettanto "normale" è la forma sincronica della disidentità, allorché l'enunciatore si propone come attraversato in simultanea da opzioni di senso divergenti.

2.3. *L'alterità inattingibile della soggettività*

La decostruzione del concetto di identità passa anche attraverso la rimodulazione della nozione di "soggettività", che è stata recentemente proposta come schema interpretativo per cogliere "i processi materiali, sociali, culturali e storici, cioè la dinamica e le strutture dell'esperienza umana" (Blackman, et al. 2008: 1). L'opposizione tra "identità" e "soggettività" può essere compresa più chiaramente nel contesto argomentativo della "sfida postcoloniale" (Venn 2006) che impegna il mondo contemporaneo. Mentre l'"identità" del Sé scaturisce da affiliazioni e da relazioni sociali riconosciute e qualifica la persona in termini categoriali (genere, etnia, classe, professione, nazione ecc.), la "soggettività" scaturisce da specifiche pratiche di riconoscimento di valori, memorie, aspettative, atteggiamenti ecc. e costituisce la singolarità di una persona. Per come è postulata, la distinzione tra "identità" e

"soggettività" richiama una consolidata procedura di opposizione binaria tra "sfera discorsiva pubblica" e "sfera discorsiva privata" (Volli 2005), tra omologazione e distintività, banalità e autenticità (Wetherell 2008: 77).

Invero il riconoscimento della soggettività impegna la psicologia ad abbandonare i ristretti confini delle sue tradizionali pratiche a livello teorico e metodologico, per confrontarsi in modo fecondo con le prospettive aperte dall'ermeneutica (Gadamer 2005), dalla semiotica e dalla retorica sociale (Berlin 1993). Le persone tendono a interpretare la loro condizione umana attribuendosi reciprocamente lo status di soggetti dei discorsi che consentono loro di dare forme sempre nuove alla loro *agency*, intesa come inappagabile ricerca di senso. Essere e agire da soggetti vuol dire impegnare delle risorse attentive, cognitive, affettive e motivazionali per inserire la propria traiettoria di vita in una storia condivisa. Questo tentativo di "ridistribuire lo psicologico" sguarnendone e segmentandone i confini è preso in carico con maggiore consapevolezza dalle summenzionate pratiche di innovazione della ricerca etichettate "psicologia culturale" e "psicologia discorsiva".

L'impegno dell'orientamento culturale e discorsivo a "ridistribuire la psicologia" consiste anzitutto nel mirare a elaborare una nuova teoria della soggettività, capace di cogliere le forme e le modalità del cambiamento personale e sociale. L'approccio psicosemiotico rintraccia le dinamiche che attivano l'emergenza di nuovi attori interessati a proporre un diverso "ordine del discorso" (Foucault 1971), spostando il focus della propria pertinenza epistemologica dall'indagine sulla "natura" umana a quella sulla varietà dei modi in cui il singolo Io elabora il suo specifico stile di vita, entrando nella storia del mondo.

La condizione umana è una forma di vita caratterizzata da un sistema di attività, articolabile nelle pratiche del lavorare, dell'operare e dell'agire (Arendt 1958). Questi tre livelli di attività culminano nell'esporre la condizione umana al "principio di libertà", cioè all'innesco di una catena inarrestabile di eventi con cui gli esseri umani cercano di dare senso alla loro esperienza del mondo. Il "principio di libertà" – cui è inevitabilmente connesso il "principio di responsabilità", che attiva l'orizzonte morale dell'esistenza – comporta che l'orizzonte psichico della condizione umana sia tracciato dai processi della scelta e della decisione.

L'inestricabile imbroglio dell'identità impone di indirizzare la prassi teorica verso la comprensione della soggettività come *sense-making*. In effetti, la nozione di "soggettività" è una chiave di analisi adottata da molteplici aree di ricerca, come l'antropologia, la psicologia critica, la semiotica, la teoria sociale, gli studi dei mass media, di genere e postcoloniali. Il contributo della psicologia critica è decisivo perché consente di chiarire le dinamiche generative di ogni pretesa di soggettività, intesa come forma di vita capace di rimodellare quotidianamente l'azione personale e sociale di attribuzione di senso all'esperienza del mondo. Le più recenti prospettive di ricerca sulla soggettività fanno emergere la rilevanza di alcuni snodi tematici, come la rivalutazione della corporeità quale risorsa già intrisa di sistemi di segni.

Un primo percorso di ricerca "post-psicologica" si muove nella sfera discorsiva privata, valorizzando la materialità segnica della corporeità e dell'affettività. È la via tracciata dalla "conoscenza incarnata" (*carnal knowing*), che indaga l'emergere della soggettività umana dal (e attraverso il) "corpo senziente". Ad esempio, una prospettiva critica sulla "cibercul-

tura" evidenzia il pulsare del senso nell'incorporazione della mente, cioè le forze molteplici che consentono ai corpi di esprimersi in pratiche, energie e intensità tali da andare oltre se stessi. L'interesse per il "lavoro affettivo" e per il "sentimento somatico" non cognitivo (o, meglio, sganciato dai vincoli della rappresentabilità) punta sulla capacità interpretante del corpo quale sostrato significante. L'adattamento sempre più simbiotico tra la "macchina" e il "corpo umano" innesca bisogni di attenzione ai modi di esprimersi della sensibilità, cioè quel tipo di intelligenza che consente alle persone di attraversare i confini intercategoriali, di slabbrare i contorni ed "estenuare" le procedure sfumate della significanza.

Un altro percorso di valorizzazione volto a focalizzare l'emergere della soggettività umana concerne la sfera discorsiva pubblica, cioè il reticolo enunciativo animato dai nuovi movimenti sociopolitici che interpretano gli effetti personali del neo-liberismo e del turbo-capitalismo de-territorilizzante su scala globale. Che modello di soggettività può configurarsi in condizioni storico-sociali marcate da un'estrema mobilità di corpi e di merci, di credenze e di valori? E quali ripercussioni è possibile rintracciare in relazione all'identità di genere, etnica, nazionale e/o sopranazionale, religiosa ecc.? A quali risorse simboliche può attingere la soggettività per fronteggiare l'ingiustizia globale e l'alienazione derivanti dalle trasformazioni dell'attività lavorativa o dalle condizioni di produzione scientifica e tecnologica, che sembrano sempre più sfuggire al controllo di qualsiasi istanza di normatività negoziata? Quanto i nostri sistemi teorici sono adeguati a formulare le domande di senso implicite nelle sofisticate complessità delle questioni socio-politiche e culturali, sollevate dalle inarrestabili migrazioni e dalla sempre più pervasiva mediatizzazione dell'esperienza umana del mondo? Come riuscire ad aprire nuovi spazi di dialogo tra forme del sapere che, invece di chiudersi nei sacri confini delle proprie tradizionali traiettorie evolutive, potrebbero sostenere i progetti di azione volti a indirizzare gli esseri umani verso obiettivi di maggiore dignità e autonomia? Tutti questi interrogativi possono trovare una linea produttiva di pertinenza reciproca e di risposte coerenti nell'adesione consapevole alla proposta di una scienza idiografica, cioè penetrando in profondità i rapporti dinamici tra le persone e gli specifici contesti di *sense-making* (Salvatore, Valsiner, Strout-Yagodzynski, Clegg 2008).

3. *Conclusione*

La sensibilità post-moderna che caratterizza il nostro tempo ci consegna uno speciale paradosso, in quanto "promuove una lotta *universale* di rivendicazione delle *identità particolariste* (sessuali, etniche, culturali, etiche)", innescando molti tipi di conflitti (Benvenuto 2000: 33; corsivo dell'A.). Ma il senso di identità è intrinsecamente paradossale, perché proprio là dove è atteso il riconoscimento dello "stesso", si aprono due percorsi interpretativi che procedono in direzioni diametralmente opposte. Infatti, da una parte, l'identità è una risorsa di riconoscimento e di appartenenza, giacché soddisfa il bisogno di affiliazione delle persone; dall'altra, l'identità è un'arma per il disconoscimento e l'esclusione, per cui alimenta il conflitto sociale. Dare enfasi al fatto che l'identità può non soltanto salvare la soggettività (personale e sociale) dalla minaccia di inconsistenza cui è costantemente esposta, ma "può anche uccidere, uccidere con trasporto" (Sen 2006: 3) ha un alto valore critico,

perché suggerisce di esercitare un controllo consapevole sugli effetti impliciti in certe opzioni regolatrici del rapporto Sé-Altro.

Tuttavia, conviene evidenziare che la funzione critica del senso di identità può orientare la ricerca di buone pratiche proprio perché scaturisce da una teoria interessata a valorizzare l'insuperabile ambivalenza che la semiosfera inscrive nella condizione umana. Dovendo passare attraverso i segni, tutto ciò che gli esseri umani considerano loro "proprio" – a partire dalla loro stessa "identità" – è intriso di ambiguità, cioè di un potenziale di ramificazione interpretativa, su cui può (e deve) esercitarsi la loro libertà responsabile. L'ambiguità dell'identità (come di ogni processo di semiosi) non va rubricata come imperfezione o anomalia di senso, ma come base della creatività che ogni persona attinge alla capacità specificamente umana di "essere-l'uno-con-l'altro". Anche per questa ragione, "nella sua singolarità non coincidente con la propria identità di individuo, nella sua alterità, l'io non è riconducibile alle categorie di un determinato campo conoscitivo e spiegabile in termini biologici, sociologici, economici, psicologici, ecc." (Ponzio 2007: 142). Proprio seguendo tale principio di irriducibilità dell'unicità della persona umana, la psicologia può fornire un contributo, se è in grado di proporre modelli specifici di comprensione idiografica incardinati sul valore incommensurabile dell'esperienza del mondo e di Sé propri di ogni essere umano.

Quando ripenso alla dimensione scolastica della mia infanzia, mi torna talvolta in mente lo stilema dell'insulto con cui il maestro mirava a contenere le derive narcisistiche dei suoi piccoli allievi: "Stupido che non sei altro!" o "Imbecille che non sei altro!" o "Saputello che non sei altro!". L'espressione "che non sei altro" operava come una formula di intensificazione dell'intenzione aggressiva inerente all'atto linguistico dell'insultare, ma nel suo significato "letterale" evidenzia la violenza implicita nella categorizzazione identitaria: "Se/Poiché sei così e così, non sei altro". Invero, con qualche ragionevole motivo di angoscia, già allora mi chiedevo se fosse più minaccioso l'epiteto in sé ("saputello") o il suo rafforzativo ("che non sei altro"). Educato dalla retorica fascista, il mio vecchio caro maestro faceva di tanto in tanto scattare una trappola identitaria, costringendo ogni bambino non solo a pensarsi in un modello spregiativo, ma anche a credere di non avere alternative.

L'identità è una trappola perché alimenta la retorica riduzionistica del "non sei altro che X", non consentendo vie di fuga. Mentre la "ricerca dell'identità" favorisce le procedure riduzionistiche della mente, l'adesione all'alterità esalta la "logica aperta della mente" (Licata 2008): "Puoi apparire così, ma anche così, ma anche…". La valenza minacciosa (e, talvolta, persino mortale) della trappola identitaria consiste nell'inquadrare le relazioni interpersonali e sociali in un registro riduttivo, piuttosto che di espansione, del potenziale umano. Se potessi rincontrare il mio maestro, mi piacerebbe dirgli quel che ho imparato dalla storia (anche personale), cioè che si può essere anche stupidi, saputelli e perfino imbecilli insieme. E molto altro ancora.

Riferimenti bibliografici

Arendt, Hanna, 1958, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press; trad. it. 1975, *Vita activa*, Milano, Feltrinelli.

Armezzani, Maria, a cura, 2004, *In prima persona. La prospettiva costruttivista nella ricerca psicologica*, Milano, il Saggiatore.
Bachtin, Michail, 1979, *Estetika slovesnogo tvorčestva*, Moskva, Izdatel'stvo "Iskusstvo"; trad. it. di C. Strada Janovic, 1988, *L'autore e l'eroe*, Torino, Einaudi.
Benvenuto, Sergio, 2000, *Un cannibale alla nostra mensa. Gli argomenti del relativismo nell'epoca della globalizzazione*, Bari, Dedalo.
Berlin, James A., 1993, "Poststructuralism, Semiotics, and Social-Epistemic Rhetoric: Convergine Agendas", in T. Enos, S. Brown, a cura, *Defining the New Rhetorics*, Newbury Park, Sage, vol. 7, pp. 137-154.
Blackman, Lisa et al., 2008, "Creating Subjectivities", «Subjectivity», 22, pp. 1-27.
Cooley, Charles Horton, 1902, *Human Nature and Social Order*, New York, Scribner.
Coupland, Nikolas, Nussbaum, Jon F., a cura, 1993, *Discourse and Lifespan Identity*, Newbury Park, Sage.
Csikszentmihalyi, Michail, 1990, *Flow: The Psychology of Optimal Experience*, New York, Harper & Row.
Faccio, Elena, 2007, *Le identità corporee. Quando l'immagine di sé fa star male*, Firenze, Giunti.
Foucault, Michel, 1971, *L'ordre du discours*, Paris, Seuil; trad. it. 1972, *L'ordine del discorso*, Torino, Einaudi.
Gadamer, Hans-Georg, 2005, *Linguaggio*, a cura di D. Di Cesare, Roma-Bari, Laterza.
Galli, Giuseppe, 1999-2003, *Psicologia delle virtù sociali*, Bologna, CLUEB.
Gergen, Kenneth J., 1991, *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, New York, Basic Books.
Harré, Rom, 1998, *The Singular Self*, London, Sage; trad. it. di A. Mecacci, 2000, *La singolarità del Sé. Introduzione alla psicologia della persona*, Milano, Cortina.
Hermans, Herbert J. M., 2001, "The Dialogical Self: Toward a Theory of Personal and Cultural Positioning", «Culture & Psychology», 7, pp. 243-281.
Higgins, E. Tory, 1987, "Self-discrepancy: a Theory Relating Self and Affect", «Psychological Review», 94, pp. 319-340.
James, William, 1890, *Principles of Psychology*; trad. it. 1901, *Principi di psicologia*, Milano, Società Editrice Libraria.
Kuhn, Manford H., McPartland, T. S., 1954, "An Empirical Investigation of Self Attitudes", «American Sociological Review», 19, pp. 68-76.
Lai, Giampaolo, 1988, *Disidentità*, Milano, Feltrinelli.
Licata, Ignazio, 2008, *La logica aperta della mente*, Torino, Codice Edizioni.
Lorenzetti, Roberta, Stame, Stefania, a cura, 2004, *Narrazione e identità. Aspetti cognitivi e interpersonali*, Roma-Bari, Laterza.
Maldonato, Mauro, a cura, 2007, *La coscienza. Come la biologia inventa la cultura*, Napoli, Guida.
Mantovani, Giuseppe, 2004, *Intercultura,* Bologna, il Mulino.
Markus, Hans, Nurius, Paul, 1986, "Possible Selves", «American Psychologist», 41, pp. 954-969.
McAdams, Dan P., 1997, *The Stories We Live*, New York, Guilford.
Mead, George Herbert, 1934, *Mind, Self, and Society*, Chicago, Chicago University Press; trad. it. di R. Tettucci, 1966, *Mente, sé e società*, Firenze, Giunti Barbera.
Mininni, Giuseppe, 1982, *Psicosemiotica*, Bari, Adriatica.
Mininni, Giuseppe, 1992, *Diatesti*, Napoli, Liguori.
Mininni, Giuseppe, 1995, *Discorsiva mente. Profilo di psicosemiotica*, Napoli, Edizioni Scientifiche.
Mininni, Giuseppe, 2003, *Il discorso come forma di vita*, Napoli, Guida.
Mininni, Giuseppe, Ghiglione, Rodolphe, Sales-Wuillemin, Edith, 1995, "The Intralocutor's Diatextual Frame", «Journal of Pragmatics», 24, pp. 471-487.
Nencini, Alessio, 2008, *Nazione e narrative. La costruzione sociale dell'identità nazionale attraverso l'analisi di testi letterari in prospettiva storica*, tesi di Dottorato in Psicologia sociale presso l'Università di Padova.
Oliverio Ferraris, Anna, 2002, *La ricerca dell'identità. Come nasce, come cresce, come cambia l'idea di sé*, Firenze, Giunti.
Ponzio, Augusto, 1979, "Leggendo insieme Vygotskij e Bachtin", «Scienze umane», 1, pp. 123-133.
Ponzio, Augusto, 2007, *Fuori luogo. L'esorbitante nella riproduzione dell'identico*, Roma, Meltemi.
Ponzio, Augusto, Petrilli, Susan, 2008, *Lineamenti di semiotica e di filosofia del linguaggio*, Bari, Edizioni Graphis.
Recalcati, Massimo, 2007, *Elogio dell'inconscio. Dodici argomenti in difesa della psicoanalisi*, Milano, Bruno Mondadori.

Remotti, Francesco, 1996, *Contro l'identità*, Roma-Bari, Laterza.
Riccioni, Ilaria, Zuczkowski, Andrzej, a cura, 2008, *Monologhi interiori e disidentità*, Roma, Aracne.
Salvatore, Sergio, Valsiner, Jaan, Strout-Yagodzynski, Sarah, Clegg, Joshua, a cura, 2008, *Yearbook of Idiographic Science*, Roma, Firera & Liuzzo Group, vol. 1/2008.
Sen, Amartya, 2006, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, New York, W.W. Norton Company; trad. it. di F. Galimberti, 2006, *Identità e violenza*, Roma-Bari, Laterza.
Serino, Carmencita, 2001, *I percorsi del sé*, Roma, Carocci.
Shotter, John, Gergen, Kenneth J., a cura, 1989, *Texts of Identity*, London, Sage.
Stanzione, Massimo, 2008, "La teoria dell'identità mente-cervello", in S. Genuini, A. Rainone, a cura, *La mente. Tradizione filosofiche, prospettive scientifiche, paradigmi contemporanei*, Roma, Carocci, pp. 329-350.
Tajfel, Henry, 1985, *Gruppi umani e categorie sociali*, Bologna, il Mulino.
Venn, Couze, 2006, *The Postcolonial Challenge: Towards Alternative Worlds*, London, Sage.
Volli, Ugo, 2005, *Laboratorio di semiotica*, Roma-Bari, Laterza.
Volli, Ugo, 2007, *Introduzione alla filosofia della comunicazione*, Roma-Bari, Laterza.
Wetherell, Margaret, 2008, "Subjectivity or Psychodiscursive Practices? Investigating Complex Intersectional Identities", «Subjectivity», 22, pp. 73-81.
Zamperini, Adriano, 2007, *L'indifferenza. Conformismo del sentire e dissenso emozionale*, Torino, Einaudi.

Lascerò stare gli aspetti filosofici e di dottrina politica del problema e cercherò invece di sviluppare un breve discorso sul terreno della storia. Molti sarebbero i riferimenti, ma debbo limitare lo spazio e dunque circoscriverò la scelta agli argomenti che mi sembrano più significativi. Nel breve spazio di una nota, non credo di poter fare altro.

Il nazionalismo sembrava superato da un'ideologia, quella marxista, grande e generosa di promesse. La quale per lungo tempo si realizzò politicamente coi regimi comunisti. Essi contenevano tuttavia certe caratteristiche molto contraddittorie rispetto alla purezza della teoria. L'ideale di patria fu invocato – con successo – dall'Unione Sovietica nelle fasi cruciali della seconda guerra mondiale, e anche dopo, ma nella dimensione di una patria allargata: quella dei paesi che si dicevano del "socialismo reale", fra i quali ne prevaleva uno solo. Antonio Gramsci e anche Palmiro Togliatti si erano richiamati al concetto di patria, il primo in modo particolarmente efficace e indipendente dalle contingenze. Anche dalla parte opposta era stato invocato quel concetto, nel corso della guerra e quindi a difesa del sistema politico del capitalismo e dei suoi "valori" di libertà. Si può dire – giustamente – che questa è una semplificazione troppo sbrigativa, che appiattisce ogni necessaria sfumatura.

La patria dei "valori occidentali", la patria del capitale insomma, chiamò a raccolta, durante un lungo arco di tempo dopo la seconda guerra mondiale, per la difesa di quei principi ai quali veniva dato un significato sacro. Giusto o sbagliato che fosse, non va discusso qui. Certo è che così andarono le cose. Alla fine il capitalismo vinse, l'altra parte si dimise dalla lotta e il sistema dell'economia occidentale, libero d'impacci, esasperò la sua arroganza di egemonia finanziaria. Aveva meritato di fare così. Ma nell'evoluzione del processo storico, volle arrivare fino a imporre il predominio di una finanza priva di riferimenti a valori reali – la *finanza creativa* è stata chiamata – che ha portato i paesi occidentali sull'orlo di una grande crisi. Negli Stati Uniti, qualche grande società finanziaria e qualche banca sono fallite. Soltanto allora la formula è stata mitigata da qualche vincolo legislativo. Cercando dei mezzi per il salvataggio proprio in quegli interventi dello Stato ai quali si era fatta lotta a oltranza.

Dell'ideale europeistico sarà inutile perfino parlare, perché nella sua traduzione in politica ha accettato rapidamente di trasformarsi in un progetto prevalentemente economico e monetario: come testimonia il monumento all'euro – unità monetaria appunto – eretto in piazza a Francoforte, sede della Banca Centrale Europea.

Lungi, questo mio, dal proporsi come il tardivo avvio di un dibattito sui grandi problemi dell'economia e della finanza. Eccoci invece al punto. Va ricordato innanzi tutto che Stati Uniti, Regno Unito, Francia e altri grandi Stati occidentali continuarono il loro cammino seguendo linee fortemente impregnate di interessi e quindi di identità nazionale. L'Italia invece, l'identità nazionale se l'era vista deformata, in modo strumentale, dal fascismo. E quando sentì – o le fu fatto sentire: l'influenza degli occupanti americani e inglesi dopo la seconda guerra mondiale è stata assai importante in questa faccenda – che, per ritornare a essere presente nelle questioni internazionali, doveva essere antifascista, essa rinunciò del tutto all'orientamento *nazionale* della sua bussola politica. Divenne internazionalista a oltranza: in due opposte direzioni. Lungo quella dell'internazionalismo del capitale, diretta dagli Stati Uniti, e lungo quella, sostenuta soltanto dalle opposizioni di sinistra, dell'internazionalismo del socialismo.

In questo marasma, c'era ormai un posto politico per tutto. Anche per le campagne d'interesse unicamente locale della Lega Nord per l'Indipendenza della Val Padana, comunemente detta Lega: ma le denominazioni, nella politica, conviene conoscerle per intero. Questo partito – che nelle elezioni politiche del 2008 ha ottenuto l'8,3 per cento dei voti e una rappresentanza parlamentare che fortemente condiziona l'azione del governo – chiede ormai l'uso ufficiale dei dialetti e, intanto, ha imposto con successo la persecuzione degli immigrati sul territorio italiano. A sostenere la Lega, nei suoi primi passi politici, si mossero forti interessi stranieri – tedeschi in modo particolare – perché un'Italia che faceva politica estera – e il nostro paese lo aveva fatto con successo almeno per vent'anni – disturbava l'egemonia di altri paesi del quadro europeo.

Ma ora l'operazione politica della Lega è coronata da una forte presenza parlamentare e soprattutto dal peso che essa esercita sul governo nazionale. Si può provare a limitarne i danni. Cercando, per esempio, di rendere i grandi interessi economici e finanziari nazionali sensibili al fatto che un'Italia non più unita nell'azione politica di difesa degli interessi nazionali giova soltanto a paesi stranieri concorrenti e più coesi nella loro struttura politica. Perché quello dell'identità nazionale è un punto di forza per la politica di tutti gli Stati. Ci sono interessi di ordine locale ed elettorale, ma anche carenze sul piano delle prospettive culturali – assai evidenti negli esponenti della Lega – che impediscono di cogliere queste cose. C'è invece un superiore interesse nazionale italiano che tutte queste cose deve farle valere, come fanno invece Stati Uniti, Francia, ecc.

Detto questo, non guasta spendere qualche parola sugli strumenti e le modalità coi quali si fece l'unità d'Italia.

Dal punto di vista formale, si procedette attraverso rapide e successive annessioni degli Stati pre-unitari al Regno di Sardegna. La stessa denominazione ufficiale di Regno d'Italia venne solo dopo. Ci furono entità statali sconfitte col tradimento e con l'imposizione di regimi d'occupazione. Per il Regno delle Due Sicilie, proprio questo è avvenuto. Ci furono costi finanziari enormi, che il Regno di Sardegna poté coprire attingendo largamente alle finanze napoletane e imponendo il rovinoso deprezzamento del debito pubblico meridionale. Ci furono occupazioni militari spietate, con esecuzioni sommarie e ripetute di banditi, i quali molto spesso erano patrioti dell'*ancien régime* borbonico. Ci fu soprattutto l'annullamento dell'identità meridionale, che pure si era espressa in una organizzazione culturale (musei, biblioteche, sostegno alle arti…). Fu la colonizzazione, insomma.

Tutto questo è solidamente documentato. E non bisogna lasciarne la difesa soltanto ai nostalgici movimenti neo-borbonici. L'unità d'Italia è costata assai al Mezzogiorno. E proprio dal Mezzogiorno è bene dire, con forza, che oggi – nell'interesse di tutti gli *italiani* – l'unità politica, culturale, economica non può essere messa più in discussione.

Dunque i dialetti se li tengano per sé, per le serate ai caffè dello sport; come noi meridionali ci teniamo i nostri dialetti nella fraternità dei nostri incontri. La messa al bando dei dialetti fu un altro degli errori gravi del regime fascista. Andavano conservati i dialetti, nelle culture locali, accanto alla lingua nazionale italiana. È proprio quello che nel Settentrione d'Italia si è fatto e che nel Meridione si è, invece, rinunciato a fare non solo sulla spinta della politica nazionalista del fascismo, ma anche perché il dialetto evocava ricordi di miseria e di sofferenza. Però nelle scuole, negli usi ufficiali, dev'esserci una sola lingua: quella italiana (i colonizzatori piemontesi adoperavano il francese: anche questo la dice lunga sulla nostra storia nazionale).

Dell'internazionalismo, del superamento delle culture e degli interessi particolari in un'identità nuova e grande sarà meglio riparlare quando su questa strada mostreranno d'incamminarsi anche le nazionalità che, con ogni strumento, hanno imposto finora il loro predominio economico, diplomatico, ideologico, politico e perfino linguistico, senza mostrare mai di accedere agli interessi, alle culture degli altri paesi, dei quali non si preoccupano neppure di conoscere la storia. Perché la patria se n'è andata a vivere in America, senza bisogno, da noi, neppure di conservare più il suo nome. Infatti laggiù, per significare patria, si dice semplicemente *country*.

FABIO DE LEONARDIS

LE TRAPPOLE DELL'IDENTITÀ NAZIONALE: QUANDO IL LIMES *DIVENTA* VALLUM

> Coloro che sacrificano la propria libertà in cambio di un po' di sicurezza, non meritano né la libertà né la sicurezza.
> *Benjamin Franklin*

1. *Stato-nazione e logica identitaria*

Nel 1915 il giornalista americano John Reed, futuro autore del celebre reportage sulla rivoluzione russa *Dieci giorni che sconvolsero il mondo*, fu inviato nei Balcani dal periodico «Metropolitan» per seguire l'andamento della guerra mondiale. Tra i vari avvenimenti su cui Reed raccolse testimonianze vi furono alcuni episodi di "scambio di popoli" – l'espressione che allora veniva utilizzata per definire la "pulizia etnica" – avvenuti in Macedonia tra la prima e la seconda guerra balcanica (1912-13):

> I serbi hanno intimato ai poveri macedoni di rinunciare entro ventiquattro ore alla loro nazionalità e di proclamarsi serbi; i greci hanno fatto altrettanto. Il rifiuto comportava l'uccisione o l'espulsione. Coloni greci e serbi si sono quindi riversati nel paese occupato impadronendosi delle proprietà dei macedoni in fuga. Alcuni insegnanti bulgari sono stati fucilati senza pietà, mentre ai preti bulgari è stata concessa la scelta fra la morte e la conversione al rito greco-ortodosso. I giornali greci hanno cominciato a parlare di una Macedonia popolata interamente da greci e, poiché lì nessuno parlava greco, hanno spiegato la circostanza dividendo la popolazione in greci "bulgarofoni" e "valaccofoni". Più diplomaticamente i serbi hanno definito i propri sudditi "slavi macedoni". L'esercito greco è entrato in villaggi nei quali nessuno parlava la sua lingua. – *Come sarebbe che parlate bulgaro? – strillavano gli ufficiali. – Questo è territorio greco e voi dovete parlare greco*. – Il rifiuto significava tomba o fuga (Reed 1916: 237; corsivo nostro).

Il caso dei militari ellenici che intimano ai contadini macedoni "bulgarofoni" di parlare greco è tanto grottesco da sembrare uscito da una pellicola di Woody Allen: disgraziatamente, però, si tratta di eventi tragicamente reali, che si sono ripetuti spesso nel corso dell'intero "secolo breve". Ma qual era la logica che sottostava a questo agire? Il senso comune europeo occidentale spiegherebbe l'orrore di simili episodi di "pulizia etnica" con l'estrema eterogeneità culturale dei Balcani e con i presunti odi tribali, atavici e irredimibili, che infesterebbero da sempre quella regione. Questa spiegazione rozza e semplicistica, oltre che intrinsecamente razzista, costituisce un esempio tipico di quello che Maria Todorova definisce "balcanismo", un discorso affine all'orientalismo saidiano, ma dotato di proprie specificità.

Questo discorso si è costituito in Europa occidentale e in Nordamerica nel corso dell'ultimo secolo, proiettando sui Balcani l'immagine di *altro da sé* dell'Occidente, una sorta di "Oriente" europeo estraneo al "progresso" e alla "civiltà" occidentali (cfr. Todorova 1997)[1]. La celebre formula di Churchill secondo la quale i Balcani produrrebbero più storia di quanta ne possano consumare è un esempio tipico di questo discorso. Attribuire a quella regione un sovraccarico di storia ha infatti la funzione opposta di destoricizzarla, fissandola in un'immagine stereotipata di luogo in cui regnano pulsioni primordiali e irrazionali: una rappresentazione che presenta l'indubbio vantaggio di omettere il ruolo funesto che le potenze imperialiste hanno avuto nella storia balcanica contemporanea. Come l'orientalismo, anche il balcanismo è un discorso funzionale al controllo e al dominio epistemico e materiale. Esso è parte integrante del rapporto di assoggettamento economico e politico che i paesi occidentali della UE hanno con i loro nuovi membri: un rapporto ben riassunto a suo tempo da Romano Prodi, secondo il quale "l'Est europeo potrebbe configurarsi come il nostro Messico" (Prodi 1995: 81), vale a dire un territorio da cui attingere manodopera a basso costo e in cui esportare capitali. In realtà i Balcani sono piuttosto un luogo in cui, parafrasando quanto diceva Marx sulle colonie, la società borghese occidentale mostra il suo vero volto, che in patria appare invece imbellettato.

La chiave per decostruire il balcanismo e cogliere il senso di fenomeni come l'episodio di "pulizia etnica" descritto da Reed è invece comprendere che a rendere i Balcani problematici "non era la complessità etnica in sé, ma la complessità etnica *nello schema dello stato-nazione idealizzato che conduceva all'omogeneità etnica*, innescando conflitti etnici" (Todorova 1997: 4; corsivo nostro). Nel momento in cui si stabiliva il principio di nazionalità come base per la costruzione e la legittimazione dei nuovi Stati, ecco che ogni popolazione linguisticamente estranea al *Volk* maggioritario dello Stato di turno diventava automaticamente una minoranza, che metteva in discussione il binomio Stato-nazione (e quindi un "problema" da risolvere con la rimozione fisica o l'assimilazione). L'esempio più recente di questa dinamica lo abbiamo avuto nel Kosovo, dove, dopo la guerra del 1999, la popolazione serba è stata in gran parte espulsa perché costituiva un intralcio al nuovo assetto politico, sostenuto dalla UE e dagli USA, che prevedeva un Kosovo albanese e indipendente.

La radice dei problemi dei Balcani non sta quindi nell'"eccesso di storia", bensì nella dialettica dentro/fuori su cui si costruisce la "comunità immaginata" della nazione (Anderson 1983), nel discrimine fondativo dello Stato-nazione che separa chi appartiene alla comunità da chi, essendo *extracomunitario*, diventa il soggetto che mette massimamente in discussione la comunità (cfr. Ponzio, Calefato, Petrilli 1994: 156).

Non a caso nella mitologia latina la fondazione di Roma coincide col momento in cui Romolo ne traccia il *limes*. Il problema sorge nel momento in cui il *limes* – termine che indica il confine, il limite, ma anche un baluardo fortificato – diventa un *vallum* vero e proprio, trasformandosi da potenziale luogo di incontro e attraversamento a luogo di chiusura e di esclusione: quando Remo attraversa "illegalmente" i confini di Roma, suo fratello lo uccide, mostrando che tracciare un confine, oltre a imporre delle separazioni innaturali (la divisione tra due fratelli), è sempre potenzialmente un atto di guerra. Del resto, come osserva Augusto Ponzio (2005: 7), "ancora non si è visto un confine che non sia risultato di guerra".

Proprio in Italia assistiamo oggi, nel pieno di una profonda crisi mondiale del sistema capitalistico, agli stadi finali della trasformazione di un *limes* in un *vallum*. La logica alla base di questi sviluppi è la stessa enunciata da Todorova: il voler imporre alla società italiana, la cui multietnicità è costitutiva e *de facto* irreversibile, lo schema dello Stato-nazione idealizzato che conduce all'omogeneità etnica[2]. E, come nell'episodio descritto da Reed, assistiamo all'introduzione di misure grottesche, come il test di lingua italiana per ottenere il permesso di soggiorno o l'ancora più grottesca richiesta (avanzata dalla Lega Nord) di ammettere nelle graduatorie scolastiche di ogni provincia solo gli insegnanti che dimostrino di conoscere le "tradizioni locali", a riprova del fatto che "la frontiera tra razzismo 'interno' ed 'esterno' è mobile" (Catone 1993: 18) e che il *vallum* che si sta costruendo non riguarda solo i migranti "extracomunitari", ma anche quelli interni.

Come altro definire gli interventi legislativi che hanno assunto il nome di "pacchetto sicurezza" se non come un dispositivo giuridico con cui si mette in atto una vera e propria "pulizia etnica" (rimpatrio dei migranti senza permesso di soggiorno), cui si aggiunge una "pulizia etnica" preventiva (respingimento dei migranti)? Del resto, il "pacchetto sicurezza" denuncia nel nome stesso il suo carattere razzista, giacché la presunta "sicurezza" dei cittadini che si pretende di garantire fa da *pendant* a uno statuto sociale, economico e giuridico di insicurezza *estrema* e *assoluta* per i migranti[3].

2. *La dialettica del razzismo di Stato, tra "pacchetti sicurezza" e sanatorie*

Il cosiddetto "pacchetto sicurezza" consta di una serie di interventi legislativi che sono stati elaborati, emendati e promulgati nell'arco di poco più di un anno e che riguardano un arco di tematiche assai vasto, genericamente riferito all'"ordine pubblico". Va ricordato che non si tratta del primo "pacchetto sicurezza" varato in Italia: altri due erano stati varati dai Governi di centrosinistra Amato (marzo 2001) e Prodi (ottobre 2007). Questa espressione ora è passata a indicare l'insieme composto dal decreto legge 23 maggio 2008, n. 92, "Misure urgenti in materia di sicurezza pubblica" (poi diventato la legge 125/2008), dal disegno di legge 733–B, "Disposizioni in materia di sicurezza pubblica", approvato in via definitiva al Senato il 2 luglio 2009 e diventato la legge 94/2009, e dalla legge 85/2009 (adesione dell'Italia al Trattato di Prüm), a cui si aggiungono i decreti legislativi 159 e 160 del 3 ottobre 2008 sul riconoscimento dello status di rifugiato e sui ricongiungimenti familiari dei cittadini stranieri.

Già solo il primo provvedimento, la legge 125/2008, costituisce un pericolosissimo attentato alle libertà civili, perché, oltre ad attribuire ai sindaci maggiori poteri nel controllo del territorio ("politicizzando" così la difesa dell'ordine pubblico), normalizza l'impiego delle Forze Armate con compiti di polizia interna. È vero che nella storia dell'Italia repubblicana non è la prima volta che ciò avviene, ma va altresì sottolineato che ciò è sempre avvenuto in circostanze assolutamente eccezionali. In questo caso il provvedimento è stato legittimato presentandolo come necessario per la risoluzione dell'emergenza rifiuti in Campania: in seguito alla sua approvazione il Governo ha potuto dispiegare l'esercito a presidio dei siti deputati allo stoccaggio dei rifiuti, al fine di bloccare le dimostrazioni delle comunità locali che cercavano di impedire la trasformazione in discarica del loro territorio. Rotto

il primo tabù, l'emergenza è diventata norma, la prassi routine: oggi l'esercito pattuglia le strade di molte città insieme a polizia e carabinieri e il presidente del Consiglio Berlusconi ha già minacciato il suo impiego per presidiare i siti dove intende costruire le nuove centrali nucleari (decisione illegale, perché il referendum del 1987 che bloccò la proliferazione dell'energia atomica in Italia, a differenza di molti reati penali del premier, non cade in prescrizione). Qualora in futuro il Governo intendesse utilizzare le Forze Armate per reprimere scioperi o movimenti sociali, questo strumento legislativo gli consentirebbe di farlo senza neppure la necessità di ricorrere a disposizioni d'emergenza. Per rendersi conto della gravità di questo provvedimento basti ricordare che negli Stati Uniti, che pure sono un paese il cui sistema repressivo è noto per la sua brutalità, l'utilizzo delle Forze Armate per compiti di polizia è vietato nella maniera più assoluta[4].

La legge 85/2009 (adesione dell'Italia al Trattato di Prüm) e i decreti legislativi 159 e 160 del 3 ottobre 2008 hanno introdotto una restrizione del diritto di asilo e reso più difficili i ricongiungimenti familiari dei cittadini stranieri.

È però la legge 94/2009 (già ddl 733-B) a costituire la parte più cospicua e inquietante del "pacchetto sicurezza". La nuova legge stabilisce all'art. 1, comma 16, lettera a (a integrazione dell'art. 10 del dl 286 del 25/7/1998), che lo straniero che "fa ingresso ovvero si trattiene nel territorio dello Stato, in violazione delle disposizioni del presente testo unico" commette un reato punibile con una multa da cinque a diecimila euro; qualora lo straniero non ottemperi all'ingiunzione di lasciare il paese sono previsti l'arresto e la reclusione da uno a quattro anni per l'ingresso illegale, da sei mesi a un anno se lo straniero, già in possesso di permesso di soggiorno, si trattiene in Italia oltre 60 giorni dalla scadenza dello stesso (art. 1, comma 22, lettera m, che sostituisce i commi 5-*bis*, 5-*ter*, 5-*quater* e 5-*quinquies* dell'art. 14 del dl 286 del 25/7/1998).

Le motivazioni addotte per giustificare l'introduzione del reato di ingresso e soggiorno illegale nel territorio italiano ruotano intorno allo spauracchio della "clandestinità": ogni giorno sui media si sente dire che ci sono stati "sbarchi di clandestini", che "dobbiamo respingere i clandestini", e che il governo "non è contro gli immigrati, ma contro i clandestini", i quali costituirebbero una minaccia per la sicurezza. La parola "clandestino" fa pensare a qualcuno che si è imbarcato su una nave senza pagare il biglietto per la traversata: evidentemente, non è un termine meramente denotativo, bensì un'espressione già fortemente connotata in senso negativo e implicante un giudizio di condanna morale. L'uso del termine "clandestino" quindi già dice di una posizione ideologica ben definita, cosa che non avviene invece con le espressioni "migrante" o "sans papiers", che contengono già *in nuce* una storia diversa (un migrante è qualcuno che si sposta in cerca di migliori condizioni di vita; una persona senza documenti potrebbe esserlo perché qualcuno glieli ha rubati o perché è dovuta scappare da una guerra, da un disastro naturale ecc.). L'uso ossessivo di questo termine da parte dei media ha fatto sì che il termine "clandestino" assumesse una valenza quasi ontologica (cfr. Ferri 2007a), al punto da diventare un vero e proprio "mito", nel senso barthesiano di *parole dépolitisée*, che

> non nega le cose, anzi la sua funzione è di parlarne; semplicemente le purifica, le fa innocenti, le istituisce come natura e come eternità (...); il mito abolisce la complessità degli atti umani, dà lo-

ro la semplicità delle essenze, sopprime ogni dialettica (...), organizza un mondo senza contraddizioni perché senza profondità (Barthes 1957: 223-224).

In realtà nessuno può essere clandestino *in senso assoluto*. La "clandestinità" è un concetto esclusivamente *relazionale*: "clandestini" *si diventa* nel momento in cui si attraversano le frontiere senza avere i documenti in regola. *È quindi la legge che crea il "clandestino"*: e infatti, a cinque anni dalla promulgazione della Bossi-Fini (la legge 189/2002 che, a detta dei suoi sostenitori, doveva porre un freno all'immigrazione irregolare), l'Italia deteneva ancora "il primato europeo di irregolari, in termini assoluti e relativi" (AA. VV. 2007: 15). Come spiega l'avvocato della Cgil immigrati Alessandra Ballerini (cit. in Calandri 2009; corsivo nostro), "il reato di clandestinità (…) punisce i migranti *non per quello che fanno, ma per quello che sono* (…) [perché il migrante è] colpevole solo di esistere e di non possedere suo malgrado un permesso di soggiorno".

Il paradosso a cui nessuno dà voce è che, se le frontiere fossero aperte, o anche solo relativamente aperte, i migranti non sarebbero costretti a venire in Europa rischiando la propria vita su imbarcazioni di fortuna o nascondendosi nei container o attraversando impervie catene montuose: potrebbero tranquillamente arrivare con i mezzi di linea ordinari (spendendo peraltro molto meno). A quanti si lasciano abbindolare dall'isterismo securitario andrebbe fatto notare che le centinaia di milioni di euro che ogni anno i paesi UE sperperano per il respingimento, il controllo e l'imprigionamento dei migranti sarebbero stati assai meglio spesi se fossero stati investiti in un sistema di welfare mirante a una reale accoglienza e integrazione sociale, economica e politica dei migranti.

La trasformazione del *limes* marittimo della UE in un *vallum* ha avuto come conseguenza concreta una vera e propria ecatombe silenziosa: dal 1988 a oggi vi sono stati ben 14.679 morti fra i migranti, contando solo i decessi documentati[5]. Peraltro via mare arriva solo il 13% dei migranti che entrano in Italia (Caritas/Migrantes 2008: 3), quindi "non esiste (…) nessuna emergenza sbarchi. Esiste semmai un'emergenza che riguarda le vittime del mare, della mancanza di soccorso, della disperazione che spinge a questi viaggi di morte" (Ferri 2007a). La funzione dei pattugliamenti e dei "respingimenti" marittimi non ha dunque, realisticamente, una funzione di contrasto del fenomeno, bensì solo una funzione propagandistica interna, finalizzata al perpetuamento del mito dell'Europa "assediata" dai migranti (onde giustificarne la clandestinizzazione) e una funzione di assoggettamento, quella di "mettere al loro posto" i migranti, disciplinarli e porli in una condizione di subalternità totale già *prima* che arrivino. Oltre a questo, vi sono ovviamente interessi economici diretti: il controllo delle frontiere è anche un business proficuo che frutta milioni di euro non solo alle mafie che gestiscono le rotte dei migranti, ma anche alle forze dell'ordine e a chi costruisce e gestisce i CPT (ora Centri di Identificazione ed Espulsione). La Corte dei Conti ha reso noto che nel solo 2003 il costo del mero funzionamento dei CPT è stato di 29.648.352 euro[6], e l'attuazione della legge 94/2009 costerà, in base a quanto previsto nelle tabelle di spesa della stessa, più di 56 milioni di euro nei prossimi tre anni. Secondo un'inchiesta del giornalista Vladimiro Polchi (2006), nel solo 2004 i rimpatri sono costati più di 17 milioni di euro.

L'obiettivo del legislatore non è evidentemente quello di ridurre o eliminare la condizione di irregolarità, bensì quello di farne uno stigma che, attraverso la minaccia della

multa esosa e dell'espulsione, o alternativamente del carcere, renda gli immigrati irregolari delle non-persone, disciplinate e a perenne disposizione del capitale come esercito di lavoro di riserva a basso costo e senza diritti. In questa direzione vanno tutti gli altri provvedimenti della nuova legge, vere e proprie misure vessatorie che hanno come unico fine plausibile quello di rendere la vita impossibile ai migranti, ricordando loro a ogni passo che possono essere tollerati solo nella misura in cui producono plusvalore per il capitalismo italiano (allo stesso modo in cui gli ebrei nei lager nazisti erano mantenuti in vita solo fintanto che erano in grado di lavorare): introduzione del permesso di soggiorno a punti (che si potranno perdere sulla base di valutazioni discrezionali delle questure); obbligo di presentazione del permesso di soggiorno per spedire denaro e per accedere allo stato civile (con annessa impossibilità di riconoscere le nascite e di contrarre matrimonio), ai servizi pubblici (scuola inclusa) e alle cure mediche; obbligo di certificazione dell'idoneità abitativa per il cambio di residenza e, infine, normalizzazione della detenzione "amministrativa" nei CIE, che può essere prolungata fino a sei mesi. A coronamento di tutto questo, il Governo dello slogan "meno tasse per tutti" impone ai soli migranti un odioso balzello (dagli 80 ai 200 euro) per il rilascio o il rinnovo del permesso di soggiorno, decretando altresì che un'eventuale condanna, anche "con sentenza non definitiva" (art. 1, comma 22, lettera a, sottocomma 1, che modifica l'art. 4, comma 3 del dl 286 del 25/7/1998) è fattore sufficiente per la mancata concessione del permesso di soggiorno: lo straniero diventa così un soggetto che si presume reo sino a che non prova la propria innocenza, capovolgendo quello che è il fondamento dello Stato di diritto liberale. La presunzione di innocenza cui il presidente del Consiglio fa continuamente appello per proclamare la propria estraneità a comportamenti penalmente rilevanti non vale evidentemente per chi non appartiene allo *Herrenvolk*.

Da questa breve disamina si può concludere che la legislazione trasforma i migranti *sans papiers* in "non-persone", confermando le riflessioni di Balibar sul rovesciamento storico del rapporto tra *homme* e *citoyen*: ora è la cittadinanza a fare l'*homme* e non viceversa (Balibar 2004; Žižek 2005).

Queste misure ufficializzano e cristallizzano un mercato del lavoro gerarchico, rigidamente segmentato in base all'origine etnico-geografica, importando nella metropoli un regime tipico delle situazioni coloniali: al livello più basso, i non-cittadini, i migranti e le migranti irregolari, totalmente privi di diritti, facilmente ricattabili e disposti anche a svolgere gli impieghi più a rischio a bassissimo costo[7]; poi, le immigrate e gli immigrati con permesso di soggiorno, considerati delle non-persone con diritti parziali, tollerati solo finché servono al capitale e disciplinati dalla minaccia di ripiombare nel girone infernale della "clandestinità"; infine, le lavoratrici e i lavoratori autoctoni, che, pur godendo della cittadinanza, sono a loro volta segmentati tra gli assunti a tempo indeterminato, che almeno teoricamente godono di pieni diritti, e i vari strati di precari, nonché in base al risorto discrimine trasversale che divide meridionali e settentrionali. La clandestinizzazione dei migranti, pilastro fondamentale di questo mercato del lavoro parcellizzato, costituisce un grande affare per l'imprenditoria italiana, soprattutto quella che opera nei settori agricolo ed edilizio, che può contare sulle divisioni imposte agli strati salariati per dettare le proprie condizioni: non è un caso che, da quando il mercato del lavoro ha cominciato a essere riconfigurato secondo que-

sto modello (all'inizio degli anni Novanta), lavoratori e lavoratrici hanno visto le loro condizioni di vita e di lavoro precipitare a livelli bassissimi (Draghi 2008: 6).

Tracciando un discrimine netto tra *Herrenvolk* e *Übermenschen* e rendendo "aleatori tutti i diritti" (Algostino 2009), il "pacchetto sicurezza" trasforma la cittadinanza in un privilegio, una concessione discrezionale da conquistare a caro prezzo, sulla falsariga dello slogan di Jean-Marie Le Pen "*être Français, cela s'hérite ou se mérite*".

Ed è proprio su quel "*se mérite*" che si sviluppa l'altra conseguenza sociale della criminalizzazione dei migranti: se la cittadinanza non è più un diritto, ma un privilegio, allora i "cittadini" sono dei privilegiati per nascita, una sorta di aristocrazia di massa che in quanto tale viene gratificata anche solo dall'appartenenza allo *Herrenvolk*. Gratifica "morale" tanto più importante e apprezzata in quanto compensa le privazioni materiali reali che, soprattutto in tempo di crisi, colpiscono quanti si trovano ai gradini più bassi della scala sociale o rischiano di scivolarvi. Anche questo è un fenomeno tipico delle situazioni coloniali: quanti provenivano dalle classi subalterne delle società metropolitane nelle colonie avevano la possibilità di un'ascesa sociale impossibile in patria (cosa che *ex post* finiva per giustificare e confermare il loro percepirsi come antropologicamente superiori ai nativi; cfr. Loomba 1998: 38). Al di là di questa gratificazione psicologica, l'avere qualcuno che si trova in condizioni economico-sociali peggiori e che funge da nemico interno, capro espiatorio per le proprie difficoltà, ha anche la funzione di rafforzare i legami interclassisti all'interno della comunità nazionale, polarizzando nell'opposizione nativo/straniero un'identità comune tenuta insieme dal comune nemico. È in questo senso che va letto l'obbligo per i pubblici ufficiali di segnalare alla polizia gli immigrati irregolari: costruire un clima di "delazione diffusa" (Cognini 2009), che, istituendo tra Stato e delatore un rapporto di complicità (forzata), rafforzi la percezione della propria appartenenza allo *Herrenvolk*.

Tuttavia, non bisogna cadere nell'errore di credere che fra cittadini, "meteci" e irregolari sia stato eretto un muro giuridico del tutto invalicabile. Vi è infatti nell'agire governativo una vera e propria dialettica del razzismo di Stato: se è vero che il Governo Berlusconi ha varato la Bossi-Fini e l'ha ora inasprita con il "pacchetto sicurezza", è altresì vero che nel 2002 lo stesso Governo varò una maxi-sanatoria che regolarizzò 646.000 immigrati e oggi ha varato un'altra sanatoria (che, per soddisfare le isterie xenofobe leghiste, è stata ribattezzata "regolarizzazione selettiva") per colf e badanti irregolari, stimate in circa mezzo milione[8]. Per quale ragione il Governo da un lato produce clandestinità e dall'altro regolarizza? In realtà il selezionare delle categorie esenti dal trattamento subumano, lungi da essere segno di umanità, non fa che rafforzare la regola, perché ne riconosce implicitamente la validità. Scrive Hannah Arendt a proposito della persecuzione degli ebrei da parte dei nazisti che:

> le categorie ebbero fino all'ultimo una funzione assai importante, poiché aiutarono a placare certe inquietudini della società tedesca: a questa si diceva che si deportavano soltanto gli ebrei polacchi, soltanto coloro che si erano sottratti al servizio militare, e così via. (…) Se l'accettazione della categorie privilegiate fu così disastrosa, fu perché chi chiedeva di essere "eccettuato" implicitamente riconosceva la regola (Arendt 1963: 139; corsivo nostro).

Un'esclusione assoluta e di massa "comporterebbe una perdita di forza-lavoro che al capitale non conviene" (Catone 1993: 10): condannare all'invisibilità e alla marginalità centinaia di migliaia di persone, senza dar loro alcuna via d'uscita, rischierebbe di trasformarle in una polveriera sociale pronta a esplodere in qualsiasi momento. Pertanto, a complemento dei dispositivi repressivi, ecco le sanatorie e i decreti flussi annuali, che servono "a decomprimere uno spazio, quello dell'irregolarità, che, se abitato in forma permanente e senza la speranza di un passaggio alla regolarità, rischia di diventare poco produttivo e insieme una pericolosissima bomba ad orologeria" (Grigion 2009). Offrire di tanto in tanto degli sbocchi percorribili, far intravedere la possibilità di una regolarizzazione assai difficile, ma non impossibile, da ottenere, è perfettamente funzionale al mantenimento del meccanismo, perché fa credere al singolo che potrebbe farcela individualmente "restando al suo posto" e facendo quello che gli/le viene chiesto, piuttosto che affidandosi all'alea di una lotta collettiva. Si tratta dello stesso meccanismo impiegato con successo in questi anni per prevenire la rivolta dei lavoratori precari, sui quali hanno avuto un potente effetto narcotizzante la differenziazione dei contratti e l'ideologia dell'economia della conoscenza e della meritocrazia, basate sull'illusione che l'esperienza acquisita lavorando con meno diritti e lo zelo mostrato sul lavoro portino prima o poi il singolo alla conquista della tanto sospirata assunzione a tempo indeterminato.

3. *Sorvegliare, punire e incarcerare: le ragioni di fondo del ritorno all'ordine*

Al di là della critica del carattere profondamente razzista e disumano del "pacchetto sicurezza", tuttavia, occorre interrogarsi sul senso profondo di questo giro di vite repressivo, che prelude a una vera e propria irreggimentazione non solo dei migranti, ma dell'intera società italiana. Si pensi all'art. 3, comma 39 (che integra l'art. 2 della legge 1228/54), che introduce il "registro nazionale delle persone che non hanno fissa dimora", vale a dire la schedatura di massa dei senzatetto, o alla reintroduzione dell'oltraggio a pubblico ufficiale (art. 1, comma 8, che integra gli artt. 341 e 342 del codice penale). Come scrive Alessandra Algostino (2009):

> L'assegnazione di poteri all'esecutivo è sintomo dell'adozione di una strategia emergenziale, o, meglio, di normalizzazione dell'emergenza, la cui prima vittima sono i diritti, prima degli stranieri (…). E quando l'emergenza da eccezione diviene regola, si passa da una democrazia ad una autocrazia. Le norme che qui si commentano, non sono, in questa prospettiva, che uno dei segnali; si pensi all'esautoramento del Parlamento, come sede di decisione politica e come sede normativa, in favore del Governo, all'abuso della decretazione d'urgenza e delegata, agli attacchi alla Costituzione, tutti effetti amplificati dall'involuzione maggioritaria, monocratica e plebiscitaria – di nuovo autoritaria – della forma di governo, di portata tale da incidere sulla stessa forma di stato.

A tale proposito sono illuminanti alcune pagine del libro I del *Capitale*, in cui Marx si sofferma sulla sorte che toccò ai contadini dell'Europa occidentale espropriati delle loro terre tra la fine del XV e il XVIII secolo, ossia ai tempi dell'"accumulazione originaria" del ca-

pitale. Marx scrive che quanti, privati dei mezzi di sussistenza ed espulsi dal loro ambiente sociale, non riuscirono a essere assorbiti nel nascente sistema manifatturiero, "divennero in massa dei mendicanti, dei ladri, dei vagabondi, qualcuno per propria natura, ma quasi tutti per la pressione delle circostanze" (Marx 1867: 528). Marx nota anche che nello stesso periodo in tutta l'Europa occidentale fu adottata dagli Stati "*una legislazione sanguinaria* contro il *vagabondaggio*" (529). Nell'Inghilterra di Enrico VIII, ad esempio, i vagabondi abili al lavoro erano condannati a essere frustati e imprigionati, dopodiché erano obbligati a giurare solennemente che "torneranno nella loro città natale oppure nel luogo dove hanno dimorato gli ultimi tre anni e che 'si metteranno a lavorare'" (ivi). Nella Francia di Luigi XVI, invece, un'ordinanza del 1777 prevedeva che "ogni uomo fisicamente sano dai 16 ai 60 anni, qualora venisse trovato sprovvisto di mestiere e di mezzi per vivere, doveva essere incarcerato" (530). Non si può fare a meno di rabbrividire nel constatare come, fatte salve le punizioni corporali, la retorica degli odierni fustigatori di migranti e "fannulloni" sia esattamente la stessa.

Marx tuttavia non si ferma alla critica di una legislazione disumana e mette in relazione l'affermarsi di quest'ultima non solo con la necessità del mero *controllo* delle conseguenze sociali dell'emergere della manifattura, ma anche con la necessità del *disciplinamento* e dell'*imposizione forzata* del sistema capitalistico, che successivamente diventerà una consuetudine e sarà accettato dalla stessa classe operaia come un'ineluttabile realtà a cui ci si deve adattare:

> Così la popolazione agricola, espropriata violentemente, espulsa dalle campagne e resa vagabonda, era obbligata da *leggi grottesche e terroristiche* a sottostare, tramite la flagellazione, il marchio a fuoco, le torture, a quella disciplina necessaria al sistema del lavoro salariato.
> Non basta che da una parte le condizioni di lavoro si manifestino sotto forma di capitale, e dall'altra compaiano uomini ai quali non resta da vendere che la propria forza lavorativa. E non basta neanche obbligare questi uomini a vendersi volontariamente. Con il progresso della produzione capitalistica si sviluppa una classe operaia che è portata dall'educazione, dalla tradizione, dalla consuetudine a considerare come leggi naturali e indiscutibili le esigenze di quel modo di produzione (530-531).

È questa, evidentemente, la chiave per capire il senso profondo di questi rigurgiti razzisti e autoritari: al declino economico dell'Italia, dovuto all'incapacità del suo sistema produttivo di reggere la concorrenza nel mercato mondiale, si è aggiunta ora una crisi economica globale che sta ridisegnando i rapporti tra vecchie e nuove potenze e che fa prevedere un incremento, piuttosto che un decremento, delle migrazioni, e un sensibile peggioramento delle condizioni economiche delle classi subalterne. Da qui non solo l'urgenza per il capitale e il potere politico di disciplinare, incarcerare[9] e reprimere, ma anche la necessità di legittimare questo agire fomentando razzismo e compartimentalizzazioni etniche e di genere tra le classi subalterne (Chignola 2009; Melossi 2009).

Compito irrinunciabile di chi non vuole una società di tipo coloniale, quindi, è quello di mettere a nudo il carattere ideologico di questo razzismo di Stato, decostruire il mito della "clandestinità" e tutti i relitti ideologici colonialisti che vengono oggi richiamati in vita per

giustificare questo stato di cose e lottare affinché questo ciarpame giuridico torni nel posto che gli spetta, nella pattumiera della storia.

Note

[1] Si pensi a come, nel nostro immaginario mediatico, i Balcani vengano immediatamente associati a episodi raccapriccianti, diversamente da quanto avviene per la "civile" Germania, che pure è il paese in cui si è consumato il più colossale sterminio su base etnico-religiosa della storia europea, o per le "grandi democrazie anglosassoni", la cui storia coloniale è costellata di orrori. Un esempio paradigmatico di questo discorso "balcanista" si ritrova nelle polemiche generate dal ben noto delitto di Novi Ligure del febbraio 2001, di cui furono vittime una giovane donna e suo figlio: nei giorni immediatamente successivi al duplice assassinio, vari esponenti politici se la presero con non meglio identificati "immigrati dell'Est". Il deputato di Alleanza Nazionale Marco Zacchera (oggi sindaco di Verbania) rilasciò all'agenzia AdnKronos un comunicato in cui indicava come sicuri responsabili delle "bande di slavi (…) geneticamente e storicamente avvezzi a tali efferatezze" («Corriere della Sera», 26/2/2001). I veri assassini, in realtà, erano la figlia della vittima e il suo ragazzo, entrambi italiani.

[2] Si pensi alla farneticante dichiarazione di Berlusconi "la nostra idea dell'Italia non è multietnica" («Il Sole 24 Ore», 9/5/2009), come se la società italiana non fosse tale da sempre.

[3] Il parallelo sorge spontaneo con quanto avviene in Palestina, dove da sempre i governi israeliani insistono nel giustificare il massacro e la repressione dei palestinesi con le esigenze di "sicurezza" di Israele. È evidente anche qui il carattere razzista del discorso dei vari Barak, Netanyahu ecc., perché il diritto alla "sicurezza" vale solo per gli israeliani e ha per corollario l'insicurezza assoluta (fisica, economica, giuridica, politica) imposta *manu militari* ai palestinesi.

[4] Più precisamente, le leggi federali che proibiscono alle Forze Armate statunitensi di svolgere compiti di polizia sono il *Posse Comitatus Act* del 1878 (Title 18, Section 1385) e l'*Insurrection Act* del 1808, emendato nel 2007, (Title 10, Section 331), che autorizza il presidente a farvi riscorso solo in caso di insurrezione, calamità naturali o altri eventi di assoluta eccezionalità.

[5] Dati di *Fortress Europe - Osservatorio sulle vittime dell'emigrazione*, aggiornati al 26/7/2009. Vedi http://fortresseurope.blogspot.com/.

[6] Corte dei Conti, *Gestione delle risorse previste in connessione al fenomeno dell'immigrazione*, http://legxv.camera.it/cartellecomuni/leg14/RapportoAttivitaCommissioni/commissioni/allegati/01/01_all_CorteC_2002.pdf.

[7] Le statistiche riportano che nel periodo 2003-2007 circa il 15% degli infortuni sul lavoro ha coinvolto lavoratori stranieri (INAIL 2008: 43): questa percentuale segnala una loro sovraesposizione negli impieghi più a rischio, giacché al 2007 l'incidenza degli stranieri sulla popolazione attiva era solo del 6,5% (INAIL 2008: 8). Si tratta però di dati che riguardano solo lavoratori e lavoratrici regolari. La situazione degli irregolari non può che essere peggiore.

[8] «Il Sole 24 Ore», 4/7/2009.

[9] Si vedano a questo riguardo le riflessioni di Mezzadra (2009) sulla forma-campo come "governo flessibile dell'esubero".

Riferimenti bibliografici

AA. VV., 2007, "Le vite degli altri (e la nostra)", «Limes», n. 4, pp. 7-19.

Algostino, Alessandra, 2009, "In nome della sicurezza due equazioni incostituzionali: migrante uguale non persona e dissenso uguale fattispecie da reprimere", in *Progetto Melting Pot Europa*, 19 marzo, www.meltingpot.org/articolo14208.html.

Anderson, Benedict, 1983, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London-New York, Verso; nuova ed. 2006.

Arendt, Hannah, 1963, *Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil*, New York, Viking Press; trad. it. di P. Bernardini, 1964, *La banalità del male: Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli; nuova trad. it. 2007.

Balibar, Etienne, 2004, "Une philosophie des droits du citoyen est-elle possible? Réflexions sur l'Egaliberté", «Revue universelle des droits de l'Homme», vol. 16, n. 1-4, pp. 1-56.

Barthes, Roland, 1957, *Mythologies*, Paris, Seuil; trad. it. di L. Lonzi 1974, 1994², *Miti d'oggi*, Torino, Einaudi.

Calandri, Massimo, 2009, "Per gli stranieri vita impossibile, vietato anche riconoscere i figli", «La Repubblica di Genova», 21 maggio.

Caritas Migrantes, 2008, *Immigrazione: dossier statistico 2007. XVII Rapporto sull'immigrazione*, Roma, Idos.

Catone, Andrea, 1993, "Società capitalistica e produzione di razzismo", «La Contraddizione», n. 36; nuova ed. 1997, in *Sotto il segno del capitale*, Napoli, Laboratorio politico, pp. 7-22.
Chignola, Sandro, 2009, "Quando la crisi morde davvero. Pacchetto sicurezza e tentativi di divisione e controllo" [intervista], *Progetto Melting Pot Europa*, 13 febbraio, www.meltingpot.org/articolo14013.html.
Cognini, Paolo, 2009, "Pacchetto sicurezza - Non solo migranti. Sotto attacco le libertà di tutti" [intervista a cura di N. Grigion], *Progetto Melting Pot Europa*, 14 maggio, www.meltingpot.org/articolo14522.html.
Draghi, Mario, 2008, *Intervento del Governatore della Banca d'Italia Mario Draghi*, 9 luglio, Roma, www.abi.it/doc//doc/home/attivitaOpinioniABI/eventiAbi/Assemblea/doc/tmp1215601155451_41Draghi_09_07_2008.pdf.
Ferri, Elisabetta, 2007a, "Il 'clandestino'. L'invenzione di una nuova 'razza'?", *Progetto Melting Pot Europa*, 21 agosto, www.meltingpot.org/articolo10974.html.
Ferri, Elisabetta, 2007b, "Quando il Mar Mediterraneo ha iniziato a nutrirsi di vite umane?", *Progetto Melting Pot Europa*, 1 novembre, www.meltingpot.org/articolo11407.html.
Grigion, Nicola, 2009, "Sanatoria o regolarizzazione selettiva?", *Progetto Melting Pot Europa*, 13 luglio, www.meltingpot.org/articolo14688.html.
INAIL, 2008, *Rapporto annuale sull'andamento infortunistico 2007*, Roma, Inail, www.governo.it/GovernoInforma/Dossier/rapporto_inail_2007/RapportoAnnuale2007.pdf.
Loomba, Ania, 1998, *Colonialism/Postcolonialism*, London-New York, Routledge; trad. it. di F. Neri, 2000, *Colonialismo/postcolonialismo*, Roma, Meltemi.
Marx, Karl, 1867, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Hamburg, Verlag von Otto Meissner; trad. it. di R. Meyer, a cura di E. Sbardella, 1970, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Roma, Newton Compton; nuova ed. 2005.
Melossi, Dario, 2009, "Sicurezza e criminalizzazione dei migranti - La risposta alla crisi viene da lontano" [intervista a cura di N. Cocchi], *Progetto Melting Pot Europa*, 20 aprile, www.meltingpot.org/articolo14380.html.
Mezzadra, Sandro, 2009, "Prolungamento dei tempi di detenzione - La forma campo come governo flessibile dell'esubero", *Progetto Melting Pot Europa*, 9 febbraio, www.meltingpot.org/articolo13985.html.
Polchi, Vladimiro, 2006, "Quanto ci costa (e quanto costa a loro) la sceneggiata dei rimpatri", «Il Venerdì di Repubblica», 22 dicembre.
Ponzio, Augusto, 2005, "Presentazione", «Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura», n. s., n. 9, *Mondo di guerra*, a cura di A. Ponzio, A. Catone, Roma, Meltemi, pp. 7-8.
Ponzio, Augusto, Calefato, Patrizia, Petrilli, Susan, 1994, *Fondamenti di filosofia del linguaggio*, Roma-Bari, Laterza.
Prodi, Romano, 1995, *Il capitalismo ben temperato*, Bologna, il Mulino.
Reed, John, 1916, *The War in Eastern Europe*, New York, Charles Scribner's Sons; trad. it. 1997, *La guerra nell'Europa orientale. 1915: Balcani e Russia*, Milano, Pantarei.
Todorova, Maria N., 1997, *Imagining the Balkans*, New York, Oxford University Press; trad. it. di I. Bleve, F. Cezzi, a cura di V. Ippolito, 2002, *Immaginando i Balcani*, Lecce, Argo.
Žižek, Slavoj, 2005, *Human Rights for Odradek?*; trad. it. di M. Agostini, 2005, *Diritti umani per Odradek?*, Roma, Nottetempo.

In Pakistan, divisioni infinite di razze e lingue, arrivate a noi attraverso i millenni con tutto il bagaglio delle loro culture e arti, rappresentano un mondo che oggi rischia di essere travolto dall'intolleranza etnico-religiosa, nuova invenzione delle grandi potenze per dividere il mondo.

Sindhi, punjabi, balochi, pathan, memon, gujrati, muhajir, shiya, sarayki, hindustani, delhi – ci racconta Arif, un pakistano che ha trascorso molti anni a Parigi, dove si è laureato alla Paris-Sorbonne in Storia delle Religioni, e oggi sbarca il lunario lavorando per una multinazionale che produce valvole per le pipeline per il petrolio – sono i nomi dei principali popoli che abitano il Pakistan, anche se le sue valli, non tutte collegate da una strada, oppure isolate per molti mesi all'anno dalla neve, racchiudono residui di altre popolazioni fuggite davanti all'impeto di invasori provenienti da Est e da Ovest, come gli ariani, i greco-macedoni, i kusana, gli arabi, gli afgani e i mongoli. Alcuni gruppi etnici, spesso costituiti da poche migliaia di abitanti, come i kafiri, mai domati e mai islamizzati, abitano i labirinti rocciosi dell'Hindukus e rappresentano un miracolo di sopravvivenza in un ambiente estremo. Essi stessi si proclamano *kalash* (uomini liberi) e ultimi discendenti degli eroi greci di Alessandro Magno che, nel 326 a.C., attraversarono la regione diretti in India.

I kafiri coltivano la vite, bevono vino e conservano la tradizione di balli femminili ispirati a riti dionisiaci – i Jesta Khan – dove si venera Jesta, l'energia materna che conserva il mondo. Il tempio kafiro una "macchina del tempo". Nelle giornate di sole, dal tetto bucato scende un filo di luce diaframmata da travi sovrapposte a spirale. È un complicato orologio solare: nel giorno del solstizio d'inverno il raggio di luce bacia la statua di Jesta e fa esplodere la gran festa del Chaumos.

La geomanzia kafira attribuisce ai luoghi più alti un'aura di potere e sacralità. Le valli sono così disegnate da curve di livello energetiche e spirituali. Le terre basse, vicino al fiume, occupate dai musulmani, sono sempre considerate le più impure e pericolose. Qui da sempre i kafiri hanno i loro cimiteri, con le casse di legno fuori dalla terra, sigillate da enormi pietroni, e le basciali, le case del parto. A mezza montagna è edificato il villaggio a gradoni, e in cima le stalle delle capre che ogni tanto accolgono le suchi, le fate che incarnano la forza fecondante di madre Natura. Più su, enormi macigni irradiano invece la forza maschia e solare di Mahandeo e di Balumain. Le fate kafire risiedono nelle terre purissime delle vette. Proteggono i markor (gli stambecchi), i dehar (gli sciamani), i re pa-

stori e tutta la natura nuda e selvaggia dell'alta montagna. Le vette sacre sono un luogo tabù. Sarebbe una vera profanazione ascendere la piramide del monte Palar, dove risiedono dei e antenati in palazzi d'oro che si vedono ogni tanto luccicare al sole. Morte e follia castigano chi offende madre Natura inquinando acque sorgive, tagliando alberi fratelli o assassinando animali guida.

Il mondo kafiro è così diviso tra sacro e profano, puro e impuro. Tutto quello che è alto e selvaggio – i monti, gli animali selvatici, ma anche capre e stalle – è puro; mentre tutto quello che è in basso, non è libero ed è stato addomesticato – il fondovalle, ma anche vacche e polli – è impuro.

I kafiri appartengono a una cultura caprina, che predica il nomadismo, la sacralità della *wilderness* e del caprone totem, in netto contrasto con i popoli contadini e sedentari che appartengono invece alla "cultura della vacca sacra". La capra è un tesoro. Il potere di un uomo si misura dal numero delle sue capre. I capo villaggio, sono onorati col titolo di "uomini dalle molte corna". Il simbolismo della capra compare dappertutto: nelle danze e nelle lotte a suon di cornate dei caproni, nei ricami delle tuniche che raffigurano capre stilizzate e nel make-up delle donne che si tingono impressionanti sopracciglia cornute. In questo universo agreste i pastori eremiti che trascorrono tutta l'estate negli alpeggi sono considerati dei *budalac*, eroi.

Un altro popolo che ha mantenuto nel tempo le sue usanze e tradizioni sono i parsi, ultimi seguaci della religione zooroastriana, le cui torri del silenzio segnalano i punti in cui i morti, per non inquinare la madre Terra, vengono esposti ai rapaci che, a migliaia, popolano il cielo del Pakistan.

Cito i nomi di questi due popoli, perché l'islam prevede che vengano rispettati solo i popoli del Libro, cioè della *Bibbia*, mentre i cosiddetti pagani debbono essere convertiti o uccisi.

Residui di lingue antiche si possono scoprire in ogni valle montana, come nei quartieri della stessa megalopoli di Karachi. Nel Belucistan si parla ancora un dialetto dravidico, il brahui, mentre il pashto, parlato dai phatani della provincia del Nord-Ovest, e il baluchi sono lingue di ceppo iraniano. Un dialetto tibetano è parlato nel Baltistan; il barukaschi è parlato nella vallata del Hunza, nel Karakoram e non si allaccia con nessun ceppo linguistico. E ancora i dialetti shindi, panjabi, dogri, kashmiri e mille altri…

Divisioni infinite di razze e lingue arrivate a noi attraverso il tempo con tutto il bagaglio delle loro culture e arti, i cui custodi spesso sono artigiani che da migliaia di anni continuano a riprodurre, con precisione accurata, sull'argento e utilizzando pietre dure – lapislazzuli, agate, diaspri e pietre sanguigne – simboli di religioni di cui spesso non conoscono più il significato.

Passeggiando in uno dei bazar di Karachi e ignorando i consigli di chi ci vorrebbe scortati da guardie armate fino ai denti, Arif mi fa notare due anelli molto grandi, che attirerebbero l'attenzione degli esperti di sfragistica, lo studio dei sigilli. Fragili segnacoli con cui i potenti convalidavano davanti alla massima autorità religiosa le loro parole e davano peso ai loro atti. Documenti preziosi per chi si interessa di storia, di arte, di semiologia del potere. Ogni sovrano, ogni potente e, per quello che riguarda gli atti privati, ogni autorità investita di un potere ufficiale aveva il suo sigillo. Quest'ultimo era in taluni casi di-

verso a seconda del rango delle persone a cui il documento veniva destinato o del contenuto dei documenti stessi.

I due sigilli, montati su anelli d'argento, mirabilmente lavorati, non hanno decorazioni casuali, spiega Arif. Rappresentano uno, incisa sopra un lapislazzuli, l'altro, sopra una corniola, un'antilope e un cervide, il simbolo di Buddha e poi anche di Cristo. In Pakistan la minoranza religiosa più grande è quella cristiana, circa il 2,5% della popolazione. Invece quell'uccello là vicino, sempre in argento, montato sopra un anello, nel quale sono incastonate una trentina di pietre dure, è l'immagine della dea-uccello che creò l'uovo cosmico della Bahyrivha Upanisad. L'uccello in tutte le culture, con la sua ala, il suo canto, il suo uovo viene concepito come la miglior manifestazione visibile dei valori immateriali centrali, quali lo spirito e l'anima, o, per dirla in un altro linguaggio, l'energia psichica. Quell'elmo di ferro battuto, che in origine poteva essere stato d'argento o d'oro, sopra il quale sono incastonate 24 corniole, è la copia di quello creato, nel Chitral, dagli artigiani kafiri, per Oliver Stone, il regista del film *Alexander*, quale riconoscimento della discendenza del popolo delle montagne dai guerrieri greco-macedoni. L'oggetto, dal grande valore emblematico e simbolico, ornato di stoffe colorate e decorazioni, è una testimonianza del raffinato senso artistico che ancora conservano quelle nicchie del tempo che sono i gruppi etnici nascosti da millenni negli anfratti del Karacorum. Quel pesante bracciale d'argento ornato con grandi lapis di antica fattura, prodotto a Mazar e Sharif, in Afganistan, dallo stesso popolo pastun che popola anche il nord del Pakistan – spiega ancora Arif – ricorda che nella religione indù, il lapislazzuli era usato metafisicamente per stimolare i Chacra della gola e del terzo occhio per l'accrescimento delle visioni interiori e il raggiungimento della saggezza, un catalizzatore per portare alla superficie vecchie ferite emotive per guarirle e liberarsene. Sopra quello scaffale, alcune grandi conchiglie racchiuse in un involucro d'argento e pietre dure – continua la nostra guida – stanno a ricordare la minoranza tibetana, che usa questi involucri calcarei come trombe per annunciare e scandire i tempi delle cerimonie buddiste.

Tutte tradizioni sopravvissute a secoli di islam: un autentico libro fatto di argenti, pietre, simboli e ricordi di antichi culti e culture. Oggi tutto cambia. La frattura con il passato tollerante ha una data, 14 aprile 2009, quando il presidente pakistano Asif Ali Zardari promulga il regolamento che introduce la legge islamica (*sharia*) in parte del Nord-Ovest. È inclusa la valle dello Swat. Decisione che permette l'entrata in vigore dell'accordo, raggiunto nello Swat il 16 febbraio scorso, fra il Governo e i gruppi talebani più radicali che, in cambio dell'applicazione della legge islamica, accettano di deporre le armi. Contrastanti sono le reazioni alla notizia della promulgazione della nuova legge che, secondo il premier Yusaf Gillani, "ha il sostegno della nazione".

Anche il progresso complotta contro la civiltà. Nel Nord, la via più facile durante l'estate corre sopra il Passo Broghol (3.798 metri o 12.460 piedi) in Afghanistan's Wakhan corridoio. Il territorio è sede di falchi rari e del leopardo delle nevi. Durante l'inverno questo percorso è di solito chiuso a causa della neve, che separa la zona dal resto del paese per sei mesi l'anno. Un isolamento che ben presto verrà eliminato dal completamento del tunnel sotto la Lowari, che ridurrà il tempo di transito per Chitral e consentirà il collegamento del distretto con il resto del paese, anche durante i freddi mesi invernali. Da quel momento non vi sarà più scampo per residui di antiche religioni e tradizioni non in norma con la *sharia*.

Per trovare un tentativo così funesto di distruzione di religioni, tradizioni e culture occorre risalire agli editti dell'imperatore Teodosio, che nel 400 d.C. ordinò che tutti i templi pagani fossero distrutti, che l'esercizio dei culti venisse proibito e che la filosofia venisse bandita dalle università. Anche quell'epoca ebbe i suoi martiri, come Ipatia, l'astronoma e filosofa vissuta ad Alessandria d'Egitto, che il vescovo Cirillo, poi fatto santo dalla chiesa cristiana (e ora tardivamente cancellato dal calendario), ingelosito dal gran numero di persone che frequentavano la sua villa, ordinò venisse scarnificata viva e bruciata dai talebani dell'epoca, che per il loro sordido lavoro usarono conchiglie taglienti. Quella volta i filosofi emigrarono in massa dall'Egitto, proprio come da noi tentano di fare i migliori cervelli. Quella volta ci vollero 1.500 anni perché civiltà e tolleranza tornassero nel mondo cristiano. Quanto ci vorrà perché da noi si torni all'equilibrio che reggeva il paese prima che potere e religione divenissero una cosa unica?

Oggi, come riferisce AsiaNews, è in corso la scarcerazione dei membri della Tehreek-e-Taliban Swat, un'organizzazione islamica integralista finora fuorilegge, che adesso, con il placet dell'esecutivo, sta per costruire ai confini con l'Afghanistan un "Talibanistan". Per intendersi, sono quelli che hanno applicato la parte più orrenda della *sharia*: la lapidazione e il taglio della testa alle donne presunte infedeli. Dico "presunte" perché può essere definita infedele anche solo una donna che rivolge la parola a uno sconosciuto.

In questo modo è svanito nel nulla il sogno del padre fondatore del Paese, Quaid-e-Azam Mohammad Ali Jinnah, che garantì la libertà per tutte le religioni! Il colpo di grazia lo ha dato la "legge sulla blasfemia". L'articolo 295/C del Codice penale pakistano, aggiunto nel 1986 durante il regime del generale Zia Ul-Haq, recita:

> Chiunque a parole, sia pronunciate che scritte, o attraverso rappresentazioni visibili, qualunque imputazione, allusione o insinuazione, diretta o indiretta, profana il nome del santo Profeta Maometto (la pace sia con lui) sarà punito con la morte o assoggettato a multa.

Il caso più recente di applicazione della contestata "legge sulla blasfemia" riguarda il cristiano protestante Sardar, 55 anni, attualmente in prigione a Chak Chatta, perché accusato di aver paragonato la barba di Maometto a quella dei sikh. Un altro esempio: un parlamentare cristiano legge un passo della *Bibbia* in cui si dice che Cristo è figlio di Dio; ciò, secondo l'islam, è una bestemmia. Se un musulmano mette in ridicolo tale affermazione con l'intenzione di insultare un cristiano, il massimo della pena cui è soggetto, in base all'articolo 298, è un anno di prigione. Ma se il cristiano risponde, criticando l'ingiunzione del *Corano* contro l'affermazione della *Bibbia* che Cristo è figlio di Dio, viene probabilmente condannato a morte, nonostante si tratti della risposta a una provocazione e senza la minima intenzione di bestemmiare.

La situazione non è per nulla positiva – si infervora il giovane pakistano – anzi sta peggiorando: gli stessi cristiani, che assommano al 2,5% della popolazione, e io non lo sono, subiscono discriminazioni dal punto di vista legislativo; in montagna le chiese vengono bruciate, le donne violentate e convertite a forza all'islam. C'è chi lotta per difendere queste minoranze, come Shahbaz Bhatti, un paladino dei diritti umani e della libertà religiosa nel paese di Musharraf. Dal 2002 guida l'All Pakistan Minorities Alliance, un cartello a difesa dei

gruppi minoritari, che sostiene cristiani di tutte le confessioni, indù, sikh, zoroastriani. Fondata nel 2002, l'Apma è rappresentata in Parlamento da questo attivista sociale di Lahore, cattolico, che sostiene che Benazir Bhutto prima dell'attentato gli avesse mandato un biglietto di auguri. Vi era scritto: "Io rispetto i cristiani e, se sarò eletta presidente, toglierò tutte le leggi che li discriminano".

Lasciamo l'arrabbiato Arif davanti a un tè, in un piccolo caffè del bazar e ritorniamo verso l'hotel meditando sulla realtà di un mondo d'arte e tradizioni che, arrivato a noi attraverso i millenni, rischia oggi di essere travolto dall'intolleranza etnico-religiosa, nuova invenzione delle grandi potenze per dividere le nazioni e approfittare delle loro risorse energetiche.

1. All'unificazione dell'umanità ci avevano pensato gli antichi romani, con arroganza imperiale: sembravano degli americani prima della scoperta dell'America. Ci avevano pensato gli inglesi: gente pragmatica, che dall'unificazione sotto la loro bandiera presero tutto quello che poterono, finché poterono. E, infine, ammainarono la bandiera prima di una sconfitta epocale; ma si tennero degli sbocchi preziosi per i loro traffici. All'unificazione doveva averci pensato anche Adolf Hitler (1889-1945), ma lasciamo stare. E adesso?

2. Adesso il progetto non sarebbe neppure proponibile, perché lascia atterriti. Eppure gli americani, ci hanno pensato fino a poco tempo fa e, con più prudenza, ci pensano ancora. Col dollaro, non ci sono riusciti; con la cultura, non ci hanno neppure provato: un po' di cinematografo è quello che si è visto. Una pessima televisione, che si è diffusa come un'epidemia.

Ma loro hanno avuto anche Edward Hopper (1882-1967), che ha raffigurato l'alienazione degli *States*; George Gershwin (1898-1937), che ha reso in musica il risveglio della metropoli; Liza Minnelli (1946), che interpreta magistralmente la suggestione e l'effimero della metropoli; e qualcun altro. La cultura che sfida il tempo è stata invece dell'Europa, che ha più d'un paio di millenni di *know how*.

3. Ma un progetto di unificazione del mondo c'è, e gli americani hanno cercato di portarlo avanti con le guerre e il terrore. E adesso? Il discorso è aperto. Col presidente Barack Obama, ancora non lo sappiamo bene. In Afghanistan, per esempio, continua a combattere e a far combattere anche gli alleati: Italia compresa.

Noi europei, all'America abbiamo dovuto star dietro, per inferiorità economico-finanziaria, per debolezza politica, per scelleratezza anche. Per esempio, in Iraq, dove abbiamo lasciato molti morti (anche italiani), con in più la vergogna di avere partecipato anche a stragi di popolazione civile e allo sterminio degli uomini della resistenza a Nassiriya (2004).

Tutto per portare qualche altro pezzo dell'umanità sotto la bandiera a stelle e strisce? Per difendere una civiltà di consumi, anche nostra? Per sostenere il *trend* ascendente dei consumi petroliferi? Per debolezza ideologica? Per servilismo verso la potenza più potente?

4. Grande rispetto per gli americani, popolo di lavoratori. Grande rispetto per la loro tecnologia creativa e innovatrice. Grande rispetto per l'impulso che danno al progresso delle comunicazioni.

Gli Stati Uniti d'America sono l'avanguardia dei consumi. Ma non sono più l'avanguardia della produzione industriale, perché anche ai loro consumi debbono ormai provvedere con crescenti importazioni dall'Asia e da altre regioni.

5. Insomma. In prospettiva, l'unificazione ha avuto proprio i colori dell'impero americano. L'impero americano: ma l'America ha ancora la forza per difendere il suo impero? Certo, è il primo paese del mondo per dotazione di armi, nucleari e convenzionali. E questo fa molta paura. A chi fa paura? Certamente anche all'Europa, che ha scelto perciò di seguirli nella politica estera.

L'America è anche all'avanguardia nei consumi individuali e nell'immissione nell'ambiente di sostanze tossiche e inquinanti, che incomincia a non sapere più come eliminare.

6. Ma non fa paura a tutti gli uomini della Terra. Nella cui geografia antropica, oggi, si va consolidando un gruppo: politico? religioso? culturale? Chi sa, forse merita tutte queste definizioni. Quanti sono? Chi sa. Come sono organizzati? Chi sa. Che dicono? Si capiscono solo fra loro, per le cose essenziali: quelle di carattere strategico.

Alle loro spalle hanno milioni di uomini. Un popolo tenuto insieme dalla religione, dalle religioni, e dalla rabbia. La rabbia di essere stati tenuti troppo a lungo come *inferiori*.

Un popolo che, nel silenzio e nell'apparente rassegnazione, ha subito una secolare condizione di subalternità. Un popolo che non aggrediva. Ma quando poi un'aggressione – quella delle Twin Towers a New York (11 settembre 2001) – ha colpito al cuore e nel suo simbolo il sistema di potere mondiale, gli Stati Uniti hanno voluto reagire a modo loro. Con nuove occupazioni militari, coi bombardamenti di aree abitate da gente comune, affermando di volere colpire dei terroristi. Questo hanno fatto su territori abitati da popolazioni arabe.

Si è trasformato un attentato spaventoso, quello di New York, in una guerra. L'America credeva di avere gli strumenti per vincerla, quella guerra. Ma in Afghanistan, una guerra dettata dalla stessa logica punitiva e d'intervento preventivo continua ancora.

Quanti morti civili hanno causato le guerre americane in territorio abitato da etnie arabe? Esistono soltanto delle stime, perché i dati precisi non si conosceranno mai; e anche quelle stime sono provvisorie, perché la campagna continua.

7. L'energia nucleare atterrisce, ma oggi non serve più per vincere le guerre: a meno di non voler distruggere il mondo; a meno di non farne ricadere gli effetti devastanti anche su chi le adoperasse. L'armamento tradizionale serve ancor meno: fa danno solo ai bilanci degli Stati, perché sottrae risorse al benessere delle persone.

E, dunque, la massima potenza militare che mai si sia vista al mondo non sa più come impiegare il suo potere militare contro attentatori, talvolta suicidi nell'azione, che possono paralizzare le comunicazioni, devastare città, seminare morte e panico: senza perdite militari dalla loro parte, tranne i pochi temerari che s'immolano.

Non basta più dunque la potenza militare per estendere un impero, e neppure per difenderlo in modo sicuro. Occorre trattare: se si fa ancora in tempo. Il nuovo presidente americano, con qualche contraddizione e con la guerra in Afghanistan alla quale non sa rinunciare, sembra essersene accorto. Con lui qualcosa potrebbe cambiare. Non soltanto per l'America.

8. Una fede religiosa, un'identità hanno opposto altre armi alla potenza militare, tecnologica e finanziaria dell'America. A pensarci bene si tratta di armi più leggere – perché fanno meno morti, perché non devastano l'ambiente – ma per la guerra sono forse più efficaci degli arsenali tradizionali. Gli Stati Uniti non se ne sono ancora accorti del tutto: le grandi potenze non hanno mai brillato per chiaroveggente intelligenza. Neppure Napoleone Bonaparte ne ebbe.

Gli islamici all'unificazione con l'Occidente non ci pensavano più da tanto tempo. Si tenevano la loro religione, i loro sistemi di vita e di governo, e ci lasciavano prendere il petrolio e le altre ricchezze loro. Non ci è bastato: volevamo convertirli, ma non più a una fede – cosa pur sgradevole, ma con una sua forza ideale. Volevamo convertire tutto il mondo alla civiltà occidentale dei consumi. Che è poi anche il sistema delle comunicazioni di massa, che impone le idee guida del lavoro alienante, del benessere inutile e precario, dell'effimero culturale: dei soli valori materiali.

9. A sostegno di quel progetto, gli americani si sono armati fino all'impossibile. Gli inglesi, anche per la consapevolezza della loro potenza limitata e subordinata agli Stati Uniti, li hanno assecondati solo per quello che era indispensabile alla loro stessa esistenza come realtà internazionale.

Gli americani oggi sono in gravi difficoltà finanziarie ed economiche, e la massa della popolazione sembra non saperlo neppure.

Gli islamici chi sa se riusciranno, in due o più generazioni, a realizzare un progetto di egemonia. Ma le loro avanguardie sono molto determinate; le seguono masse considerevoli. In parte costituite dalla loro popolazione che si è stabilita nei paesi occidentali.

Intanto stanno infliggendo dei colpi micidiali.

10. L'Italia una volta sapeva mediare e andare d'accordo con tutti; da qualche tempo però non fa più quella politica e manda via persino i più miseri fra gli immigrati. In politica estera si appiattisce sotto la bandiera americana. Non lo aveva fatto mai, neppure in circostanze molto difficili per il nostro paese.

11. Jean-Paul Sartre (1905-1980) non mostrava grande fiducia nei valori e nei simboli dell'Occidente. E prese perciò la decisione di rifiutare la massima onorificenza della civiltà occidentale. Nel 1964 rifiutò il premio Nobel.

Egli fu una coscienza morale del ventesimo secolo. Durante la guerra coloniale della Francia in Algeria, contro i patrioti del Front de Libération National (FLN), a proposito degli insorti egli scrisse queste parole tremende e profetiche:

Aprite questo libro, europei, andateci dentro. Dopo qualche passo nella notte, vedrete stranieri riuniti attorno a un fuoco, avvicinatevi, ascoltate: discutono la sorte da riservare alle vostre agenzie generali di commercio, ai mercenari che le difendono. Vi vedranno, forse, ma continueranno a parlare tra loro, incuranti, con lo stesso tono di voce. Quest'indifferenza colpisce al cuore. I padri, creature dell'ombra, le vostre creature, erano anime morte, alle quali voi dispensavate la luce; loro si rivolgevano solo a voi e voi nemmeno rispondevate a quegli zombi. Invece i figli vi ignorano: a rischiararli e riscaldarli un fuoco che non è il vostro. Rispettosamente distanti, voi vi sentirete furtivi, notturni, agghiacciati: a ognuno il suo turno; nelle tenebre che precedono un'altra alba, gli zombi siete voi (prefazione a *Les damnés de la terre*, di Frantz Fanon, 1961, Paris, Maspero; trad. it. 1962, *I dannati della terra*, Torino, Einaudi).

12. Mentre continua la guerra in l'Afghanistan, le parole di Sartre potrebbero considerarsi un ammonimento; se non addirittura un presagio.

Letture e interpretazioni

> La ricerca filosofica non può rinunciare alla propria storia né il filosofo alla civiltà che lo ha generato, ma il filosofo porta il disagio nella propria civiltà. E la ricerca filosofica la contraddizione nella propria storia. Inquietudine provoca la scoperta che il sapere della nostra civiltà è irreale ed ha una storia solo apparentemente coerente.
>
> In un epoca d'eclisse (…) proprio di questo si tratta, di mettere a confronto il presunto sapere di una società o di un'epoca con l'originaria tensione nell'uomo al conoscere che è anche, contemporaneamente, tensione ad una autentica felicità. La bellezza non è senza chi la veda, la verità senza chi la cerchi: l'arte dialettica, nei suoi contenuti tecnici, non rende alcuno filosofo, ma il filosofo rende l'arte dialettica uno strumento per la ricerca della verità (Romani 1991: 50 [nuova ed. 2009]).

Nel saggio del 1935 *De l'évasion*, riedito sotto forma di libro nel 1982 a cura di Jacques Rolland, Lévinas riprende l'antico problema del rapporto fra l'essente umano e l'essere in quanto essere, ma lanciando il sospetto che tale problema, malgrado le sue pretese di universalità, di fondamento e di limite delle nostre cure, non sia "nient'altro che l'impronta di una certa civiltà, collocata nel fatto compiuto dell'essere e incapace di uscirne" (Lévinas 1935: 21) Da questo punto di vista, "nelle aspirazioni dell'idealismo, anche se non nel suo cammino, consiste indubbiamente – dice Lévinas – il valore della civiltà europea: nella sua prima ispirazione, l'idealismo cerca di oltrepassare l'essere. Ogni civiltà che accetta l'essere, la disperazione tragica che comporta e i crimini che giustifica, merita il nome di barbara" (46-47).

Nel saggio sull'evasione Lévinas riprende quello pubblicato nel 1934 all'indomani dell'arrivo di Hitler al potere, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, dove individua nel nazismo la filosofia dell'asservimento all'essere, della sua accettazione incondizionata, della repressione di qualsiasi esigenza di evasione, ottenuti attraverso l'appello all'appartenenza, all'identità, all'eredità, al passato, al sangue, alla razza, alla lingua.

La questione del bisogno di evasione, nel saggio del 1935, conduce Lévinas al cuore stesso della filosofia, rinnovando l'antico problema dell'essere in quanto essere. Con il concetto di "evasione" (19), esplicitamente distinto da quello di "slancio vitale" ("nello slancio vitale andiamo verso l'ignoto, ma andiamo da qualche parte, mentre nell'evasione non aspiriamo se non ad uscire" [ib.], uscire dall'essere), Lévinas introduce la categoria di *eccedenn*

za, che sarà ripresa poi in *De l'existence à l'existant* e troverà la propria riformulazione nel concetto di *infinito* contrapposto a *totalità.* Il bisogno di evasione, di eccedenza, è il bisogno di uscire dall'identità: l'identità dell'essere, l'identità dell'io in quanto essere, in quanto "stesso".

Nel saggio del 1935, Lévinas propone una fenomenologia del bisogno di evasione dall'essere, che egli descrive in alcuni aspetti essenziali dell'esistenza: nel *piacere*, che, non essendo sbocco del bisogno e non tendendo a un termine, è processo di uscita dall'essere; nella infantile e immotivata *vergogna* di sé, in cui si vorrebbe sfuggire dall'identificazione con l'essere, dall'incatenamento dell'io a se stesso; nella *nausea* (il testo di Lévinas è anteriore alla pubblicazione della *Nausée* di Sartre), quale disposizione fondamentale che manifesta l'essere come essere indissolubilmente legati, come rivoltante presenza dell'io inchiodato a se stesso e come impotenza a uscire da questa presenza.

Questo testo di Lévinas mi è tornato alla memoria leggendo il "piccolo libro" di Romano Romani, *Eidenai o della contemplazione filosofica*. Scritto dal settembre 1985 al dicembre 1989, apparso in parte nel 1988 e per intero nel 1991, "ripercorso, corretto e di nuovo compiuto" (Romani 1991: VII), è stato ripubblicato quest'anno. Esso stesso ha il movimento del rimando, del rinvio ad altri testi, che rilegge e ripropone all'ascolto. È un testo che si riaccosta ad alcuni testi basilari della nostra cultura, per riproporli in forma rinnovata rispetto alla lettura ovvia, stantia, stereotipata, che, relegandoli nel passato, riducendoli a oggetti storiografici e filologici, assumendoli come "già letti", ritenendoli ovvi e pretendendo di aver eliminato nell'interpretazione ogni malinteso, li ha zittiti, li ha resi incapaci di interferire, di dire qualcosa che possa avere a che fare col presente, con la sua interpretazione, con la sua critica. Testi ormai noti, bloccati nella loro identità, di cui, invece, Romani ritrova l'alterità, la differenza singolare, la peculiarità, la loro capacità di parola *oggi*, in un senso che non è quello decantato e scontato della libertà di parola, di presa di parola, che è, in effetti, libertà sulla parola, prevaricazione su di essa, risposta pronta e adeguata al voler sentire, facendosi puntualmente sentire. È, invece, lasciare libera la loro parola, ascolto.

"Fin dalle sue origini – egli scrive (9) – la ricerca filosofica si volge criticamente a parole già dette, verità espresse; con la propria critica, essa non pone termine all'efficacia di queste verità, ma impedisce che finiscano nel silenzio di un ascolto inerte".

Al contesto in cui viene scritto il libro di Lévinas ho accennato, e del resto lo "conosciamo", presumiamo di conoscerlo e anche di averlo ormai "dietro le spalle". Conosciamo meno il contesto in cui, e per cui, è scritto il testo di Romani, perché è il "nostro", quello "attuale", in cui stiamo dentro e del quale, dunque, come avviene quando ci si trova in un tunnel, poco sappiamo dove porterà, quando giungeremo a un'uscita, se c'è, e come vi siamo entrati (ne sapevano, infatti, certamente di più coloro che, come Rossi-Landi o Pasolini, tra la fine degli anni Sessanta e gli inizi degli anni Settanta, avevano modo di vederne ancora l'imbocco e di scorgerne la portata). Un contesto poco "visibile" a causa della videocrazia, difficilmente dicibile per la quasi impossibilità di porsi fuori dei luoghi comuni del discorso, poco distanziabile per essere raffigurato, a causa della immedesimazione nelle identità che impersoniamo e nei ruoli in cui siamo ingaggiati nella quotidiana rappresentazione.

In un contesto in cui si impone la "realistica" adesione alla realtà delle cose, l'identificazione con l'ideo-logica dominante (al punto che si può dichiarare la "fine delle ideologie"), in cui si esaltano la funzionalità, l'efficienza, la competitività, in cui obbiettivi primari sono l'"inserimento" e l'occupazione perché "il lavoro rende liberi", in cui l'invenzione e l'innovazione vengono fatte consistere nella capacità distruttiva dei prodotti (merce) rispetto a quelli già presenti sul mercato, in cui il sapere, lo studio e la formazione vengono adeguati e appiattiti in funzione di un fantasmatico "mercato del lavoro", in cui la libertà e la democrazia vengono concepite come proprietà, come prerogative, come dotazioni ereditarie, come possessi di cui si ha l'esclusiva, e che pertanto si possono esportare e scambiare (con altre risorse naturali) o imporre "con tutti i mezzi necessari"… in un contesto del genere, il nostro, l'esigenza di "evasione", nel senso in cui ne parla Lévinas, si ripresenta. Ed è anche esigenza di rilettura dei testi su cui si è formata la civiltà occidentale – la *Bibbia* e i Greci, dice Lévinas – per ascoltarli al di là delle interpretazioni, delle "letture corrette", degli incasellamenti e delle schedature, delle appartenenze e delle attribuzioni a generi di discorso, posizioni teoriche, tendenze ideologiche e politiche, schieramenti, al di là della loro stessa attribuzione al "patrimonio occidentale".

Si tratta di rifare mentalmente un percorso – per Romano Romani a partire dai Greci, soprattutto – per considerarne altre possibilità, trascurate, abbandonate, sottovalutate, equivocate, per considerarne gli *jalons*, i "cartelli indicatori", non presi in considerazione nella scelta della direzione, che possono essere oggi d'aiuto, non per qualche questione di "salvezza", ma semplicemente per la nostra salute. E in *Edenai o della contemplazione filosofica* questo ripercorrere i testi relegati nel passato, nell'"antico", la riflessione filosofica e il filosofare teoretico sono inseparabili.

Nel suo "piccolo libro" – diviso in due parti, delimitate da tre composizioni in versi: "Un soffio / un alito fresco di vento // nella luce immota sono i rami del gelso"; "Con dissonanze / tremeranno oblique // le stelle ancora, / in bilico"; "Assorti nel sole" – Romano Romani rilegge i presocratici, i sofisti, Platone, Aristotele, Kant, Hegel…

Senso, tensione, trascendenza – tensione al trascendimento – inutilità, infunzionalità, eccedenza, inesauribile gratuità, rapporto tra sensibilità e conoscenza, tra piacere, senso e significato… ecco alcuni "valori", o esigenze, da tenere in considerazione nel percorso in cui contemplazione e vita si ricongiungono; si ricongiungono viaggio intellettuale e qualificazione della vita, ma non per rispetto di qualche dottrina, di qualche etica materiale o formale, per qualche adesione a qualche orientamento. Si ricongiungono perché essi sono l'*umano*, ma non l'umano nella sua identità, quello dei diritti umani (non comprensivi, dice Lévinas, dei *diritti altrui*) e delle guerre umanitarie, ma quello dell'*alterità*, l'umanesimo del dantesco "trasumanar", l'umano come al di là dell'essere-così, come non adattamento "alla dura legge della realtà" che include l'accettazione della "sua vera faccia", la guerra. In questo senso Giorgio Colli, in un suo scritto giovanile (1939), parlava della nascita della filosofia come "disumanamento" e qualificava i primi filosofi greci come "sovrumani" – i quali però, a differenza dei "mistici moderni" (Bruno, Nietzsche), seppero "in un certo senso rinunciare ad esprimere in modo immediato quanto di più prezioso aveva dato loro la solitudine", esprimendosi, invece, "in modo chiaro e *visivo*" (32; corsivo mio).

La protensione all'alterità è paradossalmente inscritta nell'"identità" dell'"essere" umano, ma è nella singolarità, nella non-intercambiabilità, nell'unicità di ciascuno, nella sua responsabilità inderogabile e non assumibile da altri, dunque fuori identità, fuori genere, che essa si realizza.

Romani dà inizio al suo libro con una citazione dalla *Metafisica* di Aristotele (990a):

> Al vedere-conoscere – alla contemplazione – tutti gli uomini sono protesi a causa della loro origine. Ne è un segno l'amore che hanno per le sensazioni; infatti, anche a prescindere dalla loro utilità, esse sono amate per se stesse, e più di tutte le altre è amata quella che si manifesta per mezzo degli occhi.

Egli prosegue mostrando il rapporto tra piacere e conoscenza, perché il piacere è di per sé senso e significato, e per i Greci l'attenzione alla conoscenza è attenzione al piacere come senso, forma della verità e verità della forma. La verità non sta oltre il sensibile, ma ciò non l'appiattisce né l'immanentizza, perché il senso è tensione al trascendimento, è questo trascendimento stesso, e la verità è l'unità del sensibile che, in quanto lo trascende, lo rende significativo, e solo in questo senso, rendendolo significativo, lo trascende.

La vita teoretica, come già Aristotele la concepisce, per quanto altra dalla vita vegetale e da quella animale, per quanto peculiare dell'individuo umano, non è scissa o separata dal resto del vivere come esso si dà negli animali e nei vegetali. La vita teoretica è il compimento e il fine di ogni tendere, ciò a cui ogni vivere allude rinviando alla pienezza del vivere.

Tutti i viventi soggiacciono all'ineluttabile necessità del nascere e del morire. La vita teoretica si spinge oltre il nascere e il morire, oltre l'economia relativa alla vita individuale, al proprio tempo limitato, alla propria contemporaneità, al proprio "ritorno", alla "spendibilità" di ciò che si acquisisce, in questo senso è trascendenza rispetto all'esistenza, rispetto all'economia limitata all'esistente. La vita teoretica è la peculiarità dell'umano per questa sua trascendenza, che non è nulla di diverso dal tendere dell'opera umana oltre se stessa, oltre l'utilità, oltre il tempo ristretto di chi opera (Romani 1991: 9-10). "Il senso dell'operare sta oltre l'opera, allo stesso modo che l'origine della conoscenza sta oltre alla sensazione" (16). La trascendenza è nei confronti di ciò che l'uomo produce, le sue opere, il suo sapere, la cultura, la storia, le istituzioni, le relazioni sociali e loro strutture. "Il problema della trascendenza non si pone in primo luogo rispetto alle cose della natura, ma piuttosto rispetto ai significati nella comunicazione tra gli uomini, alle cose che fungono da significato" (ib.).

Piacere, sensazione, conoscenza, amore. A proposito del *Fedro* di Platone, Romani scrive: "D'amore parla il filosofo. È con l'amore che egli sempre ha da fare" (25). "Presenza di amore è un impulso ad oltrepassare i confini che l'esistenza impone al nostro parlare-pensare" (26). "Tensione d'amore è il movimento del *logos*, il dialogare, il parlare-pensare che produce la bellezza e la rivela alla percezione sensibile" (51). "Idealismo non è una dottrina o un complesso di contenuti dottrinali, ma la consapevolezza – che nasce nella civiltà occidentale con il nome di filosofia – di un rapporto ineludibile tra *eros* e *logos*" (52).

Ponendosi come ri-lettura di testi, *Eidenai* considera come centrale la questione della scrittura e del suo rapporto con la critica filosofica. E qui si tratta anche di rileggere Platone rispetto alle interpretazioni consegnate, consegnate attraverso la scrittura. Nel libro di

Romani la scrittura viene ricondotta al suo valore di traccia, traccia del passato che non ha niente a che fare con la verità che è pensiero vivente. La scrittura non è il parlare-pensare, non è l'opera, la vita che il parlare-pensare va vivendo, ma un residuo, una traccia appunto. A essa, che non è un dato inarticolato, la lettura può ridare voce: scrittura e voce, la voce di chi legge. La voce si fa materia, come il marmo nella scultura: materia delle parole scritte, materia di un pensiero altro dal proprio, che a questa materia dà forma. È in questo evento, in questo incontro con la materia della voce di chi legge, che la traccia della scrittura diventa forma, parlare-pensare; però senza esaurirsi in questa forma qui, di cui invece è trascendimento, ma andando oltre l'accadere della lettura.

Nella lettura si ripropone la condizione umana originaria, fondamentale come la verità, di cui si avverte sempre "chiaramente-oscuramente l'esigenza" (48), senza che essa sia mai pienamente raggiunta, sicché ogni pretesa di esaustività da parte della voce che legge diventa contraffazione, impostura, usurpazione. E quando questa voce – che legge pretendendo di essere sostituzione, eliminazione del malinteso, parola diretta, *auctoritas*, rappresentanza che ha perso il rinvio ad altro, che esige il rispetto per sé in quanto portavoce di una scrittura che coincide con la materia della propria lettera – si fa essa stessa scrittura, diventa falsificazione, espunzione dell'altro dal testo.

La lettura può essere semplice sonorizzazione, compitazione, come quella di chi impara a leggere o del semialfabeta che legge in silenzio ma muovendo le labbra; può essere lettura con gli occhi fissi sul testo, lettura concentrata, chiusa nel testo; o lettura alzando gli occhi (è la lettura proibita a scuola), la lettura-distrazione per eccessivo interessamento, coinvolgimento, che collega la traccia di un parlare-pensare passato, con il proprio presente, con i propri "vissuti" (purtroppo in italiano "vissuto" è a sua volta un participio passato; in spagnolo e in portoghese c'è una parola "più viva": "*vivenêia*", con cui si può anche meglio tradurre l'husserliano *Erlebnis*), con la vita, un leggendo vivendo (che è in contrasto con il capovolgersi e isterilirsi nel vivendo-leggendo della lettura che non ha mai motivo e tempo di alzare gli occhi, di farsi distrarre, di farsi interrompere dalla vita, di ascoltare). Poi c'è un quarto tipo: quella in cui, come nell'imparare a leggere, è importante la voce: la voce che si fa materia, come dice Romani, materia di una forma che non si esaurisce in essa.

Scrive Kirkegaard (1843: 549) nei *Discorsi edificanti*, unico testo pubblicato a suo nome, a differenza degli altri in cui egli si mette da parte nella polionimia per non avere come autore nessuna *auctoritas*:

> Mio caro lettore! Leggi possibilmente ad alta voce! (...). Leggendo ad alta voce, tu avrai l'impressione più forte, quella di avere a che fare unicamente con te stesso, non con me che sono "senza" autorità.

Nel rapporto tra senso, significato e significatività (Welby 2007), al cui intrico Romani dedica la sua attenzione per l'intero testo, entra in gioco la metafora, non semplicemente come figura del discorso, ma come movimento stesso dell'interpretare, in quanto spostamento, rinvio, in cui l'analogia, la somiglianza hanno un ruolo fondamentale.

Il concetto appartiene ai livelli alti dell'interpretare e procede assembrando e omologando, riducendo all'identico ciò che è altro nella sua singolarità. La metafora, invece, at-

traversa l'intero campo del senso, del significare, e non omologa, non colloca in uno stesso genere ciò tra cui individua una somiglianza, ma, al contrario, funziona proprio come rapporto tra alterità, lasciando ciascun termine del rapporto in tutta la sua distanza e la sua differenza. La metafora costituisce una specie di tessuto connettivo, o di sinapsi, che collega sensazioni e concetti, rinnovando questi ultimi, impedendo la loro ossificazione, il loro indurimento, disturbando la loro ostinata riduzione all'identità. Le sensazioni sono esse stesse metafore che alludono alla conoscenza ed è proprio per questo loro irriducibile *alludere* che, da una parte, rinviano al di là di se stesse e, dall'altra, contribuiscono a impedire che la conoscenza possa chiudersi dall'interno e dunque sono indispensabili alla critica filosofica del già detto, della verità già espressa, alla messa in crisi dell'arroganza concettuale.

Cito alcuni dei passaggi di *Eidenai* particolarmente significativi in questo senso:

> Nell'alludere alla conoscenza, le sensazioni sono metafore e il sentire è già *logos*: il soprasensibile ha profondamente a che fare con le sensazioni poiché le sensazioni hanno profondamente a che fare con il soprasensibile (Romani 1991: 8).

> Le sensazioni non soltanto fungono nelle metafore, ma possono avere di per sé una valenza metaforica, essere esse stesse metafore. Dalle sensazioni nella loro pura valenza metaforica nasce la possibilità di concepire il sovrasensibile (81).

Certo, i sensi ingannano. Ma, possiamo aggiungere, ancora con le parole di Romani: "L'inganno del mio sentire è lo stesso di quello del mio parlare, la sensazione è già discorso, in ciò consiste la sua inaffidabilità" (82). Ancora:

> Il rigore logico dei contesti non toglie nulla al valore metaforico delle parole: tra rigore logico e valore metaforico si stabilisce anzi una complicità che sempre più va costituendo la caratteristica peculiare del linguaggio filosofico nei suoi momenti più alti (11).

È la metafora a mantenere aperta la porta del testo scritto e a permettergli l'incontro con una lettura "distratta" dalla vita, che dunque non resti chiusa all'interno di esso e non pretenda di chiudersi in sé stessa.

> La metafora è irriducibile al contesto dottrinale: essa cerca per significare le strade aperte della vivente presenza di chi la incontra. La lettura della metafora consiste nel suo riempimento di senso, ma anche dalla constatazione dell'insufficienza di ogni lettura (ib.).

Se si può parlare di filosofia come "arte" e di arte come "ricerca", di "poesia filosofica e di filosofia poetica" (30), anche in questo gioca un ruolo determinante la metafora, quale "motore" di quella logica che Vico riteneva originaria, peculiare e fondamentale nell'interpretare umano: "la logica poetica".

Anche il ri-cominciamento – ricominciare ad agire-esperire, ricominciare a parlare-pensare – ha a che fare con la metafora, che riceve il suo senso autentico nel collegamento col vivere.

> In questione è l'uso del termine "ricominciare", il senso del cominciamento in una accezione inevitabilmente metaforica. Mai infatti, se non metaforicamente, si ricomincia ad agire-esperire o a parlare-pensare, ma ciò che sembra estremamente inconsistente, appena un'immagine, riceve il suo autentico significato dal vivere che si manifesta nella sua pienezza solo con la possibilità di un sempre nuovo inizio ("Il sole è ogni giorno per la prima volta" [DK Heracleitos B6], ma anche, con un capovolgimento di prospettiva: *di ogni inizio è lo stesso sole*); la necessità del trascorrere è la condizione della possibilità del ricominciare (55).

La metafora della luce è impiegata per dire della metafora stessa e del suo rapporto con l'universale e il traducibile: "La metafora è intraducibile nella sua universalità, ma anche universale nella sua intraducibilità: essa è vera non per la legge che necessita il pensiero, ma per la luce che pervade la parola" (43). La metafora della luce è ricorrente in *Eidenai*, e con essa quella della ricominciamento e del qohéletico (*Qohélet*) sempre di nuovo, niente di nuovo sotto il sole: l'immobile, il perennemente e il mutamento, il ri-nascimento "nella luce immota", un alito di vento, un soffio di vita, il rifiorire dei rami del gelso (dall'epigrafe alla prima parte del testo, Romani 1991: 5). "*Elios gar ouk uperbesetai metra*", epigrafe che apre *Eidenai* (3); "Assorti nel sole", il verso che la chiude (97).

Penso ai versi, nella mia lettura di *Cimitero marino* di Valery («Athanor», n.s., 12, 2008-2009), poema della luce e dell'ombra, dell'immobilità e del mutamento. Rendere la luce: questo fa il poeta, rendere la luce nel suo massimo fulgore e nel momento della sua più equa, più giusta, distribuzione. "Ma rendere la luce – ed è questo il punto centrale della composizione – suppone d'ombra una cupa metà" (sestina VII). La luce dall'ombra, dunque. L'ombra, il corpo, la materia, come condizione dell'irradiarsi della luce. "Meriggio in alto senza movimento / In sé si pensa e di se stesso è tema... / Completa testa e perfetto diadema, / Io sono in te il segreto mutamento" (XIV). "Zenon! Crudele! Zenone eleata! / M'hai tu trafitto con la freccia alata, / Che vibra, vola, eppure in vol non è! / Mi dà il suon vita che la freccia fuga, / Ah! Questo sole... Ombra di tartaruga / Per l'io, l'immoto Achille lesto piè!" (XXI).

Tutto il testo di Romano Romani può essere letto in riferimento alla questione del rapporto identità-alterità, che implica – o è l'altra faccia di – quella del rapporto tra immanenza e trascendenza, tra esistenza e vita, tra conoscibile e inconoscibile, indefinibile, incomprensibile, inspiegabile, tra limite e illimitato, tra finito e infinito. "In-finito", scrive Lévinas, l'infinito nel finito: è l'idea cartesiana che impedisce al *cogito*, all'*io sono*, di chiudersi dall'interno e di poter pensare-essere quello che vuole, cioè di impazzire. Il pazzo, dice Machiavelli (da non confondere col mai esistito mass-scolas-mediatico "Macchiavelli" che avrebbe detto "il fine giustifica i mezzi"), è colui che, avendo il potere (quindi soprattutto chi governa), pensa di poter fare tutto quello che vuole. Cosa dimenticata spesso nella definizione "democratica" della "libertà", e che, invece – come anche, per lo meno allusivamente, Romani fa nella rilettura di *Le leggi* di Platone – va tenuta in seria considerazione (oggi più che mai, nella democrazia interpretata, anziché agita come forma di governo in cui tutte le minoranze, tutte le differenze, sono rispettate, come governo della maggioranza, che, in quanto tale, può liberamente fare e disfare le leggi).

C'è un rapporto molto stretto, di implicazione, tra identità e appartenenza, tra appartenenza e appartenersi. Ma, dice Romani (1991: 72),

> L'appartenersi dell'individuo umano non è realizzata compiutezza, bensì tensione e cammino: in maggiore o minore misura, il parlare-pensare è attraversato in ciascuno di noi dal non senso che è impossibilità di appartenersi. Il non senso rende il mio rapporto con gli altri esseri umani e l'altro dall'uomo, un non appartenermi, e l'appartenermi un non rapporto con gli altri esseri umani e con l'altro dall'uomo.

L'appartenere e l'appartenersi, sono impediti dalla sproporzione tra il vivere e l'esistere: "Vi è nel mio esistere un di più che è irriducibile al vivere, proprio come nel mio vivere c'è un di più irriducibile all'esistere" (73). L'esistere si evidenzia come "superfluità rispetto al vivere, come *alterità*" (62), superfluità che è anche l'insuperabile, l'inconoscibile, l'inspiegabile, il non senso, la negazione, la morte, il vuoto, l'assenza. E alla superfluità, al non senso, il parlare-pensare può solo alludere.

Oltrepassamento, trascendentalità, alterità: "L'alterità si dà quindi nella trascendentalità del senso-significato cui tuttavia sempre resiste e sfugge" (65). Dice Romani:

> Non v'è nulla di più terribile e dannoso per gli uomini della pretesa di spiegare l'inspiegabile, di comprendere l'incomprensibile: più di ogni altra cosa ciò impedisce e ritarda il faticoso procedere del pensiero: amo chi cerca la felicità e non chi trova argomenti indistruttibili per rassegnarsi all'infelicità (64).

L'esigenza della trascendenza diventa impossibilità di non parlare-pensare intorno a essa; impossibilità di tacere sulla trascendenza, malgrado l'impossibilità di parlarne e la conseguente delusione. Nasce la tentazione di sopprimere la trascendenza. Ma senza di essa "l'uomo non è uomo" (66).

Il parlare-pensare è esso stesso trascendenza rispetto all'essere situati nell'esistere, trascendenza come necessaria esigenza, perché l'essere situati nell'esistere è già *essere dislocati*. Dislocazione, fuori luogo, non quiete, inquietudine, movimento spazio-temporale, ma anche movimento della parola fuori dal discorso, fuori dai suoi luoghi, dai luoghi comuni del parlare-pensare.

Nella parte finale di *Eidenai* troviamo una rilettura della figura di Odisseo e del suo rapporto con il mare, come ciò che distanzia oltre misura, che rende incalcolabile il tempo per coprire la distanza tra ciò che esso separa. Forse questo significato del "mare", che era quello dei Greci, come metafora della sconfinata distanza che non può essere percorsa in un tempo determinato, è ciò che resta ancora nell'uso metaforico che ne facciamo per dire l'immensità, la sconfinatezza, l'abisso, quando parliamo di sentimenti, d'amore, ma anche nell'espressione "fra il dire è il fare c'è di mezzo il mare".

Diversamente dall'Ulisse della *Dialettica dell'illuminismo* di Horkheimer e Adorno, prototipo dell'uomo borghese, che calcola in funzione del ritorno, anche nel senso di guadagno, e dell'Ulisse di Lévinas, il cui itinerario è considerato simile a quello abituale della filosofia occidentale, nel senso che "la sua avventura nel mondo non è stata che un ritorno all'isola natale – compiacimento nel Medesimo, un misconoscimento dell'Altro" (Lévinas 1972: 43), per Romani Ulisse è, invece, colui che spinge l'azione oltre la necessità: questo è il navigare, l'affrontare la sconfinatezza del mare. A questo movimento, a questa dislocazione nell'esistere,

di cui il viaggio per mare è metafora, fa riscontro "il fermo diniego di Penelope alla scelta, che sembra inevitabile, di un principe tra i pretendenti. Come la filosofia con il suo dialogare infinito, ella disfa di notte la tela che ha tessuto di giorno" (Romani 1991: 83-84).

Eidenai si conclude con un commento della poesia di Baudelaire, *L'albatros*, che Romani cita per intero e che io qui riporto così come l'ho letta traducendola (Ponzio 2000):

Sovente, per svagarsi, la gente d'equipaggio
Degli albatri cattura, uccelli ampi dei mari
Che seguono, indolenti compagni d'ogni viaggio,
La nave scivolante su per gli abissi amari.

Sui legni del pontile poggiati non li han neanche,
Che quei re dell'azzurro, maldestri e vergognosi,
Pietosamente lasciano le ali grandi e bianche
Ai lati strascinarsi qual remi inoperosi.

L'alato viaggiatore com'è fiacco e impacciato,
Quant'è comico e buffo, lui tanto bello prima;
Da un tal con una pipa il becco è tormentato,
E un altro zoppicando lui che volava mima.

Al principe dei nembi che sta con la tempesta
E ride degli arcieri, il poeta è somigliante;
A terra fra i clamori, solingo se ne resta,
Gli intralciano il cammino le sue ali da gigante.

"Come il filosofo platonico, il poeta di Baudelaire tanto più è autenticamente umano – il divino dell'uomo – in quanto si sente straniero tra gli uomini. Nella sua più profonda e divina natura, l'uomo e l'albatros, e nella sua condizione più estraniata ed infelice, l'albatros è uomo" (Romani 1991: 95).

Altro, estraneo, non appartenente ma inestricabilmente coinvolto; differente, ma non indifferente e non indifferenziato in una identità, in un genere, sia pure uno "abbastanza largo" come il genere umano; e differente non per opposizione – opposizione presente anche in quel genere "largo" che tutti ci abbraccia (ove "umano" è contrapposto a "disumano", a "inumano") –; non omologato, non funzionalizzato alla riproduzione dell'identico, eccedente; critico, ma senza arroganza e presunzione; dissidente ma non schierato e non combattivo; non "con i piedi per terra", come il "sano realismo" comanderebbe; invece, in volo. E tutto ciò non per estraniarsi, ma al contrario per non lasciarsi estraniare nel mondo avvilito dalla "lontananza da sé dell'uomo" (ib.). Questo il poeta, questo anche il filosofo, il filosofo-poeta, di *Eidenai.*

Riferimenti bibliografici

«Athanor», n.s., 12, 2008-2009, *Globalizzazione e infunzionalità*, Roma, Meltemi.
Colli, Giorgio, 1939, *Filosofi sovrumani*; nuova ed. 2009, Milano, Adelphi.

Lévinas, Emmanuel, 1934, "Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme", «Esprit», 26, pp. 199-208; trad. it. di A. Ponzio, 2007, "Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo", «Athanor», n.s., 11, 2008-2009, *Umano troppo disumano*.
Lévinas, Emmanuel, 1935, "De l'evasion", «Recherches Philosophiques», vol. V, pp. 373-392; nuova ed. 1982, a cura di J. Rolland, *De l'évasion*, Montpellier, Fata Morgana; trad. it. a cura di D. Ceccon, G. Franck, 1983, *Dell'evasione*, Reggio Emilia, Elitropia.
Lévinas, Emmanuel, 1972, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana.
Kierkegaard, Soeren, 1843, *Opbyggelige Taler*; trad. it. 1995, "Discorsi edificanti", in *Opere*, a cura di C. Fabro, Casale Monferrato, Piemme, III vol.
Ponzio, Augusto, 1997, *Elogio dell'infunzionale*, Roma-Bari, Laterza; nuova ed. rivista e ampliata 2004, Milano, Mimesis.
Ponzio, Augusto, 2000, "Leggere traducendo: da Valéry, Baudelaire, Borges", «Athanor», n.s., 2, 1999-2000, *La traduzione*, a cura di S. Petrilli, pp. 243-248; nuova ed. 2004, in *Leggere traducendo. Apollinaire, Aristofane, Baudelaire, Borges, Donne, La Fontaine, Valéry*, Fasano di Bridisi, Schena.
Ponzio, Augusto, 2007, *Fuori luogo. L'esorbitante nella riproduzione dell'identico*, Roma, Meltemi.
Ponzio, Augusto, 2009, "Semiotica della metafora in Vico", «Paradigmi, Rivista di critica filosofica», n.s, anno XXVII, 1, Milano, Franco Angeli, pp. 27-40.
Qohélet, trad. it. di A. Ponzio, «Athanor», n.s., 12, 2008-2009, pp. 359-374.
Romani, Romano, 1995-2005, *Theoretika*, Fiesole, Cadmo, 5 voll.
Romani, Romano, 2009, ***EIΔENAI*** *o della contemplazione filosofica*, nuova ed. rivista, Milano, Bruno Mondadori (1988[1], 1991[2], Roma, Cadmo editore).
Welby, Victoria, 2007, *Senso, significato, significatività*, intro., trad. e cura di S. Petrilli, Bari, Graphis.
Welby, Victoria, 2009, *Come interpretare, comprendere, comunicare*, intro., trad. e cura di S. Petrilli, Roma, Carocci.

L'ultimo trentennio del secolo scorso ha visto l'affermarsi progressivamente dominante del pensiero della "differenza" contro il pensiero della "dialettica". Il transito dalla dialettica alla differenza ha consentito a un'intera generazione di intellettuali di abbandonare assai facilmente il marxismo e la critica anticapitalistica della modernità, imputando all'opera di Marx l'ipoteca di una lettura della storia condizionata da pesanti assunzioni identitarie e metafisiche.

In queste brevi pagine mi proverò invece a schematizzare l'operare nel pensiero di Marx di due diverse funzioni dell'identità, che corrispondono, a mio avviso, a due distinti livelli d'autocoscienza e di autoriflessività che "il Moro" ebbe del suo operare: il primo corrispondente al punto di vista esplicito e dichiarato che Marx ebbe dell'intera sua opera, secondo una prospettiva di sostanziale continuità dall'inizio alla fine; il secondo, assai meno consaputo, corrispondente a un impianto categoriale cui lo stesso Marx fu obbligato dalla logica del suo campo di ricerca e che non ebbe mai il modo né la voglia di legittimare epistemologicamente.

Da tali due diverse topologie dell'identità conseguono modalità diverse di ripensare il lascito marxiano: nel primo caso, secondo l'ottica di un suo giustificato quanto indispensabile abbandono; nel secondo caso, secondo l'ottica di una sua insostituibile valorizzazione per la comprensione del presente.

1. *Genere universale, umanità e classe*

Il primo contenitore teorico attraverso il quale Marx – quello che io definerei il *primo* Marx (non solo nei termini della sua biografia intellettuale quanto anche, come ho appena detto, delle priorità del suo autorappresentarsi) – prova a concepire la struttura della modernità, caratterizzata dalla lotta di classe tra borghesia e proletariato, non ha, a mio avviso, una fondazione nell'economia e nella materialità dei processi produttivi. Bensì deriva dalla filosofia e, in particolare, dalla partita filosofica che agli occhi di quel primo Marx s'è giocata sui concetti di *soggetto*, *libertà* e *alienazione*, tra Hegel da un lato e Feuerbach e Rousseau dall'altro. Il percorso attraverso cui Marx giunge a teorizzare la necessità e la ma-

turità del comunismo passa infatti attraverso la critica al sistema filosofico allora dominante ed egemone, l'idealismo di Hegel – che ogni giovane radicale doveva dissacrare per dar prova del suo *engagement* –, e insieme attraverso la critica allo Stato moderno che di quell'idealismo sembrava incarnare tutte le separatezze e le astrazioni. Lo strumento più innovativo che quel Marx trova sul mercato delle idee critiche è – storia anche questa assai nota – il modulo del *rovesciamento di soggetto e predicato*, concepito originariamente per la comprensione e la critica dell'essenza della religione da parte di Ludwig Feuerbach. Il dio della religione, come si sa, per Feuerbach non è altro che l'essere umano che proietta fuori di sé, aliena, la propria essenza. L'uomo, il soggetto si fa dipendente dall'emanazione della propria fantasia, cioè da un predicato del proprio agire. E la realtà della religione è appunto il rovesciamento di quello che dovrebbe essere il normale e corretto rapporto di soggetto e predicato.

Ora, l'azione teorica messa in atto dal giovane Marx consiste fondamentalmente in una estensione-generalizzazione di questo modulo critico. Con il rovesciamento di soggetto e predicato, Marx spiega non solo la religione, ma anche la filosofia, rappresentata esemplarmente ai suoi occhi da quella hegeliana, dove il primato della realtà si rovescia nel primato dell'Idea; spiega lo Stato politico, dove il primato della società civile e delle sue attività concrete soccombe all'universalismo burocratico dei pubblici poteri; e spiega infine, con i *Manoscritti economico-filosofici* del '44, l'ambito economico e l'alienazione del lavoro, dove il primato della capacità produttiva dell'essere umano si rovescia nel primato del denaro. L'alienazione, questo perdersi del soggetto reale negli oggetti della sua produzione (filosofica, politica, economica) – nell'astrazione dell'idea, nell'astrazione dello Stato e nell'astrazione del denaro – è appunto la categoria generale attraverso la quale egli legge tutti i luoghi della modernità[1].

A dire il vero, già questa iterazione e applicazione di un unico modulo interpretativo a settori così diversi e distinti della realtà dovrebbe generare qualche sospetto sulla sua efficacia analitica e conoscitiva. Ma ancor di più, se approfondiamo lo sguardo sul tipo di antropologia che sta alla base di quel modulo di soggetto e predicato e sull'impossibilità di concepire la politica come radicalizzazione di forme emancipate di coscienza collettiva (una volta si sarebbe detto come si produca o meno una coscienza di classe), che da quell'opzione antropologica, a mio avviso, aporeticamente deriva.

Il soggetto feuerbachiano, per potersi perdere e alienare nei suoi prodotti, è infatti un soggetto già ricco alla sua origine, già per natura libero e universale. È il "genere umano" (*menschliche Gattung*), l'umanità come totalità organica dei suoi membri individuali, in cui ciascun singolo partecipa delle doti e della comunanza dell'intero, in cui ciascun essere umano vede nell'altro essere umano la continuità e l'integrazione, *senza fratture e opposizioni*, del proprio sé. È il soggetto collettivo per esprimere la cui natura, non individuale, ma organica e comunitaria, Feuerbach usa l'espressione di *Gattung*, "genere", o quella, ancora più esplicita nel suo etimo tedesco, di *menschliche Gemeinwesen*, "esistenza umana comune". Questo soggetto esperisce la propria perversione ontologica, la propria patologia d'alienazione, quando si rappresenta e si concepisce, anziché come essere comunitario e "generico", come individuo singolarmente determinato ed egoistico. Rimuovendo la sua relazione reale e universale con tutti gli altri esseri umani, egli la può poi recuperare patologi-

camente solo proiettandola su un'entità a sé esterna, che, sovradeterminata e universalizzata, diventa il suo polo dominante e alienante.

Così Marx, il primo Marx, assume, per muovere contro il soggetto astratto della filosofia di Hegel, contro lo Spirito o l'Idea, la concretezza e la naturalità del soggetto umano di Feuerbach. Ma ciò facendo ne assume contemporaneamente tutte le caratteristiche di una soggettività *naturalmente* libera, di una soggettività cioè che, solo in quanto nata come soggettività umana, è di per sé libera, creativa, comunitaria, possiamo dire comunista, e capace, in questo suo essere un Assoluto organico e incondizionato, di organizzare un mondo di cose e di pratiche a propria immagine e somiglianza. Tanto di per sé comunitaria, da non tollerare la differenza e l'individuazione, giacché tutto ciò che è "privato", nel senso di essere separato e *privo* del tessuto comunitario del genere, è qualcosa d'insostenibile a livello ontologico: è qualcosa che non ha la forza e la dignità di coincidere con sé, perché la separatezza della parte non può resistere di fronte alle ragioni del tutto che ha preteso di svellere e di tenere rimosso fuori di sé. In tal modo il prezzo che Marx deve pagare a Feuerbach e al suo soggetto umanistico-comunitario, per provarsi a superare Hegel, è l'impossibilità finanche di concepire la possibilità del darsi dell'individualità e di ogni cosa che s'iscriva nel *privato*, a fronte del supervalore e dell'organicità compatta di una totalità comune. È il prezzo di una concezione del comunismo come *unità organica e fusionale*, in cui l'esistenza dell'autonomia individuale e dell'irriducibilità della ragione del singolo alla ragione del collettivo è vista come un errore e un peccato ontologico.

Appunto con tale concezione, fortemente caratterizzata, di un *soggetto umano* contro il soggetto spiritualistico di Hegel, Marx giunge al suo primo incontro con l'economia politica, per dar luogo a quella curiosa antropologia economica depositata nei *Manoscritti economico-filosofici* del '44, dove tutte le voci principali dell'economia moderna vengono lette come categorie di una società irrazionale fondata sulla separatezza tra *individuo* e *genere*, tra interesse egoistico del singolo e valore universalistico del genere umano[2]. E dove questo sguardo esterno sulla realtà dei rapporti economici, a partire da un soggetto storico e sociale già presupposto, già costruito e compiuto, rende l'analisi delle contraddizioni, il loro superamento e la loro conciliazione facili e già predeterminabili nel futuro. L'alienazione del lavoro e l'impoverimento del proletariato potranno giungere solo fino a un certo grado, oltre il quale la contraddizione tra la ricchezza potenziale presente nell'umanità della classe e la miseria del presente si farà insostenibile, imponendosi di necessità il rovesciamento del rovesciamento. Come *in un sistema fisico* o *idraulico*, dove la compressione eccessiva di una forza o l'interruzione di una quantità incomprimibile di un liquido provocano di necessità il dilagare o lo scoppiare di quelle energie troppo represse e deviate.

La stessa funzione che Marx assegna al proletariato di essere l'agente storico privilegiato della trasformazione rivoluzionaria, di essere cioè la "classe universale", deriva, oltre che ovviamente dall'empirica constatazione e riflessione sulla realtà a lui contemporanea delle condizioni di vita e di lavoro delle classi subalterne, dal medesimo assunto di metafisica dell'organicità: dal presupposto, cioè, che proprio la strutturale assenza nel corpo del proletariato di ogni traccia di proprietà privata – dunque di ogni istanza particolareggiante – produca *eo ipso* l'assenza di spirito di parte e il risolversi di ogni parzialità nel circolo unitario dell'Intero. E che dunque proprio una condizione di massima miseria si rovesci, automati-

camente e senza mediazioni – in forza della metafisica del "genere" – in una condizione di massima ricchezza.

Concentrato su tale sbocco necessario del conflitto tra borghesia e proletariato nel comunismo, il cui automatismo è iscritto nel genoma del soggetto storico in quanto incarnazione e rappresentante del genere umano, Marx non si pone il problema del passaggio, come si sarebbe detto qualche tempo fa, del passaggio dalla classe in sé alla classe per sé; non si pone la questione cioè di come e perché si costituisca o meno una coscienza di classe. Per lui l'esistenza e la funzione economica della classe coincide, o tenderà a coincidere sempre più, con la sua azione e la sua coscienza rivoluzionarie.

Ora, in tutto ciò, nella presupposizione troppo apriorica – ma si dica pure astratta e metafisica – di un soggetto alle trame e ai condizionamenti storici reali, non v'è chi non veda il debito che il primo Marx ha stretto, oltre che con Feuerbach, con quelle passioni del suo studio giovanile che sono state la rivoluzione francese e la lezione di Rousseau. L'essere umano nasce libero. È senza distinzione di ceto, di razza, di religione, libero per natura ed è soggetto di diritti. E appunto, nella presupposizione di questa libertà, il lavoratore alienato e spossessato di sé non potrà che vedersi simile ai suoi simili. Non potrà che vedersi dunque come classe, come soggetto collettivo e volgersi alla rivoluzione.

Dalla mescolanza della *libertà francese*, dell'individuo cioè portatore di diritti per natura, e della *libertà tedesca*, comunitaria e organica, di Feuerbach, dell'essere umano cioè libero, creativo e non riducibile a cosa in quanto partecipe delle virtù infinite e trasversali dell'intero genere umano, dall'intreccio di queste due libertà nasce la *pre*fondazione e la *pre*supposizione alla storia del soggetto rivoluzionario del primo Marx. La cui fretta di uscire dall'hegelismo lo consegna troppo rapidamente nelle braccia fusionali e collettivistiche di Feuerbach, impedendogli di rilevare e di riflettere su quell'istanza, pure così fortemente presente nella filosofia hegeliana, dell'*alterità* come *alterazione di sé*. Ossia di confrontarsi con quella teoria hegeliana della soggettività, per la quale si dà un soggetto solo se questo è un *werden zu sich*, è un divenire rispetto a sé stesso: nel senso che, *interiorizzandosi* e *alterandosi* all'interno di sé, abbandona le sue autorappresentazioni iniziali, troppo parziali e inadeguate e troppo immediatamente e dogmaticamente presupposte.

All'inizio della soggettività, della storia, della filosofia, per Hegel, a differenza di Schelling (e, si potrebbe aggiungere, a differenza di Heidegger) c'è infatti sempre pochezza, anziché ricchezza, di *Essere*. C'è immediatezza, cioè presupposizione e falsa coscienza. Si diventa soggetto solo in una relazione con l'altro da sé che è capacità, nello stesso tempo, di alterazione intrinseca del proprio sé. Per dire, insomma, che nello spirito di Hegel c'è certamente una metafisica del soggetto, il *Geist* come Sapere Assoluto in cui la storia finisce e tutto il mondo diviene trasparente di fronte a una coscienza dilatata e onnipervasiva, ma c'è anche il *Geist* come istanza del *werden zu sich*, del diventare se stesso attraverso un confronto complesso e pieno di passaggi, di riconoscimenti e di disconoscimenti, di accordi e di conflitti tra il sé e l'altro da sé, che implica a sua volta alterazioni e differenziazioni all'interno del sé[3].

Tale peculiare istanza di alterità interiore, tale dimensione del differenziarsi e del trasmutarsi all'interno di sé non poteva che essere estranea alla teoria di un soggetto già originariamente compiuto come *menschliche Gattung* o come *menschliches Gemeinwesen*.

Tanto che tale dimensione specifica dell'alterità come profondità e differenza interiore appare del tutto assente dalla dialettica semplificata della filosofia della storia di Marx, che vede il farsi altro da sé solo come alienazione, si potrebbe dire, *orizzontale*, nel verso dell'esteriorizzazione, le cui vicende sono, in alternanza, solo quelle dell'espropriazione prima e dell'espropriazione degli espropriatori poi. All'interno del soggetto collettivo marxiano manca l'articolazione differenziata dei vari individui, anzi la singolarità differenziata è vista solo come espressione di egoismo, di spirito privato e di parte. Proprio la mancanza di differenziazione individuale all'interno del collettivo è l'altro volto del disinteresse del primo Marx per le condizioni del formarsi e del consolidarsi della coscienza politica del proletariato.

Allo stesso modo il carattere pervicacemente omogeneo del collettivo spiega, in questo Marx, l'assenza di una qualsiasi teoria dello Stato politico che non si risolva nella denuncia della sua realtà alienata e astratta e nella necessità della sua estinzione, visto che appunto nella *democrazia radicale*, quale egli la concepisce nella *Kritik* del '43, ogni realizzazione-predicazione del "popolo" deve essere costantemente ridotta e ricondotta, senza un momento di autonomia istituzionale e senza consistenza per sé, alla pienezza della sua organicità di soggetto universale e uno. Proprio nello scritto del '43, dove Marx scrive che "nella vera democrazia lo Stato politico perisce", trova la sua origine quella che poi diverrà la famosa, quanto fantasiosa, teoria marxista-leninista dell'estinzione dello Stato. Secondo la quale appunto, nel quadro di una concezione fusionale della sovranità, un giorno i singoli agiranno spontaneamente, senza alcuna costrizione, in modo sociale; non ci sarà bisogno del potere, nel senso dell'obbligatorietà di decisioni collettive della maggioranza rispetto alla minoranza; soprattutto, non sarà ammessa alcuna istanza di statualità liberale corrispondente alla difesa della coscienza privata nei confronti della sovranità del collettivo.

Analogamente a mio avviso si potrebbe mostrare – ma non è certamente questo il luogo per farlo, per ragioni di opportunità di spazio – come tutta la cosiddetta concezione materialistica della storia, depositata da Marx ed Engels nelle pagine iniziali dell'*Ideologia tedesca*, risenta profondamente della presupposizione di un soggetto umano concepito come *genere produttore* e *fabbrile*, che, attraverso l'imposizione della divisione del lavoro, vede moltiplicarsi nella storia la sua potenza creativa e produttiva, ma in forma sempre alienata perché consegnata a rapporti sociali fondati appunto sulla scissione e sulla separazione. Per cui anche qui una teorizzazione, che, ponendo esplicitamente al suo centro la storia del lavoro, si vorrebbe materialistica, ha come sua vicenda implicita e fondante quella di un soggetto che, potenzialmente universale, viene costretto in attività sempre più parziali e limitate che lo espropriano e lo svuotano, alienandolo sempre di più della sua essenza originaria. Finché lo sviluppo storico della modernità renderà la massa dell'umanità talmente espropriata e talmente in contraddizione con il mondo della ricchezza esistente – una tale contraddizione cioè tra *forze produttive* e *rapporti sociali di produzione* – da generare una situazione storica e antropologica insostenibile, risolvibile solo con un rovesciamento rivoluzionario. Per dire, cioè, che di nuovo qui pienezze, svuotamenti e riempimenti tornano a proiettare sull'istanza di un'analisi della storia empiricamente orientata a partire dai bisogni e dalle pratiche materiali la metafisica di un soggetto la cui essenza è predefinita rispetto ai rapporti che dovrebbero invece, di volta in volta, spiegarla e determinarla.

2. *Un'astrazione che produce realtà*

La seconda teoria del conflitto – ma meglio sarebbe dire una diversa teoria dell'ontologia sociale e delle sue contraddizioni – prende forma nel pensiero di Marx (ho già sottolineato con quale grado minimo di riflessività metodologica) solo nella seconda fase della sua vita, quando la sconfitta epocale della rivoluzione del '48 e il trasferimento definitivo nell'ambiente londinese lo sollecitano a uno studio profondo e assai meditato dei classici dell'economia politica, soprattutto anglosassoni, la cui prima lettura frettolosa negli anni parigini era stata mediata, non si dimentichi, da quel saggio assai estrinseco e di moralismo economico che sono gli *Umrisse* di Engels. È il confronto con il sistema del *Capitale* che ora assorbe buona parte delle sue energie teoriche: non c'è più spazio di fondo né per la critica della filosofia, né per la critica della politica, né per una teoria generale della storia, eccetto le poche pagine dell'*Introduzione* a *Per la critica dell'economia politica* del 1859, la quale sostanzialmente riprende le tesi dell'*Ideologia tedesca*.

La possibilità che Marx ha di confrontarsi ora con il *Capitale*, come nuovo soggetto storico e come costruttore integrale di una società come quella moderna, si lega tuttavia, a mio avviso, a dei fondamentali slittamenti teorici delle sue categorie precedenti di pensiero. Sarà utile qui, anche per ragioni sintetiche di esposizione, porre in rilievo il mutamento semantico che subiscono innanzi tutto le categorie di "lavoro" e di "genere umano".

Con i *Grundrisse* e *Das Kapital*, le determinazioni universali attinenti al genere umano e il lavoro vedono sfumare quel significato assiologico, cioè di funzione presupposta e valorizzatrice della storia, che il Marx dei *Manoscritti economico-filosofici* e dell'*Ideologia tedesca* aveva loro attribuito. Anziché essere testimonianza e oggettivazione dell'essenza creatrice del genere umano, anziché essere il modo in cui l'universalità del genere s'impossessa della natura e trionfa su di essa, il *lavoro* – come "processo lavorativo", come nesso di soggetto e oggetto del lavoro, mediato da uno strumento di lavoro, come ricambio organico tra le società umane e la natura – diventa non più la valorizzazione di un'essenza, ma un aspetto necessario, ripetitivo e onnipresente della storia umana, un *universale umano*, la cui insopprimibile necessità lo sottrae all'ambito del *valore*, cioè di ciò che può essere come può non essere, facendone invece una costante *general-generica* della storia. Invariante della storia, ma generica appunto, giacché la sua definizione antropocentrica di processo che vede l'*homo faber* modificare la natura per adattarla al soddisfacimento dei suoi bisogni ora, a questo Marx, non dice nulla sulla sua realtà effettiva, sui rapporti sociali che di volta in volta lo attraversano e lo organizzano, sulla tecnologia che lo caratterizza, sui legami, diversi nelle diverse società, che lo connettono e lo distinguono dagli altri ambiti del vivere sociale. Il lavoro, da categoria legata all'essenzialismo del genere umano, diventa così nel "secondo Marx" categoria generica della storia e in questa sua neutralizzazione semantica lascia spazio ad altri vettori e fattori di costruzione storica. In particolare, nel mondo borghese-moderno l'arretramento del lavoro concreto a contenitore, categoria general-generica dell'agire storico, lascia spazio all'entrata sulla scena dell'opera di Marx del soggetto storico per eccellenza della modernità, quello che mette in moto, organizza e intenziona il lavoro concreto di mediazione tra esseri umani e natura e di riproduzione dell'intera società: il *Capitale*.

È del resto imprescindibile che Marx lasci arretrare sullo sfondo della scena l'antropocentrismo fabbrile e prometeico del suo iniziale materialismo storico. Giacché il nuovo soggetto storico che deve padroneggiare per dar luogo alla sua critica dell'economia politica e la cui realtà gli s'impone come fattore totalizzante della modernità è ormai un *soggetto non antropomorfo*: un soggetto impersonale e astratto, qual è una ricchezza di *natura solo quantitativa*, il cui unico scopo di vita e di riproduzione è l'aumento, tendenzialmente senza limite, della propria *quantità*. Con la conseguenza paradossale – di cui Marx non trae le necessarie implicazioni metateoriche ed epistemologiche – che, per la prima volta nella storia delle società umane, *un fattore astratto costruisce realtà* e l'*astrazione* lascia l'ambito che fino allora le è stato proprio, quello della logica e dei processi conoscitivi, per farsi costruttrice di un intero mondo di relazioni economiche e pratiche, e più in generale comportamentali, sociali e culturali.

Il fattore di connessione e di costruzione di un'intera società, il fattore la cui intrinseca esigenza di totalizzazione edifica e forma i diversi piani del vivere collettivo, è ora, per questo Marx, il "Capitale" e non più "il lavoro". Il Capitale come ricchezza astratta, la cui natura non qualitativa ma quantitativa lo obbliga a un'accumulazione costante e, dunque, a proporsi come un universale capace di superare e di includere in sé ogni limite o resistenza qualitativa. Ed è tale per Marx la valenza universale del Capitale, tale la sua tendenza a includere l'intera realtà, naturale e umana, nel circolo sempre più ampio della sua riproduzione-accumulazione, che egli non può che scoprirlo e descriverlo come un universale che tende a togliere tutto ciò che trova storicamente come *pre*supposto e *pre*dato alla sua esistenza, per riprodurlo secondo la sua logica e la sua istanza di espansione quantitativa. Ciò che questo Marx ora scopre – o, meglio, è costretto ora a scoprire dalla logica immanente al suo oggetto di studio – è perciò il fatto che nella modernità agisce un soggetto impersonale di totalizzazione il cui meccanismo di funzionamento si caratterizza come quello che definirei il "circolo del presupposto-posto", quale movimento di produzione di ricchezza astratta che tende a tradurre tutto ciò che trova estraneo e presupposto alla sua istanza in qualcosa di interno, colonizzato e funzionale alla sua istanza stessa[4].

E come non constatare quale distanza teorica separi questo nuovo soggetto marxiano, *la cui identità sta nel togliere i propri presupposti*, da quel precedente soggetto, incardinato alla *presupposizione* della sua pienezza comunitaria e creativa di *homo faber*, iscritto nell'organicità e nella potenza ontologica del genere umano! Una distanza il cui esito è per altro paradossale, perché impone al nostro Marx un cammino a ritroso, anzi un regresso, come molti interpreti d'ingenua fede storicistica ancora direbbero in forza di una scansione secondo cui il progresso sarebbe andato dallo spiritualismo di Hegel al semimaterialismo di Feuerbach, al materialismo pieno di Marx. Un regredire che è qui in pari tempo un avanzare, visto che è un ritornare a quello Hegel che gli consegna – per quanto più nello svolgimento della "cosa stessa" che non attraverso una riflessione epistemologicamente avvertita: una teoria del *Geist*, dello Spirito, come attività di interiorizzazione del reale e di una pratica di totalizzazione che consiste nel porre i propri presupposti.

Ritorna cioè il *secondo Marx* a una lezione hegeliana che per altro non può non coniugare originalmente a suo modo, al fine di ritradurla nelle categorie economiche e sociali della modernità. Infatti, il Marx del *Capitale* certamente non usa la diade originaria di Es-

sere e Nulla, con la quale Hegel mette in moto il processo categoriale nella *Wissenschaft der Logik*. Né ha a che fare con l'*ipostatizzazione* e l'assolutizzazione che Hegel compie del nulla e della negazione, confondendo frequentemente piano logico-linguistico e piano ontico-ontologico e cadendo assai spesso in passaggi e arbitri sofistici. Nell'impianto di Marx il fattore dinamico di universalizzazione e di costruzione integrata del sistema della modernità non è il *Nulla*, la *negazione*, e la sua attitudine a superare ogni determinato, bensì l'*astrazione*, quale realtà di una ricchezza astratta che – *quantità senza qualità* – procede a invadere con la sua assolutizzazione quantitativa il mondo qualitativo della vita, dell'intero ambito dei valori d'uso e di tutte le sfere esistenziali degli esseri umani. Una dialettica dunque, quella messa in atto da Marx nel trattare del *Capitale* come sistema della modernità, assai diversa da quella hegeliana, scandita dall'opposizione e dalla contraddizione originaria di Essere e Nulla.

È il confronto tra *astratto* e *concreto* che costituisce il nucleo più specifico della dialettica marxiana, volta a spiegare non solo come nella sua storia di costanti innovazioni tecnologiche il capitalismo produca e riproduca il mondo concreto attraverso la normazione, la codificazione e l'astrazione dei processi di lavoro, ma anche come la realtà del conflitto di classe nell'ambito produttivo, attraverso l'uso imposto e amministrato della forza-lavoro, si dissimuli nella sfera dell'apparire, nella sfera cioè della circolazione e del mercato, come un libero scambio di cose e di volontà tra individui presuntivamente definiti come liberi soggetti. *Effetto di dissimulazione*, che vive del nascondimento dell'astratto, messo in produzione nell'ambito del processo lavorativo attraverso il velo del concreto proprio della sfera della circolazione, e che, nel suo produrre falsa coscienza e apparati simbolici costruiti sulla silhouette della libera e autonoma individualità, è non meno importante della *pratica di sfruttamento* su cui il *Capitale* fonda la sua riproduzione economica.

Cosicché, proprio prendendo sul serio la riflessione di Marx sul capitale come vettore universale di socializzazione, si deve giungere – almeno questa è la mia proposta teorica di fondo – a poter estrarre e comporre dai testi della sua maturità una teoria sistematica della modernità, in cui il capitale possa essere studiato e compreso – attraverso la compenetrazione del mondo dell'astratto e del mondo del concreto – contemporaneamente: 1) come *produttore di merci*; 2) come *produttore conflittuale di rapporti sociali*; 3) come *produttore di forme collettive di coscienza*, in cui quei rapporti sociali, dissimulandosi, appaiano relazioni sociali senza conflitto. Per dire, cioè, che la natura del capitale, nella sua funzione di astrazione messa all'opera nella vita e nella storia sociale, non può non implicare nella sua inclusività universalizzante anche la produzione di un piano simbolico generato dal modo in cui la determinazione formale e astratta del plus/valore diventa organizzatrice e fonte di senso dominante del mondo concreto.

3. *L'identità del "concreto" e l'identità dell'"astratto"*

Quanto ho provato a dire, in modo assai schematico, del secondo Marx va estrapolato dalla tessitura dell'opera matura, in opposizione alla coscienza e alla legittimazione epistemologica dello stesso Marx che, nella pretesa di dare continuità al suo pensiero, ha conti-

nuato ad argomentare la sua nuova tematica dell'astrazione nelle figure concettuali del suo iniziale marxismo della contraddizione e della pienezza generica della classe lavoratrice. Ma il passaggio da un modello teorico all'altro è stato di grande ampiezza e profondità.

Nel primo caso, l'identità del *menschliche Gattung / homo faber / Arbeiterklasse* componeva una filosofia della storia nella quale la riappropriazione del soggetto era inevitabile. Nel secondo caso, l'identità del *Capitale* come processo di socializzazione fondato su un'astrazione reale pone in essere una scienza del presente che forse solo oggi viene messa in verità, quando il postmoderno si caratterizza come epoca storica del tardo capitalismo in cui la valorizzazione dell'astratto valorizza e svuota completamente il mondo della vita, lasciandone solo l'inconsistenza di una superficie, produttrice del simbolico e dell'intero senso comune. Ovvero, detto in altri termini, nella prima configurazione identitaria il concreto è la realtà e l'astratto è l'irrealtà (ideologica, filosofica, politica, economica), che deriva per alienazione-estraneazione dalla pienezza di quel reale che è destinato a ritornare al concreto. Mentre, nella seconda configurazione identitaria, la topologia è capovolta: il reale è l'astratto e il concreto (soggetti umani, cose e natura) è solo incarnazione (*Charaktermasken*[5], maschere teatrali, come ebbe a dire lo stesso Marx) di un gioco la cui logica è altra da essi.

Molti, spaventati dalla logica collettivistica della prima identità, non hanno avuto la saldezza di nervi di fissare l'operare epocale della seconda identità, intravista, seppure non teorizzata esplicitamente, da Marx. E hanno preferito seguire i pastori dell'Essere o gli esaltatori della differenza. Ma il molteplice senza la sintesi, la differenza senza l'Uno non si dà, come insegna da sempre la filosofia. E qualsiasi teoria e pratica dell'emancipazione non potrà, a mio avviso, che confrontarsi con questo nodo, insieme filosofico e antropologico: come coniugare, a una voce, individuazione e socializzazione? Come conciliare un progetto di vita, *unico e irripetibile per ciascuno*, con le condizioni, *eguali per tutti*, della sua realizzabilità?

Note

[1] Per un'esposizione più approfondita di questa tesi rimando alla mia traduzione e commento (in collaborazione con F. S. Trincia) della *Kritik* marxiana del 1843 (in trad. it. Marx 1843), ai saggi "Il pensiero di L.Feuerbach" e "Il Marx della «Rheinische Zeitung»", contenuti in Trincia, Finelli 1982, e a Finelli 2005.

[2] Su questo tema Lucio Colletti ha fondato, durante gli anni '70, uno dei motivi della sua critica all'opera di Marx (contenuta, in particolare, in Colletti 1974), dilatando e proiettando la questione della scissione tra individuo e genere dalle opere giovanili su tutta l'opera matura di Marx: "è, in una parola, la contraddizione di individuo e genere, di natura e cultura, già rilevata da tutti i maggiori analisti della 'società civile borghese' del Settecento, da Rousseau a Kant fino a Hegel, e che passa (pur con modificazioni profonde) all'interno dell'opera stessa di Marx. La società moderna è la società della divisione (alienazione, contraddizione). Ciò che un tempo era unito, si è ora spezzato e separato. È rotta l''unità' originaria dell'uomo con la natura e dell'uomo con l'uomo" (110-111). Ma già la riduzione, nei suoi scritti precedenti (cfr. Colletti 1969a; 1969b), del "lavoro astratto" al "lavoro alienato" indica come in questo autore il Marx della maturità sia del tutto schiacciato sul primo Marx, secondo la lezione di G. della Volpe di vedere negli scritti giovanili di Marx il compimento di un pensiero già del tutto maturo e definitivamente indipendente dall'hegelismo. Anche l'interpretazione che dell'opera di Marx ha dato E. Severino (1978) risente fortemente della tesi di un falsificarsi dell'impostazione marxiana alla luce di presupposti indebiti e indimostrati, come appunto l'unità tra uomo e uomo e tra genere umano e natura. Rimando su ciò a Finelli 1991.

[3] Per una lettura di Hegel come filosofo non teologico, assai lontana da quella proposta da Feuerbach, cfr., tra l'amplissima letteratura critica, Henrich 1989 e Bubner 1989.

[4] Ho già trattato della necessità di leggere *Il capitale* di Marx secondo il "circolo del presupposto-posto" in una monografia sull'intera opera di Marx: Finelli 1987; 1996; Bellofiore, Finelli 1998.

[5] Sull'uso e il significato di *Charaktermaske* in K. Marx cfr. Haug 1995.

Riferimenti bibliografici

Bellofiore, Riccardo, Finelli, Roberto, 1998, "Capital, Labour and Time: The Marxian Monetary Labour Theory of Value as a Theory of Exploitation", in R. Bellofiore, a cura, *Marxian Economics: a Reappraisal*, London, Macmillan, vol. I, pp. 48-74.

Bubner, Rüdiger, 1989, "Die 'Sache selbst' in Hegel System", in R. P. Horstmann, a cura, *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 101-123.

Colletti, Lucio, 1969a, *Il marxismo ed Hegel*, Bari, Laterza.

Colletti, Lucio, 1969b, *Ideologia e società*, Bari, Laterza,

Colletti, Lucio, 1974, *Intervista politico-filosofica*, Bari, Laterza.

Haug, Wolfgang Fritz, 1995, "Charaktermaske", in id., a cura, *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Hamburg, Argument-Verlag, pp. 435-451.

Henrich, Dieter, 1989, "Absoluter Geist und Logik des Endlichen", «Hegel-Studien», 20, pp. 103-118.

Finelli, Roberto, 1987, *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo. Saggio su Marx*, Roma, Bulzoni.

Finelli, Roberto, 1991, "L'intelletto hegeliano e Marx: una critica a Colletti e Severino", «Critica marxista», 2, pp. 97-117.

Finelli, Roberto, 1996, *Logica analitica e logica sintetica*, «Trimestre », XXIX/1-2, pp. 13-27.

Finelli, Roberto, 2005, *Un parricidio mancato. Il rapporto tra Hegel e il giovane Marx*, Torino, Bollati-Boringhieri.

Marx, Karl, 1843, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*; trad. it. 1983, *Critica del diritto statuale hegeliano*, Roma, Edizioni dell'Ateneo.

Severino, Emanuele, 1978, *Gli abitatori del tempo*, Roma, Armando Editore.

Trincia, Francesco Saverio, Finelli, Roberto, 1982, *Critica del soggetto e aporie dell'alienazione. Saggi sulla filosofia del giovane Marx*, Milano, Franco Angeli.

MICHELE DELL'AQUILA

LINGUA E STILE NEI VERSI E NELLE PROSE DELLA PUERIZIA E DELL'ADOLESCENZA DI GIACOMO LEOPARDI [1]

Superati i pochi scalini che sollevano il piano, varcata la soglia dopo la lieve curvatura della strada che rivela il palazzo quasi in bilico sulla piazzetta scoscesa, il primo incontro avviene nel vano centrale della biblioteca: quei quaderni di scuola accuratamente trascritti e rilegati in forma di libretti con disegni di cigni e uccelli e cornici fiorite, sotto legni e cristalli di vetrinette, offerti all'oltraggio del tempo, nella penombra della stanza, allo sguardo sussiegoso dei ritratti della famiglia. E ogni volta, a ogni ritorno, la stessa stretta al cuore alla vista di quegli spartiti miracolosi e fragili di questo nostro Mozart fanciullo, consegnato dalla sorte alla disciplina di altro padre, meno interessato, ma non meno ambizioso e autoritario.

Su quegli scritti, dopo l'incuria di decenni, molto si è detto, sottovalutando spesso o, a contrario, sopravvalutando. Così si ha quasi il timore di tornarvi con nuova violenza di segni. La massima di Quintiliano che raccomandava *maxima reverentia pueris* deve valere anche per questi libricini dell'*enfant prodige*, fanciullo sempre, anche se prodigioso; per quei titoli, quella grafia, quella esperienza e quasi predestinazione alla dolorosa pratica della letteratura. Dice bene la Corti (1972) nella sua *Introduzione* al volume *Entro dipinta gabbia*: più che la cultura, che pure si dichiara, e i precorrimenti, che pure possono esservi, c'è da riscontrare (e restar stupiti) le prime impressioni di lettura e di scrittura, che poi al fondo non muteranno, anche nella naturale maturazione e nella mutazione. Si vuol dire quella lingua e quello stile, che, se appaiono già destinati a crescere e ad affinarsi, fino a diventar pura e rinnovata invenzione e assoluta originalità, secondo ritmi che solo indirettamente risultano legati all'incremento della cultura e delle esperienze di vita, non muteranno di molto i materiali, né i modelli, e perfino certe movenze, che sembrano già accennate, come in un preludio la cifra musicale acerba.

Il terreno di coltura – è stato detto da Bigi (1978) e da altri – erano quell'Arcadia di poeti e letterati corregionali e più lontani, i Baldi, Varano, Isidori, e Frugoni, Granelli, Ceva, fino a Rolli e Metastasio e tutti gli altri infiniti; e Recanati, il legnoso gusto della tradizione provinciale, ma anche le sue biblioteche, non poche, oltre quella paterna, e una consuetudine aristocratico-erudita coltivata dalle famiglie – gli Antici, i Roberti, i Leopardi –, segno di signorile distinzione; e v'era la cultura già più larga eppur provinciale della tradizione marchigiano-emiliana, e l'educazione umanistica che consigliava di mandar versi a memoria e di farne anche, a ogni occasione. Ma v'era, più larga e più alta, quell'Arcadia infinita e sen-

za tempo ch'era approdata a Metastasio, e attraverso i secentisti risaliva fino al Tasso, al petrarchismo del gran secolo, a Sannazzaro, Poliziano, al Petrarca e di lì ai latini e ai greci. Insomma i domini immensi della letteratura, una grande Arcadia non solo per la finzione bucolico-sentimentale che vi era sottesa, per i moduli patetici e sublimativi che prediligeva, ma per la immaginativa che attivava, amplificandosi come una immensa bolla iridescente, lieve sovramondo incantato che trascendeva la diatriba meschina del quotidiano attraverso un'operazione di assolutizzazione e di astrazione, rendendone costanti e quasi immobili i referenti tematici e formali.

Valery Larbaud, citato dalla Corti, si spinge a immaginare quelle accademie provinciali cui le riunioni in casa di Monaldo si conformavano, quei giochi innocenti di letteratura, di filosofia, di retorica, con quei saggi tra scolastici e accademici cui genitori, zio, pedagogo e ospiti partecipavano, con il fanciullo Giacomo e i fratelli: essi "jouaient innocemment avec le feu (…) croyant que cela se fait ainsi (…) s'amusaient avec les coleurs sans danger de la rethorique et de l'imitation des classiques (…) ne voyent pas les frontières, *les mures de flammes* qui séparaient leurs doctes travaux de la grande passion littéraire" (Larbaud 1957: 819). Forse, semplicemente, la differenza, e la distanza, di Leopardi non solo da quei piccoli testimoni della sua prodigiosa infanzia poetica, ma anche dai letterati in genere, del suo tempo e d'altri tempi, era in questo: che lui a quelle parole, a quei versi credeva fin da allora, se si escludono quelli più strettamente impostigli per dovere di scuola.

Questa fede nella parola, che è poi nella letteratura e nella immaginativa che la sottende, può indicarsi come il suo codice genetico, che lo accomuna alla famiglia dei più grandi uomini di lettere.

Si comprende dunque come quel mondo di libri e di versi fosse il suo mondo, mondo vero, di passione e non di gioco. Non poteva prendere quella finzione per gioco. Il gioco, nonostante la tradizione di un Giacomino affabulatore e maestro di giochi con i fratelli (ma è un gioco, il gioco, per i fanciulli?), non ebbe molto spazio nella sua vita. Uno dei suoi primissimi scritti, una letterina al padre del 16 ottobre 1807 – Leopardi aveva dunque nove anni –, dichiara una vocazione che ha il sapore di una profezia: "et erit gratius mihi studium quam ludus" (cit. in Corti 1972: 417). Accettiamo i limiti della circostanza: una letterina infantile di buoni propositi. Rimane il presentimento e forse una già non oscura vocazione per quelle "sudate carte" che gli avrebbero fatto dire con l'ombra di un rimpianto: "ogni diletto e gioco / indugio in altro tempo".

Che non fosse un gioco, né una passiva esercitazione, è detto già nell'epigrafe delle sue raccolte di primi componimenti poetici, scritti tra il 1809 e il 1810: quel sentimento agonistico della letteratura, di sofferenza e fatica nel raggiungere la meta, quella citazione da Orazio ("multa tulit, fecitque puer, sudavit et alsit") ripetuta a ogni sezione, che inaugura la serie dei luoghi leopardiani in cui tornano, quasi cifra di riferimento espressiva, le parole "sudare", "sudore", "sudato", a significare l'impegno estremo dell'agonismo atletico, eroico e poetico (Dell'Aquila 1993).

V'era già in quei versi un sogno di gloria e, via via, l'esercizio delle lettere vagheggiato in maniera romantica e moderna, quale strumento d'intervento nel mondo, i primi semi di quell'agonismo giovanile che culminerà nelle canzoni patriottiche, prima di declinare nell'amara pedagogia delle canzoni *Nelle nozze della sorella Paolina*, *A un vincitore nel pallone*,

fino a *Bruto minore* e all'*Ultimo canto di Saffo*. V'era soprattutto quell'idea dinamica e agonistica dell'imitazione che, se avrebbe atteso per esplicitarsi l'occasione della *Lettera ai Signori Compilatori della "Biblioteca Italiana"*, era già attiva nella pratica quotidiana delle traduzioni da Orazio e da Virgilio e nella produzione poetica degli anni dell'acerba adolescenza (ivi).

S'intende dunque perché egli potesse dichiarare in seguito, senza timori, che quanti più modelli si pone un artista, tanto più egli ha possibilità di essere originale (*Zibaldone*, 2184-2186).

Quelle prime prove, per quanto fanciullesche e in qualche modo scolastiche, superato il senso di sgomento che ispira ogni cosa straordinaria (e qui di straordinario v'è molto), dimostrano innanzi tutto l'eccezionale capacità di immaginativa, di memoria poetica che si traduce in immaginativa: un mondo di libri e di versi assimilato e trasformato in frantumi di suggestioni e di materiali, che consentono di produrre di riflesso un proprio mondo di libri e di versi che nascono da quelli ma già non son quelli, poiché vi è intervenuto con sagacia e intarsio, ma anche via via con più affinata arte e capacità di scarto e innovazione, un poeta che è già un poeta capace, come pochi altri, di lavorare sulla parola.

Lo studio di quei quaderni e libretti ha fatto segnare alcune cose notevoli per chi voglia individuarne le specificità tematiche, ma soprattutto della lingua e dello stile, anche in ordine a certe anticipazioni e consolidate costanti dei componimenti più maturi. Per esempio l'intarsio e, perfino, la dissimulazione delle fonti e la loro contaminazione. E sarebbe lavoro meritorio se fosse condotto ormai, come da tempo si auspica, in maniera sistematica, quasi un sistema di concordanze che ponga nella giusta luce, non più di tanto, ma non meno di tanto, quei primi segni di una vocazione alle lettere. Bisognerà dire, inoltre, che non tanto devono apparire interessanti, anche se certamente suggestivi, certi scorci che sembrano al lettore anticipazioni miracolose ma improbabili nella consapevolezza dell'artista, quanto il riconoscimento dei sotterranei itinerari di certe forme poetiche mature che possono sembrare attinte in uno stato di grazia, mentre hanno dietro di sé infinite prove di penna e successive contaminazioni.

Non ci si soffermerà più di tanto sul livello tematico, che pure offrirebbe spunti interessanti, in quanto strettamente collegato con l'altro, formale e linguistico che ne consegue.

Il vagheggiamento della virtù cominciò certamente quale esercitazione letteraria, come i versi dal 1809 in poi mostrano, e sarà buona norma di prudenza non assumerli per altro da quello che sono: testimonianza di una precocissima capacità di assimilazione e manipolazione di luoghi e forme offertigli dalla letteratura nella sconfinata dimensione che gli era familiare. L'impianto retorico di quegli studi, più ancora che l'educazione dei sentimenti che in fondo non si proponevano, può spiegare l'utilizzazione e poi la scelta imitativa di certi *topoi* che si ritrovano in quasi tutti i componimenti di tirocinio, non solo leopardiani: patriottismo, amore della virtù, disprezzo del vizio, desiderio di gloria, celebrazione del valore fisico e morale, specie se impedito o sopraffatto dalla sorte (una tematica presente nel modello educativo settecentesco, anche gesuitico, con più o meno sincerità, quasi sempre con una generica sincerità di riferimento e con una utilizzazione di tipo meramente formale degli assunti). Si aggiunga la suggestione del neoclassicismo di fine secolo, con le sue intense vibrazioni eroiche e la riproposta di traduzioni di testi antichi, insieme alle tensioni del so-

pravveniente Romanticismo che vi si mescolavano anche da noi, se pur in minor misura.

La tradizione scolastica, filtrata più che dall'insegnamento dei maestri di casa attraverso i testi di scuola adoperati, si ritrova tutta nelle prose e nei versi di quei "puerilia": nelle traduzioni da Orazio, nel modulo del *pensum* svolto in prosa o in versi sui luoghi comuni della tradizione morale, negli apologhi, favole, idilli, canzonette, nelle *Exercitationes variae* in latino, negli scherzi, nei componimenti d'ispirazione biblica o classica, insomma in tutto il repertorio della tradizione d'Arcadia – soprattutto periferica ed "ecclesiastica" degli autori che s'è detto – di classicismo settecentesco, rinverdita dall'esempio montiano che aveva reso accessibili (insieme ad altri, ma più degli altri) anche temi e modelli e umori più moderni: la letteratura di visione, wertherismo, ossianesimo, elegia campestre e cimiteriale, e via dicendo.

Né si dovrà insistere sul fatto che tutta quella produzione di scuola rivelasse qua e là, improvvisamente, "quel raggio di sole / da' nuvoli folti" avrebbe detto Manzoni, una sua genialità *in nuce*. Molto gioca la suggestione del poi. Ma non v'è dubbio che il genio non è acqua.

Semmai ciò che impressiona, scorrendo le pagine di quelle prime cose, è l'ampiezza insospettata di campo, la consapevolezza di taluni filoni moderni, relativamente moderni (Young, Gessner, Ossian), sia pure filtrati attraverso i canali letterari italiani (l'Arcadia sepolcrale, Vittorelli, Cesarotti, Bertola, Fantoni, Alessandro Verri, Monti dei *Pensieri d'amore*, degli sciolti *A Sigismondo Chigi*, ecc.). Mancano i modelli recenti di Manzoni neoclassico e del Foscolo, che eserciteranno la loro suggestione solo all'altezza delle canzoni patriottiche e del Mai. Monti, moderno, ma già sulla scena da oltre un trentennio, è largamente utilizzato nel genere della visione e nei chiaroscuri delle scenografie (naturali e psicologiche) dei paesaggi e degli stati d'animo. E tuttavia quella che generalmente si indica come "una produzione tardo-arcadica e di periferico classicismo" si connota in una dimensione insospettata non solo per amplitudine, ma anche per sensibilità e intelligenza d'individuazione delle tematiche vive e per la pratica già notevole di un "eclettismo attivo", come disse il Porena (1959), che ogni volta riesce o s'adopera ad aggiungere qualcosa al modello.

Più che la rassegna delle ricorrenze tematiche, come il *topos* dell'eroe sconfitto, dall'animo virtuoso, ma non protetto da fortuna o destino (Ettore o Pompeo o Catone Uticense, Scipione esule o Sansone), colpisce l'insistenza antagonistica affidata alla protesta delle lettere, che si dispiega anche nelle due tragedie della *Virtù indiana* e del *Pompeo in Egitto*, quell'energia attiva e desiderosa di affermarsi con fatiche e sofferenze e prove da superare: "sudavit et alsit", come nel suo Orazio. E impressiona tutto quel mondo d'immaginazione che la tradizione antica suscita, quei personaggi "rancidi" (per usare la sua espressione) gli si ravvivano in mano; Catone è già Bruto maledicente alla sorte nella luce livida della notte. Lo stesso tema delle rovine, questo tema così settecentesco e preromantico, il paesaggio a contrasto, con notturni quieti e indifferenti in cui si consuma la tragedia della virtù, che altre volte richiama sfondi sinistri o tempestosi; le tempeste e le quieti, le quieti e le tempeste costituiscono una costante in questa produzione poetica e una anticipazione di luoghi più celebri.

Ma, come i dipinti armenti sulle pareti e le volte della casa paterna, così quelle storie di cui leggeva nei libri gli suscitavano un'immaginazione creatrice travalicante il dato iniziale,

ch'era arcadico e di maniera, per diventare fuoco d'immaginazione e spasimo di virtù. E, per passare ad alcuni riferimenti di stile e di lingua, non sarà da perdere di vista che, almeno a livello di questa infanzia e prima adolescenza letteraria, è proprio l'esercizio della prosa a rivelare una maggiore maturità e delle quasi native nitidezza ed eleganza di scrittura. Non per nulla Giordani, che aveva l'orecchio fino, rimase incantato innanzi tutto di quella prosa e vagheggiava nel giovane Leopardi il modello del perfetto scrittore.

Saranno state le buone letture, la lezione già da quei primi anni del Bartoli, questo secentista sovrano, "scrittore di lussuosa malafede", per usar l'espressione di Manganelli (1964), cui si mantenne fedele per tutta la vita; o l'innata vocazione al periodo dalle clausole intrecciate, leggere volute eleganti come i monogrammi e i disegni impressi su quei libricini – segni emblematici da affidare allo psico-linguista e tutto sommato assai rappresentativi di un modello esistenziale di scrittura –, resta che certe pagine di quelle prime composizioni, certi *incipit* ("Lunghe e penose sono le notti e perfino gli armenti languiscono nelle loro stalle. Ma torni il Sole ad alzarsi, e incominci a riscaldare il suolo, che ben tosto fugate le sonanti tempeste, piacevoli zeffiretti si odono sussurrare dolcemente, ed ecco ritornare i pinti canori augelli dalle oltremarine contrade..." [*Descrizione di un incendio*]; "La parca mensa è già terminata, e alla primiera fatica ciascuno lieto, e indefesso ritorna. Intanto il sole declina all'orizzonte") costituiscono già mature prove di penna, anticipazioni e precorrimenti di momenti più avanzati, non solo nella suggestione ingannevole del poi.

E certo non sono che acerbi germogli, questi, del fanciullo undicenne; ma quelle "fugate tempeste sonanti" e gli altri particolari di quella prosetta, per far solo un esempio, richiamano irresistibilmente il grande motivo sinfonico della canzone *Alla Primavera*, con lo stesso aggettivo, miracolosamente sopravvissuto a tanti affinamenti: "onde *fugata* e sparta delle nubi la grande ombra s'avvalla".

Così, per passare alle composizioni in versi, l'*incipit* della Canzonetta III, *Sopra la campagna* ("Il crudo verno sciogliesi / torna la primavera"), se da un lato rimanda a modelli settecenteschi (Rolli, Bertola ecc.) e, più ancora, all'ode di Orazio ("Solvitur acris hiems") – alla quale sembra aderire più di quanto non faccia la traduzione dell'ode, di quello stesso anno 1809: "Torna la primavera, e il verno sciogliesi" –, dall'altro risulta essa stessa l'anticipazione di un motivo per il momento letterario, destinato ad affinarsi fino alla pastorale sinfonia della famosa canzone del '22.

Che quelle traduzioni puerili da Orazio e le altre dell'adolescenza da Virgilio costituiscano una vera miniera di fonti e di precorrimenti della poesia più matura è cosa ben nota agli studiosi, che non hanno mancato di volta in volta di metterlo in rilievo. V'è da osservare che molto spesso il poeta, in corrispondenza delle occasioni della sua poesia più alta, nel recuperare un modello o una fonte classica o settecentesca, recuperava anche la sua utilizzazione dei primi anni, in felice contaminazione, quasi a far intendere il valore generativo di prima felice e indelebile impressione che il poeta attribuiva a quei suoi primi incontri con la letteratura. Tanto avviene, come è stato mostrato, per la *Vita solitaria*, in non pochi passaggi nei quali si risente l'eco della *Noia della vita* del Fantoni, ma anche della sua puerile *Spelonca* (1810), esemplata sull'altra; e anche per alcuni passaggi della *Ginestra* ove si ritrovano gli analoghi componimenti del Frugoni, del Chiabrera, dell'Alamanni, e più del Baldi, ma anche il suo giovanile *Diluvio universale* (1810) che a quelli s'era esemplato.

La Corti (1972: XXVI) ha illustrato gl'intricati sentieri di questo procedimento di recupero poetico, citando alcuni passaggi del sonetto *La morte di Cesare* (1810) ("E di Cocito su la negra foce / freme, presaga de futuri mali / di Bruto la sdegnosa ombra feroce"), che utilizza la terzina frugoniana del sonetto XII dell'*Ostracismo di Scipione* ("E giù di Stige su la negra foce / di lui, che l'Alpi superò primiero, / rise l'invendicata ombra feroce"), di quel Frugoni che, sempre riferendosi ad Annibale, nel sonetto VI del medesimo componimento dice al verso 7 "maligno rise": elementi tutti che, dopo la sedimentazione in una pagina dello Zibaldone (87, del 1819: "quel maligno amaro ironico sorriso"), affioreranno in un intarsio fortemente espressivo nell'ultimo verso del Bruto minore: "E maligno alle nere ombre sorride".

Intanto, oltre questi acerbi boccioli e stupefacenti sinopie – che sono numerosi e più ancora potrebbero dimostrarsi a un lavoro analitico e applicato –, appaiono evidenti e già quasi definitivamente fissati certi procedimenti sintattici e movenze liriche, certe preferenze avverbiali ("già", "talor", "intanto"), l'amplificazione, il raddoppio dell'aggettivo preceduto da virgola e congiunzione, gli *incipit* esclamativi, e via dicendo. A livello di lessico e di scelte linguistiche, dai testi disponibili e dalla scarsa variantistica relativa si deve rilevare la frequenza di un procedimento correttorio oscillante tra scelte arcaico-settecentesche e loro ammodernamenti, dunque, non contrario a quello prevalente nel Leopardi maturo: la qual cosa non sorprende se ci riferiamo a oscillazioni di certe sue posizioni nei confronti del purismo e del modernismo linguistico, come ha mostrato Maurizio Vitale; ancor più se pensiamo alla maturazione delle sue idee sulla poesia e sullo stile e al valore di eleganza ed espressività ch'egli veniva attribuendo al sapiente uso a intarsio di espressioni moderne e di altre arcaiche e indefinite.

I riscontri sono numerosi e più sarebbero a ogni nuova lettura. E certo quel suo tavolo di lavoro oggi così nudo e indifeso allo sguardo dei curiosi riserva infinite scoperte e motivi d'interesse. Seguire Leopardi in questi suoi segreti percorsi potrebbe portare a un altro dei labirinti senza uscita in cui ci si avventura nella speranza di un incontro, più che di una risposta. Piacerebbe sorprenderlo, come ha saputo fare di recente qualche narratore (Testaferrata 1990; Mari 1990), nella stanza rischiarata da un lume a gettar luce sui fogli, su quella scrittura minuta e implacabile con la quale s'arrovellava a decifrare la natura e la vita, mutando a poco a poco il suo stesso rapporto con la vita, sicché si può dire che vivesse scrivendo. Coglierlo in una sospensione assorta, che ne disveli le ragioni riposte, quei suoi segreti e quasi magie della scrittura, che lasci intravedere zone d'anima nella fenditura d'un tratto aperta in quei segni d'inchiostro. Ma nella distanza buia non rimane che il testo, quei segni d'inchiostro compatto, simboli essi stessi da decifrare, e testimoni.

Bisognerà restringersi a pochi esempi di questo suo procedimento per accumulazione, sedimentazione, richiamo, intarsio in cui non poco spazio hanno proprio questi componimenti germinali.

Il *topos* lunare, per accennar solo a una costante della scrittura leopardiana, può riservare qualche motivo d'interesse non solo per la persistenza tematica – che non credo sia solo convenzionale o letteraria, tanto esso ritorna, quasi fosse un antico amore, per imprevedibili intrecci e nodi di sensibilità e di cultura –, quanto per le concordanze e affinamenti di lingua e di stile che ne segnano i percorsi, soprattutto per certe forme nominali, verbali o aggettivali, per il cromatismo e il luminismo della rappresentazione.

Già ad apertura di libro di quei testi "puerili" troviamo una *ouverture* lunare: "Pallida sul cielo volveasi la luna, e fra le squarciate nubi mostravasi di volo" (*Descrizione di un incendio*). La serie aggettivale lunare è aperta. In un componimento poetico del 1810, i versi della favola *Il sole e la luna*, c'imbattiamo in un notturno lunare non mediocre ("Era la notte, e di un oscuro velo. / In fra l'oscuro, tenebroso orrore, / tutta si riscuopria la terra e il cielo. / Non comparia del Sol l'almo fulgore, / tacean le genti: quando desiata / Cinzia diffuse il pallido splendore"). Viene fissandosi, dunque, quell'impressione di pallore lunare, con una scelta ch'è già luministica assai più di quanto non sia cromatica, secondo una costante preferenza del Leopardi più maturo. Può attribuirsi qualche significato alla ripresa, forse non casuale, di questo effetto di luce, dello stesso sostantivo «splendore» nell'ultimo dei componimenti di questo poeta, *Il tramonto della luna* ("caduto lo splendor che all'occidente / inargentava della notte il velo"), nella metafora del dileguarsi della vita e dei suoi inganni dilettosi, quasi una corrispondenza tra l'*incipit* e l'*explicit* di quest'opera poetica?

In altro componimento puerile, l'idillio *L'amicizia*, del 1810, la rappresentazione lunare è più sontuosa e mossa: "Ma già la notte il tenebroso manto / d'ogni intorno stendea; e già dal cielo / fulgidi risplendean gli astri lucenti; / al tremolante suo pallido lume / l'argenteo cocchio per l'eterne vie / Cinzia guidava, e l'atro veto oscuro / che d'ogni parte ottenebrava il mondo, / rompea benigna...". In uno scrutinio dell'aggettivazione leopardiana riferita alla luna sarà da rilevare, accanto alle sequenze luministiche, quelle affettive e morali: nella persistenza di "pallido", "pallore", contrapposti all'altra di "velo oscuro", qui "benigna" ha già la densità dei momenti più adulti.

Non seguirò qui, come ho fatto in altro saggio (Dell'Aquila 1993), le immagini lunari della *Storia dell'Astronomia* e del *Saggio sugli errori popolari degli antichi*; ma in tutte quelle citazioni di miti da antichi testi eruditi e poetici, che si spingono sino alla grecità bizatina, si ritrovano i materiali utilizzati (e reinventati) di scritture successive. Basterà pensare ai lividi bagliori dell'aggettivazione del *Bruto minore*.

Nel capitolo *Della magia*, nel *Saggio*, dopo una serie di riporti da scrittori antichi in trascrizione latina, si legge: "Teocrito fa solamente invocare la luna alla sua maga: 'Ma tu più bella, o Luna, ora risplendi'. Della quale invocazione rende cagione il suo scoliaste. Dipoi fa ripetere alla maga più volte queste parole: 'O santa luna, / intendi l'amor mio perché s'accese'". Questi ultimi riferimenti sono in traduzione italiana, e s'avverte ben chiaro il suono della voce del Leopardi traduttore.

I riferimenti (e gl'incantamenti) di una mitologia lunare favolosa attraversano tutte le carte leopardiane, perfino gli appunti e i disegni di opere mai riprese o venute a compimento. In uno degli *Argomenti e abbozzi di poesie*, quello che porta il titolo *Erminia*, da riportare agli anni 1818-19, si legge, inserito tra gli altri, un appunto: "Luna viaggiatrice", che è un altro dei referenti lunari del nostro poeta, e, di seguito, un altro appunto che è una anticipazione del noto passo della *Vita solitaria* sulla danza delle lepri nelle notti di luna: "Beltà in mezzo alla natura, alla campagna. Lepri che saltano fuor dei loro covili nelle selve etc. e ballano al lume della luna, onde ingannano il cacciatore co' loro vestigi, e i cani". In uno degli *Argomenti di Idilli*, forse anche questo del 1819: "Ombra delle tettoie. Pioggia mattutina del disegno di mio padre. Iride alla levata del sole. Luna caduta secondo il mio sogno.

Luna che secondo i villani fa nere le carni, onde sentii una donna che consigliava per riso alla compagna sedente alla luna di porsi le braccia sotto lo zendale".

Nei *Ricordi d'infanzia e d'adolescenza*, degli stessi anni, può sembrare incredibile in quante prove di penna e semenzaio di suggestioni poetiche sia dato d'imbattersi: "mio giacere d'estate allo scuro a persiane chiuse colla luna annuvolata e caliginosa allo stridore delle ventarole consolato dall'orologio della torre etc. veduta notturna colla luna a ciel sereno dall'alto della mia casa tal quale alla similitudine di Omero"; e ora: "Canto mattutino di donna allo svegliarmi (…) logge fuor della porta del duomo ch'io spesso vedeva uscendo etc. tornando etc. alla luna o alle stelle (…) si ricordi quella finestrella sopra la scaletta etc. onde io dal giardino mirava la luna o il sereno".

Ma, per tornare a quelle prove di un'educazione letteraria – poco più che scolastiche esercitazioni, e in qualche caso sono prove di penna da non trascurare –, negli sciolti della *Libertà latina*, del 1810, ancora la luna è detta "pallidetta" (ahimè, l'arcadia insidiosa!) ma la sua rappresentazione è inquieta e inquietante: "incerta fra l'orror di rotte nubi / con fioco lume il rugiadoso corno / ora scopriva e or togliea fuggendo".

Nell'aggettivazione lunare di questi anni ("amica", "desiata", "pallida", "tremolante", "d'argento", "benigna", "incerta", "fioca" etc.), qualche forma sembra già destinata a più suggestivo effetto, mentre va facendosi strada una aggettivazione affettiva più intensa, accanto all'altra meramente intesa a renderne la luce.

La seconda delle *Odae adespotae* è dedicata alla Luna e vi si ritrovano in forma sintetica, come s'addice alla poesia, non poche delle attribuzioni e leggende accennate nella *Storia dell'astronomia* e nel *Saggio*. La luna è detta (nel testo latino giustapposto a quello greco) "sublimem, os argenteam"; signora della notte e dei negri sogni ("Quietae noctis imperium / nigrorumque somniorum tenes"), muove col carro luminoso e i cavalli splendenti, e mentre da per tutto tacciono prostrati gli umani, "medium per coelum tacite / nocturna solaque iter facis", spargendo la sua luce sui monti e le cime degli alberi e delle case, per le vie e i corsi d'acqua. Gli usignuoli ti celebrano, ma il ladrone ti teme muta testimone ("Te fures quidem reforidant, universum orbem spectantem")… E anche in questo caso sono ben evidenti le radici neppur tanto oscure di passi ben noti: la sera de *La dimenticanza* è "fresca serena e placida, / bella, ma senza luna".

Nell'idillio *Le rimembranze*, del 1816, c'imbattiamo in una placida anche se manierata *ouverture* lunare: "Era in mezzo del ciel la curva luna, / e di Micon la povera capanna / sol piccola da un lato ombra spandea"; nello svolgimento concitato del racconto di morte tra i due pastori, la luna si riaffaccia a disegnare l'alto palagio signorile ("Passai non lungi / a quell'alto palagio, che alla luna / or vedi biancheggiar dietro alle piante") con un chiaroscuro di luci che, se richiama lo stato d'animo del protagonista, affonda nella dimestichezza di familiari visioni domestiche dell'autore. E ancora, nell'*Appressamento della morte*, dello stesso anno 1816, sullo stesso tema della morte in giovane età, la *ouverture* notturna della "gran landa" ove si svolge la visione è ancora lunare ("Spandeva suo chiaror per ogni banda / la sorella del sole, e fea d'argento / gli arbori ch'a quel loco eran ghirlanda (…) Chiaro apparian da lungi le montagne"): una scena in apparenza idillica, nei cui chiaroscuri ed effetti di luce e ombra s'indovina una sospensione d'avvenimento soprannaturale, la tempesta sopravveniente e l'inizio della visione ultraterrena.

Nella *Telesilla* la notte di ambage dei due amanti risuona di ululati lupeschi, ma è muta di chiarori lunari ("Certo la luna è sotto", dice uno dei cacciatori).

"La luna già s'asconde" tra i flutti con le Pleiadi, lasciando il cielo oscuro, nel frammento tradotto da Saffo; le corna di Giove/torello che rapisce la giovinetta Europa nell'idillio tradotto da Mosco, sono "alla lucente faccia / simili appunto di novella luna"; "argentea" e "pallida" è la luna dell'altro idillio *Espero*, mentre la virgiliana luna del secondo libro dell'*Eneide* ("tacitae per amica silentia lunae") è resa con "l'amico silenzio della cheta luna". "Cheta": un aggettivo già caro e vicino al "queta" della *Sera del dí di festa*.

I fili, le linee di svolgimento e di raffronto sarebbero assai numerosi e non privi di interesse. A seguire Leopardi, anche per questa sola traccia, c'inoltriamo in un labirinto senza, o di difficile, uscita. Intricato e quasi interminabile, com'è la vicenda dei segni.

Così da quegli archivi infiniti della memoria e dei cassetti, da quei libri compagni delle veglie, attingeva per le prove più alte della poesia, fin dalle prime cose: quei quadernini di versi, scherzi, burlette e saggi che fanciullo veniva scrivendo, e offriva per ricorrenze familiari nei rituali di corte di quel "Monarca delle Indie" alla cui dimora era allogato.

Note

[1] Precedentemente pubblicato negli *Atti del Convegno leopardiano internazionale su "Lingua e stile di Giacomo Leopardi"* (Recanati, 30 settembre - 5 ottobre 1991), 1994, Firenze, Olschki.

Riferimenti bibliografici

Bigi, Emilio, 1978, "Il Leopardi e l'Arcadia", in AA. VV., *Leopardi e il Settecento*, Firenze, Olschki.

Corti, Maria, 1972, *Entro dipinta gabbia. Tutti gli scritti inediti, rari e editi 1809-1810 di G. Leopardi*, Milano, Bompiani.

Dell'Aquila, Michele, 1987, *La virtù negata. Il primo Leopardi*, Bari, Adriatica.

Dell'Aquila, Michele, 1993, "La poesia dei 'Canti' e il 'commercio coi sensi'", in *Il commercio coi sensi e altri saggi*, Fasano di Brindisi, Schena.

Larbaud, Valery, 1957, "Lettre d'Italie", in *Oeuvres*, Paris, Gallimard, pp. 803-819.

Leopardi, Giacomo, 1969, *Tutte le opere*, a cura di W. Binni, E. Ghidetti, Firenze, Sansoni.

Manganelli, Giorgio, 1964, intervista per *Hilarotragedia*, Milano, Mondadori.

Mari, Michele, 1990, *Io venia pien d'angoscia a rimirarti*, Milano, Longanesi.

Il monarca delle Indie, 1990, corrispondenza tra Giacomo e Monaldo Leopardi, Milano, Adelphi.

Porena, Manfredi, 1959, "Un settennio di letture di G. L.", in *Scritti Leopardiani*, Bologna, Zanichelli.

Testaferrata, Luigi, 1990, *Perché ho ammazzato Leopardi*, Milano, Rusconi.

GIULIA DELL'AQUILA

DENTRO IL CERCHIO DELLE MURA: LO SPAZIO URBANO COME PRIGIONE DELL'IDENTITÀ NELLE CINQUE STORIE FERRARESI *DI GIORGIO BASSANI*

> La poesia non è il fiore sul vulcano. Brama il contesto, esige le strutture. È il riflesso della vita, la *prova* della vita. E, proprio come la vita, non è mai pura.

Con queste parole, nel 1969, Giorgio Bassani difendeva la promiscuità del borgo antico di Taranto – e di tutti i borghi antichi – dalle premure estetiche di quanti, in nome della riqualificazione, ne tentavano lo snaturamento (Bassani 2005: 149, corsivo dell'autore). Una posizione decisamente storicista e conservazionista, più volte ribadita a proposito di tanti altri bellissimi luoghi italiani, minacciati dallo sviluppo economico, in anni in cui la perdurante assenza di un ministero precipuamente dedicato all'ambiente (istituito solo nel 1986) facilitava l'incontrollata localizzazione delle soluzioni di salvaguardia, con esiti spesso drammatici e in "un rapporto 'predatorio' con la natura" (VI). Come è noto, la tensione ambientalista di Bassani si formalizzò istituzionalmente nel 1955 con l'associazione "Italia Nostra", sorta per iniziativa sua e di un ristretto numero di persone, nella maggioranza attive durante la Resistenza e da quell'esperienza segnate al punto di voler "promuovere la democrazia in Italia anche attraverso la tutela del patrimonio artistico e naturale" (5). Una tensione che andrà ricondotta al costante interesse dello scrittore per gli spazi – esterni e interni, panoramici e angusti, magnifici e squallidi – nonché alla sua straordinaria capacità descrittiva degli stessi: elementi questi entrambi riscontrabili nella sua intera produzione narrativa, poetica, saggistica e pubblicistica.

Due direttrici suggellate dalla fedeltà all'*odiosamata* città d'origine, protagonista assoluta dei cinque racconti qui in esame – pubblicati nel 1956 come *Cinque storie ferraresi* e poi nel 1973 con il titolo complessivo *Dentro le mura* – come dell'intero *Romanzo di Ferrara* al cui interno piazze/vicoli/strade sono continuamente ripercorsi:

> La Ferrara di cui mi sono occupato scrivendo è soltanto la Ferrara dell'epoca del fascismo. Per quel che ricordo io, si trattava di una città intensamente devota al Regime: al punto che le poche persone che fasciste non erano, vivevano ai margini, non avevano alcun rapporto con gli altri, coi più (Bassani 1998: 1327).

Perfettamente rifuse nella scrittura bassaniana, passione civile (l'attivismo antifascista clandestino tra Ferrara, Bologna e Firenze), precisione storica ("Intendevo essere uno sto-

rico, uno storicista, non già un raccontatore di balle" [1342]) e cultura architettonica (accresciuta anche attraverso il rapporto con Roberto Longhi) contribuiscono a tracciare la pianta urbanistica e topografica della città padana, sulla quale si muovono i personaggi delle vicende con la consapevolezza dei luoghi propria dell'autore: dai vasti scorci contemplati agli itinerari quotidianamente percorsi, dalle ampie e felicissime simmetrie prospettiche al dettagliato e labirintico reticolato di viuzze, dai suggestivi sfondi rinascimentali ai claustrofobici teatri dell'orrore.

Coerentemente con quanto acquisito dallo scrittore quale premessa obbligata alla sua militanza per "Italia Nostra" – l'assoluta consonanza tra attenzione ambientale e maturazione civica – il rapporto con gli spazi, anche nella pagina narrativa, è in sintonia con i processi formativi che coinvolgono i personaggi, offrendosi, nel dettaglio delle descrizioni, quale rassicurante invariabile anche in orizzonti continuamente mutevoli, nonché memoria storica degli stessi luoghi.

Chiunque legga l'opera di Bassani si accorge presto della straordinaria importanza che i riferimenti agli spazi urbani (come peraltro agli spazi domestici) assumono in essa, fino a poterne diventare una possibile chiave di lettura (Frandini 2003; 2004a; 2004b). L'elencazione puntuale di strade e piazze nei cinque racconti ferraresi – sebbene distante dal solco della tradizione dei romanzi *baedeker* (Frandini 2004b: 9) –, assimila quelle stesse strade e piazze ai personaggi delle vicende narrate, garantendo loro lo spessore di creature viventi i cui connotati reali venivano riscontrati, taccuino e penna alla mano, ogni volta che, ormai trasferitosi in altre città, Bassani rientrava in Ferrara (ivi). E sarà, comunque, da rilevare che alla tradizione ottocentesca, che vede nella strada non più unicamente "un presupposto delle strutture narrative" bensì lo spunto per la descrizione del paesaggio (Gumbrecht 2003: 485), Bassani si rifà già solo attraverso la predilezione per autori come Stendhal, Flaubert e Balzac. Ad accrescere ulteriormente le ragioni di una lettura dei cinque racconti ambientati *Dentro le mura* vi è il parallelo che viene a determinarsi talvolta tra "il movimento e l'esperienza di chi cammina" e la struttura della narrazione, secondo una tradizionale analogia (465), come pure il parallelo tra le strade e i protagonisti delle vicende (Frandini 2004b: 9), quest'ultimo significativamente ripetuto più volte, fino a travalicare le linee di demarcazione tra le *Cinque storie ferraresi*, e tra tutti i sei libri del *Romanzo di Ferrara*, in una diffusa impressione di familiarità con luoghi e personaggi.

Eppure, nonostante il dettaglio dei richiami, Ferrara è, nelle pagine di Bassani, una città *universale* piuttosto che *particolare*, per la valenza antropologica e sociometrica dell'indagine compiuta dallo scrittore sulla vita della borghesia di provincia e, in particolare, sui comportamenti di certa borghesia italiana negli anni del regime fascista e a seguito della promulgazione delle leggi razziali, in una compattezza spazio-temporale assolutamente significativa. Tale universalità, tuttavia, non riduce il dettaglio dei tratti con cui Bassani descrive la sua città d'origine, che viene così colta dal lettore nel rapporto con l'autore, con i personaggi e con "il solito formicolante termitaio umano, la solita idra dai mille e mille volti della coscienza o incoscienza collettiva", cioè i ferraresi (Bassani 1998: 940).

In questo rapporto così controverso, assolutamente determinante è la categoria dell'*altrove*, che consente al lettore di scoprire tutte le "cicatrici" della scrittura bassaniana (Sgavicchia 2003: V). Della complessiva vicenda biografica dello scrittore è nota, infatti, la do-

lorosa rinuncia a Ferrara, lasciata per Firenze nell'agosto del 1943, a ventisette anni, dopo una breve esperienza carceraria per cause politiche: una rinuncia che sarà ferita insanabile e ragione di scrittura per il successivo quarantennio. Ferrara, la terra perduta, sopravviverà – secondo la potestà generante attribuita al Nome dalla religione ebraica (Frandini 2004a: 84) – anche nei nomi delle strade che la attraversano.

È, in particolare, lo spazio recintato dalle mura (che come è noto corrono per complessivi nove km) a essere descritto nei cinque racconti qui in esame: uno spazio entro il quale le identità dei personaggi risultano sistematicamente inibite e depotenziate, e che si andrà gradualmente restringendo, fino a coincidere con l'asfittica stanza di Pino Barilari, il protagonista dell'ultimo racconto, *Una notte del '43*, che assiste immobile e muto dalla finestra della sua stanza-prigione alla fucilazione di undici ferraresi. In tanta "edilizia della mente" (Corti 1993: 1), Ferrara, da mero scenario, diviene attrice, collaborando all'azione nella sua duplice consistenza di città nativa e straniera al contempo (Benjamin 1955). Serrati in mura possenti sono pure gli anni nei quali si svolgono le vicende narrate nei cinque racconti:

> Se c'è una chiave – forse una delle molte, certo la più importante – per leggere l'opera di Bassani, e per capire perché abbia sentito il bisogno di scrivere più volte gli stessi testi, è in questo bisogno rituale, ossessivo, di non uscire da quel luogo, dalla Ferrara della sua giovinezza, quasi tutta precedente al 1943, quasi tutta successiva alle leggi razziali del 1938. Si può dire che il fulcro della narrativa di Bassani (…) si concentri in cinque anni. E quando gli eventi si riferiscono a periodi diversi rimandano a quegli anni come momento iniziale e primigenio di ogni possibilità di narrazione (Cotroneo, in Bassani 1998: XII).

Ormai lontano dalla sua città, ormai passati quegli anni, Bassani rivive e riscrive quegli spazi come luoghi innanzitutto mentali: percorre Ferrara nelle sue strade come se recitasse una quotidiana "preghiera dolorosa" (ivi), la percorre nel tempo prima ancora che nello spazio, perché "il nativo non può fermarsi al presente" e osserva le strade e le case "con uno sguardo doppiamente straniero": con lo sguardo di chi ragazzo non è più e con lo sguardo di chi ricorda la città nemica (Szondi, in trad. it. Benjamin 1955: 102). Il cerchio delle mura coincide, dunque, con l'anello di fuoco che Bassani attraversa negli anni tra il '38 e il '43 ed è per questo prigione di identità, per sé come per i suoi personaggi: in una città così mentale, ci si chiede in queste pagine se certi percorsi quotidiani, raccontati con la consueta lingua trasparente e sinuosa, aggiungano qualcosa alle vicende.

Nella tormentata relazione tra Lida Mantovani e David Camaioli, ad esempio, i protagonisti della prima *storia ferrarese*, il movimento dei personaggi nello spazio della città ci indica qualcosa in più rispetto agli esilissimi dialoghi che avvengono tra i due? Sappiamo, infatti, che le loro passeggiate serali si svolgono risalendo via Salinguerra – dove la giovane donna abita in un sottoscala umido e buio con la madre Maria – fino ai bastioni comunali della città: da via Salinguerra, giunti alle mura di cinta, i due percorrono un sentiero stretto fino a raggiungere il cinema Diana in piazza Travaglio, a Porta Reno, dove non "li avrebbe visti nessuno degli amici e dei conoscenti di casa" (Bassani 1998: 26). Via Salinguerra e Porta Reno, per la loro collocazione urbanistica piuttosto marginale, risultano perfettamente in linea con la situazione di clandestinità in cui i due giovani – lei cattolica, lui ebreo –

consumano la loro storia, come risultano, nella loro indistinta consistenza periferica, perfettamente conformate all'ambiente domestico in cui vive Lida. Se, infatti, è vero che "la casa è il nostro angolo del mondo, (…) il nostro primo universo" (Bachelard 1957: 32), emerge chiaramente che la dimensione domestica e urbana in cui si muove Lida è quasi del tutto sfocata, in accordo con la funzione di "avviamento" che il personaggio e il racconto svolgono nell'intero *corpus* narrativo.

Né, una volta allogatisi in via Mortara, si può dire che la loro collocazione nello spazio ferrarese si chiarifichi meglio e il loro isolamento diminuisca: la convivenza tra Lida e David nel "Palazzone" di via Mortara, ancora in un freddo anonimato, ha quale unico diversivo una breve passeggiata di duecento metri circa verso Porta Mare, esattamente all'opposto di Porta Reno, fino a raggiungere un chiosco di gelati. Da quel "Palazzone" la giovane donna, sola e con il bambino nato da quell'unione, ritornerà in via Salinguerra, per stabilirsi nuovamente nello scantinato in cui vive la madre Maria, la prima e più stretta prigione da cui è voluta fuggire. Il percorso compiuto fino a questo punto della vicenda riporta, dunque, Lida al punto di partenza della storia, dove peraltro la giovane donna avrà modo di frequentare Oreste Benetti, un legatore che lì ha bottega e al quale si unirà in matrimonio, cambiando condizione sociale e, dunque, appartamento (Perrot 2003: 505).

La collocazione di questa nuova coppia è ancora marginale rispetto alla complessiva planimetria ferrarese: il villino che Oreste fa costruire è collocato a Porta San Benedetto, in corso Cavour. Tuttavia, diversamente da quanto avveniva con David, le passeggiate di Lida ora si svolgono "risalendo la Giovecca o via Mazzini, (…) passando ogni volta davanti al Caffè della Borsa, in pieno centro" (53). La coppia Lida/Oreste è ufficializzata non soltanto dal sacramento del matrimonio, bensì anche dalla presenza sul proscenio ferrarese, in un'ora (l'imbrunire) e in due strade (corso Giovecca e via Mazzini) assolutamente topiche per la rilevante visibilità sociale che garantiscono.

La prima delle *storie ferraresi* si svolge, quindi, in uno spazio periferico molto ampio (tra Porta Reno, Porta Mare, Porta San Benedetto; tra via Salinguerra, via Mortara, corso Cavour): se sulla mappa di Ferrara si tracciano tre linee a congiunzione delle tre porte citate (Reno, Mare e San Benedetto) si evidenzia un vasto triangolo, primo e più confuso appezzamento territoriale urbano che, nei successivi quattro racconti, subirà un restringimento sempre maggiore, nel rispetto della *gradualità* che sovrintende all'intera silloge e fino all'ambientazione dell'ultimo racconto, *Una notte del '43*, nella sola via Roma. L'ampiezza dello spazio ferrarese entro cui si svolge la vicenda di Lida rientra, in tal modo, in un preciso progetto narrativo di evidente graduazione, che investe i cinque racconti su tre livelli: a) cronologico (dalla fine dell'Ottocento all'immediato secondo dopoguerra); b) tematico (dal patriottismo risorgimentale degli ebrei ferraresi alla loro condizione di "apolidi" senza alcun diritto, in seguito alla promulgazione delle leggi razziali [Segre, in nuova ed. Bassani 1956: 197]); c) spaziale (dall'ampio triangolo prima tracciato alla sola via Roma, teatro della strage del '43 narrata nell'ultimo racconto). Un progetto narrativo che verrà a essere completato nell'intero e definitivo *Romanzo di Ferrara*, come segnala lo stesso Bassani (1998: 1343):

> Il personaggio di Lida Mantovani è fondamentale nel complesso del *Romanzo di Ferrara*, nel suo contesto, perché in qualche modo offre l'immagine precisa di quella città di cui parlo. Si parte

quasi dal niente-niente per arrivare al resto. Tutto nasce da qui, insomma. Per tale motivo Lida Mantovani, ragazza quasi inesistente, amica e amante di David (un personaggio, anche lui diversamente inesistente), risulta fondamentale come partenza. Ciò che dico di quella realtà quasi inesistente, diventerà, poco per volta, una città intera, una città sotto ogni profilo esistente, vera.

Con l'ampiezza dello spazio urbano in cui si colloca la vicenda di Lida fa *pendant* l'estensione cronologica in cui essa si sviluppa: come avviene nel racconto di Flaubert, *Un cœur simple* – che per l'analoga tensione al "sopralluogo fanaticamente e straniatamente notarile di esistenze minime" è stato letto come un *avantesto* determinante (Puccetti 2008: 107) –, anche qui a muovere le pagine è il tempo che, semplicemente, trascorre. Del resto la citazione posta dallo scrittore in esergo al testo del '56 era tratta dalla *Princesse de Clèves*, ovvero da quello che è considerato uno dei primi romanzi psicologici moderni, in cui, appunto, il tempo semplicemente trascorre e solo così i franamenti sentimentali della giovane protagonista, Mademoiselle de Chartres, hanno modo di assestarsi. Una precisazione doverosa, questa, anche al fine di far risaltare meglio che in tutti i cinque racconti collocati *Dentro le mura* (ma il discorso potrebbe essere esteso anche all'intero *Romanzo di Ferrara*) le dimensioni spaziale e cronologica si restringono congiuntamente, muovendo da uno spazio e tempo molto ampi (*Lida Mantovani*) per concludersi con uno spazio e tempo assai più ridotti (*Una notte del '43*).

Già un po' più circoscritto è, infatti, lo spazio urbano entro cui si svolge la vicenda narrata nella *Passeggiata prima di cena*, il secondo dei racconti inclusi nella cinquina ambientata nel cerchio delle mura ferraresi. In questo caso già il titolo e l'*incipit* del testo focalizzano da subito l'attenzione su un luogo e un rito ferraresi che acquisteranno una importanza rilevante nella storia dell'infermiera Gemma Brondi e del medico Elia Corcos – ancora cattolica lei ed ebreo lui –, entrambi impiegati presso l'Arcispedale Sant'Anna di Ferrara. Il racconto muove, infatti, dalla passeggiata che Gemma compie per ritornare a casa a fine turno, camminando con passo accelerato su corso Giovecca verso la periferia, dove abita con la famiglia: una passeggiata durante la quale la donna viene fermata dal giovane medico che chiede di poterla accompagnare. È l'inizio di una storia d'amore che confluirà di lì a poco in un matrimonio obbligato, a causa di una gravidanza imprevista.

Corso Giovecca assolve nel racconto una funzione certamente determinante, come già segnala il richiamo in apertura, congiuntamente con la citazione in esergo al testo del '56, tratta dai *Notebook* di Henry James, scrittore molto amato da Bassani e avvezzo alla descrizione di mondi e culture differenti. Una funzione che recupera – in linea con l'atteggiamento storicista che orienta tutta l'attenzione bassaniana ai luoghi – un dato non trascurabile della storia urbanistica ferrarese, come recentemente è stato rilevato (Frandini 2003; 2004a; 2004b).

Quando nel 1492 Ercole I, duca d'Este, incarica Biagio Rossetti di ingrandire la Ferrara medievale e primo-quattrocentesca (ampliamento passato alla storia con il nome di *Addizione Erculea*), questi realizza un'impresa estremamente originale, distanziandosi dall'idea rinascimentale di urbanistica celebrativa e dalla nozione di "città ideale" connessa alla figura del principe regnante e progettando una città a misura d'uomo, una città che non rinnega la precedente ma crea con questa un *continuum* (Frandini 2004b: 61). Nel Medioevo e

nel primo Rinascimento lo sviluppo di Ferrara riguardò solo i lati sud, est e ovest, per la presenza a nord del vallo di Giovecca, colmato poi da Rossetti, che traccia, dunque, una cerniera di separazione/congiunzione tra la vecchia e la nuova Ferrara (62). L'elemento chiave della Ferrara di Rossetti è dunque, a distanza di qualche secolo, l'elemento chiave della Ferrara di Bassani, che ugualmente propone il "di qua" e il "di là" Giovecca, con maggiore o minore peso in quasi tutti i racconti.

In quanto sutura tra due realtà diverse, "tracciato della discriminazione" (67), la prospettiva Giovecca anticipa il tema del racconto. La vicenda è, infatti, tutta costruita sulla mancata integrazione tra due mondi differenti, pure uniti da un vincolo matrimoniale: la famiglia di Gemma, di contadini cattolici, e la famiglia di Elia, appartenente all'alta borghesia ebraica ferrarese. Un matrimonio misto che, tuttavia, per lo scarso sentimento religioso di Elia non può dirsi celebrato tra due persone di religioni diverse, ma che rivela, anche attraverso questo particolare, l'indifferenza del giovane medico "verso gli altri ebrei", un'indifferenza che si traduce presto in un senso di estraneità e alienazione (Guiati 1994: 275).

Luogo privilegiato per la rappresentazione di questa *mésaillance* è la casa di Gemma ed Elia, che oltre a riassumere, nella soluzione architettonica che la definisce, l'inconciliabilità dei due mondi (una facciata esposta a sud, dal cui ingresso entrano i parenti di Gemma; una facciata esposta a nord, dal cui ingresso entrano i parenti di Elia), rafforza anche per tutta la durata del racconto l'idea che il protagonista si divida, con freddo calcolo di dosi, tra la dimensione pubblica (che si svolge nella veste di medico e trova il suo momento di riconoscimento ufficiale sul proscenio ferrarese nella quotidiana passeggiata prima di cena) e quella privata (che si svolge nelle austere stanze della dimora coniugale, in un'atmosfera di totale freddezza e distacco).

Anche in questo caso è possibile seguire i movimenti dei protagonisti sulla mappa di Ferrara: mentre l'esordio della vicenda li vede agire nella Ferrara di pertinenza dei Brondi, tra via XX Settembre, la chiesa di Sant'Andrea e via Camposabbionario, ancora in una parte marginale della complessiva planimetria cittadina interna alle mura, subito dopo il matrimonio Gemma ed Elia si sistemano nella casa del padre di lui, Salomone Corcos, vecchio mercante di grani in vicolo "Torcicoda", situato nel cuore del ghetto ebraico. La prima ubicazione dei coniugi sembrerebbe consegnarci un Elia – vuoi per indolenza, vuoi per necessità – ancora fedele a quel senso di appartenenza a un insieme che tutti gli ebrei ferraresi, almeno fino all'altezza cronologica in cui la vicenda di Elia e Gemma si svolge, condividono. A differenza del figlio, che sceglierà di uscire dal ghetto, Salomone Corcos, nella sua ostinata affezione alla casa da cui non si è mai distaccato, incarna perfettamente l'attaccamento al "recinto dei padri", il cui abbandono da parte di Elia suonerà come un tradimento, al pari del matrimonio misto (Frandini 2004b: 64).

A Elia, infatti, non verrà perdonato non solo di avere sposato una *gujà*, ma di avere anche messo su casa, qualche anno dopo, in via della Ghiara: una via che corrisponde alla prosecuzione di via XX Settembre (la zona di origine di Gemma) e che risulta estranea al perimetro ebraico. La definitiva collocazione della coppia nello spazio ferrarese, primo e già esplicito segnale della *débâcle* del promettente medico, attraverso il coro dei ferraresi viene messa continuamente in relazione all'implosione delle aspirazioni professionali nutrite dall'intera famiglia dei Corcos – nonché dell'intera comunità israelita ferrarese – riguardo a

Elia. Gemma, via della Ghiara e il villino in cotto rosso in cui i Corcos vanno ad abitare divengono, in breve, gli indicatori espliciti di quella che è stata una vera e propria congiura ordita dal destino, che, come una gabbia, ha immobilizzato le ambizioni di Elia.

Con *La passeggiata prima di cena* Bassani ha già ridotto notevolmente lo spazio ferrarese che fa da sfondo al racconto, come pure ha cominciato a spostare il fuoco della narrazione verso la parte più incandescente della sua memoria topografica. Un ulteriore restringimento di campo si registra in *Una lapide in via Mazzini*, in cui, come anticipa il titolo, l'azione è tutta concentrata nel cuore della zona ebraica di Ferrara.

L'*incipit* del racconto ci fa assistere alla deposizione di una lapide commemorativa dei centottantatré ebrei ferraresi morti nel campo di Buchenwald, una lapide che viene fissata sulla parete esterna del tempio israelitico, appunto in via Mazzini. Anche questa via, ricorda Bassani, congiunge due zone distinte di Ferrara. Via Mazzini è, infatti, quella via che

> partendo da piazza delle Erbe e fiancheggiando il quartiere dell'ex ghetto (…) funziona ancor oggi da tramite fra il nucleo più antico e la parte rinascimentale e moderna della città (Bassani 1998: 85).

Tra memoria del passato e inquietudine del presente – in esergo al testo del '56, non a caso, si legge un passo ricavato da Rimbaud ("Et j'ai vu quelquefois ce que l'homme a cru voir") che colloca la vicenda in una dimensione di allarmante opinabilità –, il racconto muove dai mesi immediatamente a ridosso della fine della seconda guerra mondiale e si sviluppa tra il '45 e il '48. Lo spazio è quello del reticolo di strade interne al ghetto, che in breve diventano per Geo Josz, uno degli ebrei commemorati e miracolosamente rientrato in Ferrara, la più angusta delle prigioni. La stessa lapide commemorativa sembra "inchiodare" il personaggio all'atroce destino di deportato cui, pure, è riuscito a sfuggire, rientrando in una Ferrara assolutamente incredula e diffidente nei suoi confronti.

Sebbene ambientato prevalentemente tra via Mazzini e via Campofranco, il racconto vede Geo compiere una serie di "sortite" in territori anche distanti dal ghetto. Le passeggiate di Geo su corso Giovecca, in una zona, come si è già detto, liminare nella complessiva planimetria ferrarese, avvengono, tuttavia, solo a partire da un dato momento della vicenda: quello in cui il reduce, paradossalmente respinto dai suoi stessi concittadini, ha ormai acquisito la certezza che mai più la sua città potrà restituirgli il senso di appartenenza a un insieme.

Pur in presenza di dettagliati riferimenti urbanistici e topografici, siamo, così, nella Ferrara più metafisica di Bassani: Geo, ovvero il doloroso e scomodo ricordo di un passato inaccettabile che la mente per istinto tende a rimuovere, si spinge nei territori limitrofi della coscienza, fino a divenire evanescente, seppure pronto a riaffiorare inaspettatamente. La Ferrara che respinge Geo è, tuttavia, anche la città con cui questi, misteriosamente, si sincronizza, in un movimento contrario, eppure coordinato, che riconsegna entrambi alla loro originaria parvenza:

> Vero è che le cose si erano messe dopo non molto in maniera tale da indurre a immaginare che tra Geo Josz e Ferrara esistesse una specie di segreto rapporto dinamico. Mi spiego. Piano piano

> lui dimagriva, si asciugava, riassumendo gradatamente, a prescindere dai radi capelli bianchi, di una canizie assoluta, d'argento, un volto che le guance glabre rendevano ancora più giovanile, addirittura da ragazzo. Ma dopo che furono rimossi i cumuli più alti di macerie e si fu sfogata una iniziale smania di cambiamenti in superficie, anche la città veniva a poco a poco ricomponendosi nel profilo assonnato, decrepito, che i secoli della decadenza clericale, succedutisi di colpo ai remoti e feroci e gloriosi tempi della Signoria ghibellina, avevano ormai fissato in una maschera immutabile (Bassani 1998: 106).

Prigioniero della sua identità, del suo corpo, del suo passato e delle perplessità dei ferraresi, Geo scomparirà nel nulla a tre anni dal suo rientro in Ferrara, incarnando in questa evanescenza finale l'oblio che spesso fa seguito alle tragedie: il finale più acconcio visto che è questo il racconto, tra i cinque, in cui si fa più feroce e militante la critica alla borghesia cittadina,

> colpevole di non avere protestato contro le leggi razziali e di avere chiuso la porta di casa agli ebrei (…); colpevole, altresì, di provare una perseverante nostalgia verso l'Italia del Duce causa l'instabilità politica e sociale del dopoguerra (Pieri 2008: 101).

Se il ghetto ebraico di Ferrara espelle Geo, non lo stesso fa con Bruno Lattes, protagonista, insieme alla maestra socialista Clelia Trotti (delineata sulla memoria di Alda Costa), del quarto racconto delle *cinque storie ferraresi*.

La vicenda è tutta costruita sull'amicizia tra i due e sulla condizione di sofferenza ed emarginazione che li accomuna. Nell'autunno del 1939, il neolaureato Bruno, perseguitato dalle leggi razziali, cerca infatti di evadere dall'isolamento cui è condannato attraverso la frequentazione di chi condivide la sua stessa condizione. La segregazione di Bruno è già cominciata un anno prima, nel "fatidico" 1938: subito dopo la promulgazione delle leggi razziali. Finanche in casa,

> si faceva vedere il minimo necessario: esclusivamente per i pasti, in pratica, che spesso fra l'altro prendeva da solo, o un po' prima dei familiari o un po' dopo. Il resto della giornata lo passava rinchiuso nello studio a pianterreno, dove nessuno si azzardava mai a mettere piede. Le ore trascorrevano inerti. Dalla finestra alta e stretta, incombente a lato della poltrona di velluto verde e della scrivania, pioveva una luce senza colore, insufficiente alla lettura (Bassani 1998: 875).

Lo spazio domestico, nell'angustia di pasti consumati in solitudine e letture silenziose e al buio, sembra anticipare la condizione di costrizione che porterà Bruno, l'anno successivo, a tentare una via d'uscita. In tale congiuntura, Ferrara si rivela ostile verso il giovane ebreo, soprattutto nei luoghi più consuetamente frequentati:

> Anche per evitare di incontrarsi col padre, il quale, dal canto suo, intimidito dal suo viso di gelo e paventando discussioni politiche, aveva preso l'abitudine di non rincasare mai prima delle nove, subito dopo mangiato [Bruno] indossava il cappotto, si schiacciava il cappello in testa, e usciva.
> A metà novembre già il freddo pungeva. Dopo una intera giornata trascorsa al chiuso, in una immobilità accidiosa, l'aria, il moto lo eccitavano. Si teneva alla larga dal centro e dai suoi caffè, monopoli dell'odiata borghesia, odiata e amata. Sceglieva anche lui vie secondarie. Alla Giovecca, al

viale Cavour, a corso Roma, preferiva via delle Volte, via Coperta, via San Romano, via Fondo banchetto, via Salinguerra, eccetera, entrando in qualche osteria, in qualche bar di infimo ordine. In piedi di fianco al biliardo, assisteva a lunghe partite fra gente di mezza tacca dall'aria non di rado equivoca. Il suo ingresso passava quasi sempre inosservato. La sua presenza, quando non avesse offerto i suoi servigi come marcatore di punti, altrettanto.
Talvolta, prima di tornare a casa (a meno che non fosse finito in un bordello), talvolta raggiungeva i bastioni dal lato di Porta Reno, in un punto delle mura urbane dove era sorto sin dall'estate un piccolo, misero parco di divertimenti (…). Per quale motivo non si stancava mai di tornarci, lassù, in quel deserto, in quello squallore? Che cos'era a riportarcelo? Non lo sapeva bene nemmeno lui (877).

Da quella "immobilità accidiosa" Bruno si riscuote nel tardo autunno del 1939. Tra gli antifascisti clandestini che risiedono in Ferrara riesce, infatti, a rintracciare Clelia, una donna assai più avanti di lui negli anni, perseguitata per il suo attivismo fino a scontare gli arresti domiciliari nell'appartamento/prigione della sorella, in via Fondo banchetto 36, sotto continui controlli dell'O.V.R.A. A quel domicilio Bruno arriva, la prima volta, come seguendo le indicazioni di una caccia al tesoro. In una sera particolarmente umida e nebbiosa, percorre una sequenza di strade, si direbbe, "di senso" (Gumbrecht 2003: 470), che nel lungo itinerario che sviluppano gli permettono di fare chiarezza nei suoi sentimenti, man mano che si allontana dal ghetto: via Mazzini, via Saraceno, via Borgo di Sotto, fino a piazza Santa Maria in Vado, dove da Cesarino Rovigatti, un ciabattino anarchico che lì ha bottega, il giovane riesce a sapere l'indirizzo preciso di Clelia. Il percorso compiuto da Bruno si assimila allo svolgimento dei suoi pensieri, in una significativa *climax*:

Eppure, a mano a mano che procedeva e le vie si facevano più anguste e meno rischiarate, la sua rabbia e il suo disgusto scemavano. Imboccata a sinistra via Borgo di Sotto, arrivò così fino all'altezza di via Belfiore. Stava per attraversare. Ma dalle persiane serrate delle case di via Belfiore, almeno fino al punto dove la stradetta faceva gomito, non filtrava che qualche sparso lume giallastro. A chi rivolgersi, a quale campanello suonare? Ormai la gente cenava (a casa sua, fra l'altro, dovevano già aspettarlo). Ricordandosi di Rovigatti, finì col proseguire.
Invasa dalla nebbia, piazza Santa Maria in Vado gli si aprì a un tratto dinanzi con la scura facciata della chiesa da un lato, il buio varco di via Scandiana di fronte, al centro la fontanella assediata da donne parlottanti, misere botteguccce e casupole tutte attorno dalle quali uscivano, insieme con deboli luci e odori di caldarroste e di castagnaccio, suoni lievi e diversi (Bassani 1998: 141).

Pur nell'intensità della loro frequentazione, ben presto Bruno si ricrede sul possibile sollievo che il rapporto con Clelia può garantirgli: non a caso, nel testo del '56, Bassani cita in esergo un passo di Svevo ("Le persone di cui si conquista l'affetto con un imbroglio non si amano mai sinceramente") da cui si coglie, anticipatamente, la dimensione forzata di quella relazione, per molti aspetti "priva di autentica cordialità" (Pieri 2008: 128).

Anche considerando gli altri due personaggi importanti del racconto, non si può dire che la solitudine in cui è chiuso il protagonista offra possibili varchi. Oltre Clelia, ancora speranzosa in un socialismo umanitario, che si rivela pura utopia, altre due presenze popolano il deserto in cui vive il giovane antifascista: Cesarino, che vagheggia l'anarchia e la rivolu-

zione come la panacea per ogni male, e l'avvocato Lattes, padre di Bruno, che anela invano e nostalgicamente al ritorno della libertà.

Ognuno di questi quattro personaggi, come si viene scoprendo nel corso della vicenda, è prigioniero innanzitutto delle proprie idee, rimuginate negli spazi di rispettiva pertinenza: le strade di Ferrara nei lunghi vagabondaggi notturni di Bruno; l'appartamento/carcere di via Fondo banchetto 36 in cui vive Clelia; la bottega del ciabattino in piazza Santa Maria in Vado; l'appartamento dei Lattes, in via Madama, nel cuore del ghetto, in cui

> [l]'avvocato (…) con dolorosa voluttà, deliberatamente si era rinchiuso (l'avevano espulso persino dal Circolo dei Commercianti: e adesso stava sempre in casa, consumando il tempo a leggere i giornali e ad ascoltare Radio Londra) (Bassani 1998: 157).

Le perplessità di Bruno sulla natura degli uomini e le speranze della politica, che lo allontanano dall'ostinato idealismo di Clelia, trovano dunque una rappresentazione nell'atmosfera fosca di quella passeggiata serale. Torna utile qui ricordare che il racconto si conclude con una sconfinata panoramica della Piazza della Certosa, ormai nella chiarezza di intenzioni e sentimenti.

Embricato con la panoramica ferrarese con cui si conclude *Gli ultimi anni di Clelia Trotti* è lo scorcio con cui si apre l'ultimo dei cinque racconti della silloge *Dentro le mura*, intitolato *Una notte del '43*: una veduta del castello estense, in particolare della terrazza merlata con l'Aranciera, e della Torre dell'Orologio, osservati meticolosamente da un tavolino del Caffè della Borsa, un luogo mirabile in cui si condenserà tutto il portato raccapricciante della vicenda.

La scrittura di Bassani si fa, in questo caso, dolorosamente rievocativa di un fatto realmente accaduto: l'eccidio di undici ferraresi prelevati, durante la notte del 15 novembre del 1943, dalle case e dal carcere di via Piangipane, per vendicare l'uccisione del console Bolognesi (nella realtà Igino Ghisellini), ex segretario federale. Un eccidio che avvenne ai piedi del muretto che delimita il fossato del castello, in corso Roma (oggi corso Martiri della Libertà) e di cui unico testimone, nel racconto, è il farmacista Pino Barilari, immobilizzato nella sua stanza per la sifilide contratta in un postribolo durante le giornate della marcia su Roma nel '22: un "personaggio-simbolo" che nella sua malattia "profetizza" la "sifilide del fascismo" (Pieri 2008: 222).

La dimensione ristretta e soffocante dello spazio urbano, domestico e mentale in cui si svolge la vicenda è ben spiegato dallo stesso scrittore, quando allude al primo motivo di ispirazione del racconto:

> Avevo immaginato dei cerchi, tanti: uno dentro l'altro. L'ultimo, il più piccolo, così minuscolo da coincidere col punto del centro suo proprio e generale, era la cameretta-prigione, la cameretta-cella da eremita, la cameretta-tomba, dalla finestra della quale, nel cuore di una lontana notte di dicembre, Pino Barilari aveva visto "ce que l'homme a cru voir" (Bassani 1998: 940).

Il richiamo a quell'episodio efferato della cronologia ferrarese consente a Bassani di completare le *cinque storie* in un crescendo del dato storico (ulteriore attestazione del com-

plessivo meccanismo di graduale complessità che, come si è detto, regola tutta la silloge) e in un tono particolarmente severo, dal momento che la scrittura narrativa di quella strage gli permette di evidenziare, attraverso il personaggio di Carlo Aretusi, l'ulteriore grettezza del protagonismo provinciale sulla scena nazionale del fascismo: sia per la vicenda narrata, sia per la posizione del racconto all'interno del volume, con *Una notte del '43* si può ben dire che la "mappatura storico-antropologico-morale di una città-nazione trovi il suo completamento" (Pieri 2008: 222).

A giustificare l'atmosfera di paurosa attesa che incombe su tutto il racconto si legge, in esergo al testo del '56, una citazione tratta da ?echov ("Che devo dirvi, le visioni sono spaventose, ma anche la vita è spaventosa. Io, mio caro, non capisco la vita e ne ho paura"), con la quale si rinvia in modo esplicito all'autoesclusione che connoterà tutta la vita del protagonista. Nell'edizione definitiva del testo, scomparsa ormai la citazione cecoviana, è l'immagine incipitaria del farmacista – che, dalla finestra della sua stanza, "in pigiama, seduto su una poltrona con la schiena appoggiata a due grandi cuscini bianchi", osserva immobilizzato il passeggio in corso Roma – ad anticipare il tema del racconto: la viltà come la più opprimente e degradante delle prigioni. Pino, infatti, pur avendo visto gli esecutori materiali della fucilazione, qualche anno dopo rifiuterà di accusarli durante il processo, per non ammettere pubblicamente di aver visto la moglie, quella stessa notte, rincasare all'alba: a esemplificazione di un atteggiamento collettivo di rimozione, Barilari vede come unica soluzione "il comportamento schizoide, la dissociazione della vista e dell'intelletto, la negazione obliterante dell'avvenuto" (Dolfi 2003: 25).

Del resto, il principale obiettivo di Bassani in questi cinque racconti è proprio quello di segnalare la pericolosità di certo qualunquismo, che trova una espressione anche nella leggerezza della dimenticanza. Non è un caso che la trasposizione narrativa della strage ferrarese, da parte di Bassani, e poi quella cinematografica realizzata da Florestano Vancini, abbiano ambientato la vicenda esattamente un mese dopo, nella notte del 15 dicembre 1943, per ragioni non meramente artistiche. A chi ha chiesto i motivi di quello slittamento lo scrittore ha, infatti, risposto: "Mi piaceva immaginare quei corpi nella neve…", tanto più che Pino "è un personaggio di pura invenzione. Dovevo in qualche modo fare altrettanto con la cornice". La neve, del resto, come è stato recentemente ricordato, è nell'immaginario letterario di tutti i tempi ciò che "cancella i passi, imbroglia i sentieri, spegne i rumori, maschera i colori" (Pieri 2008: 227; Bachelard 1957: 67), e pertanto simboleggia perfettamente le negligenze della memoria e della coscienza collettive.

Sebbene Bassani abbia scelto di percorrere la strada della "trasfigurazione evocativa per evitare al racconto [più angusti] vincoli cronachistici" (Pieri 2008: 226), anche questo testo è ricco di riferimenti urbanistici e topografici dettagliati che, nel contrasto tra la felice descrizione iniziale e l'orrore dei corpi gelidi ammassati all'alba, definiscono questo punto di Ferrara come particolarmente nevralgico nella topografia affettiva dello scrittore.

Verificare sulla mappa di Ferrara i percorsi dei personaggi bassaniani è, dunque, operazione non senza affondi nel terreno biografico: risulta ribadita l'esattezza, quasi da indagine antropologico-sociale, con cui lo scrittore racconta la sua città e sublima il risentimento per l'offesa dell'allontanamento, subito nel '43. Un risentimento che, come si è detto, continuerà ad alimentare la scrittura di Bassani negli anni successivi, fino al completamento del

complessivo *Romanzo di Ferrara*, nei confronti del quale questa prima *tranche* narrativa ha certamente svolto un ruolo importante:

> Comunque, non appena ultimata la stesura di *Una notte del '43*, avevo cominciato a sentire di avere esaurito un ciclo. Ormai Ferrara *c'era.* A forza di accarezzarla e indagarla da ogni parte, mi pareva d'essere riuscito a metterla in piedi, a farne a grado a grado qualcosa di concreto, di reale, insomma di credibile. Era molto – pensavo –. Ma anche poco. E in ogni caso non sufficiente.
> La consapevolezza piena, critica, di ciò che avrei dovuto fare perché le mie prime cinque narrazioni ferraresi trovassero il loro seguito (…) la raggiunsi solamente un anno e mezzo più tardi, quando cominciai a lavorare agli *Occhiali d'oro*. Solamente allora (…) mi si chiarirono di colpo le idee. Al punto in cui mi trovavo, Ferrara, il piccolo, segregato universo da me inventato, non avrebbe più saputo svelarmi nulla di sostanzialmente nuovo. Se volevo che tornasse a dirmi qualcosa, bisognava che mi riuscisse di includervi anche colui che dopo essersene separato aveva insistito per molti anni a drizzare dentro le rosse mura della patria il teatro della propria letteratura, cioè me stesso. Chi ero, io, in fondo? (…) Un poeta, e va bene. Ma poi? (Bassani 1998: 941).

Riferimenti bibliografici

Bachelard, Gaston, 1957, *La poétique de l'espace*, Paris, Presses Universitaires de France; trad. it. 1975, *La poetica dello spazio*, Bari, Dedalo.

Bassani, Giorgio, 1956, *Cinque storie ferraresi*; nuova ed. 2003, con postfazione di C. Segre, Torino, Einaudi.

Bassani, Giorgio, 1998, *Opere*, a cura di R. Cotroneo, Milano, Mondadori.

Bassani, Giorgio, 2005, *Italia da salvare. Scritti e battaglie ambientali*, a cura di C. Spila, con prefazione di G. Ruffolo, Torino, Einaudi.

Benjamin, Walter, 1955, *Städtebilder*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. it. 1980, *Immagini di città*, nota di P. Szondi, Torino, Einaudi.

Cascone, Gianni, a cura, 1995, *La città. Rappresentazioni e scritture*, Firenze, Giunti.

Cascone, Gianni, a cura, 1997, *La città. Proiezioni e scritture*, Firenze, Giunti.

Corti, Maria, 1993, "La città come luogo mentale", «Strumenti critici», VIII, fasc. 1, n. 71.

Dolfi, Anna, 2003, *Giorgio Bassani. Una scrittura della malinconia*, Roma, Bulzoni.

Gaeta, Ida Maria, a cura, 2004, *Giorgio Bassani. Uno scrittore da ritrovare*, Roma, Fahrenheit 451.

Guiati, Andrea, 1994, "Religiosità ed alienazione nella Ferrara della *Passeggiata prima di cena*", «Romance Languages Annual», a. VI, pp. 273-277.

Guiati, Andrea, 2001, *L'invenzione poetica: Ferrara e l'opera di Giorgio Bassani*, Pesaro, Metauro.

Gumbrecht, Hans Ulrich, 2003, "La strada", in *Il romanzo: temi, luoghi, eroi*, Torino, Einaudi, IV, pp. 465-493.

Frandini, Paola, 2003, "L'urbanistica di Giorgio Bassani", «Nuovi Argomenti», V, n. 22, aprile-giugno.

Frandini, Paola, 2004a, *Giorgio Bassani. Uno scrittore da ritrovare*, Roma, Fahrenheit 451.

Frandini, Paola, 2004b, *Giorgio Bassani e il fantasma di Ferrara*, Lecce, Manni.

Perrot, Michele, 2003, "Gli spazi del privato", in *Il romanzo: temi, luoghi, eroi*, Torino, Einaudi, IV, pp. 495-519.

Pieri, Piero, 2008, *Memoria e Giustizia. Le* Cinque storie ferraresi *di Giorgio Bassani*, Pisa, ETS.

Pieri, Piero, Mascaretti, Valentina, a cura, 2008, *Cinque storie ferraresi. Omaggio a Bassani*, Pisa, ETS.

Puccetti, Valter Leonardo, 2008, "Processi di desemantizzazione narrativa in *Lida Mantovani*", in Pieri, Mascaretti, a cura, 2008.

Sgavicchia, Siriana, 2003, *Spazi, geografie e testi*, Roma, Bulzoni.

Tenuta, Carlo, 2005, "'Trafficavano i suoi cari nel ghetto'. Rese e penetrabilità dello spazio ebraico nella letteratura italiana tra Otto e Novecento", «Studi Novecenteschi», n. 2, pp. 49-68.

ANDREA D'URSO

VINCENT BOUNOURE E LA DIALETTICA DELLO SPIRITO. IL GIOCO SURREALISTA DEI CONTRARI, ANTIDOTO AL PRINCIPIO DI IDENTITÀ

> Da ogni parte ormai non si tratta più di escogitare
> dei nessi nel pensiero, ma di scoprirli nei fatti.
> (F. Engels, *Ludwig Feuerbach*)

1. *Logica dialettica, principio di identità e principio di realtà*

Quando si parla di ciò che è *logico*, ad esempio un discorso, si pensa generalmente a un qualcosa che è *coerente* con se stesso, che cioè nel suo svolgersi è conforme ai principi di linearità, fermezza, non-contraddizione, indipendentemente da ciò che intende dimostrare.

Sorte paradossale è dunque che la logica dialettica di Hegel (1812) abbia provato di potersi prestare indifferentemente a mistificazioni e astrazioni, come quei sillogismi assurdi che essa criticava, fino a risolversi nella triste formula di sottomissione a quello che, con Freud, si può definire "principio di realtà", nella prefazione alla *Filosofia del Diritto*: "Ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale" (Hegel 1821). È pure questo rischio implicito nell'idealismo hegeliano, giustificatore dello Stato prussiano, ad aver spinto Marx a rimettere "sui piedi" il metodo rivoluzionario della dialettica del *divenire* (Marx 1844a; 1844b: punto 6; Engels 1888: 58). Capovolgimento che ancora con Lenin (1914) pone l'accento sull'"eterno *processo* di movimento", e con Trotsky (1939) non solo riconosce che "la logica di Hegel è la logica dell'evoluzione", ma giunge persino a confutare l'assioma del principio di identità *par excellence*: "A è uguale ad A"!

Ma questo non aveva in fondo già ricevuto lo smacco più grande dal "Je est un autre" della lettera di Rimbaud a Paul Demeny del 15 maggio 1871, molto prima di ogni diagnosi freudiana?

È poi del surrealista Gérard Legrand (1927-99) il tentativo di congiungere Hegel e Freud, la dialettica e l'analogia, proprio in base al *movimento circolare*, a *spirale*, che esse apporterebbero rispettivamente al pensiero cosciente e al sistema inconscio (Legrand 1964). Ma da dove traggono origine queste sue riflessioni, magari imperfette, e come sono state superate da chi, a differenza sua, ha partecipato all'attività collettiva surrealista ancora negli anni '70?

2. *Marx, Engels, Breton e Bounoure: dalla dialettica (hegeliana) dello Spirito alla dialettica (surrealista) dello spirito*

È stato innanzitutto il fondatore e maggiore rappresentante del surrealismo a dichiarare in più occasioni l'influenza e l'importanza che la visione surrealista del mondo riconosce al-

la dialettica (su questo cfr. pure D'Urso 2008). Già nel *Secondo Manifesto del Surrealismo*, André Breton (1896-1966) parlava di "un punto dello spirito da cui la vita e la morte, il reale e l'immaginario, il passato e il futuro, il comunicabile e l'incomunicabile, l'alto e il basso cessano di essere percepiti come contraddittorii", dichiarando peraltro che "sarebbe vano cercare, alla base dell'attività surrealista, altro movente che non sia la speranza di determinare questo punto" (Breton 1930: 64). "Punto supremo" che "non deve essere collocato in alcun modo sul piano mistico", come precisava Breton a distanza di circa un ventennio, ritenendo "inutile insistere su quello che può avere di 'hegeliano' l'idea di un tale superamento di tutte le antinomie", ma non mancando di elogiare Hegel, fino a confessare: "Dove la dialettica hegeliana non funziona, non c'è per me pensiero, non c'è speranza di verità" (Breton 1952: 105-106).

Nella conferenza a Praga sulla "Situazione surrealista dell'oggetto", Breton esaltava l'*Estetica* hegeliana come la soluzione più lucida ai problemi dell'arte che sia mai stata prodotta, risolvendoli "in massima parte", tanto da rendere vani "dibattiti che, dopo Hegel, non possono più aver luogo"; Hegel è per Breton "un meraviglioso storico" dalla cultura enciclopedica che ha messo in moto una macchina "nuovissima (…) la cui potenza si è dimostrata unica, e cioè la macchina dialettica. Dico che ancora oggi dobbiamo rivolgerci a Hegel se ci interroghiamo sulla fondatezza o meno dell'attività surrealista nelle arti" (Breton 1935a: 189).

Questa affermazione è fondamentale per cogliere la genesi del surrealismo. Non bisogna però dimenticare che essa si completa con la seguente, che allontana le equivoche interpretazioni meramente idealistiche già dal *Secondo Manifesto*:

> al punto in cui l'abbiamo trovato, anche per noi, *nella sua forma hegeliana il metodo dialettico era inapplicabile*. Si poneva, anche per noi, la necessità di farla finita con l'idealismo propriamente detto – la creazione del termine "surrealismo" basterebbe a confermarlo (Breton 1930: 78).

Non stupisce pertanto che, alcune righe dopo, Breton dichiari "*un'adesione totale*, senza riserve, al principio del materialismo storico" (79), non senza destare vere e proprie ostilità da parte dell'ortodossia comunista, vista l'originale sintesi tra hegelismo, marxismo e psicanalisi che Breton proponeva, contro "un ritorno offensivo del vecchio materialismo antidialettico (…) attraverso Freud" già nei paraggi del surrealismo stesso, con Bataille (112).

Ancora in quelle pagine si può ritrovare il principio ispiratore dei *Vases communicants*, nella misura in cui Breton rifiutava di limitare l'esercizio della dialettica al solo quadro economico, proponendo invece di applicarla anche ai "problemi dell'amore, del sogno, della follia, dell'arte e della religione": "La grande ambizione del surrealismo è di fornirgli delle possibilità d'applicazione per nulla concorrenti nel campo più immediato della coscienza" (78). I vasi comunicanti hanno gettato un ponte tra i due momenti del giorno e della notte, dell'attività di veglia e dell'attività di sonno, del mondo esterno e del mondo interiore, dell'azione e del sogno – la cui separazione aveva deluso Baudelaire – e quindi tra due strumenti ridotti a dottrine e tenuti come incompatibili, perciò dissociati: il marxismo e la psicanalisi. E ciò superando la filosofia *metafisica* di Freud (Breton 1935c: 107), proprio attra-

verso la visione dialettica mancante a quest'ultimo e rinvenuta non tanto in Hegel, quanto in materialisti quali Feuerbach, Marx, Engels e Lenin (cfr. Breton 1932).

Quest'idea surrealista di una *gnoseologia dialettico-materialista* si precisava ulteriormente negli interventi dell'anno 1935, proprio mentre il socialismo reale aveva ormai preso un corso irreversibile e compiva i suoi stermini anche sul piano "morale" col realismo socialista. A Praga:

> Nous sommes particulièrement préoccupés de faire valoir aujourd'hui *le surréalisme comme mode de connaissance se développant dans le cadre du matérialisme dialectique* en application du mot d'ordre de Marx: Plus de conscience (Breton 1935b: 441; corsivo mio).

A Parigi, in difesa della cultura e contro il "tentativo di restaurare – in contraddizione completa con la dottrina di Marx – l'idea di patria" da parte dello sciovinismo identitario anti-germanico del momento,

> è prima di tutto nella filosofia di lingua tedesca che abbiamo scoperto il solo antidoto efficace contro il razionalismo positivista che continua a esercitare qui le sue devastazioni. *Quell'antidoto non è altro che il materialismo dialettico come teoria generale della conoscenza*" (Breton 1935d: 168-169).

A Tenerife:

> il est nécessaire que nous prenions position vis-à-vis du *matérialisme dialectique comme source fondamentale de cette théorie artistique et de son passage dans l'action*" (BIS 1935; corsivo mio).

Bisogna pertanto prendere atto che, solo dopo aver evidenziato il materialismo della dialettica surrealista e, mediante integrazione con essa, della teoria psicanalitica, si può, attraverso quest'ultima, ritornare al problema che il surrealismo si è posto sin dalla propria definizione nel primo *Manifesto* – "esprimere (…) il funzionamento reale del pensiero" (Breton 1924: 30) – comprendendolo nel quadro del materialismo dialettico come teoria della conoscenza e tentativo di spiegazione di come il pensiero funzioni.

Michel Lequenne si è spinto piuttosto avanti su questo terreno delicato, e ha potuto farlo perché non ha ignorato, a differenza di tutta la critica accademica e non, i contributi essenziali del movimento surrealista sopravvissuto alla morte di Breton e al successivo tentativo unilaterale di Jean Schuster (1929-95) di dichiarare conclusa l'avventura del "surrealismo storico" (Schuster 1969), fatto non tenente conto degli altri gruppi ancora attivi all'estero e non condiviso dalla più parte dei surrealisti francesi. Per queste e altre numerose ragioni, quindici giorni dopo, il poeta surrealista Vincent Bounoure (1928-96) lanciava un'inchiesta progettata da mesi per verificare le volontà e le energie che i vecchi e più giovani compagni di Breton erano disposti a investire in una prosecuzione dell'attività collettiva surrealista (Bounoure 1969), poi effettivamente protratta a porte chiuse fino al 1976, data di un'esteriorizzazione seguita da difficoltà del gruppo di varia natura, che tuttavia non hanno impedito una sua ripresa negli anni '90.

Presentando una raccolta postuma di scritti di Bounoure, Lequenne sostiene che essi affondano le loro radici nella comprensione del surreale, che lo stesso Breton aveva tratto rivenendo a Hegel e a Marx, contro un certo marxismo che ritornava invece al materialismo meccanicista. Questo

> ignorant qu'il n'y avait de réel qu'en devenir, et pas d'autre rationnel que la nécessité en lutte contre la pesanteur opaque de l'irrationalité. Cela, Breton l'avait trouvé dans Hegel, mais aussi dans un Engels plus hégélien qu'on ne le dit souvent, comprenant du même coup le surréel comme la tension d'intelligence du mouvement du réel. C'était, reprenant à la source le renversement matérialiste de l'hégélianisme, *transformer la dialectique de l'Esprit en dialectique de l'esprit*, c'est-à-dire de l'intellection comprise dans toutes ses manifestations, tant pensée consciente que saisie intuitive, rêve éveillé et nocturne, imagination poétique et utopiste. C'était aussi, en même temps, refuser la dissociation, qui désolait Baudelaire, du rêve et de l'action, ou, plus largement, l'exploration intellectuelle et la lutte révolutionnaire, le poète et le militant (Lequenne 2004: 6; corsivo mio).

Lequenne, parlando in termini di "dialettica dello spirito"[1], collega quindi il "funzionamento del pensiero" alla *dialettica della mente*, ossia del pensiero stesso. L'Engels cui si riferisce è certo quello che parla dello scarto del materialismo di Marx rispetto al resto della sinistra hegeliana, per cui

> La dialettica si riduceva in questo modo alla *scienza delle leggi generali del movimento, tanto del mondo esterno, quanto del pensiero umano*: a due serie di leggi, identiche nella sostanza, differenti però nell'espressione, in quanto *il pensiero umano le può applicare in modo consapevole*, mentre nella natura e sinora per la maggior parte anche nella storia umana esse giungono a farsi valere in modo incosciente, nella forma di necessità esteriore, in mezzo a una serie infinita di apparenti casualità (Engels 1888: 57-58; corsivo mio).

È proprio l'Engels che Breton (1935c: 107; corsivo mio) citava implicitamente a Santa Cruz de Tenerife:

> Da molto tempo abbiamo proclamato la nostra adesione al materialismo dialettico, di cui facciamo nostre tutte le tesi: primato della materia sul pensiero, adozione della dialettica hegeliana come *scienza delle leggi generali del movimento sia del mondo esterno che del pensiero umano*.

Lequenne fa giustamente riferimento all'invenzione dei nuovi giochi surrealisti negli anni '70, il più importante dei quali per la questione qui trattata è quello "dei contrari", che egli definisce "expérimentation dialectique du mouvement de la pensée" (Lequenne 2004: 12). Tale gioco collettivo consiste nel negare, termine per termine o nel complesso, la frase ricevuta dal precedente giocatore che viene poi nascosta piegando il foglio (in realtà, la pratica prevede anche la possibilità di assegnare un foglio a ogni partecipante). La frase ottenuta, negazione della precedente, diventa il punto di partenza del giocatore successivo, che la nega a sua volta con una nuova frase, negazione della negazione dunque, in un circolo teoricamente infinito (cfr. esempi in BLS 1977; Bounoure 1999b: 102-104).

Così come Engels precisava che il materialismo moderno, cioè marxiano, non è un ritorno al vecchio materialismo, negato dall'idealismo, bensì una nuova negazione di quest'ultimo, il gioco surrealista dei contrari rivela che la negazione della negazione non implica una riscrittura della frase di partenza. Si tratta piuttosto di una creazione *altra*, una *poiesi molteplice* che può persino scaturire dall'*unico*, come meglio dimostra quella variante del gioco in cui è richiesto ai partecipanti di dare sincronicamente il proprio contrario della frase di partenza scritta da uno di loro. Questa *alterità plurima* dipende dalla soggettività di ciascun individuo, e pertanto non è entità astratta e trascendentale o costrutto ideologico di una nuova identità uniformante per opposizione alla precedente; bensì alterità materiale, irriducibile, non indifferente rispetto a qualsiasi altra. È *prassi quotidiana*.

Su questa linea, può essere utile sviluppare la suggestione di Gilles Bounoure, figlio di Vincent e testimone diretto della pratica del gioco, che alla concezione filosofica e "generica" della dialettica dello spirito data da Lequenne aggiunge il risvolto empirico o "tecnico" dei recenti apporti delle esperienze surrealiste successive alla morte di Breton, coniugabili ai risultati della psicanalisi a partire dal saggio di Freud del 1925 sulla negazione, *Die Verneinung* (G. Bounoure 2005). È appunto in tale direzione che s'inserisce l'ulteriore contributo di Vincent Bounoure: la raccolta postuma di quei suoi scritti che gettano una luce rischiarante sulla *dialettica dello spirito*, ovvero sul ruolo che avrebbe il movimento della negazione nel processo creativo della mente, nel "funzionamento reale del pensiero".

3. Les Anneaux de Maldoror*: Vincent Bounoure e la po(i)etica dei contrari*

Trovando il suo principio ispiratore proprio nel gioco dei contrari, *Les Anneaux de Maldoror Et autres chapitres d'un Traité des contraires* affronta il problema in questione su più livelli.

Innanzitutto quello della vita quotidiana dei surrealisti, così come essa risulta alla luce della *contraddizione*, nata con la morte di Breton, tra la voglia di persistere nell'esperienza surrealista e l'incapacità di trovare soluzioni adeguate per farlo, nel timore di sbagliare, di compromettere il nome del surrealismo ora che il suo vero garante non c'era più. Ma chi ha deciso di opporsi all'abbandono del nome e dell'attività pratica del surrealismo che Schuster aveva tentato di imporre nel peggiore dei modi, senza una discussione interna, ha forse realizzato ciò che Bounoure (1999b: 14) esprime in poche parole: "après Breton, le risque n'était ni plus ni moins que devant, il était seulement d'être surréaliste autant qu'il était en nous".

Il gioco dei contrari inventato da Michel Zimbacca nel 1970 viene dunque a costituire un porto, seppur periglioso, dal quale ripartire, nel quadro di una situazione di smarrimento totale. Non mi sembra perciò fuori luogo vedervi un parallelo nella storia passata del movimento, quando nel 1940 i surrealisti si ritrovarono a Marsiglia per fuggire le persecuzioni naziste emigrando nelle Americhe, dando vita, nell'attesa piena di ansia e di speranza al contempo, al gioco delle carte (Breton 1943). Bounoure riconosce in effetti che tutti i giochi inventati negli anni '70 hanno fatto da scudo per una guerra difensiva contro una realtà sinistra e, interrogandosi sull'origine del gioco, ricorda la risposta di Zimbacca: "Quando tutto

va male, bisogna dire il contrario" (Bounoure 1999b: 16-17). Ironicamente, in una situazione tragica come quella della perdita dell'iniziatore del movimento, è anche giocando che ci si salva: lo spirito ludico si lega inevitabilmente allo spirito di rivolta; anzi a quella "*rivolta superiore dello spirito*" che è l'*humour noir*, ancora una volta amalgama bretoniano delle concezioni di Hegel e di Freud (Breton 1939).

Nel caso del surrealismo, il gioco, come anche la poesia, sua compagna, non è un comodo punto di fuga nell'idealismo di una sfera "pura", non intaccabile dalle tragedie della storia circostante e alienante per chi lo intraprende; bensì un rifugio provvisorio per allontanare momentaneamente la sofferenza e prendere come terreno di gioco quella stessa situazione conflittuale in cui contrastano reale e desiderio, principio di realtà e principio di piacere. Lo spazio del gioco non è più quello del *loisir*, tempo libero ancora sottoposto alla logica e alle leggi del sistema di sfruttamento e riproduzione sociale: ricostituendo simbolicamente il reale e i suoi drammi, e quindi la condizione dello spirito di fronte al mondo, provoca uno scambio dialettico tra il serio e il ludico e acquista perciò una dimensione *cosmo*logica (Bounoure 1999b: 101). Del resto, Bounoure rende molto bene l'idea quando afferma: "Nous ne pouvions nous satisfaire d'aucun jeu qui ne soit jeu de philosophie pratique" (18).

Il secondo capitolo mostra l'uso della contraddizione e della *negazione* nel quadro della formazione del mito. Bounoure enuclea le sue riflessioni a partire dal punto di possibile rottura che la ferrea legge del principio di non-contraddizione, per quanto inesorabile, pare tuttavia implicare: persino gli adagi popolari sembrano rivelare il gioco dei contrari e logiche, cosmologie, temporalità correlate. Il detto "tale padre, tale figlio", che fissa laconicamente la presunta immobilità storica nella totale osservanza di una legge irremovibile e identica a se stessa, dove tutto è condannato all'inerzia, è contraddetto dal proverbio "a padre avaro, figlio prodigo", formula non solo contraria alla prima, ma contenente in sé due termini contrastanti, e che tuttavia pone in alternativa alla staticità precedente soltanto una perpetua alternanza tra due opposti.

Bounoure svela poi il ruolo di simulacro svolto, per esempio, dai saturnali romani o dalle raffigurazioni del "mondo alla rovescia", nel loro capovolgere virtualmente e provvisoriamente le posizioni sociali o lo stato effettivo delle cose per meglio suggellare la realtà permanente, così come "l'échange des masques entre maîtres et esclaves ne régénère que les mondes où l'esclavage est une institution constante et définitive" (32). Nelle parole di Bounoure si percepisce chiaramente come la soluzione non possa darsi esclusivamente nell'ambito delle idee, ma richieda un intervento materiale, di rottura nell'ordine dello storico, cioè rivoluzionario, per rimettere in causa non la descrizione della storia, bensì la storia stessa. Il rovesciamento attuato dalla "funzione simbolica" resta irrealizzato nei fatti se non si combina con la temporalità, in una critica della storia del "concatenamento ripetitivo" e delle mitologie cicliche che la perpetuano, per una "nuova storicità" fondata su una cronologia aperta che non oscilli tra le sole due facce di una moneta. Nel gioco dei contrari infatti i surrealisti si sono opposti all'idea del principio dicotomico, che a croce succeduta a testa farebbe seguire di nuovo testa (32-33).

L'impostazione oppositiva "A/non-A", tipica di tanto strutturalismo (dalla linguistica jakobsoniana all'antropologia lévi-straussiana), è quindi rifiutata in favore di un'indagine di tutto ciò che "non-A" *potrebbe* essere, sulla base, si può dire, di una *logica partecipativa* del

tipo "A/A+non-A", che allora farebbe tutt'al più pensare, per continuare il paragone, all'approccio di Hjelmslev che lo riprende a sua volta da Lévy-Bruhl (sul tema, cfr. Caputo 2006: 79-80). Bounoure ricorda infatti che "il rifiuto è appello al possibile" e che questo rifiuto non si accontenta di una doppia negazione del tipo "A non è non-A", che è piuttosto annullamento della negazione e ritorno a un'affermazione identitaria (Bounoure 1999b: 26).

Col terzo livello trattato da Bounoure, che – come dice il titolo stesso del capitolo relativo – è quello del "tema della contraddizione in Magritte", si giunge alla riflessione del ruolo della *negazione dialettica* nel campo artistico. Approfondendo criticamente gli studi dedicati al pittore belga da Waldberg, Gablik, Passeron, Foucault e Lebel, e dando esempi concreti con la citazione e l'analisi di numerose opere magrittiane, Bounoure mostra come le varie classificazioni sotto le quali sono state catalogate le tecniche di costruzione dei quadri di Magritte siano riconducibili a "una sola e medesima operazione intellettuale": quella dell'esercizio della negazione, ed eventualmente della negazione della negazione, "come se si trattasse di trasporre la logica hegeliana nell'ordine del visibile" (39, 52), ovviamente con vari gradi di applicazione di questo principio basilare.

Un caso d'immediata comprensione è *La Clé des songes*, raffigurante una falsa finestra divisa in sei riquadri, ciascuno contenente un'associazione, fondata appunto sulla contraddizione, tra un oggetto e una scritta. A tal proposito è illuminante una considerazione di Bounoure:

> Ces deux séries d'objets sont opposables et leurs images le seraient aussi; mais, n'étant évoquées que par une inscription, les objets appartenant au macrocosme restent à l'état de représentation intellectuelle; par nature échappant à la main, il leur advient d'échapper même au regard (43).

Con un po' di attenzione si rivelerebbe invece la polarità delle sei opposizioni nella *Clé des songes*:

> L'œuf est lisse, *l'Acacia* est épineux. Le soulier noir se promène de jour sur la terre et *la lune* de nuit sur le ciel. Le chapeau melon vous couvre de noir et *la Neige* de blanc. La flamme de la chandelle est ce qui toujours monte et *le Plafond* marque la limite de toute élévation. Le verre vide ignore même ce qu'on appelle une tempête dans un verre d'eau; *l'Orage* mêle dans sa turbulence l'eau et le feu. Le marteau est l'instrument du vacarme social dont *le Désert* est préservé (ib.).

Non manca il puro capovolgimento nell'anti-sirena dell'*Invention collective*: "corps de femme, buste et tête de poisson, inversion rigoureuse et toute terrestre du monstre des mythologies marines" (47).

Così anche quella che, nella casistica della Gablik, potrebbe essere classificata come un'alterazione di date proprietà comuni di certi oggetti rientra nel campo della negazione – che spesso ha dell'ironico – di tali caratteristiche, venendo a spezzare la consuetudine e provocando sbalordimento. È il caso dei numerosi quadri magrittiani in cui gli uccelli, simbolo di leggerezza e mobilità, sono ancorati al terreno, assumendo sembianze vegetali (*L'Île au trésor*, *Les Compagnons de la peur*, *Les Grâces naturelles*) o persino rocciose (*Le Domaine d'Arnheim* e *L'Idole*).

La stessa inversione acquista un'ampiezza e uno spessore maggiori quando Magritte gioca con la metonimia e la sineddoche, invertendo inaspettatamente le proprietà dell'interno e dell'esterno, del contenente e del contenuto (*Éloge de la dialectique*, *Le Modèle rouge*, *La Philosophie dans le boudoir*), senza contare la serie di quadri in cui le bare prendono la forma dei gesti di vita quotidiana (*Perspective. Madame Récamier de David*, *Perspective. Le Balcon de Manet*, *La Belle hérétique*, *Par une belle fin d'après-midi*):

> Le nu et le vêtu, la nature et l'artifice, le mort et le vivant, les qualités contraires sont, plutôt que juxtaposées, conjointes dans l'image d'un même objet (51).

In casi simili, secondo Bounoure, la dialettica magrittiana, per chiamarla così, si trova a un livello più elevato rispetto a quello, per esempio, delle varianti dell'*Empire des lumières*, laddove non si è di fronte a un superamento delle antitesi, a una sintesi superiore, bensì a un'unità ottenuta con pochissima spesa e nella quale i due contrari si smorzano: paesaggio notturno in primo piano con cielo diurno sullo sfondo. Lo stesso può dirsi dei casi in cui Magritte scambia la posizione reciproca o le relazioni funzionali degli oggetti: il tavolo posto sulla mela (*Les Belles réalités*), le nuvole generate rasoterra dalla pioggia (*Le Chant de l'orage*), il bicchiere d'acqua sull'ombrello aperto (*Les Vacances de Hegel*[2]), l'albero che s'impossessa dell'ascia (*Les Travaux d'Alexandre*), il piano inanellato (*La Main heureuse*), le case accatastate come fossero i mattoni che sono serviti per costruirle (*La Poitrine*).

C'è infine quella che Bounoure definisce "la contraddizione del trompe-l'œil" e giudica come l'estrema acutezza di questo capovolgimento dialettico. La ritrova nei quadri aventi per modello *La condition humaine*, col quadro nel quadro, dove egli vede tra l'altro un superamento (che invalida la mera analisi linguistica *à la* Foucault) del primitivo "Ceci n'est pas une pipe", scritta che denunciava il carattere fittizio dell'immagine attraverso, appunto, un altro sistema di segni. I quadri della *Condition humaine*, invece, utilizzano lo stesso medium segnico per presentare una finzione di secondo grado identica alla finzione di primo grado, doppia negazione dunque, che sembra aprirsi sulla realtà.

> C'est trop légèrement qu'on avait affirmé: ceci n'est pas une pipe. Ce que Magritte nous dit ici par images c'est que cette image abandonnée sur le chevalet par un artiste-peintre, c'est une pipe (54).

Nella *Clé des songes* i contrari sono giustapposti e nell'*Explication* l'opposizione del fittizio e del reale si risolve, comunque, in una qualche forma di chimera (qui data dalla fusione di una bottiglia con una carota), ma sempre nel mondo delle immagini, dove i contrari sono sovrapponibili. Invece la superiorità individuata da Bounoure nella *Condition humaine* poggia sull'incontro dialettico – quasi come tra causalità esterna e finalità interna nel *caso oggettivo* – di una provocazione materiale, di ordine plastico, e di un effetto interiore, cioè d'ordine mentale: la similitudine tra reale e immagine perfettamente somigliante fa scattare una contrarietà intellettuale.

Credo che un altro quadro, non preso in considerazione da Bounoure, possa confermare quanto egli dice a proposito della particolarità di un tale effetto: *Les promenades d'Euclide*. In questo caso vi è un'ulteriore moltiplicazione della finzione o, meglio, di quella similitudi-

ne capace di far scattare la sorpresa della mente, l'attenzione dello sguardo, e che Magritte (1979: 542) definisce – proprio per questo, si può ben credere – come "interessante": non c'è solo una finestra aperta sullo sfondo con una tela posta davanti, che ne riprodurrebbe ipoteticamente il paesaggio scorto; c'è anche all'interno della tela stessa, tra due elementi del paesaggio dipinto (la strada e la torre), una curiosa similitudine di forma e di colore, giocata sulle prospettive geometriche. Da lì anche il titolo dato all'opera, dialetticamente.

È invece lo stesso Vincent Bounoure a menzionare l'estensibilità del discorso sulla dialettica dei contrari all'analisi di altre opere surrealiste degli albori, quali il ferro da stiro chiodato di Man Ray, la tazza in pelliccia e la sella di api di Meret Oppenheim, la poesia di Breton *La Forêt dans la hache*, i *152 proverbi* e le *Notes sur la poésie* che Éluard ha composto rispettivamente con Péret e Breton, nel primo caso sovvertendo i comuni adagi per dar vita a detti imprevisti, nel secondo capovolgendo gli assunti dell'articolo *Littérature* di Valéry, per criticarli radicalmente.

L'ultimo capitolo, che dà il titolo al volume, resta nel campo dell'arte, ma si sposta sul piano letterario, analizzando l'opera di Lautréamont e continuando così una tradizione che vede i surrealisti come scopritori, estimatori ed esegeti della poesia di Isidore Ducasse. In perfetta linea con Breton, già dall'incipit Bounoure inquadra il discorso su Lautréamont in quell'ambito tanto scrutato dal surrealismo fin dalla sua nascita, ossia il problema del linguaggio, collegandolo all'alienazione linguistica e all'azione pratica (individuale e sociale) attraverso un ponte che regge validamente, sia sul piano apparentemente più "sospeso" dello spirito, sia su quello più "basso" delle circostanze materiali: la *rivolta*. Bounoure ritrova in Ducasse il "gioco dialettico" su più livelli.

Risalendo dalla verità, ormai risaputa, che le *Poésies* trovano il loro materiale nella pratica del plagio di interi brani dei moralisti francesi, Bounoure evidenzia il ruolo dei contrari in qualità di forza motrice. Tra l'altro, sottolinea come l'attività plagiaria si svolga nel segno del negativo – in questo caso sia come negazione generale, sia pure talvolta come negatività, poiché il rovesciamento delle massime moraleggianti apre la strada a un'etica alternativa o comunque sovverte la morale comune: "[Ducasse] usera de la même méthode dans les opérations de la pensée, en l'appliquant plus qu'à la logique, à la morale du jugement" (Bounoure 1999b: 72).

Bounoure giunge così a dimostrare che il motivo ispiratore delle *Poésies* sta nel capovolgimento della posizione espressa precedentemente nei *Chants de Maldoror*, dove pure, sempre secondo Bounoure, che fornisce copiose citazioni dei passi a riprova, Lautréamont ha già praticato una sorta di gioco dei contrari *ante litteram*. Così, nei periodi involuti di Ducasse, la doppia negazione, l'errore percettivo che dà vita a due versioni dello stesso fatto, l'accostamento dei contrari, non tanto a livello di ossimori, ma di vere e proprie frasi antitetiche tra loro legate, diventano strumenti della sua *po(i)etica*.

4. *Verso una dialettica analogica?*

Si capisce bene che gli esempi sono moltiplicabili anche al di là degli autori presi in considerazione da Bounoure. Il meccanismo alla base di quella pratica ludica degli anni '70 che

i surrealisti hanno chiamato "gioco dei contrari" non è certo di loro solo appannaggio, benché essi lo abbiano messo sistematicamente allo scoperto. Ugualmente, Bounoure ha il merito di aver rivelato alcuni esempi tangibili, a svariati livelli, del ruolo motore del gioco dialettico nella *poiesi* globalmente intesa – forza ritrovabile sul piano mentale dell'individuo come su quello storico, per esempio nel caso, citato da Bounoure, del processo che determina il divenire di un movimento quale il dadaismo, negato e superato dal surrealismo, a sua volta "colpito" dalla contraddizione dialettica nei suoi sviluppi degli anni '70. L'idea engelsiana della dialettica come legge del movimento interno (del pensiero umano) ed esterno (del mondo) non si trova solo confermata: è anche estesa nella dimostrazione che la *dialettica* – come negazione, conservazione e superamento (*Aufhebung*) – può essere posta accanto all'*analogia*, in quanto altrettanto creatrice di poesia, e non solo, ristabilendo un legame dialogico tra uomo e mondo, interiore ed esteriore, gioco e utilità, sogno e azione, poesia e realtà.

Le immagini molteplici originate dialetticamente sul piano poetico si traducono nei molteplici possibili sul piano storico-sociale, come ha fatto intendere Vincent Bounoure, vedendo nell'operazione di *deriva* azionata dal gioco dei contrari un omologo del tanto auspicato intervento rivoluzionario, che prenda una direzione alternativa – se non "contraria" – e porti a una civiltà *altra*. In questo senso, nulla è più appropriato del suo monito:

> la tâche actuelle de la pensée révolutionnaire est de définir les principes d'une civilisation compatible avec le Désir, car tel est le point le plus élevé auquel puisse aujourd'hui se hausser le matérialisme, si du moins il consent à considérer *la sensibilité* comme *une activité pratique* (*IX^e^ thèse sur Feuerbach*) (Bounoure 1968: 181[3]).

Ciò ricorda che il problema di ogni civiltà non va separato da quello della *mito*logia e della *cosmo*logia sulle quali si regge. Pertanto la rivoluzione non può essere solo capovolgimento di un ordine economico e sostituzione di un potere con un altro indifferente. È anche costruzione di una neo-logi(c)a, che è discorso nuovo, nuova logica, magari poetica, *ana*logica, cioè sovra-logica, logica superiore, che va verso l'alto e/o al contrario – accezione più che mai appropriata – come rivela l'etimologia greca del prefisso. Del resto, la parola che meglio esprime l'atto di rivolta più elementare che muove i rivoluzionari e infonde i desideri di tanti poeti, in particolare i surrealisti, non è forse *ananéuo*, cioè "io alzo la testa per dire no"? La *negazione*, ancor una volta, principio del *movimento*.

Note

[1] Ho qui tradotto con "spirito" il francese *esprit*, che significa prima di tutto "mente, ingegno, intelletto, animo", per mantenere anche in italiano il gioco di parole col riferimento hegeliano; ma l'impiego di questo termine nei surrealisti non lascia spazio a equivoci mistico-religiosi, peraltro propri a vocaboli affini quali "anima". È in questo stesso senso, più materialisticamente connotato nell'accezione francese, che Lequenne lo intende.

[2] Il titolo si spiega col seguente autografo riprodotto in Magritte 1979, p. 571: "Hegel aurait aimé cet objet qui a deux fonctions contraires: repousser et contenir de l'eau".

[3] Ho qui ricorretto la menzione "*Onzième thèse*" data nella ristampa del testo ed evidentemente errata, anche rispetto all'originale pubblicato come "Au lever du rideau" nel catalogo della mostra surrealista *Princip Slasti* (Il principio di piacere) di Brno-Praga-Bratislava, 1968.

Riferimenti bibliografici

BIS, 1935, «Bulletin International du Surréalisme – Boletín Internacional del Surrealismo », 2, Santa Cruz de Tenerife; nuova ed. 1981, in *Gaceta de arte*, Vaduz (Liechtenstein), AG, pp. 145-155.

BLS, 1977, *Bulletin de liaison surréaliste 1970-1976*, ristampa di 10 numeri, Paris, Savelli.

Bounoure, Gilles, 2005, "Le jeu des contraires et la dialectique de l'esprit", «Critique communiste », 176, pp. 56-64.

Bounoure, Vincent, 1968, "Levée d'écrou", in Bounoure 1999a, pp. 179-185.

Bounoure, Vincent, 1969, *Rien ou quoi?*; nuova ed. in Bounoure 1999a, pp. 30-58.

Bounoure, Vincent, 1999a, *Moments du surréalisme*, pref. di M. Löwy, Paris, L'Harmattan.

Bounoure, Vincent, 1999b, *Les Anneaux de Maldoror Et autres chapitres d'un Traité des contraires*, Paris, L'Écart absolu.

Bounoure, Vincent, 2004, *L'événement surréaliste*, Paris, L'Harmattan.

Breton, André, 1924, *Manifeste du surréalisme*, Paris, Édition du Sagittaire; nuova ed. in Breton 1988-2008, tomo I (1988), pp. 309-346; trad. it. 1966, "Manifesto del surrealismo", in *Manifesti del surrealismo*, intro. di G. Neri, Torino, Einaudi, pp. 9-49.

Breton, André, 1930, "Second manifeste du surréalisme", «La Révolution surréaliste», 12, pp. 1-17; nuova ed. in Breton 1988-2008, tomo I (1988), pp. 775-828; trad. it. 1966, "Secondo Manifesto del Surrealismo", in *Manifesti del surrealismo*, intro. di G. Neri, Torino, Einaudi, pp. 57-116.

Breton, André, 1932, *Les vases communicants*, Paris, Cahiers libres; nuova ed. in Breton 1988-2008, tomo II (1992), pp. 101-215; trad. it. di A. M. Laserra, 1990, *I vasi comunicanti*, Roma, Lucarini.

Breton, André, 1935a, "Situation surréaliste de l'objet", in *Position politique du surréalisme*, Paris, Édition du Sagittaire; nuova ed. in Breton 1988-2008, tomo II (1992), pp. 472-496; trad. it. 1966, "Situazione surrealista dell'oggetto", in *Manifesti del surrealismo*, intro. di G. Neri, Torino, Einaudi, pp. 185-211.

Breton, André, 1935b, "Interview de *Haló Noviny*", in *Position politique du surréalisme*, Paris, Édition du Sagittaire; nuova ed. in Breton 1988-2008, tomo II (1992), pp. 441-444.

Breton, André, 1935c, "Interview d'*Indice*", in *Position politique du surréalisme*, Paris, Édition du Sagittaire; nuova ed. in Breton 1988-2008, tomo II (1992), pp. 445-450; trad. it. 1997, "Intervista a Breton pubblicata da *Indice*", in A. Schwarz, *Breton e Trotsky. Storia di un'amicizia*, Bolsena, Erre emme, pp. 102-108.

Breton, André, 1935d, "Discours au Congrès des écrivains", in *Position politique du surréalisme*, Paris, Édition du Sagittaire; nuova ed. in Breton 1988-2008, tomo II (1992), pp. 451-459; trad. it. 1966, "Discorso al Congresso degli scrittori", in *Manifesti del surrealismo*, *Manifesti del surrealismo*, intro. di G. Neri, Torino, Einaudi, pp. 165-172.

Breton, André, 1939, "Paratonnerre", in *Anthologie de l'humour noir*, Paris, Édition du Sagittaire; nuova ed. in Breton 1988-2008, tomo II (1992), pp. 867-873; trad. it. 1970, "Parafulmine", in *Antologia dello humour nero*, a cura di M. Rossetti, I. Simonis, Torino, Einaudi, pp. 7-16.

Breton, André, 1943, "Le jeu de Marseille", «VVV», 2-3, pp. 89-90; nuova ed. in Breton 1988-2008, tomo III (1999), pp. 705-708.

Breton, André, 1952, *Entretiens*, Paris, Gallimard; nuova ed. in Breton 1988-2008, tomo III (1999), pp. 424-575; trad. it. di L. Maitan, A. Schwarz, 1997, *Entretiens (Storia del surrealismo 1919-1945)*, Bolsena, Erre emme.

Breton, André, 1962, *Manifestes du surréalisme*, Paris, Pauvert; trad. it. di L. Magrini, 1966, *Manifesti del surrealismo*, intro. di G. Neri, Torino, Einaudi; nuova trad. it. 1987.

Breton, André, 1988-2008, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 4 tomi.

Caputo, Cosimo, 2006, *Semiotica e linguistica*, Roma, Carocci.

D'Urso, Andrea, 2008, "Il surrealismo tra poesia d'avanguardia, filosofia dialettica e semiotica materialista" (con una "Postilla su hegelismo, marxismo e surrealismo"), «Lingue e Linguaggi», 2, pp. 163-180.

Engels, Friedrich, 1888, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassichen deutschen Philosophie*, Stuttgart, Dietz; trad. it. di P. Togliatti, 1972, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Roma, Editori Riuniti.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1812, *Wissenschaft der Logik*; trad. it. di V. Verra, 1981, *Scienza della Logica*, Torino, UTET.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1821, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*; trad. it. e cura di V. Cicero, 1998, *Lineamenti di filosofia del diritto: diritto naturale e scienza dello stato*, Milano, Rusconi (ed. bilingue).
Legrand, Gérard, 1964, "Analogie et Dialectique (matériaux pour un mémoire sur le 'champ unitaire' de l'Esprit)", «La Brèche», 7, pp. 17-30.
Lenin, Vladimir Ilyich, 1914, *Riassunto della* Scienza della logica *di Hegel*; nuova ed. 1969, in *Opere Complete*, a cura di I. Ambrogio, Roma, Editori Riuniti, vol. 38, pp. 83-220.
Lequenne, Michel, 2004, "Vincent Bounoure ou la dialectique surréaliste", pref. a Bounoure 2004, pp. 5-15.
Magritte, René, 1979, *Écrits complets*, Paris, Flammarion; trad. it. di L. Sosio, 1979, *Tutti gli scritti*, a cura di A. Blavier, intro. di E. Crispolti, Milano, Feltrinelli.
Marx, Karl, 1844a, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, «Deutsch-Französische Jahrbücher», 1-2, Paris; trad. it. di A. Pegoraro Chiarloni, R. Panzieri, "Critica della Filosofia del diritto di Hegel. Introduzione", in A. Ruge, K. Marx, 2001, *Annali franco-tedeschi*, a cura di G. M. Bravo, Bolsena, Massari Editore, pp. 117-135.
Marx, Karl, 1844b, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*; trad. it. e pref. di N. Bobbio, 1978, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi.
Schuster, Jean, 1969, "Le quatrième chant", «Le Monde», 4 ottobre.
Trotsky, Lev, 1939, "A Petty-Bourgeois Opposition in the Socialist Workers Party", in *In defense of Marxism*, New York; trad. it. 1969, *In difesa del marxismo*, a cura di S. Di Giuliomaria, Roma, Samonà e Savelli.

ARIANNA DE LUCA

DA COMUNISTA A NEMICO DEL POPOLO: IL GULAG NELLA TESTIMONIANZA DI THOMAS SGOVIO

> Sull'affidavit di papà era scritto che non era cittadino sovietico. Un uomo senza patria. (…) Una volta cadde e si fece male… lasciò il lavoro e andò a Taškent… facendo una parte del viaggio su un carro trainato da un cavallo e il resto a piedi. Andò alla Società della Croce Rossa e raccontò tutta la sua storia, e cioè che era stato un rivoluzionario in America, che aveva dato la vita per il movimento e che al momento si trovava in una tale condizione. Gli ufficiali della Croce Rossa gli dissero che erano là per aiutare i soldati che avevano difeso la patria… non per aiutare i nemici del popolo… e lo cacciarono via.
>
> *Thomas Sgovio*

Dear America!, straordinaria testimonianza dell'orrore staliniano scritta da Thomas Sgovio, racconta la dura esperienza vissuta da un giovane esule inghiottito nel micidiale sistema dei gulag sovietici.

Thomas Sgovio è figlio di un immigrato pugliese negli Stati Uniti agli inizi del Novecento. A causa delle sue idee socialiste e dell'impegno politico-sindacale, il padre viene espulso dagli Stati Uniti, come "persona non gradita". Non prende in considerazione di ritornare in Italia, temendo persecuzioni a causa del regime di Mussolini, ma chiede asilo politico in Unione Sovietica. Due anni dopo anche Thomas, insieme alla madre e alla sorella minore Grace, abbandona gli Stati Uniti per ricongiungersi al padre. Sogna di iscriversi a un'accademia d'arte. Tra il 1937 e il 1938, padre e figlio verranno arrestati nelle tristemente famose purghe di Ezov.

Dopo la sua lunga procedura di liberazione, conclusasi nel 1960, grazie a un'amnistia un anno dopo la morte di Stalin, Sgovio inizia a mettere su carta ciò che ha vissuto attraverso dei disegni. Proprio quei disegni che più volte lo hanno salvato nei campi di lavoro della Siberia, spesso l'unico modo per ottenere piccole razioni extra di cibo. Per la parola scritta, invece, ci vorrà un po' più di tempo. La sua storia verrà pubblicata solo nel 1979.

Gli anni Settanta sono anche gli anni dell'edizione di *Arcipelago Gulag* di Aleksàndr Solženicyn. Monumentale, lapidaria, la parola scritta non lascia spazio al dubbio, all'indeterminatezza. Prende forma più lentamente nella mente dello scrittore, perché deve dare voce, deve nominare ciò che non si può nominare: la sofferenza, la violenza, la fame, la morte di chi è finito nel "tritacarne", come lo chiamano i detenuti. Per entrambi gli autori il tempo di scrittura è un tempo lungo di doloroso intrattenimento. Come andare dal dentista, ricorda Sgovio nella breve prefazione al romanzo. Spesso è tentato di gettare via la penna perché scrivere non è mestiere suo, non gli appartiene, diversamente da Solženicyn. Ma non riesce a farne a meno. C'è qualcosa che lo spinge ad andare avanti. E allora scrive! Senza dare nulla per scontato, come uno scrittore che adopera una lingua straniera, ponderando ogni termine, sentendone tutte le sfumature di significato. Scrive al

margine di due linguaggi, di due punti di vista sul mondo che si presta a raccontare. Maneggia la penna come se adoperasse un pennello!

"L'odissea di un giovane comunista miracolosamente sopravvissuto ai lavori forzati di Kolyma", come recita il sottotitolo, ha tutto il sapore di un "racconto al tratto", una storia di vita che parla al cuore dei lettori per immagini. L'autore le realizza una a una, singolarmente, a volte a tratto lieve, leggero, altre a tratto più deciso, quasi a lasciare un solco sulla carta… immagini a matita, col pennello, a inchiostro oppure a colori, a volte anche con ago e filo, che parlano da un tatuaggio.

È un racconto molto avvincente che non ha un andamento lineare. Si muove piuttosto con la marea dei ricordi, che intervengono a volte come brevi flashback – in particolare nei cinque capitoli della prima parte e nella terza e ultima parte –, altre all'interno di narrazioni più articolate che vanno a ritroso nel tempo – nella seconda parte.

Possiamo dire che la sua materia più autentica è il ricordare.

Da una parte il libro, in quanto oggetto, è una raccolta di memorie di cui l'autore è stato testimone, oltre che protagonista. Tenere tutto a mente per raccontare l'orrore del gulag una volta in libertà è un pensiero comune a molti detenuti: preservare la memoria di un compagno conosciuto in cella oppure nelle miniere d'oro di Kolyma o di carbone a Vorkuta vale a garantirne al mondo il ricordo. È il motivo per cui Sgovio – come anche Solženicyn – chiede ripetutamente perdono se ha dimenticato un nome o non ha visto o intuito tutto ciò che accadeva.

D'altra parte, la modalità di procedere all'interno della narrazione segue il filo dei ricordi che si intrecciano nella fabula, interrompendo la cronaca degli eventi. Tutta la seconda parte è da questo punto di vista una lunga digressione. Dopo l'arresto, l'arrivo alla prigione di Lubjanka, nel centro di Mosca, che è anche sede degli Organi di sicurezza dello Stato, la detenzione a Taganka, Thomas riesce fortuitamente a sapere qual è la sua destinazione, e cioè Kolyma, un'area aperta di recente di cui non ha mai sentito parlare, oltre il Circolo polare artico! Una volta salito sul carro-bestiame insieme agli altri detenuti, apprende che anche suo padre, di cui da tempo non ha più notizie, è finito nel tritacarne, è un detenuto come lui! Qui la fabula subisce un brusco arresto: tra le lacrime, Thomas è subissato da "un caleidoscopio di scene" della sua infanzia, di ricordi legati al padre:

> "A Butirki, nella mia stessa cella, c'era un immigrato politico italiano. Faceva Sgovio di cognome… il nome e il patronimico erano Giuseppe Tornasovitč. Era stato espulso dagli Stati Uniti. Circa un anno fa l'avevano arrestato alla luce del giorno per le strade di Mosca. È forse tuo padre?".
> Fu così che seppi che anche mio padre era un detenuto. Non vidi più niente. Non riuscivo a trattenere le lacrime. Un caleidoscopio di scene della mia infanzia mi attraversò la mente. E mio padre era in ciascuna di esse.
> Ricordai la prima volta che mi aveva spinto sul palco. Ero un bambino. Sognava che diventassi un giovane oratore. Il mio primo discorso rivoluzionario durò soltanto pochi minuti. L'avevo imparato a memoria, ma a metà discorso mi confusi e dimenticai ciò che dovevo dire. Per salvarmi gridai:
> "In conclusione, compagni e amici lavoratori, non dimenticate le parole di Henry Patrick! 'Datemi la libertà o datemi la morte!'".

> Mi resi conto che la conclusione non aveva nulla a che fare con il mio discorso. Notai i sorrisi divertiti sui volti degli ascoltatori. Borbottai qualche parola prima di lanciarmi dal palco nelle braccia aperte di mio padre (Sgovio 1979: 87).

L'immagine del primo comizio pubblico di Thomas è solo il primo di questi ricordi. Il trasporto in Siberia è sospeso e rimandato alla terza parte del romanzo. Nei successivi cinque capitoli, che costituiscono la seconda parte, si susseguono infatti: la storia di una famiglia di emigranti del Sud Italia che vivevano a Modugno, una cittadina nascosta tra boschi spontanei d'ulivo, poco distante dalla città di Bari, sognando una casa e un po' di terra da coltivare; i viaggi attraverso l'Atlantico, l'arrivo a Ellis Island, la "Little Italy" di Buffalo, la conversione del padre di Thomas alle istanze comuniste, le prime lotte del sindacato, e poi il crollo della borsa del 1929, gli anni della Depressione, le prime esperienze di lavoro del giovane Thomas, la prigione, le espulsioni da scuola, i primi dubbi sui sistemi del Partito, il processo e l'espulsione del padre dagli Stati Uniti, il lungo viaggio e il ricongiungimento, dopo due anni, da parte della famiglia in terra sovietica, la Casa degli emigranti politici, le purghe, la disillusione.

Nei momenti più difficili, la vita scorre come un film davanti agli occhi dell'eroe e nell'oscurità più terrificante della stiva dell'Indigirka, la nave che trasporta i detenuti nell'Arcipelago Gulag – dove Thomas resta rinchiuso per sei giorni senza mai vedere la luce del sole –, dell'*isolatore* o dell'ennesima cella d'isolamento, emergono immagini dalla sua vita passata: l'infanzia improntata al movimento, l'affacciarsi alla vita con tutta l'esuberanza della giovinezza, la voglia di cambiare il mondo per dare voce a tutti, anche ai più miserabili, il primo innamoramento; e poi il ricordo dei tanti compagni che non ce l'hanno fatta, e le parole di quanti lo hanno spronato a non arrendersi, scolpite nella sua anima come sulla pietra:

> Appena fui pronto, Taksir mi chiamò nel suo ufficio. Eravamo soli. Mi strinse la mano e disse a voce bassa: "Buona fortuna, Thomas… fatti coraggio e vivi! Tu devi vivere! Sei ancora un ragazzo e ce la puoi fare… e se mai riuscissi a tornare in America… parla al mondo di Kolyma!". Io piansi quando sentii quelle parole… che venivano da un *libero cittadino*. Strinsi la mano di Taksir con entrambe le mani e bisbigliai con un filo di voce: "Lo farò… grazie" (266-267).

Il modo di raccontare di Thomas Sgovio si discosta dalle memorie del gulag di altri scrittori come, ad esempio, il già citato Solženicyn, Varlam Šalomon o Evgenija Ginzburg. L'autore non si sofferma più del necessario sulle atrocità di cui è stato testimone, come invece accade spesso nella raccolta di Šalomon. La sua storia non è un saggio d'inchiesta narrativa, come invece *Arcipelago Gulag*. Non ha l'intento di analizzare il decadimento etico della civiltà sovietica nata dalla ceneri della Rivoluzione d'ottobre fino al suo collasso. Non ha la pretesa di assegnare a Kolyma il triste primato tra i campi di lavoro più duri del regime staliniano. E quando si è vissuta un'esperienza del genere, la tentazione è molto forte. Come sanno bene Šalomon e Solženicyn. Se Šalomon incede troppo nella crudezza, nella accurata descrizione delle violenze subite dai detenuti soprattutto per mano dei criminali, di coloro che godevano di qualche privilegio nel sistema concentrazionario, Solženicyn dice chiaramente che non tratterà di Kolyma perché se ne sono già occupati in tanti:

> Escludo quasi Kolyma da questo libro. Kolyma, nel contesto dell'Arcipelago, è un continente a sé, degno di narrazioni separate. Del resto Kolyma ha "avuto fortuna": vi è sopravvissuto Varlam Šalomon il quale ha già scritto molto; vi sono sopravvissute Evgenija Ginzburg, O. Sciozberg, N. Surovceva, N. Grankina e altri e tutti hanno scritto le loro memorie (Solženicyn 1973-76, II: 136).

Quindi si lascia andare a un commento poco felice, probabilmente dettato dall'intento di riequilibrare, nella geografia dell'arcipelago, la posizione di Kolyma, dapprima sconosciuta – non compariva neppure nelle mappe geografiche –, poi assurta, ricorda lo scrittore nella premessa dell'opera già citata, a "polo di efferatezza di quello straordinario paese che è il Gulag, geograficamente stracciato in arcipelago, ma psicologicamente forgiato in continente, paese quasi invisibile, quasi impalpabile, abitato dal popolo dei detenuti". Pensiero, questo, certamente condiviso da Sgovio che in seguito, tornato in America, ha anche una breve ma significativa corrispondenza con Solženicyn. Per anni, infatti, sia da detenuto che da clandestino, non aveva mai incontrato nessuno proveniente da Kolyma, come lui: "Mentre nel 1938 quasi nessuno sapeva dell'esistenza di Kolyma, entro il 1954 Kolyma era diventata una parola terrificante conosciuta a tutti, che significava il peggiore degli orrori" (Sgovio 1979: 366). Dunque, parlavamo di Solženicyn. Dice l'autore in nota:

> Come mai una simile pletora di testimonianze mentre mancano quasi completamente memorie che non siano di Kolyma? Perché vi deportavano realmente il fior fiore dei detenuti? O, per quanto strano sia, nei lager "vicini" si moriva di più? (Solženicyn 1973-76, II: 136).

Tornando al racconto di Sgovio, non si tratta di un testo moralistico né enciclopedico. È un quadro-mosaico costituito da tante piccole tessere, che diventano frammenti unici di tante storie nel racconto offerto al lettore. In esso non si contano le denunce rivolte al sistema staliniano per avere sistematicamente condannato a morte migliaia e migliaia di innocenti. Ogni aspetto di questo ingranaggio – i sistemi di propaganda, sorveglianza, punizione, l'indottrinamento, l'addestramento, la delazione, l'incentivazione al lavoro, l'impostura, la falsità, ecc. – è considerato sempre in rapporto ai prigionieri del lager: criminali, politici, sorveglianti, anziani, donne, adolescenti.

Dietro eufemismi come "Gulag", e cioè Amministrazione responsabile dei campi di lavoro correzionale – che ha un suono molto più rassicurante di "campi di sterminio", associati immediatamente al dominio nazista –, o dietro le immagini diffuse dalla propaganda comunista come "patria" o "paradiso dei lavoratori" si cela un meccanismo volto ad avere manodopera illimitata – "lavoratori-schiavi", dice più volte Sgovio – per rendere l'Unione Sovietica competitiva nel mercato mondiale, per farla assurgere a potenza economica antagonista all'America. Così interviene l'autore Sgovio, in uno dei primi capitoli, evidenziando al lettore l'essenziale, ciò di cui allora non era consapevole:

> Il loro errore di calcolo (che devo aggiungere era anche il mio e praticamente di tutti gli altri) era: *allora non avevamo capito che le indagini e gli interrogatori erano una farsa*! Non riuscivamo a rendercene conto! Non ci sarebbe stato alcun processo o revisione dei nostri casi. Il motivo per cui eravamo stati incarcerati era *uno*: *essere spediti come lavoratori-schiavi ai campi di concentramento di lavoro*! (Sgovio 1979: 65)

Il lavoro è considerato il bene più prezioso, ciò che accomuna e rende tutti uguali. Anche se, nel nome del cosiddetto bene comune, i lavoratori muoiono di fame e faticano a sopravvivere, come dice una sera la madre di Thomas alla famiglia riunita, esprimendo le sue perplessità:

> Pensavo che la Rivoluzione dovesse migliorare le cose per i lavoratori. Vedo che le altre donne della mia fabbrica lavorano molto e guadagnano appena il necessario per comprare il pane. A pranzo bevono acqua calda. Non possono permettersi di comprare una tazza di tè (157).

Mentre "i colletti bianchi", quelli che non si sporcano le mani e che hanno iniziativa imprenditoriale, persino nella terra del socialismo sono ben pagati – come ha modo di sperimentare, anche se per breve tempo, Thomas:

> In una delle riunioni del sindacato conobbi Evgenij Skalaban, un giovane grafico notevole di origine ucraina. Gli fui subito simpatico, probabilmente perché ero straniero. Il socio di Skalaban, Nikolaj Knoebel aveva appena concluso un affare con il Commissariato del cibo. Recentemente erano arrivati a Mosca i *Wiener*. Evgenij doveva realizzare 500 cartelli di compensato per i caffè di Mosca e per le bancarelle di wiener. Mi fu offerta l'opportunità di guadagnare qualche rublo extra ed io accettai l'offerta. Questa forma di lavoro nero è molto diffusa in URSS. È chiamata *kalim*. Lavoravo qualche ora al giorno nella piccola stanza singola di Evgenij che si trovava nel seminterrato di un appartamento in via Sretenka. Il mio lavoro consisteva nello scrivere sopra un cartello giallo le parole "Qui si vendono *Wiener* caldi".
> Quell'esperienza, che durò circa un mesetto, fu molto illuminante. Ecco due uomini, partner di lavoro, impegnati in una libera impresa nella terra del Socialismo (159).

Nonostante ciò che dice la propaganda, anche il governo sovietico persegue l'ideologia capitalista del libero scambio. Esalta il progresso americano e tende a realizzarlo a casa propria "nella maniera sovietica", anche a costo di affamare la collettività, sacrificando poi quegli individui che ne sono stati lo strumento – come accade a tecnici, ingegneri e altro personale specializzato, dapprima lusingati e incentivati a restare in URSS, poi passati anch'essi nel tritacarne.

D'altro canto è ancora il lavoro il motivo per cui si va a morire nei lager, da innocenti, senza aver commesso alcuna colpa, come ricordano i tanti cartelli affissi ai cancelli e all'interno del reticolato, come monito ai detenuti:

> Il lavoro in URSS è una questione di onore, valore ed eroismo (190).
> Lavorate! La patria ha bisogno d'oro! (…) anche tu puoi diventare un colonist e unirti alla famiglia dei lavoratori! (240).
> Un grammo d'oro è un colpo di cannone nel cuore del nemico! La patria esige più oro! (263).
> Tutto per l'adempimento del piano! (…) la patria richiede metallo! (312).

Grazie al lavoro indifferenziato dei detenuti (alcuni di essi, chiamati *katoržniki*, e cioè incatenati, non erano identificati neanche più dal nome, seguito dalla sigla della loro condan-

na, ma da un numero sulla schiena [321]), in luoghi talmente inospitali che nessun uomo ci sarebbe mai andato a vivere di proposito, Stalin costruisce strade, canali, reti elettriche e ferroviarie, industrie, ecc. portando l'Unione Sovietica a un livello di prestigio mai avuto prima. Arma, esercito e aviazione: le parate in cui i soldati sfoggiano divise, equipaggiamento e portamento impeccabili non hanno nulla di diverso da quelle hitleriane. Dapprima Stalin manda nei lager gli stranieri, ma ben presto, per la smania di potere assoluto, non si fa scrupoli con il suo stesso popolo.

Sgovio racconta più volte l'incredulità, lo sgomento generale di fronte al precipitare degli eventi. Nessuno è consapevole di ciò che sta accadendo: fino all'ultimo pensano che sia tutto un errore. Molta intensa è la scena della notte a Taganka in cui a lui e ai suoi compagni viene comunicata la propria condanna:

> Non potrò mai dimenticare quella notte a Taganka. Tutti nel deposito erano scioccati quanto me. Quelle migliaia di uomini rappresentavano ogni strato della vita sovietica. Erano nati in Russia e conoscevano la sua storia. Nessuno di loro aveva mai sentito parlare di OSO o di articoli composti di lettere. Ciò che era assurdo non era tanto il fatto che questo accadeva ma che seguitava da anni. Come era riuscita la NKVD a nasconderlo così a lungo? Eravamo precipitati in un baratro da cui non si faceva ritorno. E questo poteva accadere ad ogni cittadino dell'URSS. Il codice criminale non fu mai pubblicato. Chi era fuori non sapeva che fosse un crimine raccontare un aneddoto antisovietico o usare un giornale con il ritratto di un santo sovietico come carta igienica. Se questo era un crimine perché non avvertire la gente e far sapere che si trattava di un crimine? Si può dare una sola risposta: la gente sarebbe stata più attenta, rendendo più difficile alla NKVD procurare lavoratori-schiavi per i campi di lavoro. (…) Ora potete capire perché c'era un motto nei campi: "Ci sono due categorie di persone in URSS: quelli che sono già in prigione e quelli che lo saranno" (78-79).

Dear America! è in questo senso la storia delle "schegge". Le schegge sono gli invisibili senza colpa che la storia ufficiale non ricorda, che hanno dormito sulle piattaforme di legno o sui pavimenti delle prigioni, che hanno sofferto la fame e i pidocchi, e diviso la zuppa dalla stessa tazza, che hanno lavorato fianco a fianco come schiavi a novanta gradi sottozero. A differenza degli "alberi", i vecchi leader bolscevichi, scomparsi da un giorno all'altro, di cui è già stato scritto molto.

Questa metafora, una tra le più significative del racconto, riprende in realtà il detto popolare russo "quando si abbatte un albero volano le schegge", altro elemento che dà al libro la sua giusta collocazione, avvicinandolo al cuore della gente. Certamente c'è una forte componente etico-ideologica nella scrittura di Sgovio. L'apertura d'occhi del protagonista nei confronti delle manipolazioni del potere sovietico ha qualcosa di mitico, di divino. È la vita con la sua vocazione alla socialità, ai rapporti tra singoli, a consentire questa rinascita, a dispetto della propaganda e di ogni altra forma di indottrinamento da parte di un regime totalitario, e a dispetto anche delle atroci condizioni a cui sono costretti i lavoratori-schiavi del gulag, nei quali il carattere di umanità retrocede inevitabilmente a stato di bestialità. Assai significativa, a questo proposito, è la scena dell'attesa, da parte dei *liberi*, dell'autobus diretto all'aeroporto, per acquistare gli ultimi biglietti per il "continente" dopo la chiusura invernale della navigazione:

> Lottai per salire. Gli z/k liberati, me incluso, erano ridiventati ratti, pronti a cavarsi gli occhi l'un l'altro… qualsiasi cosa… pur di salire su quell'autobus!
> All'aeroporto andammo di corsa nella sala d'attesa dove sarebbero stati venduti i biglietti. Ben presto fummo quattrocento… e i biglietti in vendita erano solo venticinque! Soltanto il giorno prima quella stessa stanza era vuota. Sarei potuto entrare a comprare un biglietto. Ora c'era questa massa brulicante di uomini trasformati in ratti. Per tutto quel tempo avevano tenuto i soldi nascosti, con la speranza di ritornare nel continente senza pagare, nella pancia del Felix Džeržinskij, risparmiando i soldi per risistemarsi in Russia.
> Arrivò il cassiere, ci lanciò un'occhiata e scomparve. La sala di attesa non era mai stata così piena; era impossibile vendere là i biglietti. Un ufficiale dell'Aeroflot salì su una panca e gridò di fare silenzio.
> "Questi sono gli ultimi biglietti in vendita qui all'aeroporto per il volo diretto a Chabarovsk. Sono certo che capite che non potete avere tutti il biglietto per il volo di oggi. Questo pomeriggio, a partire dalle 4 del pomeriggio, saranno in vendita i biglietti per il volo di domani all'ufficio Aeroflot di Porto Nagaevo.
> "E per il volo di questa mattina, i biglietti saranno in vendita presso l'ufficio del comandante, l'ultimo sulla destra, in quel corridoio".
> Come posso descrivere che cosa avvenne?… Quattrocento uomini… e venticinque biglietti! I più rabbiosi tra i rabbiosi imbroccarono il corridoio…ed io ero tra quelli (342).

Eppure la divinità che c'è in ogni uomo – di cui così spesso non rimane traccia nella brutalità di vittime, carcerieri e leader spietati – riemerge impovvisamente in superficie, trovando accoglienza nelle pagine dell'autore. Come nel flashback della breve lettera, piegata a forma di triangolo e gettata dal finestrino del carro-bestiame rosso diretto in Siberia, che qualche anima buona ha raccolto, affrancato e spedito:

> Dieci anni più tardi seppi che Esther aveva ricevuto il piccolo triangolo con un francobollo e si era messa in comunicazione con mia sorella Grace. Non saprò mai chi fu quella persona gentile che trovò la lettera e ci mise il francobollo. È la prova che tra i russi ci sono delle brave persone (176).

O nelle parole di Ivan Andreevič Čirikov, l'artista russo detenuto a Orotukan che Sgovio non esita a definire suo benefattore, dicendo che senza di lui non sarebbe sopravvissuto: "Non voglio che tu pensi che tutti i russi sono bastardi" (257).

L'eroe segue le tracce in vita dei suoi compagni morti, riuscendo a rintracciare e a incontrare le loro famiglie quando è ancora clandestino. Rischia molto pur di ricostruire le storie delle "schegge" che ha conosciuto, restituendo a una moglie o a una madre, a un padre, a un figlio… qualunque particolare che possa essere sottratto all'oblio. E questa ricerca puntuale e affettuosa ne rende appieno la straordinaria cifra umana. Basti pensare alla morte di Vassja, il giovane ladro che, non aveva esitato a colpire duramente e a minacciare Thomas con un coltello per avergli mancato di rispetto in pubblico, sebbene nutrisse dell'amicizia per lui. Ecco lo straordinario ritratto che ne fa l'autore, un ritratto che finisce forse con un personale rimpianto:

> Alcune settimane più tardi Vassja perse il suo lavoro leggero nelle stalle e fu assegnato ai lavori comuni per aver violato una delle regole del campo. Dopo avere passato una notte nell'*isolatore*

(la cella di rigore), trascinarono Vassja all'allineamento del turno di mattina e gli ordinarono di andare nelle fila di una delle brigate di lavoro. Egli si rifiutò, imprecando contro guardie e ufficiali. Borbottando qualcosa Sergeev, il comandante del campo, si avvicinò a Vassja con la faccia rossa. Il giovane ladro gli sputò in faccia e gridò: "Tu, figlio di una cagna!"
Sergeev, con la bava alla bocca, disse qualcosa all'ufficiale guardia di grado superiore che a sua volta corse fuori dai cancelli aperti, ritornando subito dopo con una squadra di guardie militarizzate. Ordinò a sei guardie di prendere Vassja, che continuò per tutto il tempo a sputare sulle loro facce, gridando "Cagne! Bastardi! Coglioni! Fascisti!".
Quella mattina la procedura per metterci in fila fu particolarmente lunga. Vassja aveva davvero messo su uno spettacolo per noi! Credo che ciascuno di noi ammirasse il suo coraggio. C'erano almeno 70° sottozero. La nebbia era densa. All'improvviso dai cancelli giunse una slitta trainata da un cavallo con una guardia. Il cavallo e la slitta erano proprio quelli che portava Vassja. Mi chiesi che cosa sarebbe successo. Vassja continuò a lottare anche sulla terra coperta di neve. Quattro guardie lo tenevano fermo mentre altre due lo spogliarono. Gli legarono entrambe le mani dietro alla schiena, lo tirarono su e lo legarono alla slitta. Vassja, con addosso soltanto le mutande, si mise ad urlare ogni genere di epiteto antisovietico. Un freddo gelido mi penetrò l'anima. Non potevo credere a quello che vedevo. Io che pestavo i piedi contro il suolo per tenerli caldi mi stavo congelando. Quanto tempo avrebbe potuto resistere un uomo nudo al gelo… un minuto, due minuti? E nessuno di noi alzò la voce per protestare.
Il cavallo si precipitò oltre i cancelli, guidato dall'ufficiale guardia di grado superiore e le urla di Vassja furono soffocate dal gelo. Morì congelato. Il comandante Sergeev urlò rivolgendosi a noi: "Questo serva da esempio a chiunque altro si rifiuti di lavorare!".
Ed ora, quando ricordo Vassya, non provo risentimento verso di lui per avermi umiliato. Egli è un eroe! Che cosa sarebbe stato se tutti noi avessimo avuto il suo coraggio e avessimo seguito il suo esempio? Molto probabilmente non avremmo avuto dei Campi di lavoro correzionale… e io non scriverei questo libro (224-225).

D'altro canto, Sgovio non se la sente di dare giudizi, ma indaga i motivi che spingevano i detenuti a commettere atti terribili, persino omicidi. E nel racconto si sentono le voci degli altri:

Molti anni dopo il destino mi fece conoscere "Zio Jaša" (lo chiamavano così), un vecchio ladro. Ecco la sua spiegazione sul perché accadessero tali incidenti:
"In quel periodo, almeno la metà dei *blatnoj* erano diventati ladri dopo la carestia del 1930,'31 e '32. "Baffetto" (Stalin) aveva esiliato in Siberia migliaia di kulaki. Da tre anni i contadini russi, ucraini e bielorussi morivano di fame nei villaggi, anche se abbondavano pane e grano. "Baffetto" stava costringendo la gente a formare delle fattorie collettive. Nei villaggi morirono come mosche… circa cinque milioni di persone. Le città si riempirono di ragazzi senzatetto. Dormivano nelle stazioni ferroviarie e divennero ladri e borsaioli. Cresciuti nei campi, ora vedevano il nuovo raccolto: furono arrestati nel 1937-38. Fra voi ci sono ex uomini della NKVD ed ex ufficiali del partito che presero parte all'assassinio dei loro padri, madri, fratelli e sorelle, così è normale che se la prendano con loro".
Che cosa avrei potuto rispondere? Adesso come allora non posso giudicare i *blatnoj* per le loro azioni. Soltanto Dio può (226-227).

La riflessione sulla e dalla lingua straniera è un altro elemento essenziale del racconto, in particolare quella che riguarda il gergo usato dai ladri, ovvero tutti i neologismi nati all'in-

terno del gulag per descrivere situazioni "mai viste prima" del periodo bolscevico (*dochodjada*, *fitil'*, *blatnoj*, ecc.). Sgovio utilizza uno stile per così dire "ecumenico", in cui coabitano una molteplicità di linguaggi. Si passa da un andamento più scarno, essenziale, quasi didascalico, a momenti invece minuziosi fino all'eccesso, dove i dettagli non servono a dare informazioni utili, ma hanno il sapore dei ricordi. Sono frammenti che non servono nell'economia della narrazione ma che hanno punto l'immaginazione, restando indelebili nella sua memoria. Come nella storia dei "regali americani":

> C'era un deposito nel club, dietro al palcoscenico. Le donne usavano la stanza per vestirsi e truccasi durante gli spettacoli del gruppo teatrale amatoriale. La prima volta che entrai nella stanza, fui piacevolmente sorpreso di vedere un grande specchio fissato alla parete. Dopo essermi rimirato a lungo (un raro privilegio!), mi guardai intorno e vidi una dozzina di cappotti a coda di rondine appesi accanto allo specchio. Li toccai. I risvolti erano di seta! Guardai la fodera interna… l'etichetta era americana! Alla parete opposta erano appesi alcuni costumi, abiti lunghi di seta, anch'essi americani. Santo cielo! Dove li avevano presi?
> Sul pavimento c'era una grande cassa di legno. Era piena di etichette americane! Non c'era dubbio: dalla qualità si capiva che le lunghe targhette lucide, piegate, erano americane. A ciascuna era legato un fiocco di seta bianca. I colori erano rosso, bianco e blu. Metà targhetta era scritta in russo, l'altra metà in inglese. Su un lato c'era la bandiera sovietica, sull'altro, quella americana. Le parole *società di amicizia americano-sovietica* erano sfacciatamente stampate in alto. Su ogni etichetta c'era un messaggio scritto a mano in inglese, insieme al nome e all'indirizzo del donatore. Erano tutti della California! (324).

C'è, poi, il modo di raccontare le storie, intimo e segreto, "da fratello a fratello", che non scade mai nell'ovvio ma che suscita interesse, ascolto. All'eroe accade quello che accade a Giacobbe, l'eroe biblico, il figlio prediletto e benedetto di Isacco, che con le sue storie riesce a sopravvivere al deserto dov'era fuggito per sottrarsi all'ira del fratello Esaù. Come Giacobbe, l'artista-eroe riesce, infatti, a ottenere cibo e solidarietà da chi lo ascolta riuscendo ad affascinare un pubblico di ladri con racconti su Al Capone, Dillinger oppure di Tarzan:

> Ero di nuovo seduto in mezzo a loro, tempestato da ogni genere di domanda sull'America.
> "È vero che a New York i marciapiedi si muovono?" –"Sei mai stato in un grattacielo?"
> Chiesero ancora di Al Capone: "È ancora vivo?"
> E poi, la domanda più difficile di tutte: "Come mai è ancora a spasso? Perché non lo arrestano?"
> Come potevo spiegare il nostro sistema giudiziario nel mio russo stentato?
> Poiché avevo esaurito le storie su Al Capone, dissi:
> "Ce ne sono tanti altri. Avete mai sentito parlare di John Dillinger?"
> Il nome gli era del tutto sconosciuto. Dopo molti racconti sull'ex-nemico pubblico numero 1 dell'America, mi diedero di nuovo da mangiare. Non potei evitare di pensare a quanto fossi fortunato a guadagnare qualcosa in più da mettere nella pancia. Altri, meno fortunati, dovevano fare ore di degradante lavoro per avere meno di me.
> E così, quel primo inverno nell'OLP Razvedčik, mi salvarono, non diventai un *dochodjaga* grazie ai criminali. Durante i primi mesi invernali di tanto in tanto andavo a fare visita ai *blatnoj*. Disegnavo e raccontavo storie, guadagnandomi così cibo e tabacco (219-220).

A questo tipo di fascinazione non riescono a sottrarsi neanche alcuni ufficiali del partito, colpiti dal suo modo di parlare e dall'abilità nel disegno. Ed è proprio così, come abbiamo già avuto modo di ricordare, colorando storie e dipingendo sacchi di tela di farina americana – lasciando da parte l'aiuto di familiari, compagni detenuti e funzionari del lager –, che l'eroe Sgovio riuscirà a tirarsi fuori dal gulag.

E c'è la mescolanza delle lingue – inglese, americano, russo, oltre a qualche retaggio d'italiano – che amplia sensibilmente l'ottica della narrazione, il procedere della narrazione, facendosi beffe di ogni appartenenza identitaria. Da "straniero", l'eroe riporta le espressioni usate nel gulag, facendone spesso una personale trascrizione fonetica. Le riporta dal punto di vista di chi le subisce ma che è costretto a impararle per sopravvivere. Più di una volta dichiara l'inadeguatezza dell'inglese a tradurre un'espressione dal russo o viceversa, dicendo di aver optato alla fine per il termine più appropriato che è riuscito a trovare (è il caso della nebbia ghiacciata di Kolyma, dell'incantesimo del fuoco, o dei tanti neologismi del gergo dei criminali, senza contare le invenzioni linguistiche della propaganda, le mistificazioni e gli inganni del regime, riguardo a cui Sgovio fa quasi un lavoro da filologo, glottologo, sociologo, linguista… per usare un termine solo, caro al semiotico americano Thomas Sebeok, da "criptosemiotico").

In conclusione, la storia raccontata da Sgovio arriva immediatamente al cuore del lettore, e lo avvolge di sensazioni forti, anche ambivalenti. Ruba al lettore lacrime e sorrisi, come accade ai detenuti che in certi momenti sono ancora in grado di ridere della loro condizione, nonostante tutto… nonostante i campi di lavoro celino, piuttosto, sotto tale definizione un sistematico lavoro di sterminio… nonostante sotto il perenne gelo siberiano giacciano milioni e milioni di uomini a cui è stata rubata la vita. Nonostante la determinazione dei leader sovietici, ma anche la complicità dei Governi che intanto si sono avvicendati, anche dopo il crollo dell'Unione Sovietica, a tenere segreto questo inferno di ghiaccio e sangue, o a considerarlo una sorta di sbiadita fantasmagoria.

Riferimenti bibliografici

«Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura», n.s., 9, 2005, *Mondo di guerra,* a cura di A. Catone, A. Ponzio, Roma, Meltemi.

«Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura», n.s., 11, 2007-2008, *Umano troppo disumano*, a cura di F. De Leonardis, A. Ponzio, Roma, Meltemi.

«Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura», n.s., 12, 2008-2009, *Globalità e infunzionalità*, a cura di A. Ponzio.

Bachtin, Michail M., 1920-24, *K filosofii postupka*; nuova ed. 1986, in S. G. Bocarov, a cura, *Filosofija i sociologija nauki i techniki. Ezegodnik 1984-85*, Moskva, Nauka; trad. it. di L. Ponzio, 2009, *Per una filosofia dell'atto responsabile*, a cura di A. Ponzio, Lecce, Pensa MultiMedia.

Bachtin, Michail M., 1979, *Estetica slovesnogo tvorcestva,* Moskva, Iskusstvo; trad. it. 1988, *L'autore e l'eroe*, Torino, Einaudi.

Dear America! Emigrati pugliesi tra Buffalo e Mosca. Giuseppe e Thomas Sgovio nei gulag staliniani, 2009, libro catalogo della mostra a cura di V. A. Leuzzi, M. Ederer, G. Esposito, Bari, Edizioni dal Sud.

De Luca, Arianna, 2004, *Scritto nella pietra. La lettura della Bibbia nel romanzo di Thomas Mann*, Bari, Laterza.

Klaus, Georg, 1964, *Die Macht des Wortes*, Berlin, Veb Deutscher Verlag der Wissenschaften; nuova ed. 1969; trad. it. e cura di A. De Luca, 2006, *Il potere della parola. Raffigurazione e teoria pragmatica del discorso*, Bari, Graphis.

Petrilli, Susan, a cura, 2003, *Linguaggi*, Bari-Roma, Laterza.
Ponzio, Augusto, 1970, *Linguaggio e relazioni sociali*, Bari, Graphis; nuova ed. 2006.
Ponzio, Augusto, 2006, *Produzione linguistica e ideologia sociale*, Bari, Graphis.
Rossi-Landi, Ferruccio, 1978, *Ideologia. Per l'interpretazione di un operare sociale e la ricostruzione di un concetto*, Milano, Mondadori; nuova ed. ampliata 2005, Roma, Meltemi.
Šalomon, Varlam, 1976, *Kolyma Tales*, London, Penguin Books; trad. it. 1995, *I racconti di Kolyma*, Milano, Adelphi.
Sgovio, Thomas, 1979, *Dear America!*, New York, Kenmore; trad. it. 2009, *Cara America!*, a cura di A. De Luca, V. A. Leuzzi, Bari, Edizioni dal Sud.
Solženicyn, Aleksàndr, 1973-76, *Archipelag Gulag*, Paris, YMCA; trad. it. 1974-78, *Arcipelago Gulag*, Milano, Mondadori, 3 voll.

La logica del capitalismo, soprattutto nella sua fase attuale, è quella della differenza e dell'indifferenza. Questa forma sociale si basa sull'identità, la quale viene così portata all'esasperazione. Conseguentemente al parossismo è la paura dell'altro. L'identità implica la differenza. Oggi è evidente il fenomeno dell'esibizione dell'identità-differenza, che offende l'alterità propria e quella altrui, alterità che non è più concepibile in termini di identità e identificazione.

Pier Paolo Pasolini, attraverso il suo ruolo di scrittore, ha svolto una lucida e profonda analisi dell'inserimento dell'Italia nella nuova forma del sistema capitalistico, ovvero della produzione e comunicazione unificate in un unico sistema. Egli ne ha individuato la base nei canali e nei programmi della comunicazione. Soprattutto la televisione ha avviato un'opera di "acculturazione omologante", che non ammette altra ideologia se non quella del consumo. L'omologazione in atto permette infatti qualche alternativa, ma esclude ogni alterità: il capitalismo ha fondato il proprio sistema sull'identità, esasperandola.

Pasolini invece cerca di far valere i diritti dell'alterità, contro l'omologazione all'identità promossa dalla comunicazione dominante, che perciò non è altro che comunicazione del silenzio. In questa situazione di omologazione e di sopraffazione nei confronti di altre possibilità, differenze, l'io si irrigidisce aggrappandosi a qualche identità, andando così incontro alla possibilità di scindersi. Questa realtà produce l'*ossessione all'identità* e la sua *frantumazione*. Pasolini comprende che l'identità, per realizzarsi, ha bisogno della differenza e del genere, che la definiscono, e dell'indifferenza nei confronti dell'altro, perciò è caratterizzata da una responsabilità determinata, di genere; perciò essa si costituisce sulla base della differenza e relativa indifferenza nei confronti dell'altro.

La forma capitalistica esaspera l'individualità generica eliminando la singolarità, dando così vita a processi di alienazione, de-identificazione, omologazione. Tutto questo genera una ricerca parossistica dell'identità, con l'eliminazione dell'altro da sé e di sé.

Le entità individuali si formano in un processo in cui la singolarità di ciascuno è cancellata, è ciò determina separazione, appartenenza e la connessa esclusione dell'alterità. Pasolini denuncia l'oscenità del fenomeno dell'identità-differenza, perché ciò che viene offeso è l'alterità propria e conseguentemente quella altrui (si tratta di un'azione lesiva, traumatica nei confronti dell'alterità). L'alterità viene repressa, sacrificata, offesa, fino a farla coincide-

re con l'identità, perciò detta – a seconda dei modi in cui sono definite l'identità e la differenza – l'identità come sinonimo di differenza e la differenza sinonimo di identità.

L'identità trova il suo fondamento nell'indifferenza e in questo modo esprime chiaramente la logica di sviluppo e conservazione del sistema capitalistico. In altri termini, l'identità realizza la differenza mediante l'indifferenza. Il parossismo dell'identità, fa sì che sia necessario il sacrificio dell'altro da sé e dell'altro di sé, per il recupero dell'identità in crisi o perduta. Nell'analisi del fenomeno, Pasolini rileva che paradossalmente si reagisce alla negazione dell'alterità prodotta dall'omologazione del mercato capitalistico, attraverso una rivendicazione di identità che è essa stessa, come differenza-indifferenza, negazione dell'alterità. In questo sistema, il rapporto sociale è rapporto di individualità reciprocamente indifferenti, in funzione della realizzazione del loro interesse individuale, in cui la preoccupazione della propria identità alimenta la paura dell'altro.

Mediante il suo ruolo di scrittore, Pasolini delinea la possibilità di un'altra dimensione – benché attualmente sopraffatta, negata – del rapporto sociale rispetto a quella prevista dalla comunicazione odierna, funzionale alla riproduzione dell'identico. In Pasolini, la relazione con l'altro è intesa come relazione con un eccesso, un surplus, come superamento della coscienza oggettivante, come fuoriuscita dalla relazione dello scambio eguale, basata sull'ottenimento e sull'interesse personale.

L'inevitabile relazione con l'altro dà luogo, a livello linguistico, all'interna dialogizzazione della parola; a livello etico, a una assoluta e illimitata responsabilità, senza alibi; a livello estetico all'exotopia dell'opera, cioè alla sua irriducibilità a valori, interessi, ideologie, della propria contemporaneità, al suo collocarsi in quello che Bachtin chiama "il tempo grande".

L'exotopia comporta l'alterità della scrittura pasoliniana, che non è l'alterità complementare al compimento della coscienza individuale, alla sua costituzione in totalità. In questo senso la dialogicità della scrittura pasoliniana si differenzia da quella della scrittura che vuole realizzare uno scopo determinato. Nella exotopia della sua parola si esprime la distanza rispetto al proprio essere, che è costitutiva della coscienza umana. La coscienza comporta un "sur-essere", cioè un essere altro, un'alterità che si esprime nella parola, in quanto realizzazione della coscienza. La sua scrittura, spostandosi dal visibile della nominazione, cerca di rendere visibile l'alterità che l'identità nasconde o pretende di contenere. Il senza nome è inquietante, perché mette in discussione le tre categorie della realtà della rappresentazione: quella di soggetto, di oggetto e della loro identità. Il nome ci rassicura, riduce la nostra inquietudine per ciò che è altro.

Raffinato scrittore, Pasolini conosce il potere della nominazione. La sua scrittura è sovversione non sospetta contro il potere del nome; cerca così di uscire dall'ordine del discorso, dalla identificazione, da quella finzione che lega le cose ai nomi, che racchiude l'assenza nell'illusione della presenza.

Nella sua scrittura Pasolini rappresenta la disperata vitalità del Neutro (Blanchot, Barthes). Il Neutro supera la logica dell'identità e si presenta come movimento verso l'alterità senza guadagno, senza ritorno; è attività, desiderio, è voler vivere. Il Neutro è rivendicazione del diritto di tacere, la sua scrittura è una forma del tacere. In questo modo, questo geniale scrittore fa valere il tacere come condizione dell'ascolto e della comprensione rispondente, l'ascolto come desiderio del Neutro, dell'altro. Il tacere della

scrittura è un modo di difendersi dal "silenzio rumoroso" dell'odierna comunicazione conflittuale tra identità.

Pasolini usa la lingua standone fuori, in modo da evitare la parola diretta; non dice niente a nome suo, non si identifica con chi parla, riesce sempre a mantenere un rapporto di distanza. Mediante la comunicazione indiretta, questo geniale scrittore riesce a uscire dalla comunicazione dominante, astratta e impersonale e pervenire al rapporto di singolo a singolo. La sua parola si configura come cellula viva dello scambio dialogico. Per "dialogo" non si intende il risultato dell'assunzione di un atteggiamento aperto verso gli altri, ma l'impossibilità di non coinvolgimento, di indifferenza, di chiusura, la parola è dialogica per un coinvolgimento passivo nella parola altrui. Il dialogo di Pasolini consiste proprio nella refrattarietà alla sintesi, anche quella della propria identità, la quale è scomposta dialogicamente, in quanto completamente coinvolta nell'alterità, come il corpo proprio con il corpo altrui. In Pasolini la dialogicità e intercorporeità sono facce della stessa medaglia. Il corpo, nella sua intercorporeità, mette in discussione l'indifferenza, l'autonomia dell'attuale sistema sociale. Si tratta di un corpo collegato, coinvolto nell'intera vita, è altro rispetto al soggetto. Pasolini evidenzia il carattere distruttivo dell'attuale forma sociale nei confronti del corpo proprio di ciscuno. Si tratta del dominio del nuovo canone, sviluppatosi con la società borghese-capitalistica, del corpo individualizzato, funzionale all'inserimento dei corpi nel sistema di produzione capitalistico. Secondo questo nuovo canone, il corpo, come corpo individuale, è un corpo delimitato, isolato, fatto di organi, autosufficiente, chiuso in se stesso, gestito e padroneggiato dal soggetto.

Pasolini mette anche in luce la distorsione della comunicazione fra il nostro corpo e l'ambiente, a causa dell'identificazione produzione-comunicazione. Rivendicando il diritto all'infunzionalità, che l'attuale forma sociale disconosce, ma che è invece un diritto fondamentale: senza di esso, lo stesso diritto alla vita viene costretto entro i limiti angusti della logica dell'identità. Il corpo viene da lui indicato, nella sua costitutiva intercorporeità, come l'elemento fondamentale della messa in discussione della illusoria autonomia identitaria. Quel corpo che ha nella morte l'espressione della sua eccedenza rispetto a qualsiasi progetto. Questo corpo è collegato con gli altri corpi, coinvolto nell'intera vita del pianeta: in questo coinvolgimento, nessuna tecnologia del sé potrebbe affermarsi. Esso appare refrattario alle tecnologie del sé, è altro rispetto al soggetto, alla memoria accomodata. Pasolini, mette in luce il carattere distruttivo della produzione odierna, non solo nei confronti dell'ambiente, ma anche nei confronti del corpo di ciascuno e della sua qualità della vita, ormai dipendente dal lavoro indifferente.

La comunicazione indiretta presente nell'opera pasoliniana si configura come accoglienza dell'alterità: lo scrittore mette in scena i discorsi dei suoi personaggi senza identificarsi con essi, gioca con i segni. Si tratta di un modo di difendersi dal "silenzio" della comunicazione ordinaria, che incanala le varie voci in un discorso monologico, le unifica in un'identità collettiva. È riscontrabile in Pasolini il bisogno di evasione, di eccedenza, cioè il bisogno di uscire dall'identità: identità dell'essere, dell'io in quanto essere.

Il suo movimento verso l'altro crea un legame tra arte e responsabilità. Pasolini si fa carico dello sguardo dell'altro, senza fondersi in esso, perché ciò implicherebbe la sostituzione di una situazione dialogica in un monologo. La sua posizione è differente, ma al tempo

stesso non-indifferente nei confronti del punto di vista dell'altro, che, in quanto esterno, è capace di eccedenza. L'eccedenza da questo punto di vista permette che la descrizione non sia una rappresentazione interna, ma una visione capace di raffigurazione del reale. Pasolini realizza un rapporto comunicativo da singolo a singolo; è evidente la sua lotta per il singolo contro la massa. Percepisce la morte che accompagna la nominazione e cerca così di restituire vita alle cose mediante una parola metaforica, che è domanda, domanda di ascolto ed essa stessa ascolto, non solo di parole ma della vita stessa delle cose. L'alterità della sua scrittura capovolge i luoghi comuni del linguaggio, dice l'indicibile tacendo l'indicibile. Nella sua scrittura si articola l'inedito, l'inaudito, il non visto.

Pasolini fu un osservatore attento dei fenomeni sociali del suo tempo. L'Italia stava cambiando, e lui, da scrittore, vedeva già gli eccessi di quel profondo mutamento sul piano della morale e del vivere quotidiano. Era evidente la distruzione dei vecchi valori e la mancanza di valori nuovi, alternativi a quelli del consumo e della conseguente omologazione, a sua volta collegata a una tolleranza ipocrita delle differenze, al fondo della quale c'era l'insofferenza, l'allergia nei confronti dell'altro. Egli faceva notare come il vuoto derivato dalla distruzione dei vecchi valori veniva compensato dalla totale borghesizzazione. Era in atto una "omologazione culturale" che riguardava tutti i ceti sociali. La borghesia non indicava più una classe, ma una condizione umana.

Di fronte a tutto questo, l'analisi antropologica pasoliniana – la sua antropologia e la sua semiologia dei comportamenti collettivi – è riuscita a cogliere la verità effettuale. Essa denuncia la mercificazione del corpo da parte del potere consumistico e delinea il carattere distruttivo della fase economica della "produzione-creatrice di benessere", che cerca di eliminare i valori che ne impediscono l'espansione. Condanna così, in modo lucido e spietato, l'ideologia dell'edonismo, priva di valori umani, che ha prodotto l'"impietrimento" dei giovani. Registrato l'esaurirsi del nominalismo dei sociologi, Pasolini descrive l'aspetto di una nuova generazione che ha subito gli squilibri dovuti a uno sviluppo stupido e atroce, cogliendolo in ciascuna singolarità. In altri termini, mentre "il sociologo di professione" analizza il fenomeno senza nessuna attenzione nei confronti dell'individuo nella sua singolarità, Pasolini ne fa il centro della sua analisi, elevandolo a valore centrale della società.

Pasolini venne accusato di irrazionalismo, di guardare la realtà alla luce della sua inconscia immagine del mondo; alcuni lo accusarono di una analisi antropologica nostalgica. In realtà il suo obiettivo era quello di cogliere la profonda verità delle cose. L'equivoco della nostalgia derivava dal fatto di voler considerare i valori del mondo contadino preindustriale come dei valori da non disperdere, dei quali fare storia. In realtà si trattava di un'età in cui la vita era estremamente precaria e povera, ma ciò non impediva l'espressione di valori e un atteggiamento orgoglioso e fondamentalmente critico nei confronti delle forme di sfruttamento e di dominio.

Pasolini viveva con un certo distacco morale dal mondo. Aveva nella sua mente un progetto. Infatti i suoi stessi articoli giornalistici erano come uniti da un sottile filo progettuale, allo scopo di creare un fitto dialogo con i suoi lettori. Il rapporto faccia a faccia che lui stabiliva con l'altro, veniva contrapposto a ogni forma di violenza e di aggiramento dell'alterità. Si tratta di una relazione faccia a faccia, non mediata, in cui l'io non è più individuo

appartenente a un genere, ma viene a trovarsi nel rapporto come intenzionalità, come soggetto, come singolo.

I suoi articoli sulla mutazione antropologica aggrediscono il consumismo della società. Egli cerca di descrivere gli squilibri di una nuova generazione, dovuti a uno sviluppo violento e veloce. Denuncia il "nuovo fascismo" della civiltà dei consumi: "nuovo" perché, a differenza del vecchio, ha prodotto una pericolosa mutazione antropologica degli italiani e si è impadronito di tutte le esigenze di libertà modificando profondamente la loro natura. Il risultato è una civiltà falsamente permissivista e ipocritamente tollerante. Ma una tolleranza "vera" non esiste (come ci dice nel "trattatello pedagogico" per Gennariello), perché sarebbe una contraddizione in termini. Il fatto che si tolleri qualcuno è lo stesso che lo si condanni. Per Pasolini la tolleranza non è altro che una forma di repressione raffinata da parte del potere.

La tolleranza è subentrata alla repressione sessuale, e in questo modo ha vanificato la lotta per la liberalizzazione sessuale. Il sesso si è così trasformato in chiaro emblema della mercificazione dell'uomo, della riduzione del corpo a cosa. La tolleranza del potere consumistico ci fa vivere il sesso come noioso e brutto e lo ha trasformato in metafora del rapporto del potere con coloro che gli sono sottoposti.

In ogni suo intervento Pasolini intende mettere in luce la tragicità dell'esistenza. Egli contrappone a tutto questo un rapporto di non indifferenza, in cui ci sia un pensiero per l'altro, un pensare all'altro, che abbia la sua epifania nel rapporto faccia a faccia, attraverso il quale si rivela il volto nudo, metafora di un'alterità assoluta. Il rapporto dell'altro come volto è rapporto di unico a unico, in cui il soggetto esce dal ruolo di individuo e si manifesta esso stesso come altro, un rapporto di alterità ad alterità, non di alterità relative, ma assolute.

I ragazzi delle borgate sono tristi, si vergognano della loro condizione assumendo come modelli i figli di papà. L'omologazione consumistica ha contribuito a distruggere ogni ombra di umanità nei giovani, facendo dilagare la criminalità. L'omologazione non ha portato a una reale unificazione tra le varie classi, perché le differenze economiche non solo restano, ma si acuiscono. La logica del consumismo produce nei ragazzi meno abbienti diverse forme di frustrazione, perché, pur avendo gli stessi desideri di quelli più abbienti, i primi non hanno i mezzi per realizzarli. In questo processo omologante, i giovani non considerano più la borghesia come una classe sociale diversa: assorbendo operai e contadini, essa è diventata con l'aiuto del neocapitalismo una "condizione umana". Di fronte a questo processo degenerativo della società, gli intellettuali non sono riusciti a indicare nuovi valori da contrapporre al materialismo consumistico.

Ricordiamo il suo articolo sulla "scomparsa delle lucciole" a causa dell'inquinamento: Pasolini usa la metafora delle lucciole per indicare la perdita dei vecchi valori e la loro sostituzione con "valori" di un nuovo tipo di civiltà, totalmente diversa da quella contadina, che stanno unificando il paese, in un processo abbastanza traumatico. Egli critica aspramente quell'illusionismo sclerotico che considera la storia sempre orientata al progresso. Ci mette così in guardia contro le illusioni del progresso, invitandoci a non accettare un modello di società in cui il progresso è funzionale al profitto e alla produzione capitalistica, anche a costo di distruggere qualsiasi ombra di umanità, attraverso un processo di omologazione all'identità.

Questo processo coinvolge anche le parole d'ordine. In uno dei suoi articoli, Pasolini osserva, ad esempio, la perdita di valore del termine "disobbedienza", che non riveste più il ruolo di parola d'ordine per la trasformazione dell'ordine attuale, perché la disobbedienza stessa è divenuta una modalità conformista di comportamento. L'intera massa giovanile è *conformisticamente disobbediente*, perché è organizzata anch'essa in funzione della produzione-creatrice di benessere, rovesciando così il rapporto tra obbedienza e disobbedienza. L'omologazione consumistica ha prodotto l'impietrimento dei giovani. Non c'è nessuna differenza tra i giovani criminali e i figli di papà: la disumanità, la spietatezza costituiscono i loro valori, promossi dall'ideologia consumista attraverso la televisione e la scuola dell'obbligo.

Da questa analisi scaturisce la proposta di Pasolini di abolire TV e scuola dell'obbligo, che con i loro modelli rendono i giovani aggressivi fino alla delinquenza. Bisogna troncare alle radici il male. Secondo questo raffinato intellettuale, "il vero potere" consiste nel controllo della comunicazione e della produzione che si sono unite in un unico sistema. Pasolini individua nei politici democristiani i colpevoli della degradazione morale del nostro Paese. Nell'estate del '75 egli pensò al "processo" da celebrarsi nei confronti dei "democristiani" che avevano tradito i valori dell'umanesimo e perduto ogni riferimento ai valori del cristianesimo, adeguandosi alle forme del nuovo modo di produzione e alla sua ideologia edonistica, che era esattamente il contrario della religione cristiana e cattolica, e favorendo così l'omologazione interclassista operata dal consumismo.

Questo geniale scrittore avvicinava così la letteratura alla vita, per riscoprirne il dolente significato esistenziale. Oggi il dominio dell'identità è tale che ogni forma di rivendicazione si basa sulla identificazione: si desidera l'identica vita di chi detiene il potere. Tutto questo crea un universo comunicativo in cui sono possibili alternative, ma il meccanismo dell'identificazione esclude ogni alterità, colpevolizzando ed eliminando ogni diversità. Pasolini invece ci insegna l'ascolto dell'alterità, la quale si realizza nella responsabilità senza alibi, facendosi carico dello sguardo dell'altro, senza fondersi con esso. Il sacrificio dell'alterità è sacrificio della propria singolarità, inseparabile dalla responsabilità per altri, che è parte costitutiva del sé (a cui si riferisce la coscienza di sé), il quale non potrà mai essere ridotto all'identità del soggetto. Si tratta del coinvolgimento del proprio corpo, il corpo che sente l'altro nella propria pelle.

In Pasolini, l'io, con l'alterità irriducibile al soggetto individuale e con la sua totale esposizione e vulnerabilità, con il suo totale coinvolgimento nel destino altrui, con la sua responsabilità senza alibi per altri, non è protetto dall'appartenenza a un genere, che ne circoscrive la responsabilità nel ruolo e nella posizione sociale che gli conferiscono il beneficio dell'alibi. Pasolini, infatti, denuncia l'assunzione dell'identità del genere, il quale si configura come un atto sacrificale, in cui alla rinuncia della propria singolarità corrisponde la possibilità di attutire l'inquietudine per l'altro. Egli mette in luce la paura dell'altro, derivante dall'esasperazione della difesa dell'identità. Essa prevale sull'alterità, sulla non indifferenza.

Questo rapporto di differenza-indifferente, proprio del macrocosmo della collettività, si ritrova poi anche nel microcosmo dell'identità individuale. L'identità di ognuno è costituita dalla comunità degli io, la quale presenta lo stesso tipo di socialità fondato sulla indifferenza, come si può notare nella scissione fra comportamento pubblico e privato di uno stesso individuo e dei suoi linguaggi.

Con la sua capacità di "eccedenza", di presa di posizione rispetto alla programmazione sociale e ideologica imperante, Pasolini si pone come elemento sovversivo all'interno dell'attuale sistema sociale. La sua "parola eccedente" evidenzia le lacerazioni, le fratture e le contraddizioni dell'attuale realtà sociale. Egli avverte tutto il peso della responsabilità del suo ruolo di scrittore nei confronti della società. Rileva il potere della comunicazione-produzione come forma diffusa di condizionamento. Denuncia così l'uso dei segni nelle strategie di manipolazione delle coscienze e, nello stesso tempo, ci invita a conoscere e decodificare i segni, per non essere dominati da essi.

Pasolini abbatte il muro dell'indifferenza che nasce, si consolida e si diffonde a livello mondiale in relazione all'irrobustirsi del mercato mondiale, sostenuto dall'estensione della rete della comunicazione globale a esso funzionale. Si tratta di una indifferenza strettamente collegata con l'indifferenza consumistica del mercato, di una indifferenza alle differenze, di una indifferenza all'altro.

Mediante il suo ruolo di scrittore, cerca di recuperare la persona umana come valore centrale della vita. Dal suo sentimento di responsabilità totale, senza alibi, nasce la sua attrazione per le anime ferite, quelle esistenze vissute ai margini della società. Le sue scelte morali e intellettuali acquistano particolare rilievo, perché cerca di fermare per iscritto il divenire del proprio mondo. È evidente il suo contributo al contesto storico di riproduzione sociale e la sua capacità di superarlo tramite la denuncia del problema della produzione del consenso (fenomeno semiotico), che avviene attraverso l'uso dei sistemi segnici verbali e non verbali. In questa situazione di omologazione, Pasolini ci sollecita a uscire dalla trincea dell'identità, dalla paura dell'altro, recuperando così la non indifferenza per l'altro. Sulla base dell'attenta analisi pasoliniana della società, che emerge nella *Medea*, la paura che si ha dell'altro porta a ghettizzarlo, per avere una situazione di buona coscienza, per eliminare il senso di colpa, cioè la cattiva coscienza (ciò emerge chiaramente nel colloquio di Creonte con Medea).

La difesa dell'identità viene esasperata dall'attuale sistema di riproduzione sociale. L'identità, si configura perciò come una trappola mortale dell'attuale sistema capitalistico, che mette in moto meccanismi di affermazione dell'identità, come il senso dell'appartenenza e la possibilità di essere artefice del proprio destino. Ma se, da un lato, la soggettività a livello individuale e collettivo viene esaltata, dall'altro, il lavoro indifferente, funzionale alla produzione, allo scambio e al profitto, la mortifica, tanto più quanto più si estende l'indifferenza nei rapporti sociali, alimentando processi di alienazione, de-identificazione e omologazione. In questo sistema l'individuo appare isolato dall'altro individuo, con i suoi privati interessi. Il conseguente parossismo della paura dell'altro rappresenta il punto d'arrivo dell'attuale forma capitalistica, che ha l'identità e il lavoro-merce come sue trappole mortali.

L'identità impone l'opposizione e si configura con caratteristiche di vero e proprio conflitto: è sempre trincerata, in quanto è reclutamento, arruolamento. Come rileva Pasolini, più andiamo perdendo la nostra identità di genere, nel senso di "genere umano" (identità di lingua, di nazione, di classe), più ci ostiniamo con tutte le nostre forze ad affermare la nostra identità. È il parossismo dell'identità, l'affermazione esasperata dell'identità come conseguenza della crisi dell'identità. Questa ossessione dell'identità è raffigurata in *Petrolio*, do-

ve essa è riscontrabile in ogni aspetto di questa nuova fase della formula capitalistica, che Pasolini descrive ai suoi inizi e che oggi si presenta in tutta la sua estensione nella fase della "globalizzazione".

In questo sistema sociale è possibile rilevare l'ampia diffusione di altre modalità di identificazione e autoidentificazione. Si tratta di un percorso alternativo per ricostruire la propria identità, messa in crisi e al tempo stesso perentoriamente richiesta da questa società che ci sollecita al consumo. La dialogicità dell'io comporta, inevitabilmente, l'impossibilità dell'indifferenza all'altro. Come sappiamo, l'individuo umano è dialogico suo malgrado, perciò il dialogo non è una prerogativa dell'identità, ma un suo limite, un ostacolo dell'identità. Il dialogo è la stessa alterità costitutiva dell'architettonica dell'io. Infatti i tre principali momenti dell'architettonica dell'io sono: l'io-per-sé, l'io-per-l'altro, l'altro-per-sé.

Si viene così a creare un discorso scappatoia, come conseguenza della non indifferenza all'altro, che si configura come *sintomo*: sintomo di disagio, di malessere, che si presenta come linguaggio e richiede dunque un'analisi di linguaggio – cosa a cui è dedicata l'analisi antropologica pasoliniana. Nel discorso scappatoia si cerca di sfuggire alla responsabilità per altri. Esso è infatto un tipo particolare di discorso su di sé, un discorso monologo, che esprime l'ossessione di autonomia dall'altro e, proprio per questo, l'intrico ineliminabile nei suoi confronti.

Pasolini è riuscito a cogliere e a descrivere il processo di inserimento dell'Italia nella nuova forma capitalistica (quella odierna della comunicazione-produzione ai suoi inizi), attraverso la sua posizione di scrittore situato fuori della lingua divenuta "comunicativa". La sua parola di scrittore è senza potere. Può, così, denunciare e accusare perché non è compromessa nella pratica del potere, perché è fuori dalla politica, non è il sapere delle prove e degli indizi. Può far valere i diritti dell'alterità contro l'omologazione all'identità, promossa dalla comunicazione dominante, che non è altro che comunicazione del silenzio.

Da scrittore, Pasolini percepisce "petrolio" come parola chiave a partire dalla quale si delinea una realtà. Da qui deriva il carattere frammentario del romanzo *Petrolio*. Nelle sue intenzioni doveva configurarsi come un *Satyricon* moderno. Pasolini usa la forma del romanzo, perché questo genere presenta una maggiore duttilità: esso permette che si adoperino registri e linguaggi diversi. Petrolio si riferisce alla realtà non nella forma della rappresentazione, ma in quella della raffigurazione, cercando di rendere riconoscibile l'irriconoscibile. La sua scrittura, come raffigurazione, è scrittura mediata, riscrittura.

L'opera, in quanto letteraria, anziché subalterna alla realtà cui si riferisce, ha una sua alterità; sottraendosi alla sua contemporaneità, vive in un "tempo grande". *Petrolio* raffigura l'ossessione e la perdita dell'identità. L'identità come appiattimento nell'essere del mondo, fobia nei confronti dell'altro, eliminazione dell'alterità. *Petrolio* può essere definito poema dell'ossessione e della frantumazione. È questo l'illeggibile che lo scrittore deve rendere leggibile. L'ossessione dell'identità e la sua dissociazione sono disordine, pertanto è possibile ricondurre la leggibilità del fenomeno dell'ossessione dell'identità all'espediente della dissociazione, che assicura la leggibilità dell'opera. Questo sforzo di leggibilità di ciò che, in quanto illeggibile, non si lascia cogliere e resta invisibile fa sì che, fondandosi il romanzo sul motivo della dissociazione, l'opera letteraria appaia, a una lettura superficiale, illeggibile, mentre si dà solitamente per scontata la leggibilità della realtà, ignorando così la follia dell'ossessione dell'identità e la sua frantumazione che questa realtà produce.

Più c'è parossismo dell'identità e più è riscontrabile l'insofferenza nei confronti dell'altro, l'altro "da me" e "di me" (tutti quegli "extracomunitari" di me stesso che cerco di tenere a bada). L'io è infatti una sintesi. Ci dà l'idea di qualcosa di unitario. In questo modo, siamo abituati a usare espedienti che realizzano una situazione di omologazione e anche di sopraffazione, di cancellazione nei confronti di altre possibilità, differenze. Più l'io si irrigidisce, aderendo a qualche identità, più va soggetto alla possibilità di frantumarsi. Pasolini verifica la possibilità di una differenza come alterità, indicandoci così un'altra dimensione del rapporto sociale: una dimensione negata, ma non annullata dalla comunicazione odierna, funzionale alla riproduzione dell'identico. L'alterità dell'individuo si realizza proprio nella responsabilità senza alibi, nel suo essere per altri: è qui che si evidenzia la sua singolarità.

L'opera pasoliniana è espressione di un umanesimo che inverte l'itinerario dell'ideologia dominante. Ciò comporta la sua rinuncia a essere contemporaneo di ciò che produce, e conferisce alla sua opera un valore al di là del suo tempo, del tempo dell'identità, e la possibilità del suo perdurare nel tempo grande dell'alterità, che fuoriesce dalla presenza, dal potere del soggetto, dal suo limitarsi a dover rispondere di sé e non anche dell'altro e di un tempo che non è solo il suo tempo.

La libertà dell'io, la libertà che è l'io, è data dall'impossibilità di chiusura in totalità, a sua volta data dal suo essere in presenza d'altri, che è l'esperienza fondamentale dell'io e che non è un'esperienza conoscitiva. Pasolini ci propone una differenza non indifferente, che è l'alterità di ciascuno; alterità non relativa, ma assoluta, del rapporto di unico a unico, in cui ciascuno è insostituibile e non indifferente. L'alterità presenta un'irriducibile materialità nei confronti dell'identità sia individuale che collettiva. Questo geniale scrittore delinea così una possibilità di varco, di breccia nel "murarsi-vivo" dell'identità.

Riferimenti bibliografici

Jabès, Edmond, 1982, *Le petit livree la subversion hors de soupçon*, Paris, Gallimard; trad. it. a cura di A. Prete, 2005, *Il libro della sovversione non sospetta*, Milano, SE Editore.
Klaus, Georg, 2006, *Il potere della parole*, Bari, Graphis.
Luperini, Romano, 1998, *La scrittura e l'interpretazione*, Milano, Palumbo.
Pasolini, Pier Paolo, 1955, *Ragazzi di vita*, Milano, Garzanti.
Pasolini, Pier Paolo, 1957, *Le ceneri di Gramsci*, Milano, Garzanti; nuova ed. 2007.
Pasolini, Pier Paolo, 1959, *Una vita violenta*, Milano, Garzanti.
Pasolini, Pier Paolo, 1960, *Passione e ideologia*, Milano, Garzanti.
Pasolini, Pier Paolo, 1962, *Il sogno di una cosa*, Milano, Garzanti.
Pasolini, Pier Paolo, 1968, *Teorema*, Milano, Garzanti.
Pasolini, Pier Paolo, 1970, *Medea*, Milano, Garzanti.
Pasolini, Pier Paolo, 1971, *Trasumanar e organizzar*, Milano, Garzanti.
Pasolini, Pier Paolo, 1972, *Empirismo eretico*, Milano, Garzanti; nuova ed. 1992.
Pasolini, Pier Paolo, 1973, *Calderòn*, Milano, Garzanti.
Pasolini, Pier Paolo, 1975a, *La Divina Mimesis*, Torino, Einaudi.
Pasolini, Pier Paolo, 1975b, *Scritti corsari*, Milano, Garzanti; nuova ed. 1990.
Pasolini, Pier Paolo, 1976, *Lettere luterane*, Torino, Einaudi.
Pasolini, Pier Paolo, 1977, *Affabulazione – Pilade*, Milano, Garzanti.

Pasolini, Pier Paolo, 1979, *Porcile – Orgia – Bestia da stile*, Milano, Garzanti.
Pasolini, Pier Paolo, 1992, *Petrolio*, Torino, Einaudi.
Ponzio, Augusto, 2007, *Fuori luogo*, Roma, Meltemi.
Ponzio, Augusto, 2008, *Tra Bachtin e Lévinas. Scrittura dialogo alterità*, Bari, Palomar.
Ponzio, Augusto, Petrilli, Susan, 2003, *Semioetica*, Roma, Meltemi.
Ponzio, Augusto, Petrilli, Susan, 2006, *La raffigurazione letteraria*, Roma, Mimesis.
Ponzio, Augusto, Petrilli, Susan, 2008, *Lineamenti di semiotica e filosofia del linguaggio*, Bari, Graphis.

SUSAN PETRILLI

GENERE E FUORI GENERE. IL DISCORSO E IL FEMMINILE IN PIER PAOLO PASOLINI

1. *Genere e fuori genere*

Come annuncio nel titolo, prenderò in considerazione alcune figure femminili del teatro e del cinema di Pier Paolo Pasolini (1922-75), evidenziando il loro rapporto con il genere, sia nel senso di *gender*, sia, in generale, nel senso di astrazione determinata che attribuisce un'identità a ciascuno, caratterizzandolo nella sua individualità. In particolare mi interessano Medea e Mamma Roma.

Il genere, anche quello sessuale, è un'astrazione, ma, come tutte le astrazioni di cui è fatta la "realtà" – gli universali, le classi, gli insiemi, i gruppi, le associazioni, le differenze, le identità, l'essere (il termine "genere" indica tutto questo) –, il genere è un'astrazione concreta in quanto della "realtà" è elemento costitutivo, strutturale. Esso finisce con l'essere una trappola, sia quando non si riesce a venirne fuori, sia quando diventa l'esca di un miraggio per chi vi ambisce, come nel caso di Mamma Roma. La realtà, all'interno di un determinato mondo culturale, è la visione che se ne ha, l'insieme dei comportamenti, dei sistemi di valori che vi si riferiscono, i discorsi che se ne fanno. Il genere – di sesso, di razza, di etnia, di nazione, di classe, di ruolo, di confessione religiosa, di adesione ideologica ecc. – risponde al mondo così com'è costruito sulla logica dell'identità, sull'essere; e il suo protagonista è l'elemento fondamentale del giudizio predicativo, il soggetto.

In quanto tale, il genere, come qualsiasi insieme, si realizza sulla base dell'indifferenza per l'alterità, tranne per quanto concerne l'opposizione che serve per caratterizzarlo, per individuarlo, dunque per quanto riguarda l'alterità relativa, funzionale alle opposizioni binarie a cui l'identità riduce la differenza. La differenza, come singolarità, come unicità, come alterità non relativa e non situata in paradigmi di concetti opposti, è invece espunta all'interno dello stesso genere, dello stesso insieme, che non riconosce altra differenza se non quella che identifica quel genere, quell'insieme.

Tutta la realtà sociale è articolata mediante generi, generi identitari. Il genere aderisce alla realtà, al mondo così com'è, lo sostiene, lo rappresenta, lo riproduce. Pasolini ne segue le trasformazioni attraverso le trasformazioni della realtà sociale. E ciò anche come passaggio da un mondo mitico, sia in senso metaforico, sia in senso letterale, alla Realtà storica, con le sue esigenze, le sue necessità in nome del Progresso, della Civiltà e della Ci-

vilizzazione, in cui è appunto l'alterità singolare, di ciascuno, quella che resiste alla genericità, a pagare il prezzo più alto.

2. *La grande trasformazione*

La realtà, il mondo che fa da contesto storico al cinema di Pasolini è una forma sociale in trasformazione, che egli analizza e raffigura da scrittore fino alla forma del capitalismo avanzato, da lui lucidamente identificata, diagnosticata al suo primo profilarsi in Italia, tra la fine degli anni Sessanta e gli inizi degli anni Settanta, e oggi giunta in quella fase di sviluppo estremo, a livello mondiale, comunemente denominata globalizzazione.

Attraverso la scrittura (filmica, letteraria o giornalistica), Pasolini denuncia i processi di degenerazione di comportamenti e di valori provocati dal rapido inserimento, disumanizzante, nei cicli riproduttivi della civiltà dei consumi, la trasformazione repentina e impietosa della vita di ciascuno in una vita anonima, impersonale, in cui alla crisi dell'identità corrisponde l'illusione della sua affermazione in modi violenti e parossistici, in cui l'alterità non relativa, quella della singolarità inclassificabile e insostituibile di ciascuno è sacrificata, e in cui si afferma la costruzione di un Altro generico, astratto, a cui opporsi per affermare la propria differenza di genere, generica.

Agli inizi degli anni Settanta, particolarmente negli articoli pubblicati sul «Corriere della Sera», Pasolini conduce una lucida analisi del processo di sviluppo in Italia della civiltà dei consumi, oggi configurata nella forma del mercato universale, della unificazione economica e della comunicazione globale. Ne individua la base nella rivoluzione delle infrastrutture e nella rivoluzione del sistema di informazione. Soprattutto la televisione, "autoritaria e repressiva", divenuta centro di elaborazione dei messaggi, ha avviato, osserva Pasolini, un'opera di *acculturazione omologante*, che non ammette altra ideologia che quella del consumo, secondo le norme di quella che egli chiama "produzione creatrice di benessere" (cfr. "Acculturazione e acculturazione", 9 dicembre 1973, in Pasolini 1975: 237). L'omologazione prevede alternative, ma esclude ogni alterità. Ed è interessante rilevare che Pasolini impiega direttamente il termine "alterità", distinguendolo da "alternativa" e contrapponendolo a "identità" e "identificazione" (cfr. "Intervento al Congresso del Partito Radicale", in Pasolini 1976: 189-190).

I processi di acculturazione omologanti non trovano riscontro nella effettiva possibilità di soddisfazione dei nuovi bisogni, desideri e immaginari, provocati "dalla produzione creatrice di benessere" presso le classi meno abbienti, a cui mancano i mezzi per realizzarli, tanto da generare frustrazione, rabbia e risentimento, specialmente tra i giovani. Pasolini sa bene che l'omologazione apparente nasconde, anzi acuisce le differenze economiche e di condizioni di vita, mantenendo quei problemi di denutrizione, ghettizzazione e sperequazioni sociali drammatiche che l'Italia presentava negli anni Cinquanta e Sessanta. L'omologazione nella società italiana dei consumi è infatti un fenomeno di superficie, che si manifesta nella sempre maggiore identificazione dei comportamenti, delle idee, delle esigenze, dei desideri e degli immaginari delle persone appartenenti a strati sociali diversi. In questa situazione ogni forma di rivendicazione è richiesta di identificazione con chi detiene il potere. Genere contro genere. Ma il punto è che il genere non mette in questione il genere.

3. *Lo spazio del femminile nel cinema di Pasolini: mondo dell'uomo e humanitas*

Lo spazio del femminile pasoliniano raffigurato particolarmente in *Mamma Roma* (1962) e in *Medea* (1969) è lo spazio della denuncia e della presa di posizione critica e creativa nei confronti dei luoghi dell'ordine del discorso dominante, con i suoi paradigmi, le sue opposizioni, le sue sistemazioni in generi e specie, con le sue differenze identitarie, in cui la differenza come unicità, non intercambiabilità, incompibilità, singolarità, insomma come alterità non relativa, è cancellata.

Rispetto all'inesorabile procedere omologante e indifferente della Storia, con il suo imporre differenze sempre più generiche e identificazioni richiedenti sempre più ampie contrapposizioni, le figure femminili nel cinema di Pasolini, fuori genere, sui generis, rappresentano un elemento di rottura, di resistenza, di non assimilabilità, di rigetto.

Attraverso le raffigurazioni del femminile, Pasolini denuncia i processi di corruzione, lo svuotamento di valori, mette in discussione l'ideologia dominante rispetto alla quale, per usare il suo stesso linguaggio, i suoi personaggi femminili si pongono, anche loro malgrado, sia pure passivamente (come nel caso di Mamma Roma, ma anche di Bruna e di Biancofiore), in rapporto di "alterità" e non di "alternativa".

Nella produzione cinematografica di Pasolini la sovversione e la resistenza, la reinterpreazione del mito, la sua reiterazione malgrado i progressi della civiltà e della ragione, sono "figure" nel senso di Roland Barthes (1977), cioè figure del discorso artistico e al tempo stesso espressioni di atteggiamenti etico-logici, in cui le donne svolgono una parte centrale. Nell'universo di discorso pasoliniano, il genere femminile è il luogo della messa in discussione del genere stesso. Rispetto all'affermazione prevaricatrice dell'identico, dello stesso, rispetto alla conferma e riconferma ossessiva della propria identità di genere, di soggetto, rispetto alla riproduzione dell'identico, il femminile mette in scena la forza vitale dell'umano fuori genere, di una *humanitas* il cui significato va ricondotto etimologicamente non al genere *homo*, ma a *humus*, a terra, come nel caso di *humilitas*. Il femminile non è una qualità inerente al genere donna, esclusiva delle donne, ma al contrario è una qualità inter-genere, transgenere di ciascuno, del singolo in rapporto con l'altro singolo, in un rapporto di volto scoperto a volto scoperto, di ascolto, di accoglienza, in un rapporto di pace preventiva, fuori identità, fuori dall'opposizione che l'indifferente differenza identitaria richiede, fuori dalle sue divisioni e dalle sue divise, dal suo reclutamento e chiamata alle armi, fuori dalla violenza che l'appartenenza a essa comporta.

4. *La trappola dell'identità*

Proprio in risposta alla storia culturale del progressivo contrapporsi delle identità, tanto più quanto più entrano in crisi, quanto più producono esse stesse indifferenza e omologazione, Pasolini, nella propria ricerca, sceglie spesso di evidenziare, tramite personaggi femminili, qualità, aperture, orientamenti come la vitalità creatrice, le forze prorompenti della vita, la mitica e rigeneratrice capacità di trascendere i limiti delle categorie e dei discorsi del "razionale ordine sociale", sconvolgendone le logiche a suo fondamento. Le tracce dello

sguardo aperto e critico di Pasolini, il suo punto di vista spregiudicato e polilogico, si trovano soprattutto nelle sue raffigurazioni di donne, e non del genere maschile, del soggetto mascolinizzato, sede simbolica di potere e di controllo, ruolo pubblico, funzione di regolamentazione sociale e di sacramentalizzazione dei rapporti tra i sessi. L'universo femminile è plurivoco, dialogico, creativo proprio perché è al margine rispetto all'ideologia ufficiale. Le figure femminili e, con riferimento più ampio, le espressioni, le voci, le ottiche femminili esorbitano dai limiti e dalle costrizioni dei luoghi comuni, dei luoghi del discorso, dai ruoli, dai soggetti, dalle identità, dai generi reclutati a servizio dell'ordine sociale.

Nel monologo che costituisce l'atto unico di *Un pesciolino* (1957), destinato alla Compagnia del Teatro dei Satiri e mai rappresentato, una donna ormai non più giovanissima, ribellandosi alla sua identità di zitella, mette in discussione la prevaricazione che in generale l'identità comporta sulla singolarità di ciascuno, che viene "chiuso in quella cornice, in quello schema di ferro". Il discorso si allarga fino a divenire una requisitoria contro la trappola dell'identità:

> Quando uno ti conosce, quell'idiota, prima ti classifica nella tua categoria, poi ti prende in considerazione in quanto persona. Non capisce che fa uno sbaglio spaventoso… che è empio… bestia… che compie un atroce reato contro l'umanità… Umiliare un individuo con un atto aprioristico che poi resta fisso nel giudizio su di lui, *ineliminabile*, *ineliminabile*, anche se incosciente-mente è una vigliaccheria orrenda (…) Sì *tutti*, *tutti* gli uomini sono fatti così: presentate a uno un ebreo, e questo prima sarà ebreo, e poi sarà uomo, individuo. (…) Maledetti conformisti, idioti, tutti, tutti! [Dentro a questa categoria] c'è tutta una vita che non sopporta categorie: una vita dove scrivere "categoria" è come pretendere di scrivere con un dito nell'acqua. Macché, figuratevi se vi convincete di questo! Maledetti nazisti, *tutti*, *tutti*! Bisogna essere uguali, appartenere alla categoria normale, se no guai! (…) Che peccato spaventoso uscire in qualche modo dalla norma: la scommessa che fa con se stesso questo cretino di uomo nascendo è di non commettere scandalo: perché chi commette scandalo frega tutti gli altri, rivelando che nell'uomo, in tutti gli uomini, la possibilità di scandalo esiste: e chi la fa franca, allora, lo condanna. Con tutto l'essere suo. Con tutto il suo istinto di conservazione! (Pasolini 2001b: 141-142).

5. *Dalla rappresentazione dell'identità alla raffigurazione dell'alterità*

Pasolini non si limita a raffigurare con la sua arte la vita, ma riscrive, anche con la macchina da presa, la raffigurazione che è già nella vita, irriducibile ai luoghi della rappresentazione, alle sue repliche, ai suoi ruoli, ai suoi copioni; scrive della raffigurazione extra-ordinaria che rende la vita vita, che restituisce alla parola, al gesto, al volto, allo sguardo, al riso e al pianto una vitalità rigenerativa, trasformatrice, creativa. La raffigurazione è orientata secondo la logica dell'alterità, il rapporto con altri, l'ascolto dialogizzato; è raffigurazione del propriamente umano, di ciò che fuoriesce dalla funzionalità dalla produttività, che sfugge al controllo, alla presa, alla pianificazione, alla codificazione; raffigurazione che rende l'invisibile visibile, dice l'indicibile dei luoghi comuni del discorso e ricerca l'infinito nel finito. La raffigurazione è il guardare indiretto ("la soggettiva indiretta libera" di Pasolini), evitando la pietrificazione dello sguardo che identifica. È la scrittura intransitiva senza oggetto, ruo-

lo, disciplina; è il ritrovamento del sentire apprensione e paura per l'altro, l'opposto, il diverso, l'estraneo, il non appartenente, uscendo dalla crosta indurita dell'identità trincerata a propria difesa, la quale impedisce che possa esserci altra paura che ci riguardi da quella che l'altro incute a "noi" o quella che "noi" incutiamo a lui.

Tutto questo Pasolini lo dice attraverso il femminile, e soprattutto attraverso le figure di donne – madre, figlie o prostitute che siano –, non rappresentando e oggettivando i personaggi femminili sullo schermo o sulla pagina, ma partendo proprio dalla irriducibilità di ciascuna alla oggettivazione e alla rappresentazione, dal loro sottrarsi alla identità di genere, con le sue opposizioni e gerarchizzazioni.

In contrasto con la posizione individuale nell'ordine sociale e morale, con la degradazione e le ipocrisie che l'ordine stesso genera, con le diverse forme, esplicite o subdole, di coercizione sociale, le donne di Pasolini come Medea e Mamma Roma sono collegate con la simbologia delle forze prorompenti della vita (cicli vitali, madre terra, figli, bambini, acqua, luce) e con la vitalità dell'inquietudine per l'altro.

Metafora dell'apertura alla vita dei personaggi femminili di Pasolini è la scelta di introdurre come protagoniste nelle sue produzioni cinematografiche donne della vita reale: la stessa Susanna Pasolini, madre di Pier Paolo, nel film *Il Vangelo secondo Matteo* (1964) o in *Teorema* (1968); la scrittrice Elsa Morante come prostituta senza nome in *Accattone* (1961), Maria Callas in *Medea*.

6. *Medea straniera, extracomunitaria, fuori luogo*

Medea raffigura la lotta tra mondi diversi rappresentati dalle figure mitiche di Medea e Giasone. Medea è madre sia in senso biologico – con Giasone genera due figli maschi –, sia in senso simbolico, in quanto, sacerdotessa della Colchide, è madre di tutto il popolo su cui regna suo padre Eeta. In un certo modo come Mamma Roma, Medea rappresenta una cultura originaria primitiva ai margini del mondo ufficiale, la lontana e rocciosa Colchide. E, come Mamma Roma, anche Medea è attratta dalla sfida di intraprendere una nuova vita, rappresentata, in questo caso, dall'arrivo di Giasone, il viaggiatore. Lo scenario che il film raffigura è quello della relazione tra sacro e profano, della separazione di Medea dalla sua terra, di un rapporto amoroso sperequato, del legame tra amore e morte, tra fecondità e distruzione – i riti della fertilità basati sul sacrificio umano, il distacco dalla madre terra per seguire uno sconosciuto, lo scontro di culture diverse, il dare la vita e il dare la morte.

Tutte le azioni di Medea fuoriescono dalla logica del mondo chiuso sulla propria identità, dall'essere così delle cose, dall'ordine del discorso, da qualsiasi tendenza alla riconferma dell'identico. Sia quando crea, sia quando distrugge, Medea si comporta secondo un sistema di valori che la collega, in un rapporto di stretta interconnessione e di reciproca rispondenza, con le forze vitali del cosmo. Paradossalmente, tutte le sue azioni, anche le più distruttive, hanno un senso alla luce del progetto per la salvaguardia della qualità della vita stessa.

Ricorrendo a tecniche cinematografiche e a scelte stilistiche precise – i primi piani del volto e degli occhi, l'uso ricorrente di primi piani di profilo –, Pasolini esalta nel perso-

naggio femminile la positività delle sue origini, l'innocenza primordiale, la dimensione misteriosa, inconoscibile. Lo sguardo di Medea viaggia al di là dei limiti del mondo e fa intravedere l'alleanza tacita con gli dei, lo stato di comunione pacifica con la natura, con la sfera sacra della vita. Medea è intensa, regale, vigile. Il suo è uno sguardo distanziato, dignitoso e indiretto, sia quando partecipa ai riti della comunità di origine, sia quando si unisce a Giasone. I suoi comportamenti, le sue parole sono pregni di significati e di significatività, di conseguenze per tutti coloro che entrano in contatto con lei e con il suo mondo.

Medea è sempre fuori luogo, in un continuo differire tra segni, mai totalmente inglobata da alcun genere, in una costante messa in discussione dei mondi a cui appartiene e di cui è espressione, perfino del mondo sacro che rappresenta.

La narrazione filmica inizia raffigurando Medea nel ruolo di sacerdotessa con il compito di garantire, anche con la partecipazione ai riti della fertilità, la qualità di vita della comunità originaria di appartenenza, il suo benessere. L'elemento che dà sviluppo alla narrazione successiva è invece il tradimento di questa stessa comunità e del suo popolo, lo spostamento verso l'altro sconosciuto. Pur emergendo come figura femminile centrale e potente, il disagio e l'emarginazione rispetto ai mondi che abita è una costante nella raffigurazione di questo personaggio. Al termine del viaggio in mare con gli argonauti, Medea, guadagnata la terraferma, cerca i segni del sacro, la comunicazione con gli dei, ma prevale in quell'episodio il senso di disorientamento, di disagio e di differenza rispetto alla terra straniera: "Ahaaah! Parlami, Terra, fammi sentire la tua voce! Non ricordo più la tua voce! Sole!". L'esclusione, in quanto straniera, dalla comunità di Corinto, sotto il regno di Creonte, è simboleggiata dalla collocazione della sua casa fuori dalle mura della città.

Rispetto al mondo secolare rappresentato da Giasone e governato da Creonte, Medea è l'eccesso, l'esorbitante, l'altro sacrificato al fine di mantenere l'integrità, la compattezza, l'identità. Medea è mobile, passa con fluidità da un luogo a un altro, da uno stato sociale a un altro, senza mai identificarsi definitivamente in nessuno. La sua figura è complessa, indefinibile, dinamica, espressione della interrelazione continua fra mondi, generi e ruoli diversi: sacro/profano, spirituale/mondano, natura/cultura, pubblico/privato, interno/esterno. Vive questi mondi simultaneamente in tutti i loro aspetti, come donna che ha le sue diverse prerogative di sacerdotessa, madre, moglie, amante, tiranna, paradossalmente inviolabile nella sua alterità e al tempo stesso proprio per questo vulnerabile.

La tragedia finale è collegata con l'indifferenza, la chiusura, il rifiuto da parte di un mondo incapace di aprirsi all'altro, di accogliere l'altro, di tenere all'altro. Medea che dà la morte ai suoi figli simboleggia il punto massimo della ribellione non solo nei confronti di un ordine sociale indifferente, pronto a segregare, a ricusare, a estromettere l'altro, ma anche e soprattutto nei confronti di ciò che un mondo del genere finisce col produrre. Ciò che resta della sua figura nell'immaginario comune, nel discorso comune, nell'ordine del discorso, di Medea come luogo comune, è la madre che ammazza i suoi figli. Ma a guardar bene, a essere fuori luogo non è soltanto lo scandalo del mondo che espunge l'altro, ma la sua vergogna: la vergogna di un mondo che produce tali figure, che spinge la donna – più precisamente, il singolo intrappolato nel genere e nell'identità impostagli – fino a tale limite, che produce, che continua a produrre Medee.

7. *La paura dell'altro come alibi e il senso di colpa. Occhio non vede, cuore non sente*

La tolleranza alleggia sull'indifferenza e nasconde l'insofferenza, l'odio. Essa si converte facilmente in intolleranza, in espulsione, in messa al bando. Ma. ancora più sotto dell'indifferenza e dell'odio. c'è il senso di colpa, la cattiva coscienza, che a volte riaffiora.

La paura dell'altro consiglia il suo allontanamento. Il mondo di Giasone non contiene Medea, non resiste alla sua alterità e sceglie di chiudersi davanti a ciò che viene percepito come minaccia al proprio ordine sociale. Creonte dice a Medea:

> Mi fai paura – te lo dico apertamente – per la mia figliola. È noto a tutti in questa città che, come barbara, venuta da una terra straniera, sei molto esperta nei malefici. Sei diversa da tutti noi: perciò non ti vogliamo tra noi (Pasolini 2001a, vol. I: 1285).

Ma poi confessa il vero motivo per cui vuole cacciarla insieme ai suoi figli. Sua figlia si sente in colpa verso di lei e prova dolore per il dolore di lei. Egli in realtà ha paura per sua figlia, per ciò che sua figlia può fare in tale stato di cattiva coscienza. Proprio perché senza colpa, Medea deve andarsene, perché la sua stessa presenza procura sensi di colpa. Il potere interviene per evitare che chi è troppo sensibile non sappia essere indifferente alla sofferenza altrui. Non vedere chi soffre è un buon rimedio per evitare eventuali sensi di colpa e sentirsi invece con la coscienza in pace. A dire la verità, dice Creonte:

> non è per odio contro di te, né per sospetto della tua diversità di barbara, arrivata alla nostra città coi segni di un'altra razza, che ho paura… Ma è per timore di ciò che può fare mia figlia: che si sente colpevole verso di te e sapendo il tuo dolore, prova un dolore che non le dà pace (ib.).

8. *Mamma Roma: il sogno dell'escluso di essere identico a chi ha l'identità che conta*

Passiamo ora a considerare il film *Mamma Roma*. Notiamo subito che già il nome del personaggio (che anche qui dà il titolo al film), "Mamma Roma", dice dell'interrelazione tra pubblico e privato, della continuità di fatto tra sfere diverse ma non separate della vita, al di là delle divisioni costituite da ruoli, codici e convezioni sociali, dice della continuità che le circostanze della vita e delle relazioni possono negare o assecondare.

Mamma Roma è una prostituta di professione, povera, emarginata e chiassosa, raffigurata come vittima dell'oppressione e del controllo. Come Medea, esprime non solo l'umiltà, la dignità, ma anche la potenza prorompente di forze primordiali, un senso originario, che fuoriesce dai limiti posti dalla logica della differenza basata sull'identità, sul genere – differenza di specie, razza, colore della pelle, classe sociale, differenza sessuale, ecc.

Sia Medea sia Mamma Roma sono madri, capaci di generare nuova vita, ma entrambe investite di significatività che trascende i significati specifici della relazione ordinaria madre-figlio. Rispetto alla contemporaneità, alla situazione cronotopica immediata, entrambe queste donne guardano oltre: Mamma Roma, figura femminile romana del dopoguerra,

guarda verso una condizione di vita migliore al di là della povertà e della miseria; Medea guarda verso la sfera sacra a cui dà un valore sociale.

In *Mamma Roma* la relazione tra madre e figlio rimanda alla borgata romana, quindi a una classe specifica di una determinata comunità, relativamente piccola, limitata. Ma le problematiche che Pasolini affronta in questo film rimandano in effetti a una comunità assai più vasta, un contesto globale più ampio, potremmo dire: il mondo occidentale. E, forse, trascendono anche quest'ultimo, come avviene pure in *Medea*: la scrittura di Pasolini generalmente, e non solo quella filmica, risuona di significati rispondenti a una dimensione cosmica che dà un senso al mondo stesso, ai suoi segni, ai suoi linguaggi, collegando elementi particolari e universali, locali e lontani. Un tema costante in Pasolini è l'interrelazionalità fra mondi diversi, l'impossibilità dell'indifferenza per la vita, il dialogismo strutturale tra tutto ciò che è vivente; di qui la necessità di riconoscere l'irrevocabile condizione di interdipendenza fra gli elementi, umani e non umani, compositivi di universi di significatività sempre più grandi. E, come mostrano le vicende di donne come Mamma Roma e Medea, il non riconoscere la condizione originaria e vitale di interdipendenza dialogica, il senso originario della vita, il senso materno inerente al rapporto con l'altro, può condurre soltanto a devastazione e morte.

La relazione madre-figlio, complessa e problematica, è una metafora impiegata da Pasolini per elaborare la propria critica all'ideologia dominante.

Mamma Roma e anche altre figure femminili raffigurate sia in questo film, sia, ad esempio, in *Accattone* vengono da famiglie estremamente povere, sono vittime di violenza e di controllo da varie parti – il magnaccio, la polizia, gli stessi figli –, vivono una vita di privazioni al margine della società ufficiale, uno spazio ambiguo ai confini fra due mondi. Ma è soprattutto Mamma Roma ad ambire con tutte le forze a migliorare la propria posizione sociale, a soffrire come insopportabile la propria situazione, a essere tormentata dalla consapevolezza di poter mirare ad altro, un altro irraggiungibile; cosa che, al tempo stesso, la rende disperata e attiva. La vista sulla città di Roma dalla sua finestra, dato che la sua casa non è dentro alla borgata ma ai confini della città, sottolinea la condizione di emarginazione rispetto alle classi sociali più abbienti e il desiderio di identificazione con esse. In realtà Mamma Roma sa di non appartenere né alla "sua" classe, rispetto alla quale guarda altrove, né alla classe media, che vorrebbe ma non riesce a raggiungere nonostante la conquista di merci e di beni materiali che indicano il movimento in quella direzione, oggetti vari tra cui la Vespa rossa per il figlio Ettore.

Mamma Roma è relegata nel punto di confine tra due mondi, è bloccata dal desiderio di identificazione, il desiderio di sostituire una posizione sociale con un'altra, una classe sociale con un'altra, di rivendicare i propri diritti avanzando dalla prostituzione alla cittadinanza nel mondo della borghesia media urbana. È mossa dal desiderio di evasione, vive nel e del movimento tra livelli sociali differenti. Il mezzo per rivendicare la propria libertà di spostamento, di trasformazione, è il lavoro, il lavoro onesto. Mamma Roma sogna il lavoro libero, il lavoro che si compra e si vende sul mercato dello scambio eguale. Anche Ettore è catturato tra due mondi: il passato della vita di campagna e il futuro consumistico del progresso dall'altra. Ma, mentre Mamma Roma abbraccia l'etica del lavoro della emergente classe media, Ettore fallisce a scuola, è disoccupato e disorientato, del tutto svuotato di valori, privo

di sogni, di progetti, dipendente per il proprio sostentamento dalla madre. Con figure come Ettore, ma anche con Bruna, la ragazza divenuta sua amante, Pasolini mette in scena lo scontro tra culture, la crisi di valori, la disperazione, le frustrazioni che affliggono i giovani. Ettore non si ritrova nel progetto della madre; rispetto a quest'ultima è altro, né trova scappatoie davanti alla volontà la tirannia della madre. La morte di Ettore è il prezzo pagato da Mamma Roma per il suo sogno di evasione.

Pasolini mostra Mamma Roma mentre, con decisione, parla, si agita, si dirige fuori dal sottosuolo del sottoproletariato verso la città, verso la piccola borghesia del futuro, che sogna di raggiungere ma che non raggiungerà mai. Per questo sogno Mamma Roma sacrifica i valori di un passato ormai lontano a cui non vuole appartenere, per avvicinarsi a un futuro attraverso il quale riscattarsi, che però resta inaccessibile: nonostante la sua ferrea volontà e il suo atteggiamento deciso, anche autoritario, non apparterrà mai al sociale cui ambisce.

Riferimenti bibliografici

Barthes, Roland, 1977, *Fragments d'un discours amoreux*, Paris, Seuil; trad. it. 2005, *Frammenti di un discorso amoroso*, Torino, Einaudi.

Buchbinder, David, 1994, *Masculinities and Identities*, Melbourne, Melbourne University Press; trad. it., intro. e cura di S. Petrilli, 2004, *Sii uomo! Studio sulle identità maschili*, Milano, Mimesis.

Balibar, Etienne, Wallerstein, Immanuel, 1988, *Race nation classe. Les identitiés ambigües*, Paris, La Découverte; trad. it. 1996, *Razza nazione classe. Le identità ambigue*, Roma, Edizioni Associate.

Pasolini, Pier Paolo, 1972, *Empirismo eretico*, Milano, Garzanti; nuova ed. 1992.

Pasolini, Pier Paolo, 1975, *Scritti corsari*, Milano, Garzanti; nuova ed. 1990.

Pasolini, Pier Paolo, 1976, *Lettere luterane*, Torino, Einaudi.

Pasolini, Pier Paolo, 2001a, *Per il cinema*, Milano, Mondadori, "I Meridiani", 2 voll.

Pasolini, Pier Paolo, 2001b, *Teatro*, Milano, Mondadori, "I Meridiani".

Petrilli, Susan, 2008, "Fuori identità", in id. a cura, *Tutt'altro. Infunzionalità ed eccedenza come prerogative dell'umano*, Milano, Mimesis.

Ponzio, Augusto, 2007, *Fuori luogo. L'esorbitante nella riproduzione dell'identico*, Roma, Meltemi.

CARLO ALBERTO AUGIERI

SCRITTURA-LETTURA LETTERARIA COME ENERGIA SEMANTICA DI TRASFIGURAZIONE-TRASFORMAZIONE IDENTITARIA

Con le matite sui fogli di carta, oggetti per la scrittura regalati da Lévi-Strauss (1955), i nambikwara, popolo senza scrittura, che a stento sono capaci di disegnare "qualche incisione a zig-zag o punteggiata sulle zucche" (319), tracciano semplicemente delle linee orizzontali. "Che cosa volevaro fare?", si chiede l'antropologo francese in *Tristi tropici*:

> Dovetti arrendermi all'evidenza: essi scrivevano, o più esattamente cercavano di fare della loro matita lo stesso uso che ne facevo io, il solo per essi concepibile poichè non avevo ancora provato a distrarli coi miei disegni. Nella maggior parte dei casi, lo sforzò si fermò lì; ma il capo del gruppo vedeva più lontano. Lui solo, senza dubbio, aveva compreso la funzione della scrittura (319-320).

In effetti, chiesto a Lévi-Strauss un bloc-notes, il capo "traccia sulla sua carta delle linee sinuose" (ib.), presentandole poi all'ospite perché le leggesse: egli recita, pertanto, una *commedia* basata sull'azione mimetica dello scrivere e del leggere; finzione basata su una "tacita intesa" con l'antropologo-intervistatore: "il suo manoscritto ha un senso segreto che io fingo di decifrare; il commento verbale segue quasi immediatamente, e mi dispensa dal reclamare i chiarimenti necessari" (320).

La "commedia" serve a svolgere un ruolo "funzionale", reale, importante quando, davanti alla sua gente, il capo mostra di leggere un foglio da lui scritto "coperto di linee tortuose", sul quale fa credere che sia segnata la lista degli oggetti che l'uomo bianco deve dare in cambio dei regali ricevuti. Con questa simulazione, il capo cerca di stupire realmente il suo gruppo, persuadendolo di essere capace di controllare lo scambio delle merci e, soprattutto, di condividere con il bianco un suo *segreto*, il cui possesso lo rende "prestigioso" agli occhi della tribù: la scrittura. La quale, di conseguenza, appare presso i nambikwara non come "strumento" utile per memorizzare e comprendere, ma come simbolo con cui accrescere il prestigio e l'autorità di un individuo nei confronti degli altri, privi del segreto *seduttore* della cultura bianca. Interessante il commento di Lévi-Strauss:

> Un indigeno ancora all'età della pietra aveva indovinato che quel grande mezzo di comprensione, pur non potendo comprenderlo, poteva almeno servire per altri fini. Dopo tutto, per millenni e anche al giorno d'oggi, in gran parte del mondo, la scrittura esiste come istituzione, in socie-

> tà i cui membri, in gran parte, non ne posseggono il meccanismo. I villaggi in cui ho vissuto sulle colline di Chittagong nel Pakistan orientale, sono popolati di analfabeti; in ognuno di questi villaggi esiste uno scriba che adempie le sue funzioni presso gli individui e presso la collettività. Tutti conoscono la scrittura e ne fanno uso al bisogno, attraverso un mediatore estraneo col quale comunicano oralmente. Ora, lo scriba raramente è un funzionario o un impiegato del gruppo: la sua scienza si accompagna alla potenza, tanto che lo stesso individuo riunisce spesso le funzioni di scriba e di usuraio; non solo perché ha bisogno di leggere e scrivere per esercitare la sua industria, ma perché si trova così ad essere a doppio titolo, colui che "ha presa" sugli altri (322).

La scrittura, insomma, ed è questa la tesi *inquietante* di Lévi-Strauss, non svolge, così come non ha svolto nel passato, "trasformazioni di natura intellettuale", prima fra tutte l'aumento prodigioso della "capacità degli uomini di preservare la conoscenza", di "accumulare le acquisizioni antiche", fungendo da "memoria artificiale per una migliore conoscenza del passato": ne è prova il fatto che popoli e civiltà "senza scrittura", come nel Neolitico o come nell'America precolombiana, hanno creato, sperimentato e trasmesso conoscenza e costruito opere architettoniche efficaci pur non sapendo scrivere. Per cui l'atto dello scrivere non costituisce la condizione necessaria per spiegare il progresso della civiltà e lo stesso progresso scientifico.

L'invenzione e l'uso della scrittura sono serviti, invece, a formare città e imperi, a integrare "in un sistema politico un numero considerevole di individui e la loro gerarchizzazione in caste ed in classi" (323). Insomma – ed ecco la riflessione lévistraussiana che più fa riflettere ai fini di un discorso sull'identità – la scrittura fin dalla sua apparizione

> sembra favorire lo sfruttamento degli uomini prima di illuminarli (…) bisogna ammettere che la funzione primaria della comunicazione scritta è di facilitare l'asservimento. L'impiego della scrittura a fini disinteressati, in vista di trarne soddisfazioni intellettuali ed estetiche, è un risultato secondario, se pure non si riduce più spesso a un mezzo per rafforzare, giustificare e dissimulare l'altro (324).

Insomma, come la scrittura nella scena del mondo "non è servita a consolidare la conoscenza, [ma è stata] forse indispensabile per affermare le dominazioni" (ib.), così nel villaggio nambikwara essa è penetrata con la "perfidia", in quanto utilizzata, pur in modo impertinente, dal capo indigeno come mezzo di controllo e di prestigio.

Non entro nel merito della riflessione lévistraussiana: mi permetto di obiettare solamente che non è la scrittura in sé a essere strumento che "facilita l'asservimento", ma l'uso che se ne fa e pure il modo come viene organizzata ed esercitata. In effetti, la diffusione della scrittura e, di conseguenza, della lettura ha pure permesso ai sudditi di ogni potere, al resto della tribù mondiale, sottoposta ai vari poteri locali, di "rispondere" alla scrittura del capo, di qualunque capo, neutralizzandone il messaggio monologico, serioso e di "comandamento". Di ri-scrivere, insomma, in modo decostruttivo e irriverente il contenuto di potere, neutralizzandone il senso, addirittura ironizzando sulla pretesa di scrivere per "affermare" e non di scrivere per "significare".

Il fatto è che la scrittura è uno strumento *ambiguamente* potente, più che di potere, tanto da essere proibito e controllato dal potere stesso, da essere condizionato, censurato, bru-

ciato nella forma del libro, permesso o vietato all'atto di lettura, di cui viene alienata, vincolata e influenzata la stessa modalità di comprensione e di interpretazione. Il controllo del potere si basa, addirittura, più sul leggere che sullo scrivere (le guerre di religione non sono, soprattutto, discordie interpretative di medesimi testi?), sul modo come insegnare a leggere e comprendere, che sulla forma dello scrivere. Un problema intrigante per quanto riguarda il tema dell'identità culturale – che qui mi permetto di tralasciare, occorrendo molto spazio e tanta argomentazione, a partire, almeno, dalla semiologia di Lotman – con cui vedere la cultura non come un "insieme di regole", bensì come un "insieme di testi", "un meccanismo che crea un insieme di testi e i testi in quanto realizzazione della cultura", come memoria codificante in modo testuale, insomma, con cui trasformare in testo l'insieme dei fatti accaduti nella storia, che può essere sempre ri-scritto, re-interpretato da ogni scrittura successiva, pur rimanendo inalterati gli eventi avvenuti nel tempo.

Ecco un binomio concettuale che mi interessa, a proposito del tema dell'identità: cultura come insieme testuale-scritturale, che presuppone il modo con cui la scrittura organizza il discorso, si organizza in discorso, da cui deriva l'organizzazione discorsiva del senso, che non finisce nella scrittura, ma sconfina nella lettura, di fronte al cui gesto di comprensione nessuna forma dello scrivere diventa passiva, *contenitore* di un contenuto già fissato come ormai *prodotto* dallo scrivente-scrittore.

L'atto dello scrivere è un'azione di *distanziamento* dalla realtà "non scritta", grazie alla quale una sur-realtà viene a essere rappresentata non identica alla prima, ma speculare, doppia, similare o dissimile, insomma *possibile*: nella scrittura la realtà *si allunga* secondo il percorso peculiare di ogni cultura, scena testuale in cui si realizza il processo dialogico di scrittura e lettura, andando dalla necessità alla possibilità, dal "così è" al "così volli" nietzschiano. La scrittura offre un'identità *possibile* al reale in quanto fa da specchio alla storia, immettendo il volere nella condizione della vita costretta nella "necessaria" condizione della necessità programmata e subita: con il *volere* si aggrega il *poter volere* e, di conseguenza, l'*agire*, passando prima per il *sapere*, condizione perché l'io volente possa, agendo, raggiungere ciò che desidera "fuori" della situazione sopportata o rifiutata. In effetti, come ottenere quanto si vuole, senza saper agire secondo quanto richiesto per ottenerlo e raggiungerlo?

Con questo interrogativo e con le parole che lo introducono mi permetto di dare un'accezione narrativa al concetto di identità, il quale, immesso nella dinamica narrativa del senso, non è configurabile come prigione e neppure come limite, bensì come processo e passaggio dal *mondo vero* al suo divenire *favola* (le implicazioni ermeneutiche di questo percorso discorsivo presuppongono un'argomentazione lunga, che qui tralascio: rinvio solamente al sottinteso pensiero vichiano-nietzschiano).

Fino a quando un'identità racconta e si comprende narrativamente, essa diventa paradigma di confini da varcare, di prigioni da aprire, di limiti da oltrepassare, in quanto l'io identitario della narrazione romanzesca o il noi identitario della narrazione epica è sempre proteso a un'esistenza *al congiuntivo* verso cui tende dal suo presente indicativo, recuperando del passato pure il non realizzato "ancora", congiuntivo anch'esso, che diventa un progetto possibile per il presente evenemenziale in cui si agisce.

L'identità intesa narrativamente contiene in sé una *dinamica semantica* e *motivazionale*, che trova nell'esperienza estetica della scrittura letteraria la sua possibilità di codificazione

e di significazione: ne consegue che si configura un altro tipo di identificazione rispetto all'identità extraestetica, basata sul modello, nei cui confronti è richiesto, in modo prescrittivo e addestrativo, un adeguamento mimetico di somiglianza. Nei confronti di questa identità-prigione, regolata e modellizzata, l'identità estetico-narrativa si pone come "energia semantica potenziale", energia viva e catartica, in quanto liberazione dal modello tipologico e liberazione per un altro riferimento nel ruolo di mediatore tra l'individuo e il desiderio.

Se il modello addomestica l'identità, in quanto all'individuo di un gruppo è richiesto di conformarsi, per adozione passiva, all'eroe-valore idealizzato verso cui egli è istruito e allevato, il mediatore artistico, romanzesco, invece, motiva un'identificazione viva, attiva, che si attua, scrive Jauss (1982: 195),

> in un va e vieni tra lo spettatore liberato esteticamente e il suo oggetto irreale, nel quale il soggetto del godimento estetico può assumere un'intera gamma di atteggiamenti quali lo stupore, la meraviglia, lo choc, la compassione, la commozione, il pianto, il riso, la sorpresa, la riflessione, può inserire l'offerta di un modello nel proprio mondo personale, ma può anche soccombere al fascino della semplice curiosità o cadere nell'imitazione servile.

L'identità basata sulla mediazione, così come promossa e resa possibile dall'esperienza estetica, in primo luogo, romanzesca, diversa da quella fondata sulla modellazione, si basa sulla trasfigurazione, sulla trasformazione, sulla metamorfosi della stessa interiorità acculturata monologicamente secondo l'identificazione-modello di un tipo di cultura, che viene sedotta e tentata da un altro, nella funzione di mediatore-seduttore, tentatore, suggeritore (come il mitico serpente *diàbolos*), capace di suggerire e risvegliare un altrimenti desiderare rispetto al *così è modellizzante* delle culture.

L'esperienza estetica configura il mediatore, rappresentandolo come soggetto parlante e suggerente all'interno della trama dei vissuti culturali, avente la funzione di rafforzare, supplire, aggiungere quanto in un modello culturale non è in uso, non è significativo, è scaduto, è scomparso, è vietato, proibito, rimosso e che viene sentito dagli individui come contenuto di desiderio, che, se non esteticamente rappresentato, degrada in tentazione e vizio e che, invece, la scrittura artistica rappresenta, dando dignità semantica di significato trasformativo dentro il mentale delle culture e, di conseguenza, delle identità.

La scrittura narrativa, insomma, come "modello mediatore di desiderio", secondo la felice definizione di Girard (1961): il mediatore è l'altro grazie al quale il mio desiderio viene preso a prestito e con il quale l'oggetto desiderato si trasforma, si trasfigura, diventando immagine. "La fonte della trasfigurazione è, sì, in noi, ma l'acqua viva scaturisce solo quando il mediatore tocca con la bacchetta magica la roccia" (32): in effetti, l'Eva biblica, come l'Emma flaubertiana, Don Chisciotte, come Marcel della *Recherche*, desiderano perché suggeriti dall'altro che li divide (*diàbolos*) dalla loro identità preordinata e decisa esteriormente per loro. Molto pertinente la seguente citazione presa da Girard, avente come riferimento Proust:

> Il testo stampato possiede una virtù di suggerimento magico di cui il romanziere non si stanca di fornirci esempi. Quando la madre manda Marcel sui Champs-Elysées, dapprima il narratore

> trova le passeggiate molto noiose, nessun mediatore gli ha indicato i Champs-Elysées: "Se solo Bergotte li avesse descritti in uno dei suoi libri, senza dubbio avrei desiderato conoscerli, come tutte le cose la cui copia aveva cominciato a fissarsi nella mia immaginazione". Al termine del romanzo, la lettura del *Journal* dei Goncourt trasfigura retrospettivamente il circolo Verdurin che non aveva mai avuto prestigio agli occhi del narratore, "poiché nessun artista lo aveva ancora ritratto" (30).

A questo punto del discorso si apre un capitolo argomentativo sul quale vorrò, in seguito, riflettere e che lascio, per ora, aperto alla considerazione: la scrittura e la lettura come messa in forma dei limiti e dei divieti delle identità culturali, attraversate oltre i loro confini. Nell'esperienza estetica narrativa si rappresenta sempre, a livello di scrittura, un personaggio che viaggia, si sposta, conosce per curiosità, incontra, dialoga, ama vedere la natura più che guardare il mondo costruito, fantastica più che ragiona, ascolta il suo sottosuolo più che sentire la sua superficie "in comunicazione" con il mondo, preferisce esistere dentro come se vivesse fuori e viceversa, cerca, più che prove di realtà, realtà da tradurre in senso.

E, a livello di lettura, cosa accade? La situazione rigidamente identitaria, basata sul modello a cui rassomigliare, si frammenta, entra in crisi: il lettore, leggendo, introietta, proietta, si lascia coinvolgere intimamente da *personaggi di carta* peggio che se fossero soggetti reali, *di carne*. Il *transfert* è una sorta di analogia tra il fittivo e il reale, che nella "sospensione d'incredulità" della lettura non è più limitata dal confine tra certo e vero: in ogni atto di lettura si tende a tematizzare il nucleo intellettuale del testo, a introiettare, però, la componente fantastica del narrato e a confrontarla in analogia con il proprio "dentro". Fusione io-altro, introiezione dell'altro in me avvengono soltanto se l'altro è trasfigurato in personaggio fittivo dalla scrittura letteraria: la trasfigurazione trasforma il *chi è* del personaggio in *come se fosse*, arricchendolo, perciò, e dotandolo di una profondità che il mio io quotidiano, ordinario, non può avere, desiderandola, però, fantasticandola. La disponibilità a dare una scena del possibile alla storia allarga il suo limite, entro cui l'identità è prigione: la fantasia, che nell'operazione di scrittura diventa "messa in forma" di un senso trasfigurato e trasformato, sconfina l'identità oltre l'identico e l'identificazione che essa propone.

Se nei confronti del modello identitario si assume un atteggiamento di estraneità e di insofferenza, in quanto priva l'individuo della sua eccedenza oltre l'esempio modellante, nei confronti del personaggio trasfigurato, mediatore reale solo nella scrittura, il soggetto-lettore si sente intimo, familiare, sì da corrispondere con lui rendendolo più vivo e realistico di un uomo reale, in quanto lo si dota dei nostri desideri, rendendolo, pertanto, più vicino alle nostre personali esperienze, ai nostri desideri e conflitti: alla correlazione oggettiva preferisco la corrispondenza mediatrice tra soggetti, che la scrittura mette in scena e che la lettura mette in analogia con il proprio mondo interiore, fatto di tensioni e di emozioni "in prestito". Una riflessione presa, a proposito, "in prestito" da N. Holland (1968: 318-319) mi sembra molto convincente:

> Secondo l'espressione di Shakespeare: noi diamo "a un nulla d'aria un'abitazione locale e un nome" (…) perché lo facciamo? Perché il personaggio soddisfa una nostra esigenza. Il linguaggio e l'azione del dramma sviluppano certi bisogni e certe sensazioni in noi e i personaggi rappresentano obiettivamente certi modi di governare questi bisogni e queste sensazioni (…). Così, la no-

> stra cosiddetta "identificazione" con un personaggio letterario è in realtà una complicata mistura di proiezione e introiezione, un assorbire dal personaggio certi impulsi e difese che sono realmente, obiettivamente "là fuori" e il mettere in lui delle sensazioni che sono in realtà nostre "qui dentro". E non c'è bisogno di dire che noi non incorporiamo semplicemente gli impulsi e le difese di un personaggio, ma incorporiamo l'intero personaggio, vestiti, fattezze, modi, aspetto fisico, e il resto (…). La nostra "identificazione" con i personaggi letterari, quindi, continua e specializza la nostra introiezione orale dell'intera opera nel "come se" o nella deliberata sospensione dell'incredulità. Non sono completamente sicuro se chiamare il nostro rapporto con un personaggio letterario incorporazione, introiezione o identificazione. Essa corrisponde senz'altro al terzo tipo di identificazione che Freud descrive nella *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, cioè, l'identificazione non collegata a un qualche rapporto con l'oggetto, ma piuttosto "basata sulla possibilità o sul desiderio di mettersi nella stessa situazione". "Un io ha percepito una significativa analogia con un altro su un punto (…) un'identificazione viene immediatamente costruita su tale punto". Questo tipo di identificazione "può sorgere da qualsiasi nuova percezione di una qualità comune condivisa con qualche altra persona". Nell'esempio di Freud, una ragazza imita gli attacchi isterici di un'altra, come Dora imitava gli attacchi isterici di suo padre. Altrove Freud nota: "L'identificazione non è stata paragonata in maniera inappropriata con l'incorporazione orale, cannibalistica dell'altra persona, proprio come, nel nostro modello, il pubblico 'assorbe' il dramma nel suo complesso".

Charles Bovary, marito di Emma, diventa penosamente geloso della moglie non quando la vede con altri uomini corteggiatori, ma quando la vede leggere le lettere, una "cascata di messaggi amorosi" scritti tra loro e la donna. Nel suo cuore inquieto e insoddisfatto, in quanto eccedente il modello femminile imposto dall'abitudine mentale e di costume della provincia in cui vive, risponde l'eco delle eroine di romanzi letti, nonostante la proibizione suggerita al figlio da Bovary madre, nel chiuso della propria solitudine ordinaria e della propria insoddisfazione malinconica. Il libro funge così da "spazio magico", capace di trasfigurare, trasformare il vissuto sentimentale in "passione, estasi, delirio":

> Una glauca immensità avvolgeva [Emma], le vette del sentimento rifulgevano sotto il suo pensiero, l'esistenza quotidiana non appariva che laggiù, in lontananza, nell'ombra, negli intervalli di quelle cime. Ripensò allora alle eroine dei libri che aveva letto, e la lirica legione di quelle adultere prese a cantarle nella memoria con fraterni e deliziosi accenti. Era lei, lei, carne viva di quelle fantasie, e realizzava il lungo sogno della sua giovinezza riconoscendosi in quel tipo di innamorata che aveva tanto invidiato (Flaubert 1856: 181).

La scrittura romanzesca fa uscire dalla prigione identitaria, aprendo il lettore a una dimensione catartica, che per me segna il passaggio dalla modellazione a un tipo di identificazione simpatetica, che ci permette di riversare e trasferire a un altro, vivente come personaggio, le nostre emozioni, i nostri sentimenti, i nostri affetti preesistenti come non ammissibili, perché non legittimati dalla dimensione istituzionale e ufficiale dell'identità, e però risvegliati dalla lettura, configurati dai fantasmi "di carta" che dall'esotopia della loro "messa in forma" riordinano, organizzano in nostra vece le nostre tensioni, i nostri schemi affettivi di vita, le esperienze, così come codificate secondo l'ordine identitario del nostro modello culturale.

Le fantasie dell'opera vengono tradotte, con l'atto di lettura, nelle nostre esperienze personali, comprendendo conflitti, tensioni, desideri, che nella vita reale, nello scontro diretto tra identità e coscienza, vengono vissuti in modo confuso e babelico, anche superficiale. La lettura, confrontandoci con la messa in forma del significato trasfigurativo e metamorfico, ci matura nel nostro *dionisismo affettivo*, ci rende profondo il nostro sottosuolo interiore, nobilita il nostro patire e sentire.

Emma Bovary, che vive rendendosi icona delle eroine romanzesche, è sì una suicida, ma non per questo è una donna sconfitta: nei confronti della sua passione amorosa anche gli uomini più aperti appaiono soggetti mediocri, falsi, egoisti, immaturi, perché troppo conformi al modello identitario della provincia. Anche quando muore, Emma riesce a sorridere, grida per l'atrocità del dolore, scusa tutti in un ultimo biglietto, prega il marito medico, che si aggirava per la camera da uomo "smarrito, balbettante, barcollante" (348), di non piangere, passandogli "la mano nei capelli con gesto lento" (349) e dolce, preme le labbra per baciare il crocifisso, "posandovi", racconta la voce narrante, "con tutta la forza che le restava il più grande bacio d'amore che mai avesse dato" (356). L'emozione dura per tutta la vita, insomma, illuminando di una profonda luce passionale pure la logica della morte, osservata con imbarazzo e inconcludenza dalla ragione dei medici, disorientata dalla morte "al femminile" di Emma. Quanto diversa la morte saggia di Socrate, riferimento di identità-modello, che, spirando con calma chiara e con lucidità composita, senza grido, senza pianto e senza rimpianto, parla della virtù e della morale, ricordando, infine, a Critone che "siamo in debito d'un gallo a Esclepio; offriteglielo; non ve ne dimenticate!".

La lettura rende, comunque, rafforzato e profondo, corretto, l'interiore *dionisiaco affettivo*, senza costringerlo a incanalarsi nella dialettica razionale, chiara, cauta e cosciente, dell'identità apollinea: la letteratura allarga l'identità rafforzandola con il suo contrario disidentitario, che acquista almeno la dignità di senso in intrigo, entro cui la crisi dei soggetti trova possibilità di configurazione, occasione di dialogica mediazione, pur spostando i confini tra reale e fantasia, necessità e desiderio.

A chiusura, una riflessione di N. Holland (1968: 325-326) che è da condividere in pieno:

> Quando noi stiamo rispondendo alla letteratura invece che alla vita di ogni giorno, le emozioni sembrano in un certo modo più nette, meno confuse, perché la letteratura coinvolge un processo strutturante che noi introiettiamo. La trasformazione di una fantasia centrale verso il significato crea in noi un processo mentale molto più ordinato di quanto non ci capiti di solito. E c'è anche un qualche indebolimento dell'affetto nella situazione letteraria, poiché non ci aspettiamo di agire su di essa. Eppure, contemporaneamente, quando noi rispondiamo alla letteratura i nostri affetti sono profondi e più ampi, perché riportiamo all'opera letteraria una gamma più larga e più profonda di risposte. Quando noi introiettiamo un'opera letteraria, apriamo entro una "corteccia" di funzioni superiori dell'io un "nucleo" profondamente regresso di io dal quale derivano emozioni più forti e più profonde.

Riferimenti bibliografici

Flaubert, Gustave, 1856, *Madame Bovary*, «Revue de Paris», 1 ottobre-15 dicembre; trad. it. di M. L. Spaziani, 2001, *Madame Bovary*, Milano, Mondadori.

Girard, René, 1961, *Mensonge romantique et verité romanesque*, Paris, Éditions B. Grasset; trad. it. di L. Verdi-Vighetti, 2005, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Milano, Bompiani.
Holland, Norman N., 1968, *The Dynamics of Literary Response*, New York, Oxford University Press; trad. it. di F. Villa, 1986, *La dinamica della risposta letteraria*, Bologna, il Mulino.
Jauss, Hans, Robert, 1982, *Ästetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. it. di B. Argenton, 1987, *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria*. I. *Teoria e storia dell'esperienza estetica*, Bologna, il Mulino.
Lévi-Strauss, Claude, 1955, *Tristes Tropiques*, Paris, Librairie Plon; trad. it. di B. Garufi, 1988, *Tristi tropici*, Milano, Mondadori.

Prospettive

Presentazione

Questo testo fa parte di uno scritto frammentario di Michail Bachtin degli inizi degli anni Venti – pubblicato per la prima volta nella sua lingua originale, il russo, nel 1986 e attualmente compreso nel I volume della *Raccolta delle opere* (2003, Mosca, Russkie slovari) – che verte fondamentalmente sul rapporto tra identità, singolarità e responsabilità. In traduzione italiana (di L. Ponzio) il testo nella sua interezza è in corso di pubblicazione sotto forma di libro dal titolo *Per una filosofia dell'atto responsabile* (a cura di A. Ponzio, 2009, Lecce, Pensa Multimedia). Si riportano qui le pagine 36-51 dell'edizione russa citata.

La differenza ufficialmente riconosciuta è quella dell'identità, dell'attribuzione a un insieme, una differenza indifferente alla singolarità, all'unicità, alla non intercambiabilità di ciascuno. In questa differenza, che generalmente funziona per opposizione binaria, le differenze singolari sono cancellate: ciò che conta è la differenza di genere, indifferente alle differenze singolari, che è costitutivamente in contrasto, in opposizione, con un'altra differenza di genere, come condizione stessa della propria identificabilità.

I rapporti sociali, i rapporti culturali, quelli riconosciuti, ufficiali, codificati, i rapporti che contano giuridicamente sono rapporti tra identità di genere, tra differenze indifferenti alla singolarità, rapporti strutturalmente stabiliti per contrasto e, dunque, rapporti oppositivi e conflittuali, in cui l'alterità di ciascuno è cancellata, e in cui, nella migliore delle ipotesi, vige la tolleranza dell'altro, ma sempre come tolleranza dell'altro di genere, dell'altro in generale, la cui differenza è quella dell'identità dell'insieme di appartenenza.

Si crea così la scissione fra due mondi reciprocamente impenetrabili e non comunicanti: il mondo non ufficiale della vita vissuta, della *vivência* (come questa espressione suona in portoghese evitando il participio passato), e il mondo ufficiale, della cultura, del sociale, fatto di rapporti tra identità, tra ruoli, tra appartenenze, tra differenze indifferenti, tra individui che, come tali, sono individuati da coordinate che li assumono come rappresentativi di questo o di quest'altro insieme. Da una parte la singolarità di ciascuno, la sua unicità, insostituibilità, la peculiarità delle sue relazioni, dei suoi vissuti, delle sue coordinate spazio-temporali e assiologiche, l'inderogabilità della sua responsabilità senza alibi – ed è a questa singolarità, a questa unicità, insostituibilità, che ciascuno tiene negli affetti, nei rapporti relegati nel privato, nei rapporti d'amore, di amicizia. Dall'altra i rapporti di scambio fra indi-

vidui rappresentanti identità, e quindi in ogni caso fra insiemi, generi, appartenenze, comunità, classi, agglomerati, collettivi (l'identità individuale è inevitabilmente collettiva). Qui il riconoscimento dell'altro raggiunge, al massimo, il livello dell'imparzialità, della parità, dell'eguaglianza, della giustizia, del trattamento eguale per tutti i suoi analoghi, i suoi simili, ma sempre in maniera non partecipativa, indifferente alla singolarità, alla differenza di ciascuno, anzi con l'interdizione della non indifferenza nei suoi confronti.

Eppure la singolarità, l'unicità, l'alterità di ciascuno, con la sua partecipazione e non indifferenza alla singolarità altrui, all'altro come unico e insostituibile, la singolarità con la sua responsabilità senza alibi resta, per quanto relegata nel privato, la base dell'ufficiale, del pubblico, del formale, del culturale, della identità con le sue responsabilità garantite e delimitate da alibi.

Tutto ciò che è in generale acquista senso e valore a partire dal posto unico di singolo, dal suo riconoscimento, in base al suo "non-alibi nell'esistere". "Non-alibi" significa "senza scuse", "senza scappatoie", ma anche "impossibilità di essere altrove" rispetto al mio unico e singolare posto che occupo nell'esistere, esistendo, vivendo.

Un valore uguale a se stesso, riconosciuto come universalmente valido, non esiste, in quanto la sua validità riconosciuta è condizionata non dal contenuto preso astrattamente, ma dalla sua correlazione con il posto singolare di colui che partecipa, determina e riconosce. Per esempio, in generale ogni uomo è mortale, ma ciò acquista senso e valore solo dal posto unico di un singolo, e il senso e il valore della mia morte, della morte dell'altro, del mio prossimo, di ciascun uomo reale, dell'intera umanità, variano profondamente caso per caso, giacché sono tutti momenti diversi dell'esistere-evento singolare. Solo per un soggetto disincarnato, non partecipe, indifferente, tutte le morti possono essere indifferentemente eguali. Ma nessuno vive, dice Bachtin, in un mondo in cui tutti sono, rispetto al valore, egualmente mortali.

Tutto ciò che esiste in generale, come qualcosa di astrattamente determinato, cancella la differenza singolare, rende inutile, indifferente, aleatorio, l'atto singolare, la peculiarità sui generis, e rende invece plausibili domande astratte del tipo "chi è l'altro?", "chi è il mio prossimo?". Ma nessuna validità di senso in sé può essere categorica e perentoria senza il riconoscimento e la partecipazione del singolo, nessuna può obbligare senza la sua sottoscrizione.

Inevitabilmente è nel mondo vissuto come singolarità, nel mondo della *vivência* unica, che ciascuno si trova quando conosce, pensa, agisce e decide. È da qui che partecipa al mondo in cui la vita viene resa oggetto e fatta appartenere alla identità sessuale, etnica, nazionale, professionale, di status sociale, ovvero a un settore determinato del lavoro, della cultura, della geografia politica ecc.

Sicché ciò che unifica i due mondi è l'evento unico dell'atto singolare, partecipativo, non indifferente.

Si ritrova qui la stessa problematica esposta in quello che risulta il primo scritto pubblicato da Bachtin, nel 1919, intitolato *Arte e responsabilità*, dove la questione affrontata è quella del rapporto fra arte e vita, e dove la soluzione è prospettata negli stessi termini. La scienza, l'arte e la vita acquistano unità solo nella persona che le incorpora nella sua unità. Ma questo legame, come avviene assai spesso, può divenire meccanico, esterno, sicché vie-

ne a mancare l'unità di una duplice responsabilità: la "responsabilità speciale", cioè la responsabilità rispetto all'appartenenza a un insieme, relativa a un determinato settore della cultura, a un determinato contenuto, a un certo ruolo e funzione, e dunque una responsabilità delimitata, definita, riferita alla identità ripetibile di individuo oggettivo e intercambiabile; e, invece, la "responsabilità morale", una "responsabilità assoluta", senza limiti, senza alibi, senza scuse, la quale soltanto rende unico, irripetibile l'atto, in quanto responsabilità non derogabile del singolo. L'atto è perciò, dice Bachtin, "un Giano bifronte", orientato in due direzioni diverse: l'unicità irripetibile e l'unità oggettiva, astratta.

Il collegamento fra validità oggettiva, astratta, indifferente e unicità irripetibile della presa di posizione, della scelta, non può essere spiegato dall'interno della conoscenza teorica, a opera di un soggetto teorico, astratto, da una coscienza gnoseologica, proprio perché tutto ciò ha una validità formale, tecnica, indifferente all'atto responsabile del singolo. Sono particolarmente importanti le considerazioni di Bachtin sulle conseguenze della separazione tra validità oggettiva, astratta, indifferente e unicità irripetibile della presa di posizione, della scelta; sulle conseguenze, cioè, dell'autonomizzarsi di ciò che ha una validità tecnica, che si sviluppa, quindi, secondo le leggi immanenti sue proprie, acquisendo un valore per sé e un potere e un dominio sulla vita dei singoli, una volta perduto il suo collegamento con la viva unicità dell'atto. Tutto ciò che ha valore formale e tecnico: una volta che si separi dall'unità singolare dell'esistere di ciascuno e sia abbandonato alla volontà della legge immanente del suo sviluppo, può diventare qualcosa di terribile e irrompere in questa unità singolare della vita di ciascuno come forza irresponsabile e devastante.

Vivere a partire da sé, dal proprio posto singolare, precisa Bachtin, non significa affatto vivere per sé, per conto proprio; anzi soltanto dal proprio posto unico è possibile il riconoscimento dell'impossibilità della non indifferenza per l'altro, la responsabilità senza alibi nei suoi confronti, e per un concreto altro, anch'egli singolare e dunque insostituibile. Io non posso fare come se non ci fossi; non posso agire, pensare, desiderare, sentire come se non fossi io; e ogni immedesimazione fallisce nella sua pretesa di identificazione con l'altro. Ma, al tempo stesso, non posso fare come se l'altro non ci fosse, non un generico altro, ma l'altro nella sua singolarità, che occupa un posto nello spazio-tempo e nella misura dei valori che io non posso occupare, proprio per il non-alibi di ciascuno nell'esistere. Ciascun io occupa il centro di un'architettonica in cui l'altro entra inevitabilmente in gioco nell'interazione dei tre momenti essenziali di tale architettonica, e dunque dell'io, secondo cui si costituiscono e si dispongono tutti i valori, i significati e i rapporti-spazio temporali. Essi sono tutti caratterizzati in termini di alterità e sono: io-per-me, io-per-l'altro, l'altro-per-me.

La singolarità, l'unicità, a cui si richiama Bachtin non nulla a che fare con l'individuo egoista secondo cui viene inteso l'"unico" da Max Stirner, né con l'individuo asociale, ridotto a entità puramente biologica, confinato nella sfera dei bisogni fisiologici, il cui corpo proprio sia stato soppiantato dall'astrazione dell'organismo e alla cui unitarietà sia stata sostituita la scomposizione in organi.

Questa confusione, questa riduzione dipende proprio dalla separazione tra il mondo non ufficiale della vita vissuta, della *vivência*, della differenza non indifferente, e il mondo ufficiale fatto di rapporti fra identità che espungono, interdicono, la differenza singolare; e dunque dipende dalla prevaricazione di quest'ultimo sul primo. L'unicità e. con essa. la singo-

larità dell'atto non si lasciano soffocare, ma, in conseguenza della separazione tra questi due mondi, si riaffermano in forma travisata, distorta, degradata.

La crisi contemporanea, dice Bachtin in *Per una filosofia dell'atto*, non è solo la crisi del mondo della cultura, dei suoi valori: è anche la crisi dell'atto contemporaneo.

> Tutte le forze di un compimento responsabile si ritirano nel territorio autonomo della cultura, e l'atto separato da esse scade al grado di motivazione biologica ed economica elementare, perdendo tutte le sue componenti ideali: è questa appunto la situazione della civiltà. Tutta la ricchezza della cultura viene posta al servizio dell'agire biologico. La teoria lascia l'atto in balia di una esistenza istupidita, ne assorbe tutti le componenti ideali a vantaggio del suo dominio autonomo chiuso, impoverisce l'atto.

Bachtin caratterizza la crisi contemporanea come crisi dell'atto contemporaneo divenuto azione tecnica; individua tale crisi nella separazione fra l'atto, con la sua concreta motivazione, e il suo prodotto, che in tal modo perde di senso. È una interpretazione questa molto vicina a quella della fenomenologia husserliana, soprattutto quale si andrà elaborando nella *Crisi delle scienze europee* (pubblicata postuma nel 1954). Ma in Bachtin il senso non è conferito – come in Husserl, in cui permane un certo teoricismo – dalla coscienza intenzionale, dal soggetto trascendentale, ma dall'azione responsabile che esprime l'unicità dell'essere al mondo senza alibi. Per Bachtin "la filosofia della vita può essere solo una filosofia morale".

Inoltre Bachtin mette in evidenza come la separazione fra prodotto e atto responsabile, fra apparato tecnico-scientifico e motivazione concreta, fra cultura e vita, comporti non solo l'appassimento del prodotto, la perdita di senso del mondo culturale divenuto dominio autonomo, lo svuotamento di senso dei saperi, ma anche la degradazione della atto stesso che, isolato dai significati della cultura, impoverito dei suoi momenti ideali, scende al grado di motivazione biologica ed economica elementare; sicché sembra che al di fuori della cultura oggettiva non vi sia altro che la nuda individualità biologica, l'atto-bisogno. Nel considerare tale aspetto, Bachtin si riferisce esplicitamente a Spengler, del quale evidenzia l'incapacità di ricondurre la teoria e il pensiero all'atto quali suoi momenti, anziché opporli a esso. Ciò è invece possibile una volta che esso abbia assunto tutta la sua capacità valorizzante di atto responsabile unitario, singolare e distinto dall'azione tecnica, con la sua responsabilità speciale.

Per Bachtin, sta nella singolarità dell'atto la possibilità del ricollegamento fra cultura e vita, fra coscienza culturale e coscienza viva. Diversamente, i valori culturali, conoscitivi, scientifici, estetici, politici assurgono a valori in sé e perdono ogni possibilità di verifica, di funzionalità, di trasformazione. Bachtin fa notare come ciò rientri in una concezione hobbesiana e abbia il suo chiaro risvolto politico: alla assolutizzazione dei valori culturali corrisponde la concezione secondo la quale il popolo sceglie una sola volta, rinunziando alla propria libertà, consegnandosi allo Stato e divenendo da quel momento in poi schiavo della sua libera decisione.

Sulla delega della responsabilità, come delega politica, Bachtin ritorna in un punto di *Per una filosofia dell'atto responsabile*, quando si riferisce alla rappresentanza politica, la

quale spesso, sia in chi la attribuisce sia in chi la assume, perde, nel tentativo di una sorta di alleggerimento della responsabilità politica, il senso del proprio radicamento nella partecipazione personale unica, senza alibi, divenendo vuota responsabilità specialistica e formale, con tutta la pericolosità che tale sradicamento e la perdita di senso in ogni caso comportano.

Il mio "non-alibi nell'esistere" comporta la mia unicità e insostituibilità, "trasforma la vuota possibilità in responsabile atto reale", conferisce effettiva validità e senso a ogni significato e valore altrimenti astratti, "dà un volto" all'evento altrimenti anonimo, fa sì che non esista la ragione oggettiva e neppure quella soggettiva, ma "ciascuno abbia ragione al suo proprio posto, e abbia ragione non soggettivamente, ma responsabilmente", senza che ciò possa essere inteso come "opposizione" se non "per una qualche terza coscienza, non incarnata, non partecipe" e nella prospettiva di una dialettica astratta, non dialogica, che Bachtin esplicitamente metterà in discussione negli *Appunti del 1970-71*.

Il "non-alibi nell'essere" pone l'io in rapporto con l'altro, non secondo un rapporto indifferente con l'altro generico e in quanto entrambi esemplari dell'uomo in generale, ma in quanto coinvolgimento concreto, relazione non indifferente, con la vita del proprio vicino, del proprio contemporaneo, con il passato e il futuro di singolarità reali. Una verità astratta riferita all'uomo in generale, come "l'uomo è mortale", acquista senso e valore, dice Bachtin, solo dal mio unico posto, come morte, in questo caso, del mio prossimo, come mia morte, come morte di un'intera comunità, o come possibilità di annientamento dell'intera umanità storicamente reale. "E, naturalmente, il senso di valore volitivo-emotivo della mia morte, della morte dell'altro, del vicino, il fatto della morte di ogni uomo reale, sono profondamente diversi in ogni caso, giacché sono tutti momenti diversi dell'esistere-evento unico. Per un soggetto disincarnato, non partecipe, tutte le morti possono essere eguali. Ma nessuno vive in un mondo in cui tutti siamo – rispetto al valore – ugualmente mortali".

Da questa responsabilità senza alibi si può certamente tentare di fuggire, ma anche i tentativi di alleggerimento da essa testimoniano del suo peso e della sua inevitabile presenza. Ogni ruolo determinato, con la sua responsabilità determinata, speciale, "non abolisce – dice Bachtin – ma semplicemente specializza la mia personale responsabilità", cioè la responsabilità morale senza delimitazioni e garanzie, senza alibi. Staccata da tale responsabilità assoluta, la responsabilità speciale perde di senso, diviene casuale, una responsabilità tecnica, e, divenuta semplice rappresentanza di un ruolo, semplice esecuzione tecnica, l'azione come "attività tecnica" si derealizza o diviene *impostura*.

Augusto Ponzio

È un triste equivoco, eredità del razionalismo, ritenere che la verità [*pravda*] possa essere solo la verità universale [*istina*], fatta di momenti generali, e che, di conseguenza, la verità [*pravda*] di una situazione consista esattamente in ciò che in essa c'è di riproducibile e permanente, ritenendo inoltre che ciò che è universale e identico (logicamente identico) sia vero per principio, mentre la verità individuale sia artistica e irresponsabile, cioè isoli una

data individualità. Nel materialismo ciò conduce all'unità teorica dell'essere: è una sorta di sostrato stabile, eguale a se stesso e costante, una unità passiva <?> [N.d.T.: Questo segno indica una parola non chiara nel manoscritto] interamente data, o una legge, un principio, una forza, che permangono identici a se stessi. Nell'idealismo, ciò conduce all'unità teorica della coscienza: io sono una sorta di principio matematico unitario della serie della coscienza, perché essa deve prima di tutto essere costituita dall'identità, concepita come eguale a se stessa. Anche quando si parla di un atto in compimento (un fatto) singolare, si pensa al contenuto (il contenuto identico a se stesso) e non al momento del compimento reale, effettivo dell'atto. Ma questa unità – l'uguaglianza di contenuto, l'identità e la costante ripetizione di questo momento identico (il principio della serie) – è l'unità essenziale dell'esistere, il momento necessario al concetto di unità? Questo momento stesso è astratto e derivato, già determinato da un'unità singolare ed effettiva. In questo senso il termine stesso "unità" dovrebbe essere abbandonato in quanto troppo teorizzato; non l'unità, ma la *singolarità* di un tutto assolutamente irripetibile, e la sua realtà, sicché, per chi desideri pensare teoricamente, questo tutto singolare esclude <?> la categoria dell'unità nel senso di ciò che si ripete costantemente. Così diviene più comprensibile la categoria speciale della coscienza puramente teorica, in questo tutto assolutamente necessaria e determinata, ma la coscienza agente è associata alla singolarità reale come componente di questa singolarità. Invece, l'unità della coscienza reale agente in maniera responsabile non deve essere concepita come permanenza contenutistica di un principio, del diritto, della legge, men che meno dell'essere; qui la parola che meglio può caratterizzare ciò è *fedeltà*, come essa è usata in relazione all'amore, al matrimonio, però non intendendo l'amore dal punto di vista di una coscienza psicologica passiva (in tal caso esso risulterebbe un sentimento sempre presente nell'anima, qualcosa come un calore costantemente percepito, mentre nella reale esperienza vissuta di questo sentimento non c'è un sentire permanente nel senso del contenuto). Il tono emotivo-volitivo della coscienza unica reale è qui meglio reso. D'altra parte, nella filosofia contemporanea, si nota una certa inclinazione a concepire l'unità della coscienza e l'unità dell'essere come unità di un certo valore, ma anche qui il valore viene trascritto teoricamente, pensato come contenuto identico di valori possibili oppure come principio costante, identico, di valutazione, cioè come una certa stabilità del contenuto di una possibile valutazione e di un valore, e il fatto dell'agire passa palesemente in secondo piano. Ma proprio qui sta tutta la questione. Non è il contenuto dell'impegno scritto a obbligarmi**,** ma la mia firma apposta alla fine, il fatto che io ho, una volta, riconosciuto e sottoscritto tale impegno. E, al momento della firma, non è il contenuto di questo atto che mi ha obbligato a firmare, in quanto tale contenuto da solo non poteva spingermi all'atto – alla firma-riconoscimento, ma lo poteva soltanto in correlazione alla mia decisione di assumere l'impegno – compiendo l'atto della firma-riconoscimento; e anche in questo atto l'aspetto contenutistico non era che un momento, e ciò che è stato decisivo è stato il riconoscimento che effettivamente ha avuto luogo, l'affermazione – l'atto responsabile, ecc. Ciò che ritroviamo in ciascun caso è una costante <?> singolarità nella responsabilità, non la permanenza del contenuto né una legge costante dell'atto – tutto il contenuto non è che una componente –, ma solo un certo fatto reale di riconoscimento, singolare e irripetibile, emotivo-volitivo e concretamente individuale. Certo, si può trascrivere tutto ciò in termini teorici ed esprimerlo

come legge costante dell'atto, l'ambiguità della lingua lo permette, ma otterremmo una formula vuota, che necessiterebbe essa stessa di un reale riconoscimento singolare, per non ritornare mai più, nella coscienza, alla sua identità contenutistica. Si può, certo, filosofare a volontà su questo, ma solo per conoscere e ricordare anche il riconoscimento prima fatto come realmente effettuato e compiuto proprio da me; e ciò presuppone l'unità dell'appercezione e tutto il mio apparato di unità conoscitiva, ma tutto ciò resta ignoto alla coscienza viva e agente, e tutto ciò compare solo in una trascrizione teorica *post factum*. Per la coscienza che agisce tutto questo non è che l'apparato tecnico dell'atto.

Si può anche stabilire un rapporto inversamente proporzionale tra l'unità teorica e la reale singolarità (dell'esistere o della coscienza dell'esistere). Quanto più si avvicina all'unità teorica (costanza di contenuto o identità ripetitiva), tanto più la singolarità individuale è povera e generica, riducendosi l'intera questione <?> all'unità del contenuto, e l'unità ultima risulta consistere in un possibile contenuto vuoto e identico a se stesso; invece, quanto più la singolarità individuale se ne allontana, tanto più essa diviene più concreta e piena: l'unicità dell'esistere come evento che si compie realmente in tutta la sua varietà individuale, al cui estremo si avvicina l'atto nella sua responsabilità. L'inclusione responsabile nella singolarità unica riconosciuta dell'essere-evento è ciò che costituisce la *verità* [*pravda*] della situazione. Il momento di ciò che è assolutamente nuovo, che non è mai esistito prima e che non può essere ripetuto, è qui in primo piano, e responsabilmente proseguito nello spirito dell'insieme una volta riconosciuto.

Alla base dell'unità di una coscienza responsabile non c'è un principio in quanto inizio, bensì il fatto del reale riconoscimento della mia propria partecipazione all'esistere come evento singolare, cosa che non può essere adeguatamente espressa in termini teorici, ma solo descritta ed esperita con la partecipazione; qui è l'origine dell'atto e di tutte le categorie del dovere concreto, singolare e impellente. Esisto anch'io – in tutta la pienezza emotivo-volitiva e attuativa di tale affermazione – ed esisto realmente e totalmente, e mi impegno dicendo così; anch'io sono partecipe all'esistere in modo singolare e irripetibile, occupo nell'esistere singolare un posto unico, irripetibile, insostituibile e impenetrabile da parte di un altro. In questo preciso punto singolare in cui io ora mi trovo, nessun altro si è trovato nel tempo singolare e nello spazio singolare di un esistere unico. Ed è intorno a questo punto singolare che si dispone tutto l'esistere singolare in modo singolare e irripetibile. Ciò che può essere fatto da me non potrà mai essere fatto da nessuno, mai. La singolarità dell'esistere presente è irrevocabilmente obbligatoria. Questo fatto del *mio non-alibi nell'esistere*, che è alla base del dovere concreto e singolare dell'atto, non è qualcosa che io apprendo e di cui ho conoscenza, ma qualcosa *che io riconosco e affermo in modo singolare e unico*. Basta la sua semplice conoscenza per ridurlo a un grado emotivo-volitivo inferiore della possibilità. Rendendolo oggetto di conoscenza, lo universalizzo: ognuno occupa un posto singolare e irripetibile, ogni esistere è unico. Abbiamo qui una constatazione teorica che tende al limite dell'assoluta liberazione da ogni tonalità emotivo-volitiva. Con questo assunto io non ho da fare nulla, esso non mi obbliga in alcun modo. Se penso che la mia singolarità in quanto caratteristica del mio esistere è comune a tutto l'esistere in quanto tale, sono già uscito dalla mia singolarità unica, mi sono messo al di fuori di essa e penso teoricamente l'esistenza, cioè non sono incorporato nel contenuto del mio pensiero; come concetto, la

singolarità può essere localizzata nel mondo dei concetti generali e, in tal modo, stabilire una serie di correlazioni logicamente necessarie. Questo riconoscimento della mia partecipazione all'esistere è la base reale ed effettiva della mia vita e del mio atto. Il mio atto attivo afferma *implicite* <?> la sua singolarità e insostituibilità in tutto l'esistere, e in questo senso è spinta internamente e dentro a questo tutto verso i suoi limiti estremi, è orientata in esso come un tutto. Per dare un senso a questo <?> tutto <?> bisogna prendere in considerazione tutta la varietà delle sue componenti. Non si tratta soltanto dell'affermazione di sé o semplicemente dell'affermazione dell'esistere reale, ma dell'affermazione inconfondibile e indivisa di me nell'esistere: io partecipo all'esistere come suo attore unico <?>; nell'esistere, niente all'infuori di me stesso, è per me io. Io posso vivere come io – in tutta l'unità emotivo-volitiva del senso di questa parola – solo me stesso, unico, in tutto l'esistere; tutti gli altri io (teorici) per me non sono io; invece questo mio io unico (e non teorico) *partecipa* all'esistere nella sua singolarità: *io sono in esso*. Inoltre, qui sono dati – inconfondibili e indivisi – sia il momento della mia passività sia quello della mia attività; io mi trovo nell'esistere (passività) e io vi partecipo attivamente; anch'io sono dato a me stesso sia come dato sia come ciò che mi è dato da compiere; la mia singolarità è data, ma allo stesso tempo esiste solo perché è realmente attuata da me come singolarità, essa è sempre, nell'azione, nell'atto, cioè come ciò che mi è dato da compiere; al tempo stesso essere è dovere: io sono reale, insostituibile ed è per questo che devo realizzare la mia peculiare singolarità. In rapporto a tutta l'unità reale, emerge il mio dovere singolare a partire dal mio posto singolare nell'esistere. Io, come unico io, non posso nemmeno per un momento non essere partecipe della vita reale inevitabilmente e necessariamente singolare; *io devo avere un mio dovere*; in relazione al tutto, di qualsiasi cosa si tratti e in qualsiasi condizione mi sia data, io devo agire a partire dal mio posto unico, anche se si tratta di un agire solo interiormente. La mia singolarità, come necessaria non coincidenza con tutto ciò che non sono io, rende sempre possibile il mio atto come singolare e insostituibile rispetto a tutto ciò che non sono io. Il semplice fatto che io, a partire dal mio posto unico nell'esistere, veda, conosca un altro, pensi a lui, non lo dimentichi, il fatto che egli esista anche per me – tutto questo è qualcosa che io solo, unico, in tutto l'esistere, in un dato momento, posso fare per lui: un atto del vissuto reale in me che completa la sua esistenza, assolutamente proficuo e nuovo, e che trova in me solo la sua possibilità. Questo atto produttivo unico è precisamente quello in cui si costituisce il momento del dovere. Il dovere trova la sua originaria possibilità là dove c'è il riconoscimento del fatto dell'unicità dell'esistenza di una persona e tale riconoscimento avviene all'interno di essa stessa, là dove questo fatto diviene il centro responsabile, là dove io mi assumo la responsabilità della mia propria unicità, del mio proprio esistere.

Certo, tale fatto può incrinarsi, può impoverirsi; si può ignorare l'attività e vivere della sola passività, si può cercare di dimostrare il proprio alibi nell'esistere, si può essere impostori. Si può abdicare alla propria *singolarità imperativa* (alla singolarità del proprio dovere).

L'atto responsabile è appunto l'atto sulla base del riconoscimento di questa singolarità imperativa. Tale affermazione del *mio non-alibi nell'esistere* è la base del reale e necessitante esser dato e da compiere della vita. Solo il non-alibi nell'esistere trasforma la vuota possibilità in atto responsabile reale (attraverso il riferimento emotivo-volitivo a me come attivo). È il fatto vivo di un atto a essere all'inizio dell'atto responsabile e a crearlo, insieme al-

la sua reale pesantezza e obbligatorietà; è esso la base della vita come atto, poiché essere realmente nella vita significa agire, essere non indifferenti al tutto nella sua singolarità.

Affermare il fatto della propria singolare e insostituibile partecipazione all'esistere significa entrare nell'esistere esattamente là dove esso non è uguale a se stesso, entrare nell'evento dell'esistere.

Tutto ciò che riguarda il contenuto-senso – l'esistere come qualcosa di determinato contenutisticamente, il valore come valido in sé, il vero, il bene, il bello, ecc. – tutto ciò è solo un insieme di possibilità, che possono divenire realtà solo nell'atto fondato sul riconoscimento della mia partecipazione singolare. Dall'interno del contenuto-senso stesso, non è possibile il passaggio da una potenzialità a una realtà singolare. Il mondo del contenuto-senso è infinito e autosufficiente, la sua validità in sé mi rende inutile, per esso il mio atto è fortuito. È la regione delle domande infinite, dove è possibile anche la domanda: "chi è il mio prossimo?". In questo ambito non è possibile dare inizio a niente, ogni inizio sarà fortuito, annegherà nel mondo del senso. Non c'è un centro, non si dà un principio in base al quale si possa scegliere; tutto ciò che è potrebbe anche benissimo non essere, potrebbe essere altro, se lo si può semplicemente concepire come qualcosa di determinato nel contenuto-senso. Dal punto di vista del senso sono possibili solo l'infinità della valutazione e l'assoluta mancanza di quiete. Dal punto di vista del contenuto astratto di un valore possibile, ogni oggetto, per quanto buono, dev'essere migliore, ogni incarnazione, dal punto di vista del senso, è una cattiva e accidentale limitazione. È necessaria l'iniziativa dell'atto in rapporto al senso, e tale iniziativa non può essere fortuita. Nessuna validità di senso in sé può essere categorica e perentoria fino a quando ho il mio alibi nell'esistere. Solo il riconoscimento della mia partecipazione unica dal mio posto unico dà un reale centro di origine dell'atto e rende non fortuita l'iniziativa; è qui che l'iniziativa dell'atto diviene essenzialmente necessaria, che la mia attività diviene attività sostanziale, diviene dovere.

Ma è possibile anche un pensiero non incarnato, un agire non incarnato, una vita aleatoria non incarnata in quanto vuota possibilità; una vita sulla silenziosa <?> base del mio alibi nell'esistere cade nell'essere indifferente, non radicato in niente. Ogni pensiero che non sia correlato con me come qualcosa di imperativamente unico è solo una possibilità passiva; esso potrebbe benissimo anche non esistere, potrebbe essere diverso, il fatto che sia nella mia coscienza non presenta nessuna obbligatorietà, insostituibilità; non incarnato nella responsabilità, anche il tono emotivo-volitivo di tale pensiero è fortuito; è solo il rapporto all'unico e singolare contesto dell'esistere-evento tramite l'effettivo riconoscimento della mia reale partecipazione a esso, che fa di esso un atto responsabile. E tutto in me – ogni movimento, ogni gesto, ogni esperienza vissuta, ogni pensiero, ogni sentimento – dev'essere un tale atto; è solo a questa condizione che io realmente vivo, non mi sradico dalle radici ontologiche dell'esistere reale. *Io* esisto nel mondo della realtà ineluttabile, non in quello della possibilità fortuita.

La responsabilità è possibile non relativamente al senso in se stesso, ma rispetto alla sua singolare affermazione/non-affermazione. Infatti si può passare al di sopra del senso oppure si può irresponsabilmente far passare il senso al di sopra dell'esistere.

L'aspetto astratto del senso, non correlato con la reale-ineluttabile singolarità, ha lo stesso valore di un progetto; è una specie di brutta copia di un possibile compiersi, un docu-

mento non firmato che non obbliga nessuno a niente. L'esistere, isolato dal centro emotivo-volitivo unico della responsabilità, è soltanto un abbozzo o una brutta copia, una variante possibile, non riconosciuta, dell'esistere singolare; solo attraverso la partecipazione responsabile dell'atto singolare si può uscire dalle infinite varianti della bozza e riscrivere la propria vita in bella copia una volta per tutte.

La categoria dell'esperienza vissuta del mondo-essere reale – in quanto evento – è la categoria dell'unicità. Esperire un oggetto significa possederlo come unicità reale, ma tale unicità dell'oggetto e del mondo presuppone la correlazione alla mia propria singolarità. Anche tutto ciò che è universale e pertiene al senso acquista la sua pesantezza e obbligatorietà solo in correlazione alla reale singolarità.

Un pensiero partecipe è appunto la comprensione emotivo-volitiva dell'esistere come evento nella sua concreta singolarità, sulla base del non-alibi nell'esistere. Cioè, è pensiero che agisce e che si riferisce a se stesso come unico attore responsabile.

Ma qui emerge una serie di conflitti con il pensiero teorico e con il mondo del pensiero teorico. L'esistere-evento reale, al tempo stesso dato e dato da compiere in toni emotivo-volitivi, e correlato con un centro unico di responsabilità, è determinato, nel suo senso di evento, di importanza singolare, grave, necessario – nella sua verità [*pravda*] – non in se stesso, ma in correlazione appunto alla mia singolarità imperativa; il volto reale obbligante dell'evento è determinato dal mio – e per me unico – posto. Ma ne consegue allora che, quanti sono i centri individuali di responsabilità, i soggetti partecipi singolari – una infinita moltitudine –, tanti sono i diversi mondi dell'evento, e, se il volto dell'evento è determinato dal posto singolare del soggetto partecipante, allora vi sono tanti volti diversi quanti sono i posti singolari, e soprattutto dov'è, allora, il volto uno-unico e solo? Poiché il mio atteggiamento è essenziale per il mondo, se il suo senso emotivo-volitivo *riconosciuto* sul piano dei valori è reale, allora questo valore riconosciuto, il quadro emotivo-volitivo del mondo, è questo per me, mentre è un'altra cosa per un altro. Oppure dobbiamo riconoscere il dubbio come valore di tipo particolare? Sì, noi riconosciamo il dubbio appunto come valore particolare, che sta alla base della nostra vita effettivamente agente e operante, e ciò non entra affatto in contraddizione con la conoscenza teorica. Tale valore del dubbio non contraddice affatto la verità una e unica; anzi, è proprio essa, questa una e unica verità del mondo, a richiederlo. È proprio questa verità a richiedere che io, dal mio posto unico, realizzi pienamente la mia singolare partecipazione all'esistere. Il carattere unitario del tutto <?> condiziona i ruoli, unici e affatto irripetibili, di tutti i partecipanti. L'esistere come determinato nel contenuto, pronto e pietrificato, distruggerebbe la moltitudine dei mondi personali irripetibilmente validi, mentre è proprio questo esistere a creare per la prima volta l'evento unico. L'evento come eguale a se stesso, unico, potrebbe essere letto *post factum* da una coscienza non-partecipe, non interessata a esso; ma anche qui alla coscienza rimarrebbe inaccessibile il suo carattere di evento; mentre per il reale partecipe all'evento che si compie, tutto tende all'atto unico imminente, nel suo dover assolutamente indeterminato, concreto, unico e obbligatorio. Il fatto è che tra le immagini valutative del mondo di ogni singolo partecipante non ci sono – né ci devono essere – contraddizioni; né dall'interno della coscienza <?> né, semplicemente, dal posto unico di ogni soggetto partecipe. La verità [*pravda*] dell'evento non è un vero [*istina*], per contenuto, identicamente

uguale a se stesso; è invece l'unica giusta posizione di ciascun partecipante, la verità [*pravda*] del suo reale dovere concreto Un semplice esempio chiarirà questo punto. Io amo un altro, ma non posso amare me stesso, l'altro mi ama, ma non ama se stesso; ciascuno ha ragione nel suo proprio posto, e ha ragione non soggettivamente, ma responsabilmente. Dal mio posto unico, solo io-per me stesso sono *io*, mentre tutti gli altri sono *altri* per me (nel senso emotivo-volitivo del termine). Infatti il mio atto (e il sentimento come atto) si orienta proprio su ciò che è condizionato dall'unicità e irripetibilità del mio posto. L'altro, nella mia coscienza emotivo-volitiva partecipe, è esattamente al suo posto, in quanto io lo amo come *altro*, non come me stesso. L'amore dell'altro verso di me suona emotivamente in modo del tutto diverso per me, nel mio contesto personale, da come lo stesso amore suona per l'altro che lo avverte verso di me, e impegna me e l'altro per cose assolutamente diverse. Ma, naturalmente, qui non c'è opposizione. Essa potrebbe risultare a qualche terza coscienza, non incarnata, non partecipe. Per tale coscienza ci sarebbero valori-in-sé eguali a se stessi: esseri umani, e non *io* e l'*altro*, che suonano per principio in modo completamente diverso da un punto di vista valutativo.

Né può sorgere opposizione tra contesti valutativi singolari e affermati. Che cosa significa "contesto affermato di valori"? Si tratta di un insieme di valori validi non per il tale o il tal altro individuo, in questa o in quell'altra epoca, ma per l'intera umanità storica. Ma io, io nella mia singolarità e unicità, devo assumere un particolare atteggiamento emotivo-volitivo nei confronti dell'umanità storica, la devo affermare come avente realmente valore per me, e facendo ciò, di conseguenza, tutto ciò che ha valore per essa diverrà valido anche per me. Che cosa significa affermare che l'umanità storica riconosce nella storia e nella propria cultura determinate cose come valori? Si tratta dell'affermazione di una vuota possibilità di contenuto, niente di più. Che cosa importa a me che nell'ambito di ciò che esiste ci sia un *a* per cui *b* ha valore? Altra cosa accade invece se io nella mia singolarità partecipo a ciò che singolarmente esiste e vi partecipo con la mia affermazione in maniera emotivo-volitiva. Dal momento in cui io affermo il mio posto unico nell'esistere unico dell'umanità storica, dal momento in cui ne sono il *non-alibi*, cioè sto con essa in un rapporto emotivo-volitivo attivo, io entro in un rapporto emotivo-volitivo con i valori da essa riconosciuti. Certo, quando parliamo dei valori dell'umanità storica, diamo un'intonazione a tali parole, non possiamo fare astrazione da un determinato rapporto emotivo-volitivo con essi; essi non coincidono per noi con il loro contenuto-senso; essi si correlano con un partecipante unico e si illuminano della luce di un valore reale. A partire dal posto unico che io occupo, si apre l'accesso a tutto il mondo nella sua unicità, e per me, solo da esso. Come spirito disincarnato, invece, io perdo la mia necessitante relazione di dovere con il mondo, perdo la realtà del mondo. Non c'è l'uomo in generale, ci sono io, e c'è un determinato, concreto, "altro": il mio prossimo, il mio contemporaneo (l'umanità sociale), il passato e il futuro delle persone reali (dell'umanità storica reale). Tutti questi sono momenti di valore dell'esistere, individualmente validi e che non universalizzano l'esistere singolare, che si aprono <?> a me dal mio posto unico quale base del mio non-alibi nell'esistere. L'insieme della conoscenza generale determina l'uomo in generale (come *homo sapiens*), il fatto, per esempio, che egli sia mortale, che però acquista un senso di valore solo dal mio posto unico – in quanto a morire sono io, una persona a me vicina, l'intera umanità storica; e, naturalmente, il senso di va-

lore emotivo-volitivo della mia morte, della morte dell'altro, del mio prossimo, del fatto della morte di ciascun uomo reale, varia profondamente caso per caso, giacché sono tutti momenti diversi dell'esistere-evento singolare. Per un soggetto disincarnato, non partecipe, tutte le morti possono essere indifferentemente eguali. Ma nessuno vive in un mondo in cui tutti sono – rispetto al valore – egualmente mortali. (Non va dimenticato che vivere a partire da sé, dal proprio posto unico, non significa affatto vivere solo per conto proprio; anzi soltanto dal proprio posto unico è possibile il sacrificio – è da qui che la mia centralità responsabile può divenire centralità sacrificata).

Un valore uguale a se stesso, riconosciuto come universalmente valido, non esiste, in quanto la sua validità riconosciuta è condizionata non dal contenuto preso astrattamente, ma dalla sua correlazione con il posto singolare di colui che partecipa; ma da questo posto singolare si possono riconoscere tutti i valori e così ciascun altro uomo con tutti i suoi valori, a condizione appunto che questo *riconoscimento avvenga*. La semplice constatazione teorica che qualcuno riconosce questi o quei valori non impegna nessuno a niente, né conduce fuori dai confini del semplice essere dato, della vuota possibilità, finché io non abbia affermato nei suoi confronti la mia propria singolare partecipazione.

La conoscenza teorica di un oggetto come esistente per se stesso, indipendentemente dalla sua posizione reale in un mondo singolare a partire dal posto singolare di chi vi partecipa, è del tutto giustificata; tuttavia non è la conoscenza ultima, ma soltanto un suo momento tecnico ausiliario di essa. Il mio fare astrazione dal mio posto unico, questa *presunta* mia disincarnazione, è esso stesso un atto responsabile, realizzato dal mio posto unico, e tutta la conoscenza contenutistica così ottenuta – la sua possibilità di darsi come qualcosa che è uguale a se stesso – deve venire da me incarnata, tradotta nella lingua del pensiero partecipe, deve rispondere alla domanda: a che cosa obbliga me, unico, dal mio posto unico, la conoscenza data. Cioè, essa deve essere posta in correlazione con la mia unicità sulla base del mio non-alibi nell'esistere, in un tono emotivo-volitivo, sicché la conoscenza [*znanie*] del contenuto dell'oggetto in sé diviene una conoscenza di esso per me, *diviene riconoscimento* [*uznanie*] *che mi obbliga responsabilmente*. L'astrazione da sé è un artificio tecnico che trova giustificazione già dal mio posto unico dove io, che conosco, divengo responsabile e obbligato da questo riconoscimento. Tutto il contesto infinito della conoscenza umana teorica possibile – o della scienza – deve, per la mia unicità partecipe, diventare qualcosa di responsabilmente *riconosciuto*, il che non ne diminuisce né deforma affatto il vero [*istina*] autonomo, ma lo completa fino a che divenga verità [*pravda*] nella sua validità obbligante. E una tale trasformazione della conoscenza in riconoscimento non è affatto una questione del suo utilizzo immediato come mezzo tecnico per il soddisfacimento di qualche necessità pratica della vita; lo ripetiamo, vivere a partire da sé non significa vivere per sé, ma significa essere, a partire da sé, responsabilmente partecipi, affermare il proprio reale e obbligante non-alibi nell'esistere.

Dal nostro punto di vista, la partecipazione all'esistere-evento del mondo nella sua interezza non coincide con un'irresponsabile abbandono all'essere, con il proprio lasciarsi esistere; perché in questo caso passa in primo piano unilateralmente il solo momento passivo della partecipazione, mentre si riduce l'attività come dato da compiere A questo lasciarsi esistere (una partecipazione unilaterale) si riduce in gran parte il pathos della filo-

sofia di Nietzsche – che è spinta fino all'assurdo del dionismo contemporaneo. Il fatto vissuto di una reale partecipazione è, in questo caso, così impoverito, che l'esistenza si impadronisce di colui che l'ha affermata; l'immedesimazione con il reale esistere cui si partecipa porta alla perdita di sé in esso (non si può essere impostori), al rifiuto della propria singolarità imperativa.

La coscienza partecipe, incarnata, può apparire ristretta, limitatamente soggettiva, solo quando la si contrapponga alla coscienza della cultura in quanto autosufficiente. È come se si presentassero due contesti di valore, due vite: la vita dell'intero mondo infinito nella sua totalità, quale può essere conosciuto solo oggettivamente, e la mia piccola vita personale. Soggetto della prima è il mondo come totalità, soggetto della seconda il singolo soggetto accidentale. Tuttavia non si tratta della contrapposizione matematica, quantitativa, tra il mondo infinitamente grande e l'uomo molto piccolo, tra un'unità e un'infinita moltitudine di unità-esseri. Certo, dal punto di vista di una teoria <?> generale <?> questa contrapposizione tra mondo e uomo singolo si può sostenere, ma non è in questo il suo senso reale. Piccolo e grande qui non sono categorie teoriche, ma puramente valutative. E la domanda da porre è: su quale piano si attua questo confronto di valore, per essere necessitante e realmente valido? Solo nella coscienza partecipe. Il pathos della mia vita piccola e del mondo infinito è il pathos del mio partecipe non-alibi nell'esistere, è l'ampliamento responsabile del contesto dei valori realmente riconosciuti dal mio posto unico. Se io astraggo da questo posto unico, si attua una scissione tra il possibile mondo infinito della conoscenza e il piccolo mondo dei valori da me riconosciuti. È solo dall'interno di questo mondo piccolo, ma reale e necessitante, che deve avvenire l'ampliamento, infinito in linea di principio, e tuttavia non tramite separazioni e contrapposizioni; in questo caso il mondo del tutto insignificante della realtà sarebbe bagnato da ogni parte dalle onde della vuota possibilità infinita, e per questa possibilità sarebbe inevitabile la scissione della mia piccola realtà, il gioco sfrenato della vuota oggettività <?> che perde tutta la realtà esistente, fatalmente necessitante, e che non apporta esso che un valore <?> soltanto possibile a vuote possibilità. È in queste condizioni che nasce l'infinità della conoscenza; invece di incorporare l'intera conoscenza teorica possibile del mondo nella vita reale a partire da sé, come responsabile riconoscimento (anche un fatto, noto soltanto teoricamente è, in quanto fatto, una possibilità vuota; tuttavia tutto il senso <?> di un giudizio cognitivo consiste precisamente nel fatto che esso non resta un giudizio teorico, ma si incorpora nell'esistere singolare, dove ogni astrazione da una partecipazione reale è difficile), cerchiamo di inserire la nostra vita reale nel contesto teorico possibile, riconoscendo in essa come essenziali solo i suoi momenti universali, oppure intendendola come un piccolo frammento di spazio e di tempo del grande insieme spaziale e temporale, o ancora dandole un'interpretazione simbolica.

In tutti questi casi la sua viva singolarità, necessitante e inevitabile, è diluita nell'acqua della possibilità vuota e solo pensabile. Il corpo <?> che ama <?> viene riconosciuto solo come momento di una materia infinita che a noi è indifferente, o come esemplare dell'*Homo Sapiens*, o come rappresentante di una propria etica, o come incarnazione del principio astratto dell'eterno femminino; ciò che è realmente valido risulta, in ogni caso, come momento di ciò che è possibile: la mia vita è come la vita dell'uomo in generale, e quest'ultima è come una delle manifestazioni della vita del mondo; ma tutti questi infiniti contesti di va-

lori non sono radicati in niente, sono solo possibili in me indipendentemente dall'essere oggettivo e universalmente valido. Tuttavia ci è sufficiente incarnare in pieno in maniera responsabile l'atto stesso del nostro pensiero, sottoscriverlo, per risultare realmente partecipi dell'essere-evento a partire dal nostro posto unico.

Inoltre, in quanto sono miei atti reali, sulla base del mio non-alibi nell'esistere, sia l'atto-pensiero, sia l'atto-sentimento, sia l'atto-azione sono effettivamente spinti ai limiti estremi dell'esistere-evento, orientati in esso come in un tutto unitario e singolare, e, per quanto contenutisticamente ricco sia il pensiero e per quanto concretamente individuale sia l'azione, nel loro piccolo ma reale ambito essi partecipano al tutto infinito. Il che non significa affatto che io debba pensare me stesso, l'azione, questo tutto come qualcosa di determinato nel contenuto: ciò non è possibile, né necessario. La mano sinistra può non sapere che cosa fa la destra, e tuttavia la destra compie la verità. E non nel senso dell'osservazione di Goethe: "in tutto ciò che realizziamo in maniera appropriata, dobbiamo vedere l'immagine di tutto ciò che può essere creato in maniera appropriata". Qui abbiamo un esempio di interpretazione simbolica sulla base del parallelismo dei mondi, il che introduce un momento di ritualità nell'atto concretamente reale.

Orientare l'atto nell'insieme dell'esistere-evento singolare non significa affatto tradurlo nella lingua dei valori supremi, di cui quell'evento partecipe concreto e reale, nel quale l'atto si orienta direttamente, risulterebbe soltanto una rappresentazione o un riflesso. Io partecipo all'evento personalmente, e anche ogni oggetto o persona con cui io abbia a che fare nella mia vita singolare vi partecipano personalmente. Io posso compiere un atto politico e un rito religioso in qualità di rappresentante, ma si tratta già di un'azione speciale che presuppone che io abbia l'autorizzazione a compierla, ma neppure in questo caso io abdico definitivamente alla mia responsabilità personale; al contrario, il mio ruolo rappresentativo, il potere a cui sono stato autorizzato ne tengono conto. Il tacito presupposto del ritualismo della vita non è affatto l'umiltà, ma l'arroganza. Bisogna invece divenire umili fino alla partecipazione e alla responsabilità personali. Se cerchiamo di interpretare la nostra vita intera come celata rappresentanza, e ogni nostro atto come rituale, diveniamo degli impostori.

Ogni rappresentanza non abolisce, ma semplicemente specializza, la mia personale responsabilità. Il reale riconoscimento-affermazione di tutto quello di cui sarò rappresentante è un mio atto personalmente responsabile. Se quest'atto venisse meno e io rimanessi solo latore di una responsabilità speciale, diverrei un posseduto e le mie azioni, separate dalle radici ontologiche della mia partecipazione personale, diverrebbero fortuite rispetto all'unità singolare ultima, nella quale esse non sono radicate – così come per me non è radicato quel campo che specializza il mio atto. Questo genere di separazione dal contesto singolare, la perdita nella specializzazione della partecipazione personale singolare, hanno luogo particolarmente spesso nella responsabilità politica. A questa stessa perdita dell'unità singolare porta anche il tentativo di vedere in ogni atto, in ogni oggetto di un dato atto, non la concreta singolarità personalmente partecipe all'esistere, ma il rappresentante di un qualche grande insieme. Il che non aumenta la responsabilità e la non-casualità ontologica del mio atto, ma al contrario l'alleggerisce e in un certo senso lo de-realizza: l'atto è ingiustificatamente orgoglioso, è arrogante, e ciò porta soltanto al fatto che la reale concretezza di una singolarità effettivamente necessitante degenera in possibilità concettuale astratta. Per

radicare l'atto, la partecipazione personale di un'esistenza singolare e di un oggetto singolare si deve trovare in primo piano, giacché se sei rappresentante di un grande insieme, lo sei soprattutto personalmente. E questo stesso grande insieme, a sua volta, non è composto di aspetti generali, ma di momenti individuali concreti.

La validità *reale*, concretamente necessitante, di un'azione in un contesto singolare dato (quale che sia), il momento della realtà in essa, è proprio il suo orientamento nell'esistere reale singolare nella sua totalità.

Il mondo nel quale si orienta l'atto sulla base della sua partecipazione singolare all'esistere: questo è l'oggetto della filosofia morale. Ma l'atto non lo conosce come qualcosa dal contenuto determinato; esso ha a che fare soltanto con una persona unica e con un oggetto unico, che, inoltre, gli sono dati in toni emotivo-volitivi individuali. È un mondo di nomi propri, di *questi* singolari oggetti e di determinati dati cronologici della vita. Una descrizione <?> esemplificativa del mondo della vita-atto singolare dall'interno dell'atto, sulla base del suo non-alibi nell'esistere, sarebbe una specie di resoconto-confessione, individuale e unico. Ma questi mondi concreto-individuali, irripetibili, di coscienze che realmente agiscono – di cui, come da componenti reali, si compone anche l'unitario e singolare esistere-evento – hanno delle componenti comuni: non nel senso di concetti o di leggi generali, ma nel senso di momenti comuni delle loro concrete architettoniche. È questa architettonica del mondo reale dell'atto che la filosofia morale deve descrivere, non come uno schema astratto, ma come il piano concreto del mondo dell'atto unitario e singolare, i momenti concreti fondamentali della sua costruzione e della loro disposizione reciproca. Questi momenti fondamentali sono: io-per-me, l'altro-per-me e io-per-l'altro; tutti i valori della vita reale e della cultura si dispongono intorno a questi punti architettonici fondamentali del reale mondo dell'atto: valori scientifici, estetici, politici (inclusi anche quelli etici e sociali) e, infine, religiosi. Tutti i valori e i rapporti spazio-temporali e di contenuto-senso tendono a questi momenti emotivo-volitivi centrali: io, l'altro e io-per-l'altro. La prima parte del nostro studio sarà dedicata appunto all'analisi dei momenti fondamentali dell'architettonica del mondo reale, non in quanto pensato ma in quanto vissuto. La parte successiva sarà dedicata all'attività estetica come azione, non a partire dall'interno del suo prodotto ma dal punto di vista dell'autore in quanto partecipante <?> responsabile, e all'etica della creazione artistica. La terza parte sarà dedicata all'etica della politica, e l'ultima all'etica della religione. L'architettonica di tale mondo ricorda l'architettonica del mondo di Dante e dei misteri medievali (nei misteri e nelle tragedie anche l'azione è spostata verso i confini ultimi dell'esistere).

La crisi contemporanea è, fondamentalmente, crisi dell'*atto* contemporaneo. Si è creato un abisso tra il motivo dell'atto e il suo prodotto. Ma in conseguenza di ciò anche il prodotto, strappato dalle sue radici ontologiche, è appassito. Il denaro può diventare motivo di un atto che costruisce un sistema morale. In relazione al momento attuale il materialismo economico ha ragione, ma non perché i motivi dell'atto siano penetrati all'interno del prodotto, bensì, al contrario, perché il prodotto nella sua validità è separato dall'atto nella sua motivazione reale. Ma questa situazione non si può più correggere dall'interno del prodotto, in quanto non si può da qui giungere all'atto; la si può risolvere solo dall'interno dell'atto stesso. I mondi teorico ed estetico sono lasciati in libertà, ma dal loro interno è impossibile collegarli e associarli all'unità ultima, incarnarli. Dal momento che la teoria si è separata dal-

l'atto e si sviluppa secondo la sua legge interna immanente, l'atto stesso, sbarazzatosi della teoria, inizia a degradare. Tutte le forze di un compimento responsabile si ritirano nel territorio autonomo della cultura, e l'atto separato da esse scade al grado di motivazione biologica ed economica elementare, perdendo tutte le sue componenti ideali: è questa appunto l'attuale situazione della civiltà. Tutta la ricchezza della cultura viene posta al servizio dell'agire biologico. La teoria lascia l'atto in balia di una esistenza instupidita, ne assorbe tutte le componenti ideali a vantaggio del suo dominio autonomo chiuso, impoverisce l'atto. Di qui il pathos del tolstoismo e di ogni nichilismo culturale. Così stando le cose, potrebbe sembrare che ciò che rimane, una volta esclusi i momenti di senso della cultura oggettiva, sia una nuda soggettività biologica, l'atto-bisogno. Da qui anche l'impressione che, solo come poeta o come scienziato, io sia oggettivo e spirituale – cioè, solo dall'interno del prodotto da me creato, ed è dall'interno di questi oggetti che si deve costruire la mia biografia spirituale; tolto questo, rimane un agire soggettivo; tutto ciò che è obiettivamente valido nell'atto rientra in quel dominio della cultura cui si rapporta l'oggetto creato dall'atto. Eccezionale complessità del prodotto ed elementare semplicità della motivazione. Abbiamo evocato lo spettro della cultura oggettiva, che non sappiamo esorcizzare. Di qui la critica di Spengler. Di qui le sue memorie metafisiche e il suo inserire la storia tra l'azione <?> e la sua espressione sotto forma di un atto valido. Alla base dell'atto si trova il suo incorporamento nell'unità singolare: il responsabile non si riduce allo specialistico (la politica), in caso contrario non avremmo un atto, ma azione tecnica. Un tale atto non deve contrapporsi alla teoria e al pensiero, ma racchiuderli in sé come momenti necessari, interamente responsabili. In Spengler ciò non avviene. Egli contrappone l'atto alla teoria, e per non finire nel vuoto egli introduce la storia. Se prendiamo l'atto contemporaneo come separato da una teoria a sua volta chiusa in sé, otteniamo un atto biologico o tecnico. La storia non lo salva, poiché esso non è radicato nell'unità singolare ultima.

La vita può essere compresa dalla coscienza solo nella responsabilità concreta. Una filosofia della vita non può che essere una filosofia morale. Si può comprendere la vita solo come evento, e non come essere-dato. Separatasi dalla responsabilità, la vita non può avere una filosofia; essa è, per principio, fortuita e priva di fondamenta.

SENZA IDENTITÀ ED ESTRANEI ALL'ESSERE[1]

Non siamo noi occidentali, dalla California agli Urali, noi nutriti di *Bibbia* almeno quanto di pensiero greco a partire dai presocratici, estranei al mondo, ma in una maniera che nulla ha a che fare con la certezza del *cogito*, che, a partire da Cartesio, esprimerebbe l'essere di ciò che è? Estraneità al mondo che la fine della metafisica non riesce a dissipare. Siamo dunque di fronte al non-senso che si infiltra in un mondo in cui finora l'uomo non era soltanto pastore dell'essere ma era eletto per sé medesimo? Ovvero la strana disfatta o defezione dell'identità non sarà per caso la conferma dell'elezione umana: la mia – per servire, ma quella dell'Altro per se stesso? I versetti biblici non hanno qui la funzione di darne prova; ma essi testimoniano di una tradizione e di una esperienza. Non hanno un diritto di citazione almeno pari a quella di cui godono Hörderlin e Trakl? La questione ha una portata più generale: le Sacre Scritture lette e commentate in Occidente non hanno influenzato la scrittura greca dei filosofi, o si sono unite a esse solo teratologicamente? Filosofare è decifrare in un palinsesto una scrittura sepolta?

Si legge nel salmo 119: "Io sono straniero sulla terra, non mi nascondere i tuoi comandamenti". Sarebbe questo un testo tardivo, come sostiene la critica storica, e risalirebbe già al periodo ellenistico quando il mito platonico dell'anima esiliata nel corpo avrebbe potuto sedurre la spiritualità dell'Oriente? Ma questo salmo fa eco a testi riconosciuti come anteriori al secolo di Socrate e di Platone, al capitolo 25, versetto 23 del Levitico, precisamente: "Nessuna terra sarà alienata irrevocabilmente, perché la terra è mia, e voi non siete che stranieri, domiciliati nella mia casa". Qui non si tratta dell'estraneità dell'anima eterna esiliata tra le ombre passeggere, né dello spaesamento che l'edificazione di una casa e il possesso di una terra permetterà di superare riscattando, con il costruirlo, l'ospitalità dello sito che la terra racchiude. Perché, come nel salmo 119 che enuncia dei comandamenti, questa differenza tra l'io e il mondo è comprensiva di alcuni obblighi verso gli altri. Eco del *dire* permanente della *Bibbia*: la condizione – o incondizione – di stranieri e di schiavi nei paese d'Egitto avvicina l'uomo al suo prossimo. Gli uomini si cercano l'un l'altro nella condizione di stranieri. Nessuno è a casa propria. Il ricordo di questo servaggio tiene insieme l'umanità. La differenza che si apre tra l'io e il sé, la non coincidenza dell'identico, è una primordiale non indifferenza riguardo agli uomini.

L'uomo libero è votato al prossimo, nessuno si può salvare senza gli altri. L'ambito riservato dell'anima non si chiude dall'interno. Fu "l'Eterno a chiudere su Noé la porta dell'Ar-

ca", ci dice con ammirevole precisione un testo della Genesi. Come la si potrebbe chiudere nell'ora in cui l'umanità perisce? Ci sono ore che il diluvio non minacci? Ecco l'interiorità impossibile che disorienta e riorienta le scienze umane oggi. Impossibilità che non apprendiamo né dalla metafisica, né dalla fine della metafisica. Scarto tra io e sé, ricorso impossibile, identità impossibile. Nessuno può starsene per proprio conto: l'umanità dell'uomo, la soggettività, è una responsabilità per gli altri, una vulnerabilità estrema. Il ritorno a sé diventa un giro interminabile. Anteriormente alla coscienza e alla scelta – prima che la creatura si raccolga come presente e come rappresentazione per realizzarsi come tendente ad essere – l'uomo si approssima all'uomo. È pieno zeppo di responsabilità. E a causa di esse lacera l'involucro della tendenza a essere. Non si tratta di un soggetto che si assume delle responsabilità o che si sottrae alle responsabilità, d'un soggetto costituito, posto in sé e per sé come una libera identità. Si tratta della soggettività del soggetto, della sua non-indifferenza ad altri nella responsabilità illimitata – perché non misurata in base a impegni – che assunzione e rifiuto presuppongono. Si tratta della responsabilità per gli altri verso i quali egli si trova dirottato, "nel profondo del cuore" della soggettività, che esso, il movimento della ricorrenza, strappa.

Straniero a se stesso, assillato dagli altri, in-quieto, l'Io è ostaggio, ostaggio nella sua ricorrenza stessa di un io che non cessa di venir meno a se stesso. Ma così sempre più prossimo agli altri, più obbligato, più inadempiente verso se stesso. Questa passività non si assorbe se non crescendo; gloria della non realizzazione della tendenza a essere! Passività che nessuna "sana" volontà può volere e, così, espulsa, separata, senza raccogliere il merito delle sue virtù e dei suoi talenti, incapace di raccogliersi per accumularsi e gonfiarsi d'essere. Non-tendenza a essere dell'uomo, possibilmente meno che niente. "Può darsi", scrive Blanchot, "come piace dire, che 'l'uomo passi'. Passa, anzi egli è sempre già passato, nella misura in cui è sempre stato adeguato alla sua propria scomparsa… Non c'è dunque da rinnegare l'umanesimo a condizione di riconoscerlo là dove riceve il suo modo come il meno possibile ingannevole, mai dunque nelle zone dell'interiorità del potere e della legge, dell'ordine della cultura e della magnificenza eroica…".

Senza riposo in sé, senza appoggio nel mondo – in questa estraneità a ogni luogo – dall'altra parte dell'essere – al di là dell'essere – certamente è qua una interiorità di un genere tutto suo! Essa non è costruzione di filosofo, ma l'irreale realtà di uomini perseguitati nella storia quotidiana del mondo, di cui la metafisica non ha mai considerato la dignità e il senso e di fronte alla quale i filosofi si nascondano la faccia.

Ma questa responsabilità subita al di là di ogni passività da cui nessuno mi può slegare esonerandomi dalla mia incapacità di chiudermi dentro; questa responsabilità a cui l'Io non può sottrarsi – io che l'altro non può sostituire – designa così l'unicità dell'insostituibile. Unicità senza interiorità, io senza riposo in sé ostaggio di tutti, dirottato da sé in ogni movimento del suo ritorno a sé – uomo senza identità. L'uomo compreso come individuo di un genere o come un *essente* situato in una regione ontologica, perseverante nell'essere come tutte le sostanze, non ha alcuna prerogativa privilegiata che lo faccia assumere come fine dell'universo. Ma bisogna anche pensare l'uomo a partire dalla responsabilità, più antica del *conatus essendi* della sostanza o dell'identificazione interiore; a partire dalla responsabilità che, chiamando sempre all'esterno, disturba proprio quella interiorità, è necessario pensare

l'uomo a partire dal sé che si mette suo malgrado al posto di tutti, sostituito a tutti per la sua stessa non intercambiabilità; bisogna pensare l'uomo a partire dalla condizione o incondizione di ostaggio – di ostaggio di tutti gli altri che appunto in quanto altri non fanno parte con me di uno stesso genere, poiché io sono responsabile per loro, senza fare assegnamento sulla loro responsabilità per me, che permetterebbe loro di sostituirsi a me, perché anche della loro responsabilità io sono, in fin dei conti, e in primo luogo, responsabile. È per questa responsabilità supplementare che la soggettività non è l'Io, ma questo me.

Note

[1] Questo testo, nella trad. it. di A. Ponio, è tratto dalla sezione intitolata "L'étrangeté a l'étre" del saggio di Lévinas "Sans identité", «L'Ephèmere» 1970, poi pubblicato in *Humanisme de l'autre homme* (1972, Montpellier, Fata Morgana, 107-111). Il titolo è nostro.

1. *From the global semiotic perspective*

The research of the great twentieth century master of signs, Thomas A. Sebeok, culminated in the introduction of "Global Semiotics" (Sebeok 2001), the result of combining the semiotics of Charles S. Peirce and Charles Morris with his own "Doctrine" of signs, research in linguistics and life sciences or "biosemiotics". Sebeok elaborated Peirce's statement that man is a sign, adding that this sign is a verb: to interpret. And in Sebeok's particular conception of reality, interpretive activity coincides with life activity, in his own personal case, with the whole of his life. If I am a sign, as he would seem to be saying throughout his life as a researcher, then nothing that is a sign is alien to me – *nihil signi mihi alienum puto* –; and if the sign situated in the interminable chain of signs is necessarily an "interpretant" – the term Peirce gave to the effect of a sign, an effect that is itself a sign – then "to interpret" is indeed the verb that may best help me understand who I am. And, in fact, Sebeok most intriguingly titled his monograph of 1986, *I Think I Am a Verb* (see Petrilli, Ponzio 2001; 2002b).

"The Semiotic self" is an expression taken from Sebeok and introduced as the title of the first of a series of papers which he specifically dedicated to the topic. His concept of the semiotic self is theorized in the framework of his global approach to semiosis. From a biosemiotic perspective, the semiotic self has two great defence systems, or what Sebeok also calls "alarm systems", which, once alerted to an excessive degree, produce protective reactions: the immunitary system generates allergies; the properly psychical system generates states of anxiety.

The first paper by Sebeok on the semiotic self was written for a conference on the "Semiotics of Anxiety", held in Germany in 1977, and was published for the first time in his book of 1979, *The Sign and Its Masters.* "The Semiotic Self Revisited", a development on the former, appeared in 1989 as a Premise to the volume *Sign, Self, and Society* (edited by B. Lee and G. Urban). Parts of this text were subsequently presented and discussed at two meetings in Germany in 1990, the first on Psycho-Neuro-Immunology, the second on Models and Methods in Biosemiotics. The third essay of the series with its Shakespearean title, "Tell Me, Where is Fancy Bred: The Biosemiotic Self", was originally published in 1992 in a collective volume entitled *Biosemiotics. The Semiotic Web 1991*, edited by T. A. Sebeok and J.

Umiker-Sebeok, and continues the research begun with the preceding two essays. "The Cognitive Self and the Virtual Self" is the title of a paper originally delivered at a conference on Perception and Self-Consciousness in the Arts and the Sciences, held in Portugal in 1995, and published in the relative proceedings in 1998. This paper too is the expression of Sebeok's ongoing research on the multiple semiotic self, collecting the results of papers delivered at a series of conferences after 1992. The fifth essay, "The Self: A Biosemiotic Conspectus" is the title of Sebeok's Annual Edith Weigert Lecture delivered in 1994 for the Washington School of Psychiatry. This essay was scheduled for publication in the proceedings edited by J. Muller and J. Brent, but to my knowledge the volume never appeared.

In the meantime an Italian edition has appeared, revised and translated by myself for the volume *Semiotica dell'io*, published in 2001. This volume collects all Sebeok's research on the semiotic self as just listed under the general title *L'io semiotico*; an essay by myself entitled, *Basi per una semiotica dell'io*, now developed into an amplified and revised version in English under the title, *Subjectivity in the Sign. Prolegomena to a Semiotics of Self*, scheduled for publication as a monographic issue of the journal «Subject Matters», directed by Paul Cobley; and another by Augusto Ponzio entitled *Il segno "io"*, subsequently developed throughout a series of works in particular, *Fuori luogo* and *A mente*, both published in 2007. Whilst Ponzio and myself both focus specifically on the semiotic self in terms of the human self viewed against the background of Sebeok's semiotics of life, Sebeok's own analysis is specifically conducted from a zoosemiotic and biosemiotic perspective. That which connects our research as we each develop different aspects of the problem of subjectivity, is not only the theme and interdisciplinary approach, but above all our common denominator, the sign theory of Charles S. Peirce.

"Global semiotics" or "semiotics of life" is the new approach to semiotics developed and promoted by Sebeok in contrast to earlier and narrower approaches which he contributed to overcoming, and which can largely be described as originating from oversimplified and reductive interpretations of the magistral research conducted by Ferdinand de Saussure on signs, language, and communication (see Petrilli 2008a). Global semiotics transforms semiotics from a specifically human and social science into a life science, broadening its boundaries to include such disciplines as biology (Petrilli, Ponzio 2002a; 2007). This approach had been clearly delineated before Sebeok by Charles Morris, who couched his semiotic terminology in the language of biology as part of a precise program for the development of a more adequate understanding of the sign universe we live in (see Morris 1938; 1946; 1971; Petrilli 1999b). Global semiotics embraces and converges with the biosemiosic dimension in the life of signs, which is a far cry from reductive anthropocentric and glottocentric approaches. We know that Sebeok posits the axiom that signs and life converge, that where there is life there are signs, with the further speculation that signs may flourish beyond life forwarded as another hypothesis for scientific investigation. In any case, global semiotics offers a scientific platform for the development of an understanding of signs that far exceeds the limits of the cognitive sciences, of ontological approaches, of approaches that claim neutrality, paving our way to the axiological and ethical dimension of semiosis where signs and values converge and impel us to consider such issues as that of human responsibility as regards the *health of semiosis* in the widest and fullest sense possible.

Global semiotics of life provides the background for my own analysis of the human self as proposed in this paper, and as developed in the volume *Semiotica dell'io*, co-authored with Sebeok and Ponzio (2001), and after in *Subjectivity in the Sign*. To keep account of the self of the immunitary system means to contextualize the problem of the human self and social self in the larger framework of biosemiotics which, in turn, means to refocus on anthroposemiotics as part of zoosemiotics, and given our interest in the immunitary system, this also means to explore the endosemiotic dimension in the life of signs, that is, the processes of sign transmission inside the living organism.

The expression "self" immediately evokes the human subject. In this case the semiotics of self is *anthroposemiotics*, and given that the immediate object of analysis is the human individual understood as a historical-social product, anthroposemiotics may be described more specifically as *anthroposociosemiotics*. However, in the framework of the global semiotics or semiotics of life, the human self is preceded by a self that is antecedent in evolutionary terms, that is, the self of the *immunitary system*. The immunitary self does not only concern human beings but far more broadly the entire sphere of biosemiosis, of life, and functions on the basis of the *vital* distinction between "self" and "non-self".

Moreover, the immunitary system is not the self's only defense mechanism: alongside this, another defense mechanism can be identified in what is commonly known as "anxiety". Anxiety supplies another type of memory with respect to the immunitary system, and is mostly apprehended. States of anxiety are oriented to defending a model of behaviour inherent to the organism, more than the organism as a biological entity. Similarly to the concept of "self", "anxiety" also evokes the human subject; all the same, anxiety is a state characteristic of the vaster sphere of zoosemiosis. Both the immunitary system and anxiety are defense mechanisms that function on the basis of signs. In both cases we are dealing with the "semiotic self". The semiotic self of the immunitary system enters the sphere of endosemiotics; the semiotic self relative to sign processes generally denominated "anxiety", is allocated on the margin between the endosemiotic sphere and the *continuum* of zoosemiotics, that is, the field of averbal or preverbal communication.

Sebeok's research on the semiotic self began as part of a research project inaugurated in 1977 dedicated to "anomalous semiosic phenomena". These cannot be circumscribed within the sphere of perception of a single organ in the human body. For example, passions like love, emotional states like anxiety, or the "faculty" that permits self-perception of the continuously changing dimensions of one's own body cannot be located in somatic terms. Other "anomalous" phenomena include 'subjective" experiences such as dizziness, nausea, indeterminate sensations of well-being or of unwellness. To this we must add the class of enigmatic phenomena, including, for example, the "phantasmal limb", that is, perception of the limb as though it is still part of the body, when in reality it has been amputated.

2. *Boundaries of the semiotic self. Anxiety and the immunological system*

A question of first importance concerns the way the image of self is developed and translated into behaviour. In the interpretation of symptoms there exist semiosic ambiguities that

give rise to interpretive discrepancies between different levels in sign activity, between that which in semiomedical terminology is identified as a private symptom (*subjektives Zeichen*) and that which is identified as the public sign (*objectives Zeichen*). The consequences of such interpretive discrepancies can even be lethal for the patient. Infact, the "self" is subject to errors in communication that give rise to pathologies, or at least to phenomena and behaviours that are semiosically anomalous both in biological life and in psychic life. Pain in the chest as a diagnostic entity, as a symptom, lends itself to interpretations that range from panic attack to heart attack. Furthermore, when a subject is not in the best condition for a correct interpretation of that which is perceived, false interpretation is also possible. This gives rise to the addition of a state of anxiety caused by difficulties in communication between the physician and the patient deriving from the fact that given bodily sensations do not have external referents and as such cannot be clarified in univocal terms on the level of the verbal.

Perception of self is an intrinsic property of the immunological system, that is to say, of a nonverbal sign network which emerges through continuous discriminatory interaction between the cell and the antigene, and therefore between the human body and that which "attacks" it, that is, between the "self" and the "non-self". The immunological system can be indicated as the "biological self". It is an *endosemiosic* system closely connected with the genetic, metabolic, and neuronal code. Instead, the "semiotic self" finds its place in the "external environment" of the organism, at the level of the idiosyncratic phenomenal world, the *Umwelt*, as generated by the species-specific model of the world of individual reality. The semiotic self is the sum of *exosemiosic* processes. Instead, the immunological system of the immunocompetent system is part of the inner environment. Therefore, the "semiotic self" emerges as a relation between what Sebeok refers to as "Hediger's bubble" and the skin of the organism.

According to this analysis the semiotic self flourishes in two worlds, the internal world or *Inwelt* and the external world or *Umwelt,* where the latter includes the former. The external semiotic self is a sort of bubble or sphere, it's size varies, and it is ductile, sensitive to context. If threatened by the possibility of invasion, an anxiety mechanism activates the alarm system. The external semiotic self includes the endosemiotic self as constituted by immunitary competence, which is encapsulated by the skin and when invaded provokes an immunitary reaction.

The semiotic self is a double self: the first can be indicated as the semiotic self with biological implications; the second as the immunological or biochemical self, with semiotic implications. The semiotic self as we are describing it multiplies and flourishes in the dynamics of the ongoing relation between interpreted signs and interpretant signs. The semiotic self is involved in an ongoing process of meta-interpretation, that is to say, in the process of interpreting interpretations, interpretations of interpretations; where interpretation is understood as sign activity that consists in classifying something as "standing for something else" (see Petrilli 1998b; 2005).

Biosemiotic research on the self can contribute to a better understanding of the problem of subjectivity both in quantitative terms keeping account of other disciplines, revealing the semiotic consistency of subjectivity, as well as in qualitative terms by reproposing the self in

terms of otherness and dialogue rather than of compact monological identity (Petrilli, Ponzio 2005).

3. *Thought-sign-world*

As regards the relation between thought and language, the semiotic approach to the self, therefore the conception of self as a sign undermines the naive idea of separation between thought, on the one hand, and the signs that clothe it, on the other. On the contrary, as says Peirce in *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*: "only by external facts can thought be known at all. The only thought, then, which can possibly be cognized is thought in signs. But thought which cannot be cognized does not exist. All thought, therefore, must necessarily be in signs" (CP, 5.251, 1868a). Given the external and social character of signs, a relation of essential continuity emerges between thought and social interactions, thought and discourse, thought and another thought. The semiotic approach to subjectivity evidences the constitutively intersubjective and social character of thought itself, and Peirce continues thus: "From the proposition that every thought is a sign, it follows that every thought must address itself to some other, must determine some other, since that is the essence of a sign" (CP, 5.253, 1868a). The totality of the mind's manifestations is modelled in signs, through inferential processes, such that mind and semiosis converge. As says Peirce in *Some Consequences…*: "the content of consciousness, the entire phenomenal manifestation of mind, is a sign resulting from inference" (CP, 5.313, 1868b). In addition to acting as the means through which communication is actualized, signs are the material that constitute thought.

With his analogy between a human being and a word, Peirce would seem to demonstrate the validity of his definition of the human being as a sign: remember, "the man and the external sign are identical, in the same sense in which the words *homo* and *man* are identical. Thus my language is the sum total of myself; for the man is the thought" (CP, 5.314, 1868b). Consequently, in relation to the problem of the subject, Peirce takes a stand against subjectivism and against those conceptions that relegate mental life to the private sphere and consequently establish a net separation between mental, private, internal phenomena, on the one hand, and public, external phenomena, on the other, between inside and outside, inward and outward. On the contrary, with an expression architectured to underline the relation of continuity between such poles, he describes the subject's identity as an "outreaching identity", an identity projected towards the outside, an excess. The self, the subject, thought are modelled in the open-ended chain of deferrals among signs. The signs which engender the human being's conscious and unconscious life, arise in the community and are public dominion. Nor does this exclude singularity of the unique individual and dialogic interrelation with interior life, "private signs", as says Mikhail Bakhtin, "inner or interior signs", as says Victoria Welby, ideator of the theory of meaning designated as "Significs" (see Welby 1896; 1903; 1911; see also Petrilli 1998a; 1999a; 2009a). In fact, the self is what we may also designate as a "dialogic self", or what Charles Morris described as the "open self", theorized as a member of the "open community" (Morris 1948).

The mind is not something that "resides" somewhere inside the body, secluded and impenetrable, confined to a single person, belonging to him or her, correlated to the real world, and that only subsequently is clothed in language (CP, 5.128). In the very instance I communicate my word, my thoughts, my feelings, my attention, these inhabit the body of the other. My own word, itself corporeal, an embodied word, like the word of others is endowed with the capacity of inhabiting many places simultaneously. Therefore identity, of each and every one of us, transcends the limits of the single body understood in physiological terms ("the organism is only an instrument of thought", says Peirce [CP, 5.315, 1868b]), and finds in transcendence thus described, that is, in the capacity to trascend limits and boundaries, its own sense and value. To describe the self in terms of semiosic processes, as sign material, and remembering that according to the logic of otherness the self-sign transcends its own limits in any of its phenomenic manifestations, implies that the self's identity considered in any instance is not limited to a single place, but has the power of materializing elsewhere even simultaneously. The self is extralocalized and as such is similar to a word.

This approach to subjectivity not only involves intellectual, cultural and historical-social life, but also the ethical and the emotional sphere, inner life. And in his discussion of the functioning and development not only of cognition and will, but also of emotion, desire, feeling, which too he conducts in a semiotical framework, Peirce states that "there is no reason for supposing a power of introspection; and consequently, the only way of investigating a psychological question is by inference from external facts" (CP, 5.249, 1868a).

Victoria Welby too was radically critical of the concept of introspection as it was formulated and practiced in her time. The implications involved in dominant interpretations of the construction of human identity were simply unacceptable to her, and she explicitly claimed as much in her unpublished manuscripts dedicated to the problem of subjectivity (for example, "I and Self", 23 November 1907, Box *Subjectivity*, now in Petrilli 2009a)[1].

In the sphere of the affections and of the emotions, an important component is sympathy for the other, sensibility towards the other, feeling in communion with the other, whilst maintaining one's specificity, singularity, uniqueness as a single individual. As says Peirce in his paper titled "Evolutionary Love", sentimentalism is "the doctrine that great respect should be paid to the natural judgements of the sensible heart" (CP, 6.292, 1893a); nor must scientific investigation be separated from this dimension of the human sensibility. From a Peircean perspective both the conception of the "sensible heart" and theorization of the scientific method require an interrelational and intersubjective approach to the self and to knowledge. Particularly interesting is the importance he placed on such values for the successful development of scientific research; and the implications of his conception are particularly evidenced with his "agapistic theory of evolution" (CP, 6.295, 1893a).

The sign character of the self does not only concern it as language, thought, consciousness understood in terms of conscious life. It also invests the complex and variegated sphere of the unconscious. Indeed, from this point of view, says Peirce, psychic activity is made of dark zones. The "obscure part", the "unconscious", or "semi-conscious" forms the main part of the mind. No doubt, the semiosic processes forming the unconscious are not illuminated by reason, but, on the contrary, escape its control transcending the sphere of fully-conscious inferences. However, the unconscious represents the main part of the

mind's activity, not only in terms of quantity, but also in signifying potential with respect to thought processes controlled by reason. By comparison, the unconscious in terms of sensibility is far more pervasive and infinitely more delicate. In relation to the unconscious, in a paper dated approximately 1905, *Logic and Spiritualism*, Peirce lays down three propositions: "(1) The obscure part of the mind is the principle part. (2) It acts with far more unerring accuracy than the rest. (3) It is almost infinitely more delicate in its sensibilities" (CP, 6.569, 1905b).

This passage is also interesting for the connection established by Peirce between the unconscious and so-called "mother-wit":

> Man's fully-conscious inferences have no quantitative delicacy, except where they repose on arithmetic and measurement, which are mechanical processes; and they are almost as likely as not to be downright blunders. But unconscious or semi-conscious irreflective judgments of mother-wit, like instinctive inferences of brutes, answer questions of "how much" with curious accuracy; and are seldom totally mistaken (CP, 6.569; also CP, 7.555).

Similarly to Welby, but also Bakhtin-Voloshinov (Petrilli 1992; Voloshinov 1927; 1929), Peirce claims that the internal world derives from the external. The internal world is made of signs interiorized from the outside world which, as seen above, does not exclude the possibility of developing private, secret signs, signs that remain unsaid, unuttered with respect to the public world, the official world. Indeed, private signs thus understood or, if we prefer, "secret" signs, offer the subject the possibility of distancing from the external, public world. Therefore, the human person inhabits a world that is at least double, the outside world and the inside world, the outer and the inner, the world of percepts and the world of fantasies, that is, the world made of private sign systems, imagination and musement (CP, 5.487). In the last analysis, the human person inhabits a double world in which inner and outer interact in a relationship of reciprocal responsivity, where internal dialogue not only reflects but also models external dialogue, and vice versa. As says Vincent Colapietro commenting on Peirce's thought system (CP, 5.493): "The interaction of the inner and the outer worlds primarily consists in *experience* (the direct action of the outer world on the inner) and *deliberation* (the indirect action of the inner world on the outer through the operation of habits)" (Colapietro 1989: 117). And in this possibility of inhabiting a double world thus described, Peirce identifies a sign dimension that specifically characterizes human beings.

Consciousness develops through a process oriented from the outside to the inside, from the external to the internal, from the public to the private, and not vice versa (with Bakhtin we can distinguish between "official consciousness" and "unofficial consciousness"). Consequently, consciousness converges with language, with verbal and non verbal signs, and is the outcome of a process of interiorization. The implication is that in order to know consciousness we must orient our gaze outward, towards the social world and the interpersonal relationship in a movement of exteriorization. Therefore, far from the work of introspection, to know consciousness requires investigation of the outer world. The world experienced by the self is at least double, consisting of the inner world and the outer world, in the dynamic and dialogic interrelation between interiority and exteriority.

4. *Self between unity and multiplicity*

In her analysis of subjectivity from a significal perspective, Victoria Welby distinguishes between the concepts of "Ident" and "self", which is useful in developing the question of the pluralism and multifaceted nature of self. Such plurality is immediately obvious in the necessary doubling of self-consciousness, and complexifies into a multiplicity of faces the more self-reflective behaviour becomes critical and metadiscursive. What Welby calls "I", or introducing a neologism, "Ident", develops in the relationship with the "self" or, rather, with the multiple *selves*, which model the various faces of the "Ident". Therefore, the logic of otherness clearly emerges from Welby's analyses as a necessary condition for the constitution of subjectivity (see Petrilli 2009a, which collects Welby's unpublished papers on subjectivity, written between 1903 and 1910).

On establishing a distinction between the I and the self, Welby clarifies that "the self is included in the 'I,' *but not conversely.* (…) The race like the individual *has* a Self because it *is* an I" (*The I and the Self*, undated manuscript). The self is a representation of the I, it belongs to the I, the self is what we have and therefore cannot be; the I is what we are and, therefore, it alludes to what we cannot possess. My "I" belongs to others just as "mine" belongs to (but does not coincide with) me. In order to convey the idea of distancing between the various parts constituting subjectivity, Welby evokes the ancient meaning of the word "person" used to refer to the masks of the actor.

Furthermore, the I or Ident is associated with Welby's important concept of "mother-sense", the matrix, while the self, or person, or mask can be considered as one of its possible expressions or actualizations or, as Welby says, "representations" in the unending play of interpretive deferrals (for a critical analysis of the concept of representation in relation to the problem of subjectivity, see Petrilli, Ponzio 1999; L. Ponzio 2000; 2002).

Insofar as subjectivity is made of signs, it is characterized by what we may call "semiotic materiality" (see Petrilli 2008b), which is also the materiality of signifying otherness. Subjectivity develops in the continuous flux of interpretive-translative processes, transformation processes whose rhythm is beaten out by the succession, superimposition, multiplication, and cohabitation of our multiple *selves*. Formed in this way, subjectivity does not correspond to a unit, does not converge with the totality, but is transcendent, something more, an excess with respect to identity, endowed with logical value, says Welby, where "logic" is understood as the creative logic of abduction.

In Welby's view the self does not converge with the I but is one of its representations, the self is an opening on the I, an expression of the I, a means, an instrument, a modality, and never an end in itself (also a paper included in this file, untitled but dated 7 July 1907). Therefore, contrary to the tendency to exalt the self, to establish between the self and the Ident a relationship of substitution, usurpation, identification or unification, subjectivity derives from the relationship of dialogical otherness among the multiple selves that constitute the I, between one's self, rather one's selves, and one's Ident. Human identity conceived in a significal key as much as in a semiotic key is the open, generative and dynamic outcome of the dialogic relationship of distancing and differentiation of the self with respect to the I. Welby's generative conception of human consciousness recalls Peirce's when on dis-

cussing thought and subjectivity, the latter maintains that, just as we say that a body is in motion, and not that motion is in a body, we should say that we are in thought and not that thoughts are in us (see Petrilli 2009b).

In Welby's description, the I is centrifugal energy, while the self is centripetal. The Ident is the condition for coming to being, it is becoming, acting, doing, giving, and as such it is oriented towards the negation of self which, instead, tends towards receiving, keeping, being *selfish*. The connection with Mikhail Bakhtin is immediate when, in his theorizing on signs, language, and subjectivity he evidences the structural dynamics between "centripetal forces" and "centrifugal forces", the processes of "centralization" and "decentralizzation", of "unification" and "disunification" (see Petrilli 1990). In such dynamics is determined both the (partial) recognizability of the sign and the subject which is grounded in it, as well as their elusiveness, plurivocality, singularity, all being dimensions that emerge in the ephemeral space of an equilibrium that is always uncertain, unstable, the effect of forces continuously struggling with each other (Bakhtin 1975: 80).

5. *The semiotic self between biosemiotics and semioethics*

In his discussion of dialogism, Mikhail Bakhtin makes a point of clarifying that in his conception dialogue is not the result of a decision made by the subject, in other words, it is not a practice established by the subject who has decided to relate to the other (see Bakhtin 1981; Cobley 2007b; Ponzio 2006a). On the contrary, in Bakhtin's vision dialogue is conceived as an inevitable biosemiosic condition structural to life and living beings, an expression of the impossibility of closing to the environment, impossible indifference to surrounding life forms with which each one of us constitutes a global system, what Bakhtin calls *architectonics*. Bakhtin develops the concept of architectonics in relation to human beings in terms of an "architectonics of answerability", a semiotic consciousness of "being-in-the-world-without-alibis". Such architectonics, such consciousness may be limited to a small sphere – for example, the single individual's limited environment, family, profession, job, ethnic or religious group, culture, language, contemporaneity –; or, on the contrary, it may be extended, as consciousness of the "global semiotic" order, to the entire universe viewed from a planetary or solar or even cosmic perspective (as auspicated by Victoria Lady Welby). Bakhtin distinguishes between "small experience" and "great experience". The former is narrow-minded experience, instead in the great experience

> the world does not coincide with itself (it is not what it is), it is not closed and finalized. In it there is memory which flows and fades away into the human depths of matter and of boundless life, experience of worlds and atoms. And for such memory the history of the single individual begins long before its cognitive acts (its cognizable "self") (Bakhtin 1996: 99)

Bakhtin authored an article entitled *Contemporary Vitalism*, which however he did not sign but published in 1926 under the name of the biologist Ivan Ivanovich Kanaev. In this essay Bakhtin discusses problems of a biological and philosophical order. As such it is an

important piece in the work of reconstructing Bakhtin's thought system from the time of his early studies. In fact, it is important to underline that Bakhtin too, similarly to biologist Jakob von Uexküll, took an early interest in the biological sciences in relation to his studies on signs, like Charles Morris who also contextualized his theory of signs and symbolism in the language of biology in an early phase of his research (see Morris; 1938; 1946; Petrilli 1999b).

Sebeok developed the boundaries of semiotics in the direction of "biosemiotics" and "zoosemiotics", and eventually "global semiotics" (Sebeok 1991; 1994; 2001), proposing a theory of the sign and of the subject that takes account of their biological foundations. This approach afforded him the necessary instruments for the development of a critical stand against all forms of anthropocentric and glottocentric oversimplifications. With reference to anthroposemiosis, evolutionary development does not merely foresee the description of simple objective facts, of actual occurrences in the external world. Rather, developing Peirce's conception of the "play of musement" (an expression he adapted as the title of a monograph, see Sebeok 1981), Sebeok also hypothesizes future developments, possible worlds, real or only imaginary, in the interplay between the different levels of existence, sign production, discourse. From a metadiscursive and metasemiosic perspective, signifying processes are enhanced as objectifying signs interrelate with objectified signs in semiosic processes or, as Peirce also says, "thought" processes (where thought is used as a synonym of semiosis or sign activity), characterized by the capacity for suspension of immediate sign activity and deliberation.

As theory of sign, language, and meaning, semiotics may also be associated with philosophy of language. In the present context, the term "language" is connected with the concept of "modeling device" specific to human beings, as elaborated by Sebeok in the framework of his global semiotics. In addition to "modeling device", the term "language" is also used to indicate the different sign systems or languages, verbal and nonverbal, made possible in human semiosis on the basis of "language" understood as a "modeling device" (Petrilli, Ponzio 2005: 343-376). This properly human modeling device called language is the necessary condition for what we have designated as our "semiotic" or "metasemiosic" capacity thanks to which the human disposition for valuation, critique, and responsibility is developed (Deely, Petrilli, Ponzio 2005).

Moreover, language thus described can be associated with what Victoria Welby designates as "mother-sense" theorized in her later writings as carrying out a central role in the development of the self, and, as mentioned above, with what Peirce calls "mother-wit". Progress in anthroposemiosis, linguistic and nonlinguistic learning, the generation of sense, value, and significance at highs degrees of creativity, dialogism, critique, and responsibility take place in sign processes of the abductive, iconic and agapastic type. As much emerges from Welby's own theory of sign, meaning, and subject, which can be described as a theory of dialogic transcendence in the sense that she conceptualizes continuity in development, the capacity to transcend limits as imposed, in the last analysis, by the logic of identity.

"Metasemiosis" or "semiotics" understood as the capacity to reflect on signs and semiosis and to transcend the limits of immediate semiosis in the human world, is connected with

responsibility. The human individual, the only existing "semiotic animal" existing is subject *to* and subject *of* responsibility. To the extent that the semiotician practices "metasemiosis", that is, reflects on semiosis, s/he is doubly responsible: the semiotician must account for him/herself and for others, and as a global semiotician (according to Sebeok) s/he must account for life over the entire globe. Responsibility and freedom are connected: unjustified freedom is the absurd, the irrational, as in Martin Heidegger, or an arbitrariness which the gaze of another freedom threatens and defeats, as in Jean Paul Sartre. Says Emmanuel Levinas, the other questions the naïve legitimacy of freedom, that is, freedom unjustified and reduced to itself, freedom as usurpation. The very existence of the other implies a conception of freedom freed from the logic of identity, a form of humanism that is altogether different from the humanism of identity, what with Levinas has been designated as the "humanism of alterity" (see Cobley 2007a; Ponzio 2006b; Ponzio, Petrilli, J. Ponzio 2005; Petrilli 2009b). It is working in this direction that we have reached our proposal of "semioethics" (see Petrilli, Ponzio 2003), but this is another story.

Note

[1] Welby Collection, York University Archives, Scott Library, Downsview, Toronto, Canada. For a description of the Welby archives as well as of materials available at the London University Library, UK, see Petrilli 2009a.

References

Bakhtin, Michail, M., 1975, *Voprosy literatury i estetiki (Problems of Literature and of Aesthetics)*, Moscow, Khudozestvennia literature; It. trans. 1979, *Estetica e romanzo*, Turin, Einaudi.

Bakhtin, Michail, M., 1981, *The Dialogic Imagination, Four Essays*, ed. C. Emerson, M. Holquist, Austin, University of Texas Press.

Bakhtin, Michail, M., 1996, *Sobranie so∫inenij* [collected works], vol. 5 (1940-60), ed. S. G. Bocharov, L. A. Gogotishvili, Moscow, Russkie Slovari.

Cobley, Paul, 2007a, "Semioethics, voluntarism and antihumanism", «New Formations», 62, pp. 44-60.

Cobley, Paul, 2007b, "A brief note on dialogue", in S. Petrilli ed., *Philosophy of Language as the Art of Listening. On Augusto Ponzio's Scientific Research*, Bari, Edizioni dal Sud.

Colapietro, Vincent, 1989, *Peirce's Approach to the Self*, State Albany, University of New York Press.

Deely, John, Petrilli, Susan, Ponzio, Augusto, 2005, *The Semiotic Animal*, Ottawa, Legas.

Morris, Charles, 1938, "Foundations of the Theory of Signs", in *Encyclopedia and Unified Science* [International Encyclopedia of Unified Science 1, 2], Chicago, University of Chicago Press; now in Morris 1971.

Morris, Charles, 1946, *Signs, Language and Behavior*, New York, Prentice Hall; now in Morris 1971; It. trans. 1949, *Segni, linguaggio e comportamento*, Milan, Longanesi.

Morris, Charles, 1948, *Open Self*, New York, Prentice-Hall; It. trans. S. Petrilli, 1964, *L'io aperto. Semiotica del soggetto e delle sue metamorfosi*, Bari, Graphis.

Morris, Charles, 1971, *Writings on the General Theory of Signs*, ed. T. A. Sebeok, The Hague, Mouton.

Morris, Charles, 1993, *Symbolism and Reality. A Study in the Nature of Mind* (1925), ed. and pref. A. Eschbach, Amsterdam, John Benjamins.

Peirce, Charles, S., 1931-66, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, eds. C. Hartshorne, P. Weiss, A. W. Burks, Cambridge (MA), Harvard University Press, vols. 1-8 (Citations in the text are signaled, according to convention, with the initials CP, followed by volume and paragraph number).

Petrilli, Susan, 1990, "The Problem of Signifying in Welby, Peirce, Vailati, Bakhtin", in Ponzio 1990, pp. 315-363.
Petrilli, Susan, 1992, "The Unconscious, Signs, and Ideology", «Semiotica», 90, 3/4, pp. 379-387.
Petrilli, Susan, 1998a, *Su Victoria Welby. Significs e filosofia del linguaggio*, Naples, Edizioni Scientifiche Italiane.
Petrilli, Susan, 1998b, *Teoria dei segni e del linguaggio*, Bari, Graphis; 2nd ed. 2001.
Petrilli, Susan, 1999a, "The Biological Basis of Victoria Welby's Significs", «Semiotica», 127-1/4, pp. 23-66.
Petrilli, Susan, 1999b,"Charles Morris's Biosemiotics", «Semiotica», 127-1/4, pp. 67-102.
Petrilli, Susan, 2005, *Percorsi della semiotica*, Bari, Graphis.
Petrilli, Susan, 2008a, ed. and intro, *Approaches to Communication. Trends in Global Communication Studies*, Madison (WI), Atwood Publishing.
Petrilli, Susan, 2008b, *Sign Crossroads in Global Perspective. Essays by Susan Petrilli*, *7th SSA Sebeok Fellow. The American Journal of Semiotics*, intro. and ed. J. Deely, vol. 24. 4, pp. 123-136.
Petrilli, Susan, 2009a, *Signifying and Understanding. Reading the Works of Victoria Welby and the Significs Movement*, Berlin, Mouton De Gruyter.
Petrilli, Susan, 2009b, "Subjectivity in the Sign. Prolegomena to a Semiotics of Self", «Subject Matters», ed. Paul Cobley, forthc.
Petrilli, Susan, Ponzio, Augusto, 1999, *Fuori campo. I segni del corpo tra rappresentazione ed eccedenza*, Milan, Mimesis.
Petrilli, Susan, Ponzio, Augusto, 2001, *Thomas Sebeok and the Signs of Life*, series Postmodern Encounters, ed. R. Appignanesi, Duxford (Cambridge, UK), Icon Books-USA, Totem Books.
Petrilli, Susan, Ponzio, Augusto, 2002a, "Sign Vehicles for Semiotic Travels, Two New Handbooks", «Semiotica» 141 (1/4), pp. 203-350.
Petrilli, Susan, Ponzio, Augusto, 2002b, *I segni e la vita. La semiotica globale di Thomas A. Sebeok*, Milan, Spirali.
Petrilli, Susan, Ponzio, Augusto, 2003, *Semioetica*, Rome, Meltemi.
Petrilli, Susan, Ponzio, Augusto, 2005, *Semiotics Unbounded, Interpretive Routes through the Open Network of Signs*, Toronto, Toronto University Press.
Petrilli, Susan, Ponzio, Augusto, 2007, *Semiotics Today. From Global Semiotics to Semioethics, a Dialogic Response*, Ottawa, Legas.
Ponzio, Augusto, 1990, *Man as a Sign. Essays on the Philosophy of Language*, intro. and trans. S. Petrilli, Berlin-New York, Mouton De Gruyter.
Ponzio, Augusto, 2006a, *The Dialogic Nature of Sign*, Ottawa, Legas.
Ponzio, Augusto, 2006b, "The I Questioned. Emmanuel Levinas and the Critique of Occidental Reason", «Subject Matters. A Journal of Communications and the Self», special edition, 3, 1, London, Metropolitan University.
Ponzio, Augusto, 2007a, *Fuori luogo*, Rome, Meltemi.
Ponzio, Augusto, 2007b, *A mente*, Perugia, Guerra.
Ponzio, Augusto, Petrilli, Susan, Ponzio, Julia, 2005, *Reasoning with Levinas*, New York-Ottawa-Toronto, Legas.
Ponzio, Luciano, 2000, *Icona e raffigurazione. Bachtin, Malevic, Chagall*, Bari, Adriatica.
Ponzio, Luciano, 2002, *Visioni del testo*, Bari, Graphis.
Sebeok, Thomas A., 1979, *The Sign & Its Masters*, Texas, The University of Texas; 2nd ed. Lanham (Maryland), University Press of America; It. trans., intro., ed. S. Petrilli, 1985, *Il segno e i suoi maestri*, Bari, Adriatica.
Sebeok, Thomas A., 1981, *The Play of Musement*, Bloomington, Indiana University Press.
Sebeok, Thomas A., 1986, *I Think I Am a Verb*, New York-London, Plenum Press; It. trans., intro., ed. S. Petrilli, 1990, *Penso di essere un verbo,* Palermo, Sellerio.
Sebeok, Thomas A., 1991, *A Sign Is Just a Sign*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press; It. trans., intro., ed. S. Petrilli, 1998, *A sign is just a sign. La semiotica globale*, Milan, Spirali.
Sebeok, Thomas A., 1994, *Signs. An Introduction to Semiotics*, Toronto, Toronto University Press; rev. ed. 2001; It. trans. of the 2001 rev. ed., intro. S. Petrilli, 2003, *Segni. Una introduzione alla semiotica*, Rome, Carocci.
Sebeok, Thomas A., 2001, *Global Semiotics*, Bloomington, Indiana University Press.
Sebeok, Thomas A., Umiker-Sebeok, Jean, eds., 1992, *Biosemiotics, The Semiotic Web 1991*, Berlin, Mouton De Gruyter.

Sebeok, Thomas A., Petrilli, Susan, Ponzio, Augusto, 2001, *Semiotica dell'io*, Rome, Meltemi.
Voloshinov, Valentin N., 1927, *Frejdizm, Kriticheskij ocherk*, Moscow-Leningrad, Gosizdat; Eng. trans. I. R. Titunik, 1976, *Freudianism, A Marxist Critique*, eds. I. R. Titunik, N. H. Bruss, New York, Academic Press; 2nd Eng. ed. 1987, *Freudianism, A Critical Sketch*, eds. I. R. Titunik, N. H. Bruss, Bloomington, Indiana University Press.
Voloshinov, Valentin N., 1929, *Marksizm i filosofija jazyka. Osnovnye problemy sociologicheskogo metodo v nauke o jazyke*, Leningrad; 2nd ed. 1930; Eng. trans. L. Matejka, I. R. Titunik, 1973, *Marxism and the Philosophy of Language*, New York-London, Seminar Press.
Welby, Victoria, 1861-1912, *Unpublished Manuscripts. Welby Collection*, Toronto, York University Archives, York University.
Welby, Victoria, 1903, *What is Meaning? (Studies in the Development of Significance)*; new ed. 1983, pref. A. Eschbach, IX-XXXII, intro. G. Mannoury, XXXIV-XLII, in *Foundations of Semiotics*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins, vol. 2.
Welby, Victoria, 1911, *Significs and Language (The articulate form of our expressive and interpretative resources)*; new ed. 1985, intro. H. W. Schmitz, in *Foundations of Semiotics*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins, vol. 5.
Welby, Victoria, 2007, *Senso, significato, significatività*, an anthology, It. trans., intro., ed. S. Petrilli, Bari, Graphis.

> Nel 1921, quando Klee entrò a Bauhaus, s'installò in uno studio vicino al mio. Un giorno sentii uno strano rumore come se qualcuno battesse il piede in modo cadenzato. Incontrando Klee nel corridoio gli chiesi se avesse notato qualcosa. «Ah! Avete sentito? Scusatemi, mi disse, stavo dipingendo e dipingevo, quando a un tratto è stato più forte di me, mi sono messo a danzare, e voi mi avete sentito. Sono davvero desolato. Pensate che, poi, io non danzo mai!»
>
> George Muche, 30 giugno 1956

Credo che nessuno possa negare il fatto che, nella propria attività artistica, ogni artista, che si reputi o non si reputi tale, pur di complicarsi la vita, abbia spesso il vizio di configurarsi l'idea di un linguaggio incisivo, o di una "scrittura" come la intendono i pittori. Il movimento di questa scrittura è condotto per trasmigrazioni e dissonanze verso una ricerca indisciplinata e inoperosa, martellata cromaticamente in una danza di segni, talvolta trattenuti nei quattro margini di una pagina bianca o, meglio ancora, dai legni di un telaio, che tende sempre la sua tela a salvaguardare i colori stupefacenti dalla società moderna, la quale, con la sua visione seria, è detentrice dell'artificio che uccide e vorrebbe secca ogni pittura o scrittura scrivente.

Benché da questa scrittura dipinta così dispiegata, disoccupata nel suo laboratorio corroborante di ricerca dell'impossibile, dell'invisibile e dell'indicibile, sia bandito ogni sproloquio estetico – ma che pur sempre si presta bene a una lettura letteraria e a percorsi interpretativi continuamente nuovi e senza fine –, la Cultura dalle tende di velluto pesante, quasi periodicamente, finisce sempre col giudicare (a ragione!) questa proposta di lavorazione come "fuoriluogo". Una Cultura, questa, che, non smettendo mai di far "quadrare il cerchio", riporta, nonché ripropone fino alla nausea, quanto è sempre stato possibile e visibile, al fine di mantenere a tutti i costi il cosiddetto "stato di fatto": uno "stato di fatto" a cui appartengono tutte quelle persone tradite, e ahimè numerose, che credono nella spiacevole abitudine di avere il mondo – falsamente – a portata di mano e che possono dedicare solo una piccola parte della loro vita al "proprio" tempo libero, o, meglio, a quello che la società concede loro, a seconda dei ruoli e delle opportunità e al tipo di lavoro in cui, per vocazione o meno, sono costrette a consumarsi. Ciò accade secondo la maledizione divina "tu lavorerai!", rimessa a lucido a colpi di sputi nel mondo produttivo e ritualistico del lavoro e nel sistema capitalistico che regolano in particolare la vita dell'Occidente.

Ora, se supponessimo che, per ipotesi assurda, in questo ciclo di produzione-consumo debba rientrare anche l'arte, in tal caso verrebbe da obbiettare subito che: finché vi sarà una società che riconosce e accetta l'arte e, accettandola, la rende innocua museificandola, non vi sarà né valore di opera d'arte né, tanto meno, movimento di visione. Detto questo, il saper captare intorno al mondo e il saper cogliere sulla tela segni inutilizzati e inutilizzabili,

chiama l'arte a reinventare i propri valori e promuovendosi come l'unica vera via di fuga dalla contemporaneità. Il testo artistico dunque detiene in sé la possibilità evasiva e senza fine, configurata nella scrittura di uno stratagemma straniante i cui tratti non vogliono avere nulla a che vedere con la fretta della vita moderna e della realtà che si lascia ripetere; proprio come un tempo Paul Gauguin abbandonò la vita dell'uomo d'affari, facendosi licenziare e fuggendo verso quell'isola dell'Oceano Pacifico dal nome lontano: Tahiti. Alla carriera l'artista preferisce la magnifica vocazione dello scrittore, che lo proietta nel destino fatale di "essere in ascolto", nell'atteggiamento di comprensione rispondente con le iconiche melodie del mondo, di chi sa sentire il fremito delle cose alla variazione della luce, sbieca o radente, e tradurle sulla superficie bianca in toni dello spazio che esaltino il mondo, reinventandolo.

Ecco perché un pittore-scrittore cerca sempre di acuire la propria visione, incarnandosi in una sorta di iconauta, un artista-astronauta, che di segno iconico in segno iconico vola senza meta tra le costellazioni semiosiche all'arrembaggio di pianeti ancora sconosciuti e insondati, alla scoperta di orizzonti oltre il confine rappresentazionale. Un tale artista ha la capacità di muoversi stando fermo e, per ottenere la visione artistica predittiva nei confronti della società dello spettacolo, poco importa che abbia la vista ridotta. Anzi, direbbe Derrida (1990: 12):

> Il disegno, se non il disegnatore o la disegnatrice, è cieco. In quanto tale e nel momento in cui si compie, l'operazione del disegnatore avrebbe qualcosa a che vedere con l'accecamento. In questa ipotesi *oboculare* (*aveugle* deriva da *ab oculis*: non da o attraverso gli occhi, ma senza gli occhi) resta da capire come il cieco possa essere un veggente, come abbia talvolta la vocazione da visionario.

Dunque, ciò che conta nel testo artistico è soprattutto la tensione della visione espressa in esso. Dal canto suo, l'artista ha bisogno di tendere, di aguzzare continuamente lo sguardo, di modo che non smetta mai di guardare, di ascoltare, di esercitare la vista e cogliere quei segni iconici che il mondo gli offre già ma che la rappresentazione tiene celati nell'idolatria. Si tratta di andare più lontano di quanto dia a vedere la rappresentazione, al di là dell'occhio, oltre l'orizzonte, ma questo "altrove", come ho detto, è già nel mondo.

Così come quando, ancora addormentati, ci si sveglia all'improvviso e, dopo tre colpi battuti, si spalanca il sipario delle palpebre, medesimamente, la scrittura, vaga, indistinta, indesignabile – e indisegnabile – traccia la sua orbita nel cielo di carta mostrandosi in un sol tratto come costellazione stregata nell'alone di un'immagine colta da un acrobata trasognante, un visionario dal gesto scrivente e dal segno tracciante: un artista-scrittore, che ho designato come "iconauta" poiché, per trasmigrazioni intersemiotiche, questo termine rende bene l'idea di colui che ha capacità di vagare, operando per somiglianza, tra le mappe segniche dell'iconicità, saltando da un'icona all'altra e a un'altra ancora, senza fissarsi mai in uno sguardo appesantito di gravità.

Che sarebbero la scienza, la poesia, la letteratura, la filosofia, la pittura, il cinema, il teatro, se non abduzioni audaci, scritture dell'impossibile, dell'invenzione, dell'invisibile, dell'irrappresentabile? Se non tentativi impertinenti per arrivare a toccare le cose, per arrivare

ad avere un rapporto con l'altrimenti del mondo visibile, con ciò che è altro dall'identico, con ciò che è vivo e non conclude?

La tela o la pagina nella configurazione dell'artesto andrà dove andrà. Nel suo stato inaudito e nebuloso, il testo di scrittura – in una parola, l'artesto – è in grado di esorcizzare gli idoli, ponendo sotto gli occhi di tutti inediti percorsi interpretativi e conturbanti campi di applicazione senza fine. Spesso l'artesto rasenta i limiti dell'assurdo e non si fa trattenere da chi voglia intrattenere un discorso intellettualizzato e obeso di concetti: per intenderci, i soliti discorsi, quasi sempre attardati a contorcersi in mere trovate estetiche, di critici-recensori e storici dell'arte alla ricerca di una immediata fama felice; insomma, per dirla tutta, i soliti discorsi incipriati di critici-recensori e storici dell'arte che, non riuscendo ad andare più in là del loro naso e del loro modo di parlare elegante, non sanno far altro che scimmiottare se stessi porgendo in calici di champagne la solita purga della mediocrità pur di abbindolare ben paganti uditori, spettatori e ispettori nella mielosa abitudine della massa rappresentazionale. E se da un lato la ragione protegge questi critici-recensori e storici dell'arte, come pure quelli della letteratura, insieme a tutti coloro che consegnano alle scuole e alle università lo studio museificato della geografia, del costume e della storia, dall'altro lato, l'artista respinge con sdegno chiunque gli offre questi fossili idolatrici in luogo della pulsione iconica dell'arte e della bellezza vivente.

Nell'artesto, nelle vesti di una pagina o di una tela che sia, ogni interpretazione avviene a posteriori. Infatti, se ci si pensa bene, dipingere o scrivere è partire da qualcosa di ignoto, invisibile e che si rende ai nostri occhi quasi per miracolo, il più delle volte inspiegabilmente, per apparizione. Pertanto, si potrà dire ribadendo: se nell'artesto "pittura è scrittura", la via è aperta per scandire il ritmo martellato della scrittura cromatica, permettendoci di rileggere le modulazioni del *disegnare* e del *dipingere* come uniche e sole forme di arte e scienza, di cui le altre risultano essere solo mere derivazioni. Qui, nell'artesto, l'universo del disegno *si* disegna, abbozzato in tratti condotti per tanti versi, e lo scrittore-disegnatore, senza staccar la penna dal foglio e dimenticandosi che mentre scrive sta "scrivendo", rende in una linea senza spessore né volume un mondo intero, e per di più col minimo dei mezzi possibili, magari col solo orlo nero d'un tratto, un calamaio e la superficie d'una pagina bianca:

> con pochissime *cose*, col minimo dei mezzi possibili, col *bianco* e col *nero*, con un po' d'inchiostro da cui la natura non sa ricavare nulla avendo al contrario bisogno di un materiale letteralmente infinito (Valéry 1934: 121).

In apparenza si tratta di quasi niente: di tubetti di colore e di alcuni pennelli, di una tavolozza e di vasetti per i pigmenti, ma soprattutto di una tela tesa dall'artista verso orizzonti in cui nulla più deve divenire artificio o abitudine.

È proprio in quest'ottica che il dipingere o lo scrivere costituiscono una possibilità di uscita dall'identità, da se stessi, nella direzione di un altrimenti che essere, che significa rischiare di non essere del tutto in accordo col proprio secolo e con la propria contemporaneità.

L'artesto, per come si configura nell'esecuzione artistica, non smette di mettere sottosopra l'ordine del discorso operando un'"esecuzione", nella doppia accezione di creazione e distruzione. Fuori d'opera (*hors-d'oeuvre*) l'artesto esegue ripetuti attentati al diritto di iden-

tità, di modo che in esso sia possibile spendere parole di visioni sovversive e rivoluzionarie nei confronti della normalità grammaticale e sintattica – semantica e pragmatica incluse, e recluse – imposta dal sistema glottocentrico.

Per innesti e contaminazioni, finalmente l'artista potrà offrire senza sosta la resa di un linguaggio che non chiarisce nulla e ancor meno descrive o rappresenta, ormai capace di dimenticare il mondo che impone una realtà identica a se stessa, adeguata al suo modello ideologico e adattata alle regole di un congegno finito di obblighi rappresentazionali.

Nell'ellissi d'un tratto disegnato e potenzializzato nella visione, l'arte si ridisegna e viene essa stessa chiamata a reinventarsi, così da rivoltarsi contro un sistema riproduttivo che regola gran parte della vita occidentalizzata. Contro ogni condanna a morte dell'arte, l'artesto dà la possibilità all'artista di rendere un testo il cui tessuto inoltri il mondo verso una scrittura sdoppiata e demoltiplicata, una tessitura contro gli assalti dell'imbavagliamento, contro i dettati, le dittature di parole e immagini imposte e impastate. L'artesto, direi meglio, è una specie di contro-immagine, di contraidola, incessante e indefinita protesta contro la condanna a morte dell'arte, di una morte a ripetere a dire il vero, in cui soprattutto l'arte contemporanea, ormai parassitata dalla società del consumo e dello spettacolo, è inevitabilmente destinata a ripetere il limite di una rappresentazione aberrante che organizza le sue opere, i suoi mercati, il suo commercio, le sue quotazioni, i suoi plusvalori, le sue speculazioni.

Tratto per tratto, l'artesto si contrae bisognoso di resistere ai venti delle mode, rispettando a ogni costo ciò che si ritiene piacevole nella ricerca di una visione. L'iconauta, come lo intendo, ha contro di sé tutti i mercati e i mercanti, tutte le tendenze alla moda. Egli è un pittore, o scrittore che sia, che sa vegliare sulla notte del nulla, mentre il mondo della rappresentazione è distratto nella solita e sonnolenta routine.

Anche se si crede che la differenza cromatica non conti nulla, il colore non è estraneo al tratto. Nella scrittura fluida della pittura, infatti, è spesso il colore a declinare la pasta di differenza, dimostrandosi, il colore intendo, come irriguardoso nei confronti delle varie sostanze e sentenze ben distinte e assunte dalla rappresentazione. Il colore cerca strategicamente di operare una colata di materia pittorica configurandola in un fronzolo dissestato e farfugliante, rendendola, sotto lo scorrere degli occhi, nella sembianza della *scrittura*, scorgendo, per mezzo della visione, i caratteri di ciò io chiamo *artesto*.

L'artesto è dunque una scrittura/pittura senza traccia – "passo senza orma" (*pas sans pas*), direbbe Derrida (1978: 16) –, in cui il tratto iconico non si manifesta mai, ma rimanda ad altro da sé. Bifronte e quindi non costretto da scelte oppositive – significato/significante, figura/sfondo, forma/contenuto, interno/esterno –, l'artesto rende una scrittura che conduce fino a sciogliere ogni caratteristico nodo e idolatrico argomento della scena rappresentazionale, declinando programmaticamente ogni tratto drittissimo in un ghirigoro illeggibile, invisibile e inaudito.

Tuttavia sembra che, da un lato, ci sia sempre un incalzante e tignoso direttore di scena preposto al quotidiano ripetersi dell'azione; tant'è che, nell'attuale forma sociale, risulta "reale" o "verità" solo e sempre ciò che si lascia ripetere! Tale direttore di scena ha la persistente idea di non farci riemergere mai più da quel materasso di sonno sul quale la rappresentazione obesa di Cultura si è adagiata insieme a noi, ingombrandoci lo spazio e seppellendo, per una durata illimitata, la nostra facoltà di visione, atrofizzandola in pigre abi-

tudini che spengono lo sguardo – abitudini indotte, il più delle volte, dal bisogno pratico d'occasione, fino ad accomodarle in una realtà meramente espressa della quale l'uomo, per di più, s'accontenta.

D'altro canto – aggiungerei, fortunatamente – si è stimolati incessantemente a una visione semiotica che non soltanto ci permette di *vedere* le cose in un certo modo, da un certo punto di vista segnico – e che cosa sono la scrittura o la pittura se non arti segniche riunite nella riflessione sui segni? Attività sorelle di ricerca di un ordine specificamente semiotico? – ma, cosa più importante e vitale, ci dà anche la (ri)abilitazione di rimetterci a scrivere. La facoltà semiotica consiste proprio in questa riflessione critica, in quella particolare attitudine, in quella specifica tendenza dell'animale umano a ragionare sui segni propri e altrui ed essere l'unico responsabile (livello del mare e temperature fuori controllo comprese!) capace di ri-scrivere, di ri-configurare la superficie del mondo odierno attraverso le strategie testuali di un artesto e nelle forme incommensurabili che più gli si addicono (disegno/pittura/scrittura).

Sfuggendo alla condizione di prigioniero del mondo della rappresentazione pur di contestare la propria cittadinanza di uomo e avvertendo l'incessante attrito col mondo oggettivo, l'artista, insieme al suo mondo disegnato, raffigurato per mezzo della pittura segnica o della scrittura "figurale" (detto "alla Deleuze", a proposito delle figure colanti di Bacon), invade il foglio, cattura ciò che è estraneo, ciò che dilaga e che sconfina dalla rappresentazione, divaga su ogni tema del discordo prescritto, prendendo deliberatamente il volo divertito in uno svolazzo o in un arabesco, in un filo di scrittura che leghi, in una pagina o in una stoffa, le lettere di un alfabeto impossibile e dagli effetti pittografici.

Il quadro, una pagina dipinta o ciò che io nomino "artesto" – quest'ultimo nelle vesti verbali, non-verbali o miste: un romanzo o una poesia, così come un ritratto o un paesaggio – si configura in un carattere atemporale, in un tempo fuori dal tempo, evitando di ripiegarsi su se stesso, pur di non finire in trappola e suicidarsi con due tratti di penna incrociati: gli stessi tratti con i quali Malevi?, nel suo noto dipinto *Composizione con Monna Lisa (Eclissi parziale a Mosca* (1915-16), si sbarazzò in un sol colpo dall'ingombro rappresentazionale della *Gioconda* ingigantita, dovuto al potere attribuito alla pittura dalla superstizione e dalle leggende metropolitane dei mass-media che chiedevano alla donna dipinta da Leonardo di sorridere di meno o di più, a seconda del punto di vista.

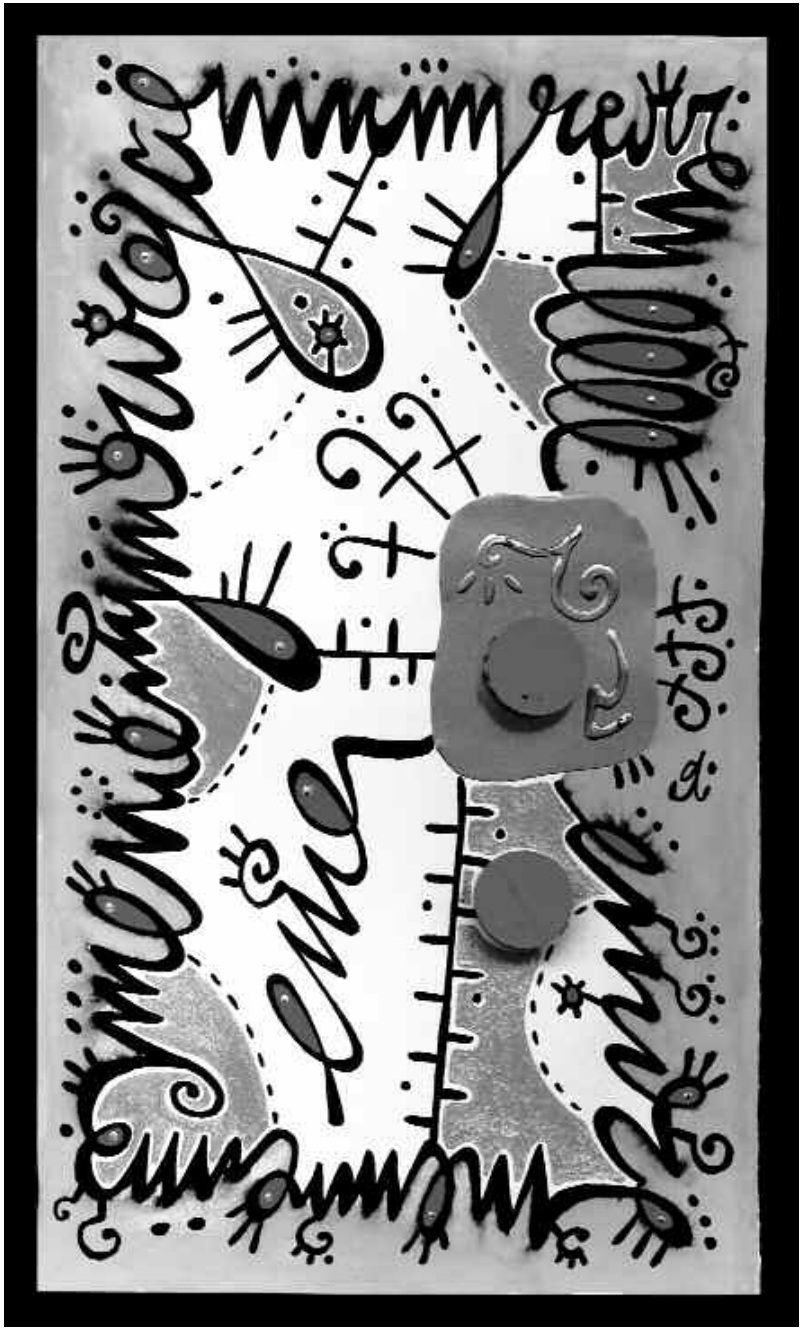
Come lungo le linee della scrittura letteraria non tutto è trasparente, lampante o completamente dichiarato, ecco che pure in pittura la partizione tabulare si riserva del senso rispetto a ciò che si dà a vedere, rendendo l'opacità e la refrattarietà del segno icona alla luce, al mondo "illuminato" e, per di più, proiettandoci in una visione immaginata, pensata nel campo visivo dell'*altro*. Del resto, come ha già osservato Michelangelo, l'aspetto del mondo scritto o disegnato non è mai quello definitivo, ma solo una fase di approssimazione verso una forma futura.

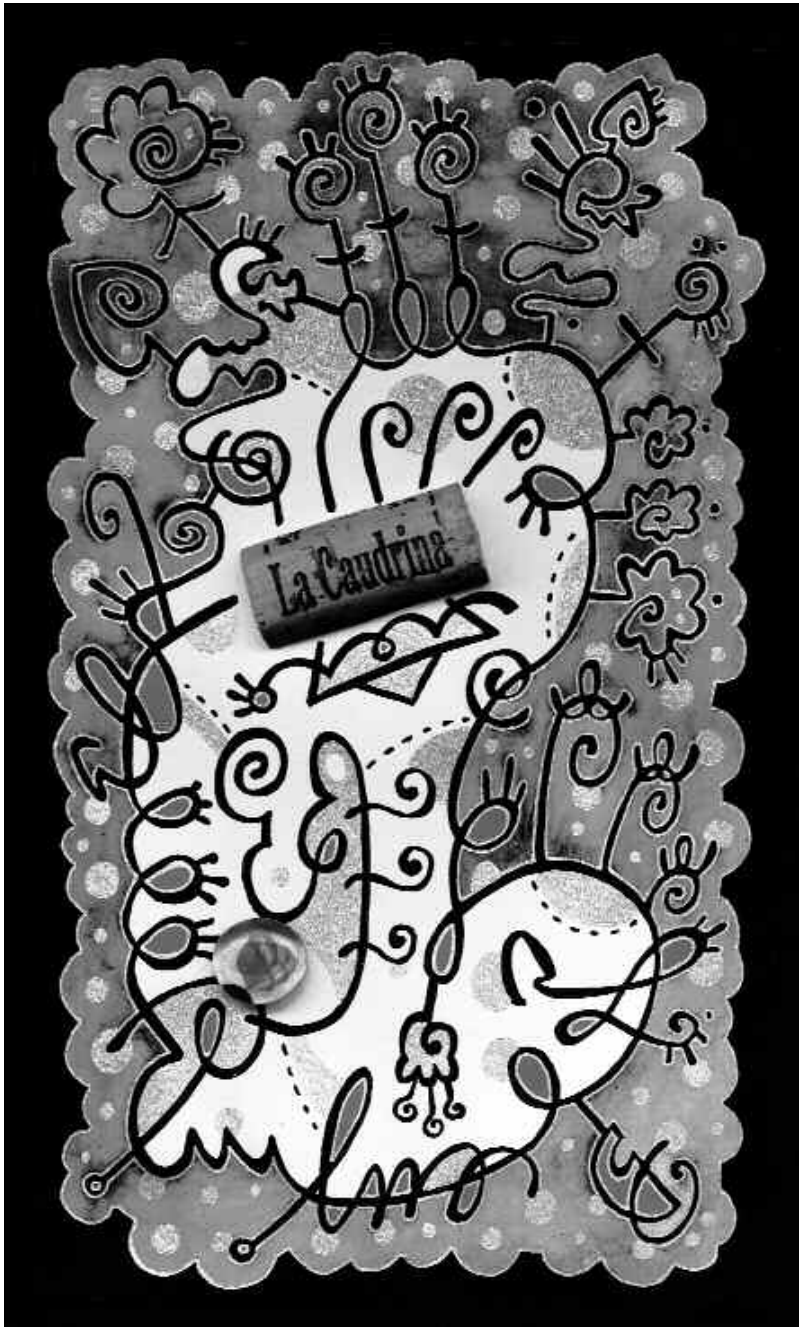
Riferimenti bibliografici

Derrida, Jacques, 1978, *La vérité en peinture*, Paris, Flammarion; trad. it. 2005, *La verità in pittura*, Newton & Compton, Roma.

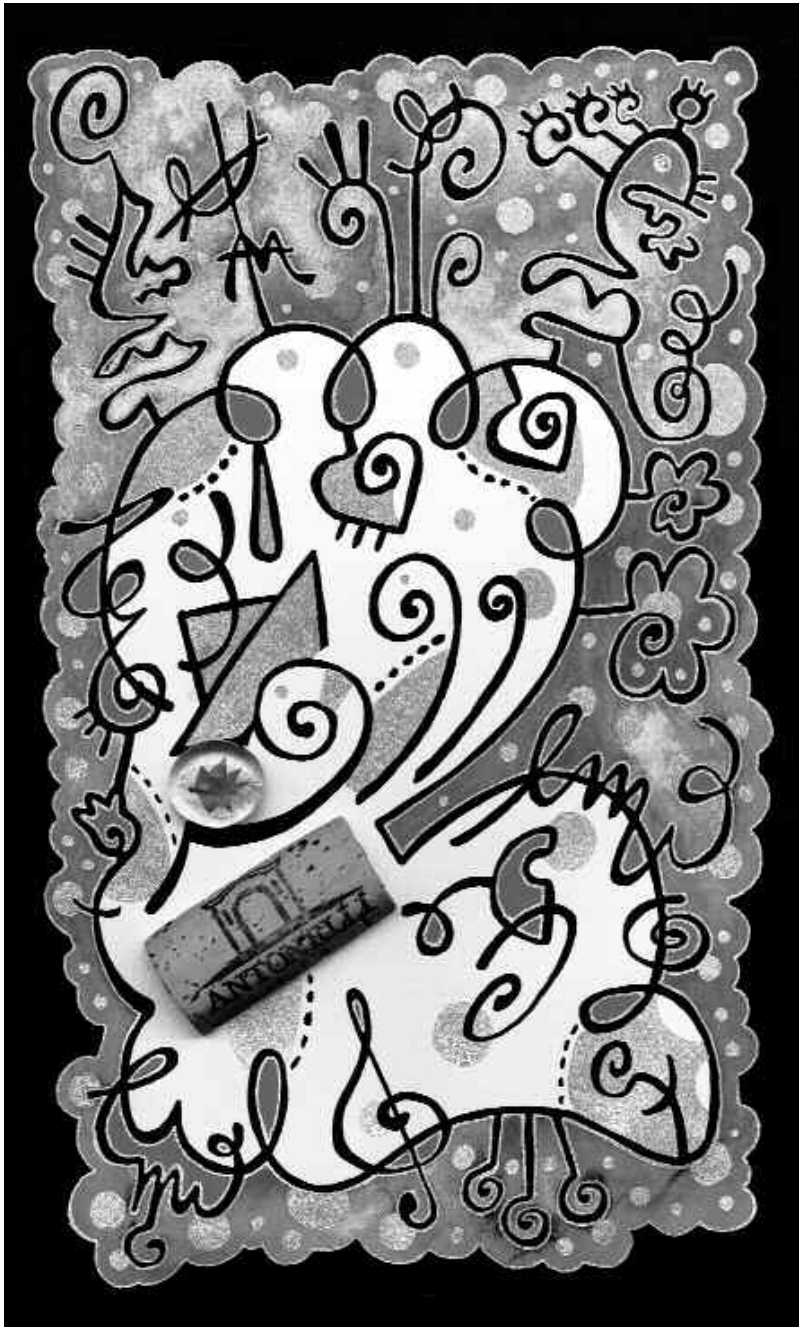
Derrida, Jacques, 1990, *Mémoires d'aveugle*, Paris, Éditions de la Réunion des Musées; trad. it. di A. Variolato, F. Ferrari, 2003, *Memorie di cieco*, Milano, Abscondita.
Valéry, Paul, 1934, *Pieces sur l'art*, Paris, Gallimard; trad. it. di V. Lamarque, 2003, *Scritti sull'arte*, a cura di E. Pontiggia, Milano, Tea.

Qui di seguito:
Luciano Ponzio, *La ricerca inaudibile*, acquerello e collage su carta, 2009.




La Caudrina

GATTINARA


ANTONELLI

COSIMO CAPUTO

«ATHANOR» *VENT'ANNI. VIVENDO E LEGGENDO I SEGNI DEL MONDO*

È del 1990 il primo numero della serie monografica annuale «Athanor», promossa dall'Istituto di Filosofia del linguaggio dell'Università di Bari (ora Dipartimento di Pratiche linguistiche e analisi di testi) e diretta da Augusto Ponzio – insieme a Claude Gandelman fino al 1996, anno della sua scomparsa. Fino al 1997 è stata pubblicata dall'Editore Angelo Longo di Ravenna. La nuova serie (tranne il n. 1, 1998, edito dall'Editore Piero Manni di Lecce) è pubblicata dalle Edizioni Meltemi di Roma (alla fine di queste note l'indice completo dei volumi finora usciti).

Semiotica, *filosofia*, *arte*, *letteratura*, come recita il sottotitolo, costituiscono gli ambiti di interesse all'interno dei quali si articolano e si organizzano i vari fascicoli tematici in una prospettiva transdisciplinare. Non si tratta infatti della proiezione sul tema scelto di diversi punti di vista maturati in discipline diverse con metodi diversi, che trovano un loro punto comune nei contenuti, secondo il più ovvio e accettato senso della multi o pluridisciplinarità, in un percorso che unifica ciò che è separato e nato per altre esigenze. La transdisciplinarità che anima l'organizzazione delle varie monografie si basa, al contrario, sulla stessa metodica manifestata in contenuti diversi. Si tratta della metodica del segno con la sua costitutiva e intrinseca apertura ad "altro": il segno come costrutto che lascia delle ombre, dei residui, che molto spesso lo contraddicono o dicono più di quanto esso non dica esplicitamente, prolungando il processo segnico. La semiosi e la vita dei segni, dunque, come dialogo per l'impossibilità della chiusura, pena la fine della semiosi stessa, poiché la semiotica si configura come teoria del dialogo.

L'identità del segno non è fissa, richiede invece il suo continuo spostamento, dal momento che essa è metastabile, è pratica e non astratta: la semiosi è traduzione; il segno sussiste solo nel rapporto *tra* segni. La traduzione, per altro verso, non è più confinata nella linguistica del verbale, ma entra nell'orizzonte più ampio della semiotica quale teoria dei segni verbali e non verbali. Il paradosso della traduzione consiste nel fatto che il testo tradotto deve restare se stesso mentre diventa un altro, deve essere al contempo identico e diverso. Si vedano al riguardo i numeri 2 (1999-2000), 3 (2000) e 4 (2001) della nuova serie, intitolati, rispettivamente, *La traduzione*, *Tra segni* e *Lo stesso altro*.

Il lavoro traduttivo/interpretativo porta con sé qualcos'altro all'insaputa del lavoratore-interprete-traduttore. Questo "altro" del lavoro è *opera*, come dice Lévinas; è produzione

dell'*in-utile* che sfugge al lavoro stesso facendone esplodere l'identità; è l'al di là dell'essere del lavoro; è la *materia* del segno e dell'interpretazione, del valore di scambio (la merce) che si esplica nello scambio non mercantile, nel *dono* (cui è dedicato il volume n. 8 del 2004: *The Gift. A feminist analysis*). Qui l'economia del dono è vista come base per il cambiamento della logica capitalistica dello scambio simmetrico, calcolistico, che mette al centro l'*ego*, la restituzione su cui si basa l'idea stessa di giustizia (il colpevole deve restituire quanto ha tolto con il suo reato, deve "fare i conti con la giustizia"). Il dono rompe l'ordine economico del *do ut des* "qui e ora", in presenza, per instaurare un ordine asimmetrico, un dare senza restituzione. La curatrice di questo numero, Genevieve Vaughan, chiama in causa l'idea di un dare al di fuori della mentalità dello scambio alla pari, un dare infunzionale: il perdono, o meglio, diremmo, l'*(i)per-dono*. Ma dice anche che il suo primo approccio all'economia del dono è avvenuto lavorando sul linguaggio e sulla comunicazione. Ciò indica una semiotica che non si ferma ai "fenomeni", che guarda al "noumeno", una semiotica che non coincide con se stessa, non si riduce a mero tecnicismo per spiegare il mondo così come avviene e appare. *Una* tale *semiotica* è invece una scienza *che pensa*, che ci dice, ad esempio, che il dono è, lévinasianamente, "rapporto senza rapporto", il che non vuol dire indifferenza; ci dice che il dono non esce dall'economico bensì vi resta per approfondirlo, mostrarne aspetti invisibili a prima vista.

Ogni essere vivente, infatti, intrattiene con gli altri viventi (compreso l'ambiente) un rapporto; per vivere è costretto, suo malgrado, a mutue relazioni con gli altri: vivere è *con-essere*, *con-crescere*, dialogo. Il legame si stabilisce perciò al di fuori dell'intenzione e del calcolo del donatore. Il donatore dà ma è esso stesso un dono, essendo già legato ad altro (la vita, i genitori) prima di legarsi/darsi ad altri ancora. È quanto, ad esempio, emerge dall'esperienza della genitorialità. Il padre e la madre (donatori) danno senza prendere, danno in perdita, così come in perdita hanno ricevuto, in quanto donatari, dai loro rispettivi genitori. Non si stabilisce simmetria bensì asimmetria, viene meno la possibilità della restituzione, del ritorno in presenza. Ecco il "rapporto senza rapporto", senza *modus*: un rapporto senza misura. Non c'è risposta immediata, c'è risposta dislocata qual è quella del donare ad altri la vita, altri che non sia il proprio donatore. Questo "rapporto senza rapporto" è uno sbilanciamento verso il futuro, verso una storia che verrà, qual è la vita di un figlio, la sua alterità; è differimento infinito senza indifferenza; è traduzione/trasfigurazione della vita, della comunicazione o della semiosi, *opera*, ossia movimento verso l'altro che non ritorna al medesimo; è relazione asimmetrica subita che dice di un intrico etico, di uno spossessamento del Soggetto. C'è qui la questione della *materia dell'essere*, dell'*ombra della luce*, ossia di una semiosi che è prima e dentro l'Io cosciente: una semiosi *avant le signe* o *scrittura*. Sono argomenti affrontati nei volumi 1 (1990): *Il senso e l'opera*; 3 (1992): *Il valore*; 5 (1994): *Materia*; 8 (1997): *Luce*.

Questa *semiotica della scrittura*, che si configura come completamento, o, diremmo quasi, maturazione della semiotica dell'interpretazione, è una *semiotica dell'alterità* che ha il suo presupposto nelle filosofie dell'alterità e che – a nostro avviso – trova il suo supporto storico e sociale nei problemi legati alla *rottura del 1989*, al cosiddetto nuovo ordine mondiale, alle migrazioni, alla globalizzazione, al ritorno della guerra come soluzione delle controversie internazionali.

L'*onto-logica* occidentale si autointerpreta come assoluta fin dalle sue origini, avendo relegato fuori di sé l'*apeiron* (l'infinito), ossia, ancora, ciò che non ha *modus* e sfugge alla norma imposta da qualcuno. L'infinito in quanto altro è visto come *materia signanda*, amorfa, che attende di essere modellata, civilizzata, democratizzata, secondo una "reductio ad unum" delle forme di vita, delle risorse naturali, dei valori, dell'economia, della politica. È il sacrificio dell'altro come riaffermazione dell'identità (si veda il n. 2, 1991: *Arte e sacrificio*), che ha in sé l'*extrema ratio* della guerra quale modellatrice del mondo. Un *Mondo di guerra*, come dice il titolo del volume n. 9 (2005); un mondo che è il risultato della guerra, dove – nelle parole di Ponzio (ivi: 7) – "Non c'è Territorio nazionale, Stato, Comunità, Unione di Stati che non sia risultato di guerra. (…) Questo è il mondo della guerra. Ogni pace è pace di guerra, ottenuta con la guerra. (…) Mantenere la pace è mantenere lo stato delle cose ottenuto con la guerra. E, se necessario, mantenere la pace è fare la guerra".

Ma è anche il mondo modellato dalla *cultura angla* i cui tratti fondamentali sono la lingua inglese, la fede cristiana in tutte le sue varianti, l'individualismo proprietario, il lavoro produttivistico; una cultura diffusa prevalentemente in quelle parti del pianeta abitate da bianchi, ma che, soprattutto nella sua portata economica capitalistica e nella sua proiezione globale, è diffusa anche presso altri popoli: giapponesi, cinesi, arabi, comunità benestanti di neri statunitensi. Ciò pone la questione del bianco, o meglio, come recita il titolo del vol. 10 (2006-2007), pone la *White Matter. Il bianco in questione*. Pur collegabile alla vasta area di ricerca dei *Critical White Studies*, o *Whiteness Studies*, sviluppo dei *Critical Race Studies*, tale questione – ci pare – è anzitutto la *questione del dominio* nel mondo e della sua progettazione sociale con i suoi *segni di guerra* e le sue *guerre di segni*, secondo un circuito in cui i "media" assurgono ormai ad *armi di distruzione* e *distrazione di massa*. In tale prospettiva la "classe dominante" – come si esprimeva Ferruccio Rossi-Landi agli inizi degli anni '70 – è quel blocco sociale che ha il controllo della produzione, circolazione e interpretazione della comunicazione.

La supremazia totalitaria della comunicazione globalizzata ha omologato la variegata articolazione del mondo, dei linguaggi, delle culture, dell'economia, della politica, della religione. Lo spettacolo della comunicazione genera sguardi indifferenziati, sordi alle voci della vita reale, genera *s-comunicazione*, occulta il *volto dell'umano*, ovvero l'improduttività, o *infunzionalità*, l'unicità dell'esperienza di vita, la sua residualità che dice di una non adesione totale alla comunicazione mondializzata. Il tema è trattato nel volume 12 (2008-2009): *Globalizzazione e infunzionalità*.

L'invisibilità dell'altro, la sua innominabilità o il suo essere nominato solo in negativo sono motivo di scandalo quando la materialità del suo non essere spunta d'improvviso dal mare a bordo di un gommone e viene a piazzarsi nel Mondo dell'Umanità vera e universale. Le *migrazioni* (si veda l'omonimo volume 4 del 1993), infatti, hanno rotto la beata visione dello sguardo autoreferenziale e narcisistico dell'Occidente. Esse sono smisurate; non sono neppure una momentanea rottura (antitesi) di un tessuto (un testo; tesi) che, dopo un iniziale sbandamento, riprende il controllo di sé e della situazione (sintesi). Le migrazioni sottraggono territorio, spazio culturale (talvolta spazio biologico) e di senso, trasfigurano la semiosi. Il migrante costringe a rispondere, a prendere posizione, impone un dialogo, provo-

ca un nuovo senso. La sua apparizione induce a fare i conti con la propria anteriore coscienza filosofica e sociale, con la propria etica anteriore; fa emergere capacità nascoste: può alimentare aggressività (tentativi di recupero dell'identità minacciata, di difesa del proprio diritto al lavoro, con conseguenti lotte tra poveri o rigurgiti razzisti e nazionalisti), oppure indurre pensosità e accoglienza.

Il migrante non fa la tradizionale lotta di classe al capitalismo; la sua minaccia sta piuttosto nella domanda di accoglienza: una domanda esorbitante che non è ammessa e non può essere soddisfatta, che è al contempo "un'*interrogazione*, una richiesta di *giustificazione* a chi occupa un posto nello sviluppo, non semplicemente un posto di lavoro, a chi vi ha collocazione e ha creduto finora di non doverne rendere conto" (Ponzio, in *Migrazioni*: 11).

Il mondo/il mare è il titolo del volume n. 7 (1996) che esprime la contrapposizione tra una totalità identificante e circoscrivente, risultato di una narrazione o della costruzione di un Soggetto e di una Ontologia (il *mondo*) e un fuori (il *mare*) associato con l'ignoto, con la possibilità di deriva, il viaggio senza ritorno, l'alterità. La questione è se il propriamente umano non fuoriesca dal mondo e non appartenga invece all'*altrimenti dell'essere* del mondo, a una opacità che la luce o l'essere del mondo non possono cogliere, se non fuoriesca dalla luce del "pensiero bianco", della *White Matters*, e non appartenga piuttosto a una *luce nera*, nell'accezione di una "negritudine" intesa più che come colore della pelle, come un guardare dalla periferia. Ci sembra questo il senso di *Nero*, il n. 1 (1998) della nuova serie, ristampato con modifiche come n. 6 (2003). Si tratta di uno sguardo smisurato in cui il mondo non coincide con se stesso: lo sguardo di un'esistenza umana più grande, ma anche di un'esistenza più grande di quella umana nel suo complesso. È lo spazio della materia vivente, della vita in tutte le sue forme.

In questo sguardo globale la semiotica recupera la sua fase *semeiotica* risalente all'antica medicina; un recupero teorico, non prettamente storiografico, per cui possiamo dire che la semiotica recupera la sua costitutiva dimensione semeiotica, che consiste nel far star bene la vita. Il medico si prende cura della persona, il che ha un senso etico e non solo conoscitivo e professionale. La semiotica guadagna così la dimensione etica diventando *semioetica*. C'è infatti un nesso intrinseco fra etica e semiotica che pone l'*ethos* come fattore costitutivo della semiosi e della semiotica. La semioetica, in altri termini, è lo sviluppo in senso semeiotico della semiotica; essa infatti non si occupa dell'etica come settore a se stante, ma evidenzia l'esposizione senza alibi del segno all'*ethos*, mostrando l'illusoria pretesa della differenza indifferente.

La semiotica si fa allora carico della vita nel suo significato estensivo, benché la vita nell'odierno modello economico vincente sia molto spesso ritenuta d'ostacolo alla realizzazione del profitto, quando non sia addirittura inserita nel processo di mercificazione crescente. Vita da medicalizzare, vita come investimento economico, ma soprattutto vita in una visione antropocentrica, fino all'estrema conseguenza della distruzione degli altri organismi viventi.

La semiotica che si prende cura della vita, o meglio la *semiotica della vita* (sul tema della vita è incentrato il volume n. 5, 2002) esce invece dall'antropocentrismo e tematizza la

non indifferenza per le forme di vita non umane. I segni umani non sono che una parte dell'intera semiosi (vita) del pianeta, dalla quale sono inevitabilmente dipendenti.

La vita è attività, lavoro, "opera", dove produzione materiale e immateriale sono intimamente connesse, come già aveva mostrato Ferruccio Rossi-Landi nel suo libro del 1968, *Il linguaggio come lavoro come mercato*. Al *Lavoro immateriale* è dedicato il volume 7 (2003-2004), che contiene gli atti del Convegno internazionale sul semiotico italiano svoltosi a Bari dal 14 al 16 novembre 2002. La teoria del linguaggio come lavoro anticipa con lungimiranza alcune problematiche della fase attuale della produzione, di cui la comunicazione è fattore costitutivo. Ciò che nella visione rossilandiana è il "lavoro linguistico" oggi si chiana "risorsa immateriale", "capitale immateriale", "investimento immateriale" e costituisce un fattore decisivo dello sviluppo, della competitività e dell'occupazione nella "knowledge society". L'unità di lavoro e artefatti materiali e di lavoro e artefatti linguistici sta sotto i nostri occhi nell'unità di hardware e software del computer, dove risulta evidente la priorità del lavoro semiotico, del "lavoro immateriale".

Oggi la macchina del linguaggio gira producendo quelle che Marco Revelli, in un articolo su «il manifesto» del 29 giugno 2008, ha chiamato "retoriche del disumano", ovvero:

> forme del discorso che negano un tratto comune di umanità a una parte dell'umanità. Che con espedienti retorici pongono un pezzo di umanità al di fuori dell'umanità. Che appunto, in forma diretta o indiretta, tracciano un confine tra uomini e non-uomini, producendo un dispositivo di esclusione e segregazione.

Si tratta dell'estrema conseguenza dell'umanesimo identitario, anche se perbenista e tollerante, che disconosce l'"alterità dell'esistente, propria e altrui", l'"alterità del tempo", perseverando invece nel "tempo lineare del 'soggetto solo' (Emmanuel Lévinas), della sincronia, della Storia, della presenza, della coscienza totalizzante", per dirla con le parole della *Presentazione* di Augusto Ponzio al fascicolo n. 11, 2007-2008, significativamente intitolato *Umano troppo disumano*.

Ogni genere, ogni identità, in quanto basati sull'indifferenza e sull'opposizione, sono una messa in uniforme, un arruolamento, prevedono il conflitto, la chiamata alle armi. Ogni differenza-identità, ogni differenza indifferente di genere è cancellazione della differenza singolare, è *La trappola mortale dell'identità*, dice il titolo di questo volume, il n. 13. Ma c'è una differenza che consenta di uscire da questa trappola? È la differenza singolare, fuori identità, fuori genere, fuori luogo, non-intercambiabile; è la differenza non indifferente, non oppositiva, dice Ponzio. Essa è alterità assoluta, di unico a unico, in cui ciascuno è insostituibile e non indifferente. Un'alterità che l'identità rimuove e censura, relega nel privato, ma che ciascuno vive e riconosce come vera relazione con l'altro.

«Athanor» continua così la sua ricerca di una *semiotica della vita o della materia vivente* e di un *umanesimo dell'alterità*: un umanesimo dell'ascolto della pluralità delle manifestazioni dell'umano, della loro incessante traduzione; un umanesimo che guarda alle fessure, ai varchi che ogni forma, soggetto, testo, cultura porta costitutivamente con sé, e quindi un umanesimo aperto alla pluralità delle letture/scritture del mondo, delle lingue, delle forme semiosiche e semiotiche.

Indice delle annate 1990-2009

Il senso e l'opera, a. I, n. 1, 1990

E. Lévinas, *Le sens et l'œuvre, suivi d'un dialogue avec Lévinas*, pp. 5-10; C. Gandelman, *Corps signe «zéro»: le paradoxe de la production du sens par la mode*, pp. 11-18; O. Calabrese, *Chiromanzia di Michelangelo*, pp. 19-26; A. Ponzio, *Alterità e origine dell'opera*, pp. 27-38; G. Scarpetta, *Warhol ou les ruses du sens*, pp. 39-46; A. Biancofiore, *L'opera e il metodo*, pp. 47-58; G. Douglas, *Meaning, movement and materials*, pp. 59-66; A. J.-J. Cohen, *Du narcissisme électronique*, pp. 67-76; R. Chiurco, *Grammatiche dell'immaginazione in Klossowski*, pp. 77-88; C. Pasi, *Il senso della fine*, pp. 89-93; N. Vaghenàs, *«De profundis» di Rodokanákis*, pp. 94-95; P. Rodokanákis, *Dal «De profundis»*, pp. 96-102; A. Ponzio, *Luigi Di Sarro: Grafie*, pp. 103-106; M. Di Tursi, *Luigi Ruggiero: del movimento e della flessibilità*, pp. 107-112; *Dialogo con Iannis Kounellis* (di Angela Biancofiore), pp.113-116.

Arte e sacrificio, a. II, n. 2, 1991

FILOSOFIA ED ESTETICA: «*Athanor» e il sacrificio…/«Athanor» et le sacrifice…*, pp. 5-6; C. Gandelman, *Sacrifice et tragédie: à propos d'un bouc*, pp. 7-19; O. Calabrese, *Rappresentazione della morte e morte della rappresentazione*, pp. 20-30; M. Le Bot, *Le sacrifice du sens*, pp. 31-35; J. Horowitz, *La Queste du Graal, œuvre de sacrifice absolu*, pp. 36-42; A. Ponzio, *Il duplice senso del lavoro sacrificale*, pp. 43-54; G. Roque, *Couleur et sacrifice*, pp. 55-64; M. Telloli, *Sintassi della comunicazione col divino nella pittura italiana del Quattrocento*, pp. 65-72; A. D'Elia, *Sacrificio e disastro*, pp. 73-76. CRITICA LETTERARIA: F. Fortini, *In nome di Primo Levi* (a cura di Paolo Jachia), pp.77-78; W. Tasaka, *Sacrifice of an Individual to a Society: a Study of Seppuku as a social Code*, pp. 79-87; V. Carofiglio, *Sacrificio estetico in Balzac: «Sarrasine» e dintorni*, pp. 88-93. ARTE: T. Santi, *Vito Mazzotta. Viaggio di Uom(o)vo Lapietra*, pp. 94-98; G. Goldfine, *Ilana Salama Ortar. Vedere il non visto,* pp. 99-103; M. Di Tursi, *Renato Galante. Il sacrificio del testo*, pp. 104-108; A. Ponzio, *Angela Biancofiore. Verso la città senza nome*, pp. 109-115; M. Perniola, *Fondazionalismo artistico*, pp. 116-118; Y. Hersant, *Locutio angelorum*, pp. 119-120; A. Marino, *Cesare Fullone. Il sacrificio dell'arte*, pp. 121-123; *Giovanni Morgese*, p. 124; *Pino Pipoli*, p. 125. CINEMA: R. M. Friedman, *Violence du sacrifice et sacrifice de la violence dans «Danton» de A. Wajda*, pp. 126-136; P. Montani, *Il pensiero denso e il principio dionisiaco del montaggio*, pp. 137-148. LETTERATURA: R. Pazzi, *Il re in esilio*, pp. 149-156; *Due poesie*, p. 157; W. Krysinski, *Journal de non-retour*, pp. 158-161; G. Ciabatti, *Obiezione avanzata dalle parole*, pp. 162-164; U. Cillo, *Il popolo volante*, pp. 165-167; *Sconfitta*, p. 168; A. M. Brumm, *Poesie per l'Intifada*, pp. 169-170; M. Braester, *Holocauste*, p. 171. NOTE di M. Di Tursi, *Dal supplizio alla sparizione della carne*, pp. 172-177; P. Cimmino, *Gestualità e autolesione: alcuni motivi medievali*, pp. 178-181; A. M.

Antonicelli, *Ri-pensare l'arte*, pp. 182-184; M. Valenti, *Il «neobarocco»: l'arte del disordine in mostra a Genova*, pp. 185-187.

Il valore, a. III, n. 3, 1992

Introduzione/Introduction, pp. 5-6. FILOSOFIA ED ESTETICA: M. Bachtin, *Valore, visione estetica, responsabilità*, pp. 7-10; S. Petrilli, *Metodo detotalizzante e dialogica dei valori in Michail Bachtin,* pp. 11-16; F. Fortini, *Note su quel che vale e su quel che non vale nella nozione di letteratura*, pp. 17-21; B. Rutland, *Gerarchie di funzione, gerarchie di valore: rapporto tra postmodernità e principi critici in M. M. Bachtin e F. R. Leavis*, pp. 22-28; A. W. Halsal, *Il ritorno alla valutazione letteraria*, pp. 29-36; N. Vaghenás, *La traduzione delle forme metriche nell'epoca del verso libero*, pp. 37-44; P. Laurette, *Des concepts de «valeur» et «d'evaluation» dans l'espace de la connaissance*, pp.45-49; H. Parret, *Peirce sur la valeur esthétique*, pp. 50-57; F. Loriggio, *Valore, etica e solidarietà: sulla critica americana*, pp. 58-65. CINEMA: J. Bárdos, *György Lukács e il cinema*, pp. 66-75. LETTERATURA: C. Costa, *Da «Le nostre posizioni»* (a cura di Vito Mazzotta), pp. 77-85; M. Brun, *Jour deux*, pp. 86-87; G. Pranzo, *Libertà di parola*, pp. 88-89. ARTE: V. Russo, *Economic art – Operazioni sul «valore»*, pp. 90-96; A. Marino, *Candida Leonardi, Claudio Pagnelli. Le chant des oiseaux*, pp. 97-100; A. Masi, *Antonio Pujia: il cielo della pittura*, pp. 101-103; A. D'Elia, *Il controvalore dell'arte*, pp. 104-106; M. Di Tursi, *Denaro, arte, valore: frammenti teorici per un percorso espositivo*, pp. 107-111; M. R. Rubinstein, *Noël Dolla: présage de la fumée*, pp.112-114. ECONOMIA POLITICA E LINGUISTICA: A. Ponzio, *Valore e lavoro fra differenza e indifferenza*, pp. 115-124; R. Bellofiore, *Quale Sraffa*, pp. 125-132; F. Rossi-Landi, *Dialettica dei valori linguistici*, pp. 133-144; A. Elimam, *Forme-langue et théorie linguistique*, pp. 145-151. RECENSIONI: M. Marinelli, *«Il dono dell'aquila»: possibilità di un varco verso la libertà* (rec. di C. Castaneda, *Il dono dell'Aquila*, Milano, Rizzoli 1991), pp. 153-157; A. Biancofiore, *Valori e diritti delle differenze: il sistema dell'apartheid* (rec. di M. Solimini, a cura, *I diritti delle differenze. Sul sistema dell'apartheid*, Bari, Edizioni dal Sud, 1991), pp. 159-161; P. Jachia, *Frederic Jameson: Marxismo critico e crisi dei valori nel «post-moderno»* (intorno a F. Jameson, *Il post-moderno, o la logica culturale del tardo capitalismo* [1983], trad. it. di S. Velotti, Milano, Garzanti, 1988), pp. 162-164; A. Marino, *I valori nel «sistema» dell'arte* (rec. di A. Vettese, *Investire in Arte*, Milano, Il Sole 24 ore, 1991), pp. 165-166.

Migrazioni, a. IV, n. 4, 1993

A. Ponzio, *Presentazione/Présentation*, pp. 5-6. ANTROPOLOGIA, INTERTESTUALITÀ, STORIA: A. Ponzio, *Migrazioni*, pp. 9-13; C. Gandelman, *Ecriture et migrations*, pp. 4-18; P. Calefato, *Europa fenicia*, pp. 19-24; U. Eco, *L'Europa fra emigrazione e migrazione*, pp. 25-27; J. Kristeva, *Langage, inconnu, étranger*, pp. 28-35; E. Imbriani, *Sulle migrazioni nel folklore*, pp. 36-42; N. Bonnet, *L'écriture métaphorique et la migration du sens*, pp. 43-44; D. Gullentops, *Pour une migration du motif. Investigation critique de ses fonctions dynamiques*, pp.

45-53; T. Villani, *Percorsi nomadi*, pp. 54-60. CINEMA: G. Attolini, *Distacco dal mito e ritorno alla storia nel cinema di Pasolini*, pp. 63-70. MUSICA: R. Ottaviano, *Nomade nel Jazz*, pp. 73-75; M. Wark, *Come una preghiera: memoria, lutto e la sacra arte della registrazione*, pp. 76-84; A. Cappelletti, *Musica e parola. Confessioni, appunti, aforismi*, pp. 85-90. POETICA E CRITICA LETTERARIA: W. Krysinski, *Jerzy Kosinski (1933-1991). Anatomia visibile di un suicidio*, pp. 93-95; M. Arriaga Flórez, *Fuori dal proprio corpo e dalla propria terra*, pp. 96-97. SCRITTURA:

M. A. Bonfantini, *L'europeo: il paesano poliglotta*, pp. 101-106; S. Petrilli, *Stranieri in patria*, pp. 107-112; N. Vaghenàs, *Migrazione interiore* (quattro poesie a cura di Caterina Carpinato), pp. 113-115; W. Krysinski, *Diario italiano*, pp. 116-122; F. S. Perillo, *Lontano dalla patria croata*, pp. 123-126; F. Loriggio, *Letteratura italo-canadese: tre poeti*, pp. 127-135; J. Talens, *La locanda del tempo perso*, pp. 136-139; P. Manni, *Sperdendo Salento*, pp. 140-149; M. Keyhan, *La storia del Noruz*, pp. 150-154.

Materia, a. V, n. 5, 1994

Presentazione, p. 5. SEMIOSI E SCIENZE UMANE: Th. A. Sebeok, *L'Io semiotico*, pp. 9-13; S. Piro, *Il confine delle scienze umane applicate*, pp. 14-22; M. Solimini, *La materia culturale*, pp. 23-33; C. Caputo, *Materia signata*, pp. 34-42; P. Calefato, *Materia e oggetto nelle scienze del linguaggio come pratica sociale*, pp. 43-56; A. Méndez Rubio, *Conflitto e materia nella cultura*, pp. 57-60; P. Jachia, *Materia e segno in Michail Bachtin*, pp. 61-65; S. Petrilli, *Contributi allo studio della materia semiotica*, pp. 66-71. FILOSOFIA: G. Semerari, *Sulla filosofia dell'ambiguità di Maurice Merleau-Ponty*, pp. 75-86; G. Invitto, *Corpo e linguaggio in Merleau-Ponty*, pp. 87-93; F. Semerari, *Amore e tempo. Leggendo Proust e Barthes*, pp. 94-105; A. Ponzio, *Materia come alterità*, pp. 106-109. LETTERATURA: P. Guaragnella, *«Sprucida» materia. Sulle ultime lettere di Antonio Labriola a Benedetto Croce*, pp. 113-119; M. Bottalico, *Il viaggio come materia narrativa in «The Algerine Captive» di Royall Tyler*, pp. 120-126; M. Arriaga Flórez, *Donne a autobiografia: la materia si racconta*, pp. 127-130; C. V. Saura, *Materia visibile contro il tempo nel «Viaggio d'inverno» di Bertolucci*, pp. 131-134; K. Stockman, *Où est la matière du poème?*, pp. 135-138. SCRITTURE: U. Cillo, *L'ultima notte di guerra ad Antropolis*, p. 141; *Sono uscito un giorno*, pp. 142-143; M. Giannini, *Fine di secolo*, pp. 144-145; P. Farah, *Tre poesie*, pp. 146-147. ARTI VISIVE: P. Dalla Vigna, *L'arte e il suo fondo. La materia delle arti visive come questione filosofica*, pp. 151-156; A. M. Antonicelli, *Per una metafisica della materia: Bonnefoy e De Chirico*, pp. 157-162; V. Maranò, *L'immagine fotografica come materia nei dipinti di Andy Warhol*, pp. 163-168; V. Russo, *Materia(li)*, pp.169-172; M. C. Galli, *Concerto grande*, pp. 173-179.

Mondo, a. VI, n. 6, 1995

A. Ponzio, *Presentazione*, pp. 5-6. UNIVERSI DI DISCORSO. RIFLESSIONI: P. Calefato, *Mondo – moda – mondano*, pp. 9-24; A. Giannone, *Abitazioni del collettivo*, pp. 25-29;

F. Wilhelm, *Une vision mélancolique du monde?*, pp. 30-34; C. Caputo, *Ombre d'oggi*, pp. 35-41. MONDO COME OGGETTO DEL DISCORSO FILOSOFICO E SEMIOTICO: A. Ponzio, *Mondo e non-indifferenza*, pp. 45-51; G. Cascione, *Linguaggio e descrizione del mondo nel* Tractatus *di Wittgenstein*, pp. 52-63; S. Petrilli, *I segni del mondo nella semiotica di Thomas A. Sebeok*, pp. 64-73. DISCORSO METODOLOGICO, CULTURE, TRADIZIONI: M. Solimini, *Invenzione del mondo e legittimazione della differenza sessuale nei miti pueblo*, pp. 77-88; S. Petrilli, *Il tempo del sogno o dell'inizio del mondo nei racconti degli aborigeni australiani*, pp. 89-97; M. De Michiel, *Mirovoe Drevo. Arbor Mundi*, pp. 98-108. SCRITTURE: A. De Luca, *Tra le rovine di un mondo sentimentale*, pp. 111-112; M. C. Galli, *L'occhio del ciclope*, pp. 113-117; J. Talens, *Paesaggi senza figura*, pp. 118-124. IL DISCORSO FILMICO: F. De Ruggeri, *Mondo, corpo e alterità in Wim Wenders*, pp. 127-131. IL DISCORSO MUSICALE: F. Degrassi, *L'esperienza sonora tra reale e virtuale*, pp. 135-145; M. Lomuto, *Il mondo della musica*, pp. 146-148. NEL DISCORSO DEL ROMANZO: V. Carofiglio, *Mondi, immondi e mondani nel «Père Goriot»*, pp. 151-158; N. Bonnet, *Images du monde. La comparaison chez Vitaliano Brancati*, pp. 159-164; M. G. Onorati, *Mondi reali e mondi sognati: strategie di utopia nei romanzi di Morris e Bellamy*, pp. 165-172. IL DISCORSO POETICO: P. Guaragnella, *«Un po' stupito e solo pel mondo vuoto». In margine ai «Versi a Dina» di Camillo Sbarbaro*, pp. 175-180; F. Buono, *«Fine del mondo»: i particolari in cronaca. Una lettura di «Weltende» di Jakob van Hoddis*, pp. 181-189; P. Jachia, *Per la morte di Franco Fortini*, pp. 190-191.

Il mondo / il mare, a. VII, n. 7, 1996

A. Ponzio, S. Petrilli, P. Calefato, *Presentazione*, p. 5. STUDI: C. Gandelman, *Monde renversé et dialectique,* pp. 9-21; F. Rossi-Landi, *Sui segni del mare interpretati dai naviganti*, pp. 22-27; C. Ferrandes, *Meraviglie del mondo intellettuale e morale: le passioni, di Cabanis*, pp. 28-38; R. Scelzi, *I segni nel linguaggio del mare*, pp. 45-47; P. Cimmino, *Fisiologia pan-planetaria: una riflessione categoriale*, pp. 48-52. LETTERATURA: G. Pranzo, *Capitan Nemo nel mare della sovversione non sospetta*, pp. 55-60; P. Guaragnella, *Lo scrittore e il mare*, pp. 61-67; G. Fenocchio, *Su alcune immagini del mondo in Beppe Fenoglio*, pp. 68-72; N. Bonnet, Il mare amoroso*, poème anonyme du XIII^e s.*, pp.73-74; S. Cassano, *Il mare in* L'amour *di M. Duras*, pp. 75-76; M. De Michiel, *Oceano mare*, pp. 77-80; R. Quagliarello, *La provincia come «mondo» in* Main Street *e* Babbitt *di Sinclair Lewis*, pp. 81-86. CINEMA: P. Calefato, *Una leggenda marinara tra testo letterario e testo filmico:* La storia immortale, pp. 89-94; A. Albergo, *Cinemare*, pp. 95-102. PITTURA: M. C. Galli, *Il canto di Orfeo*, pp.105-108; A. D'Elia, *Gli occhi del mare*, pp. 109-112; Ko-Wan-Sik, *Sérenade à Miari; Tristesse*, p. 113. SCRITTURA/VIAGGIO: R. Pazzi, *E benché tu sia il mare*, pp. 117-120; K. Wren, *Irish Tides*, pp. 121-123; A. De Luca, *Isolde e il Mare*, pp. 124-125; M. Giannini, *Fondali*, pp. 126-127; T. Petrarolo, *Sensazioni*, p. 128; P. Farah, *Anche nel mare e nelle stazioni del metrò*, pp. 129-131; N. Ciannamea, *In Adriatico. Percorsi tra il 40° N e il 41° N*, pp. 132-136; P. Valéry, *Il cimitero marino*, traduzione di A. Ponzio, pp. 137-140; *Nota bio-bibliografica su Claude Gandelman (1936-1996).*

Luce, a. VIII, n. 8, 1997

A. Ponzio, S. Petrilli, P. Calefato, *Presentazione*, p. 5. STUDI: S. Petrosino, *L'appello della luce. Sul rispondere dello stupore e dell'invidia*, pp. 9-20; G. Bruno, *Tra luce e oscurità: i colori. In margine alla* Farbenlehre *di Johann Wolfgang von Goethe*, pp. 21-25; S. Petrilli, *La luce del testo fra sacralità e profanazione. Victoria Welby dall'esegesi biblica alla significs*, pp. 26-33; T. Villani, *Città-luce, città-ombra. La megalopoli mondiale e il sentire delle paure contemporanee*, pp. 34-39. LETTERATURA: A. Ponzio, *La Commedia della luce*, pp. 43-49; N. Bonnet, *La luce della similitudine. Evidenza e immagine letteraria*, pp. 50- 53; R. Baronti Marchiò, *Sul bordo dell'ombra: la poesia di John Keats*, pp. 54-59; A. Saldaña, *El texto iluminado*, pp. 60-64; A. De Luca, *Il discorso della luce nel* Tristan und Isolde *di Wagner*, pp. 65-75. PITTURA: M. Valenti, *Il simbolismo della luce in un proverbio figurato di Pieter Bruegel II*, pp. 79-92; P. Dalla Vigna, *La resurrezione della luce. L'opera d'arte pittorica come paradigma del visibile*, pp. 93-100. FOTOGRAFIA: P. Calefato, *Camera lucida*, pp. 103-113; G. Pranzo, *Foto-grafia: scrittura delle ombre che la luce disegna*, pp. 114-117. CINEMA: A. Di Giacomo, *La luce e il suo contrario nella settima arte. Itinerario breve fra rappresentazione semantica e descrittività*, pp. 120-128; A. Alba, *Luce in movimento: cinema e metropoli in* Strange Days *di Kathryn Bigelow*, pp. 129-135. MUSICA: R. Ottaviano, *Human Beat*, pp. 138-140. SCRITTURA: A. Ponzio, *Alexandre et la tortue*, pp.143-145; A. Prete, *Luce solare, luce lunare*, pp. 146-149; A. Ponzio, *Il fanale (1960)*, pp. 150-151; M. Materassi, *La ricerca sulla luce*, pp. 152-155; P. Manni, *Salentoriente*, pp. 156-159.

Nero, a. IX, n. s., n. 1, 1998, a cura di Susan Petrilli

A.Ponzio, *Presentazione*, pp. 5-8. PROSPETTIVE: S. Petrilli, A. Ponzio, *Il raccontare nell'epoca della comunicazione mondializzata. La scrittura*-oraliture *nera*, pp. 13-24; E. Abiola Irele, *Negritude*, pp. 25-39; B. L. Guissou, *L'homme noir et sa langue maternelle. Le défi culturel majeur du XXI éme siècle sur le continent africain*, pp. 40-44; J. Paré, *De l'identité archéologique à l'identité polymorphe: lecture critique des littératures africaines*, pp. 45-55; N. Weidtmann, *A critical reflection on the notion of "vital force": African philosophy in the intercultural dialogue*, pp. 56-65; A. Paré-Kaboré, *Education traditionnelle burkinabé et réussite scolaire des filles*, pp. 66-72; C. B. Koné, *L'action des sciences sociales en question*, pp. 73-79; D. Badini-Folane, *Femmes en politique au Burkina Faso de 1983 à 1997*, pp. 80-96. CINEMA: K. G. Tomaselli, *Perspectives on cinema in Africa*, pp. 97-102; A. Ponzio, *Verso il cinema nero. Manifesti di film americani con attori neri*, pp. 103-104. LA MODA, IL VIDEO, IL VIRTUALE: P. Calefato, *Vestire nero*, pp. 107-116; M. G. Tundo, *Il nero virtuale*, pp. 117-128; P. Tancredi, *Sfumature di nero nei video di Madonna*, pp. 129-136. DISCORSI E GENERI LETTERARI: V. Carofiglio, *Il nero fra "humeur" e "humour"*, pp. 139-151; S. Petrilli, *Autobiografia/autoetnografia: nero Australia*, pp. 152-163. STEREOTIPI E IDEOLOGIE: Malcom X, *Negro/Negroes*, pp. 169-171; A. Catone, *Tra centurie nere e camicie nere: fascismo e mobilitazione reazionaria delle masse*, pp. 172-181; S. Petrilli, *Sulle leggi e sull'amore: i bambini e l'appartenenza*, pp. 182-185. TEATRO, FIABE, MASCHERE: P. Comentale, *Nero Pulcinella*, pp.

189-190; L. De Stasio, *Il nero della vita in una fiaba di C. Gozzi: regressione o rivoluzione teatrale?*, pp. 191-197. POESIA, PROSA: Y. Dakouo, L'appel de l'aube *de Vinu Ye. Commentaire rhétorique et sémantique*, pp. 201-210; P. Guaragnella, *Sole nero. Su una prosa di viaggio di Giuseppe Ungaretti*, pp. 211- 221; S. Esenin, *L'uomo nero*, pp. 222-227; P. Caesar, *A Journey into Self: the African Diaspora in Brathwaite's* The Arrivants, pp. 228-238; A. De Luca, *Gli occhi neri di Rahel*, pp. 239-248. SCRITTURE: K. Wren, *Quattro poesie*, pp. 253-257; C. Stasi, *Due acrostici e un divertissement*, p. 258. MUSICA, SUONI: U. Amoa, *Vers une poétique de la poésie de tambour*, pp. 263-280; J. E. Adell, *Música y otros sentidos de lo "negro"*, pp. 281-288. ARTI PLASTICHE: S. Petrilli, A. Ponzio, *Identità ideologica e "riconoscimento" dell'arte dell'Africa nera*, pp. 293-298.

La traduzione, a. X, n. s., n. 2, 1999-2000, a cura di Susan Petrilli

A. Ponzio, *Presentazione/Presentation*, pp. 5-7; S. Petrilli, *Traduzione e semiosi: considerazioni introduttive*, pp. 9-21. QUESTIONI TEORICHE: J. Derrida, *Che cos'è una traduzione "rilevante"?*, pp. 25-45; B. Godard, *Millennial musings on translation*, pp. 46-56; Y. Gambier, *La traduction: un objet à géométrie variable?*, pp. 57-68. TRADUZIONE E SEMIOTICA PEIRCIANA: Th. L. Short, *Peirce on meaning and translation*, pp. 71-82; F. Merrell, *Neither matrix nor redux, but reflux: translation from within semiosis*; pp. 83-101; V. Colapietro, *Translating signs otherwise*, pp. 102-123; D. L. Gorlée, *Meaningful mouthfuls in semiotranslation*, pp. 124-138; G. Goethals, R. Hodgson, G. Proni, D. Robinson, U. Stecconi, *Semiotranslation: Peircean approaches to translation*, pp. 139-150. TRADUZIONE INTERSEMIOTICA: Th. A. Sebeok, *Trasmutazioni intersemiotiche: un genere di barzellette ibride*, disegnate da Luciano Ponzio, pp. 153-166; S. Salthe, *Translation into and out of language?*, pp. 167-177. TRADUZIONE E CULTURA: M. Anderson, *Ethnografy as translation*, pp. 181-187; G. Toury, *Progettazione culturale e traduzione*, pp. 188- 200; I. Even-Zohar, *La formazione del repertorio culturale e il ruolo del trasferimento*, pp. 201-206; S. Arduini, *Metaforizzare una cultura: la traduzione*, pp. 207-215. TRADUZIONE TRA ORGANICO E INORGANICO: D. Robinson, *Cyborg translation*, pp. 219-233. SCRITTURA E TRADUZIONE: A. Prete, *Traduzioni da* Les Fleurs du mal, pp. 237-242; A. Ponzio, *Leggere traducendo: da Valéry, Baudelaire, Borges*, pp. 243-248. TRADUZIONE E ANNOTAZIONE: Y. Hersant, *(N. d. T.)*, pp. 251-256. TRADUZIONE E SCRITTURA LETTERARIA: A. Bensoussan, *La traduction littéraire: l'autre écriture*, pp. 259-267; J. M. Gouanvic, Polemos *et la traduction: la traduction de* The Grapes of Wrath *de John Steinbeck*, pp. 268-279.

Tra segni, a. X, n. s., n. 3, 2000, a cura di Susan Petrilli

A. Ponzio, *Presentazione/Presentation*, pp. 5-6; S. Petrilli, *Tra segni: introduzione*, pp. 7-9. TRASPOSIZIONE, RAPPRESENTAZIONE: R. Jakobson, *Pëtr Bogatyrëv, esperto in trasfigurazione*, pp. 13-20; A. Cranny-Francis, *Translation and everyday life*, pp. 21-30. BIOTRADUZIONE: K. Kull, P. Torop, *Biotranslation: translation between umwelten*, pp. 33-43; F. E.

Yates, *Three views of translation*, pp. 44-51. TEORIE E PRATICHE DEL TRADURRE: A. Brisset, *Tradurre il senso degli altri: teorie e pratiche*, pp. 55-79; H. Ruthrof, *Translation from the perspective of corporeal semantics*, pp. 80-94; I. Oseki-Dépré, *Walter Benjamin ou la bipolarité de la tâche du traducteur*, pp. 95-115. SIMILARITÀ, DIFFERENZE, INTERSEZIONI: E. A. Nida, *Language and culture: two similar simbolic systems*, pp. 119-128; L. Ponzio, *Il differimentismo: annotazioni per un nuovo spostamento artistico*, seguite da *Intersezioni*, pp. 129-137. ALTERITÀ E TRADUZIONE: S. Petrosino, *L'estrema traduzione. Cappuccetto Rosso e la questione "Perché parli?"*, pp. 141-158; D. Buchbinder, *Queer diasporas: towards a (re-) reading of gay history*, pp. 159-174. L'ALTRO STRANIERO: J. Milton, *The nation, foreignization, dominance and translation*, pp. 177-198; I. Ver?, *La semiosfera inerte. Traduzione e visione del mondo tra est e ovest europeo nella seconda metà del XX secolo*, pp. 199-208. SCRITTURA, TRADUZIONE: A. Ponzio, *Lettura e traduzione nell'autobiografia di Borges*, pp. 211-218; S. Petrilli, *La metempsicosi del testo e la corsa della tartaruga. Borges e la traduzione*, pp. 219-230; B. Folkart, *The valency of poetic imagery*, pp. 231-249; J. Paré, *Frédéric T. Pacéré et Massa M. Diabaté: deux écrivains de l'entre-deux. La traduction et son efficace littéraire*, pp. 250-256.

Lo stesso altro, a. XII, n. s., n. 4, 2001, a cura di Susan Petrilli

A. Ponzio, *Presentazione/Presentation*, pp. 5-6. TEORIA, PRATICA E STORIA DELLA TRADUZIONE: S. Petrilli, *Il carattere intersemiotico del tradurre*, pp. 9-19; L. Block de Behar, *Traducción y silencio. Aproximaciones a una nueva querella de los universales*, pp. 20-28; D. Simeoni, *Aux origines du modèle occidental de la traduction écrite*, pp. 29-40; M. Ulrych, *Diversity, uniformity and creativity in translation*, pp. 41-56; S. Nergaard, *Semiotica interpretativa e traduzione*, pp. 57-77; S. Laviosa, *Corpus and simplification in translation*, pp. 78-86. TRADUZIONE LETTERARIA: A. Ponzio, *Lo stesso altro: il testo e la sua traduzione*, pp. 89-99; E. Mattioli, *La specificità della traduzione letteraria*, pp. 100-107; M. Snell-Hornby, *Literary translation as multimedial communication. On new forms of cultural transfer*, pp. 108-115; B. Godard, *La traduction: un dialogue entre féministes canadiennes et québécoises*, pp. 116-127; J. Woodsworth, *In the looking glass: Bernard Shaw on and in translation*, pp. 128-145; A. R. Iurilli, *El laúd y la guerra: El idioma es acto de amor*, pp. 146-148. TRADUZIONE E CULTURAL STUDIES: S. Bassnett, *The translation turn in cultural studies*, pp. 151-164; P. Bartoloni, *Translating from the interstices*, pp. 165-171; A. Pym, *Alternatives to borders is translation theory*, pp. 172-182; I. Even-Zohar, *Alcune risposte a Lambert e Pym*, pp. 183-187. TRADUZIONE, ALTERITÀ, DIFFERIMENTO: T. Threadgold, *Quando la casa resta un luogo straniero. Comunità multiculturale e traduzione multimediale*, pp. 191-206; D. Jervolino, *Il paradigma della traduzione e l'ermeneutica dell'alterità*, pp. 207-215; L. Ponzio, *Somiglianza e differimento*, p. 216. TRADUZIONE INTERSEMIOTICA: P. Torop, *L'intersemiosi e la traduzione intersemiotica*, pp. 229-239; J. Hoffmeyer, *Origin of species by natural translation*, pp. 240-255; P. Cariani, *Cybernetic systems and the semiotics translation*, pp. 256-273; G. Magnifico, *Tradurre i segni dell'HIV/AIDS*, pp. 274-287.

Vita, a. XIII n. s., n. 5, 2002, a cura di Augusto Ponzio

A. Ponzio, *Presentazione/Presentation*, pp. 7-8. I SEGNI E LA VITA: Th. A Sebeok, *La semiosfera come biosfera*, pp. 11-18; S. Petrilli, *Una vita per i segni della vita. Thomas A. Sebeok*, pp. 19-20; I. I. Kanaev (M. M. Bachtin), *Il vitalismo contemporaneo, Presentazione* di A. Ponzio, pp. 21-44; V. Welby, *Evoluzione della vita e relazioni cosmiche, Presentazione* di S. Petrilli, pp. 45-52; J. Von Uexküll, *I mondi invisibili della vita, Presentazione* di K. Kull, pp. 53-62; G. Prodi, *La biologia come semiotica naturale, Presentazione* di Th. A. Sebeok, pp. 63-72. SCIENZE UMANE E SCIENZE DELLA VITA: E. Stein, *Le scienze della soggettività e il corpo vivente*, *Presentazione* di L. Di Pinto, pp. 75-84; Th. A. Sebeok, *Scienze dei segni e scienze della vita*, pp. 85-92; G. Sonesson, *The life of culture – and other signs – in nature – and the reverse*, pp. 93-106. ANIMALI, PIANTE, FUNGHI: Th. A. Sebeok, *'Animale' nella prospettiva biosemiotica*, pp. 109-122; M. Krampen, *Le piante e la fitosemiotica*, pp. 123-126; A. Ponzio, *I funghi e la micosemiotica*, pp. 127-132; E. Ponzio, *I funghi psilocibinici e l'uomo*, pp. 133-146. ALTERITÀ E PROCREAZIONE: E. Husserl, *Teleologia universale, Presentazione* di A. Ponzio, pp. 149-154; E. Lévinas, *Procreazione, temporalità, alterità, Presentazione* di A. Ponzio, pp. 155-163. FILOSOFIA E VITA: K. Marx, F. Engels, *Dall'ideologia alla vita degli individui, Presentazione* di A. Ponzio, pp. 167-176; A. Schaff, *Ha un senso interrogarsi sul senso della vita?, Presentazione* di A. Ponzio, pp. 177-184; A. Ponzio, *Dialogo tra Socrate e Platone*, pp. 185-193. ARTE E VITA: M. M. Bachtin, *Arte e responsabilità, Presentazione* di A. Ponzio, pp. 197-200; K. Malevi?, *Vita come non-oggettività, Presentazione* di L. Ponzio, pp. 201-208; L. Ponzio, *Visione, de-scritture, alterità. Tre tesi su arte e vita*, pp. 209-211. BIOGRAFIA: M. Chagall, *La mia vita: la tinozza, mio padre, il mio primo maestro, Presentazione* di L. Ponzio, pp. 223-232; A. Schaff, *Fuga a Samarcanda*, pp. 233-235. SCRITTURA E VITA: V. Volo?inov (M. M. Bachtin), *La parola nella vita e nella poesia, Presentazione* di A. Ponzio, pp. 239-248; M. Blanchot, *La letteratura e il diritto alla morte, Presentazione* di A. Ponzio, pp. 249-256; L. Pirandello, *I nomi e la vita, Presentazione* di A. Ponzio, pp. 257-264; I. Svevo, *Emilio Brentani, Presentazione* di A. Ponzio, pp. 265-270; E. Morante, *Il mondo di Useppe, Presentazione* di A. Ponzio, pp. 271-276; A. De Luca, *Vita, scienza e scrittura romanzesca*, pp. 277-283. VITA E GLOBALIZZAZIONE: A. Schaff, *I quattro cavalieri dell'Apocalisse*, pp. 287-294; N. Chomsky, *Hegemony or survival*, pp.295-302; U. Eco, *La vita degli altri*, pp. 303-310; A. Catone, *L'altra faccia della vita all'epoca della globalizzazione*, pp. 311-318; F. Farinelli, *Inventio spatii*, pp. 319-324; A. Ponzio, S. Petrilli, *Bioetica, semiotica della vita e comunicazione globale*, pp. 325-332.

Nero, a. XIV, n. s., n. 6, 2003, a cura di Susan Petrilli,
ried. con modifiche del n. 1, n. s., 1998

Presentazione/Presentation, pp. 5-6. PROSPETTIVE: S. Petrilli, A. Ponzio, *Il raccontare nell'epoca della comunicazione mondializzata. La scrittura*-oraliture *nera*, pp. 11-22; E. Abiola Irele, *Negritude*, pp. 23-35; B. L. Guissou, *L'homme noir et sa langue maternelle. Le défi cul-*

turel majeur du XXI^éme siècle sur le continent africain, pp. 36-40; J. Paré, *De l'identité archéologique à l'identité polymorphe: lecture critique des littératures africaines*, pp. 41-48; A. Paré-Kaboré, *Education traditionnelle burkinabé et réussite scolaire des filles*, pp. 49-55; C. B. Koné, *L'action des sciences sociales en question*, pp. 56-61; D. Badini-Folane, *Femmes en politique au Burkina Faso de 1983 à 1997*, pp. 62-72. ARTE: S. Petrilli, A. Ponzio, *Identità ideologica e "riconoscimento" dell'arte dell'Africa nera*, pp. 75-80; L. Ponzio, *La luce e l'eclissi. L'ombra dell'arte astratta* (seguito da *Ritmi neri, disegni in bianco nero*), pp. 81-94. CINEMA: K. G. Tomaselli, *Perspectives on cinema in Africa*, pp. 97-102; A. Ponzio, *Verso il cinema nero. Manifesti di film americani con attori neri*, pp. 103-104. SCRITTURA: S. Petrilli, *Autobiografia/autoetnografia: nero Australia*, pp. 107-117; Y. Dakouo, L'appel de l'aube *de Vinu Ye. Commentaire rhétorique et sémantique*, pp. 118-126; P. Caesar, *A Journey into self: the African diaspora in Brathwaite's The Arrivants*, pp. 127-135. STEREOTIPI E IDEOLOGIE: Malcom X, *Negro/Negroes*, pp. 139-141; S. Petrilli, *Sulle leggi e sull'amore: i bambini e l'appartenenza*, pp. 142-145. MUSICA, SUONI: U. Amoa, *Vers une poétique de la poésie de tambour*, pp. 149-165.

Lavoro immateriale, a. XIV, n. s., n. 7, 2003-2004, a cura di Susan Petrilli

Presentazione/Presentation, pp. 5-6. LAVORO E RIPRODUZIONE SOCIALE: A. Ponzio, *Lavoro immateriale e linguaggio come lavoro e come mercato*, pp. 9-24; J. Bernard, *"Communication-production" in the light of Rossi-Landian theory*, pp. 25-44; R. Galassi, *Linguaggio, ideologia, lavoro in Ferruccio Rossi-Landi*, pp. 45-54; J. Kelemen, *La divisione del lavoro linguistico: Putnam e Rossi-Landi*, pp. 55-62; S. Petrilli, *Autore, ideologia e riproduzione sociale*, pp. 63-69. SEGNI E IDEOLOGIE: QUESTIONI DI METODO: A. Ponzio, *Rossi-Landi fra "Ideologie" e "Scienze umane"*, pp. 73-86; M. Signore, *Dalla produzione-alienazione linguistica alla "parola vissuta". Rossi-Landi e alcune prospettive del dibattito novecentesco*, pp. 87- 98; A. Quarta, *La sfida del metodo. Ferruccio Rossi-Landi e l'ideologia italiana*, pp. 99-110; A. Negri, *L'economia di mercato e l'ontologia parmenidea*, pp. 111-120; A. Formoni Bernardini, *L'approccio ideologico a un autore secondo Rossi-Landi*, pp. 121-132; C. Bianchi, *Rossi-Landi e la semiotica del sociale: un confronto con le più recenti teorie socio-semiotiche*, pp.133-142; P. Facchi, *Ripensando Rossi-Landi e la sua dottrina*, pp. 143-147. MATERIA SEGNICA: S. Petrilli, *Corpi e segni. Per una tipologia della materialità semiosica*, pp. 151-166; J. E. Finol, *Globalisation, marchandise et corps: la socio-sémiotique de Rossi-Landi*, pp. 167-174; C. Caputo, *Il lavoro della materia segnica*, pp. 175-187. LINGUAGGIO, COMUNICAZIONE, PRODUZIONE: G. Vaughan, *Language as gift and community*, pp. 191-206; A. Ponzio, S. Petrilli, *The concept of language. Ferruccio Rossi-Landi and Thomas A. Sebeok*, pp. 207-222; P. Calefato, *"Macchine" e linguaggio: l'automazione segnica delle nuove tecnologie communicative*, pp. 223-231. OMOLOGIA, ESTETICA E TEORIA DELLA LETTERATURA: F. Muzzioli, *Rossi-Landi e la teoria letteraria*, pp. 235-246; C. A. Augieri, *Omologia, analogia, rispecchiamento: Rossi-Landi e la letteratura come eccedenza del non verbale nel verbale*, pp. 247-258; D. Mansueto, *Parlare comune e parlare figurato. Sull'omologia di Rossi-Landi e le relazioni figurali*, pp. 259-266; E. Bisanz, *The dialectical construction of the aesthetic sign-system, between avantgardism and mass-production*, pp. 267-276; L.

Ponzio, *Inattualità, infunzionalità e immaterialità del testo artistico*, pp. 277-292. LAVORO MENTALE/LAVORO SOCIALE E PROCESSO FORMATIVO: G. Mininni, *Tracce rossilandiane nel dibattito attuale sulla "Relatività Linguistica" in psicologia*, pp. 301-314; S. M. Vieira Negrão, *Il lavoratore linguistico: la competenza comunicativa nella formazione degli adulti*, pp. 315-321. LAVORO SEGNICO E IDEOLOGIA DEL CINEMA E DELLA MODA: G. Withalm, *Reconsidering filmic self-referentiality in terms of Rossi-Landi concepts*, pp. 325-336; G. Colaizzi, *Senso, non senso e subiectum del significante cinematografico*, pp. 337-346; E. Paulicelli, *Politica e ideologia: usi del discorso di moda nell'Italia degli anni Trenta*, pp. 347-354.

The Gift, il dono. A feminist analysis, a. XV, n. s., n. 8, 2004,
a cura di Genevieve Vaughan

Presentazione/Presentation, pp. 5-6; G. Vaughan, *Come introduzione. L'economia del dono*, pp. 7-10; *A brief introduction. The gift economy*, pp. 11-14; *Gift living and Exchange: genders are economic identities, and economies are based on gender*, pp. 15-38; K. Kailo, *Giving back to the gift paradigm: another worldview is possible*, pp. 39-68; H. Göttner-Abendroth, *Matriarchal society: definition and theory*, pp. 69-80; R. Kuokkanen, *The gift as a worldwiew in indigenous thought*, pp. 81-96; E. Estola, *Education as a gift*, pp. 97-106; B. Natarajan, *Biodiversity and traditional knowledge: perspectives for a gift economy*, pp. 107-116; H. Ve, *Gracias a la vida: on the paradigm of a gift economy*, pp. 117-132; S. Bright, *The gift*, pp. 133-134; M. Lahtinen, *Legitimacy of nursing and caring in Max Weber's frame of reference*, pp. 135-142; M. Hart, *Transnational feminist politics: being at home in the world*, pp. 143-160; A. Isla, *Dispossessing the local commons by credit; the struggle to reclaim them*, pp. 161-178; S. Petrilli, *Gift giving, mothersense and subjectivity in Victoria Welby. A study in senioethics,* pp. 179-198; *First insert: Visual Images of gift giving* by Liliana Wilson, pp. 199-202; P. Melchiori, *Insights on the gift and the insight of the gift*, pp. 203-210; S. L. Solar and S. Bright, *Reconciliation: forgiving and healing instead of endless cycles of retaliation*, pp. 211- 220; R. Begum, *On the feminism of the gift economy*, pp. 221-226; F. Werden, *Radio: gifts of sound*, pp. 227- 248; M. Suárez, *Gift giving in the Net*, pp. 249- 258; C. Kumar, *Our gift are our stories: towards a new imaginary*, pp. 259-280; A. M. Auditore, *For the children of the world: let's do something soon!*, pp. 281-282; L. Christiansen-Ruffman, *The gift economy in Atlantic Canada: reflections of a feminist sociologist*, pp. 283-290; Second insert: Visual Images of gift giving by Liliana Wilson, pp. 291-296; L. A. LaBar, *Stonehaven ranch: a project of the foundation for a compassionate society*, pp. 297-300; J. Ried, *The gift economy in my life*, pp. 301-308; L. Della Madre, *The gift of giving*, pp. 309-312; N. Fernandez, *The cries of silence*, pp. 313-330.

Mondo di guerra, a. XVI, n. s., n. 9, 2005,
a cura di Andrea Catone e Augusto Ponzio

A. Ponzio, *Presentazione/Presentation*, pp. 7-8. INTERPRETAZIONI: J. Ponzio, *La non referenzialità del discorso politico. Riconoscimento e perdono in E. Lévinas*, pp.11-26; P. Calefa-

to, *La guerra, il lusso, la dépense*, pp. 27-33; J. E. Konvolbo, *La Bible est-elle source de violence et de guerre?*, pp. 34-40; A. Ponzio, *The European Costitution. Community Identity and Global Communication*, pp. 41-58; G. Cascione, D. Mansueto, *Liquidare il corpo bellico. Per una simbolica della sovranità in E. Kantorowicz*, pp. 59-68. RIFLESSIONI: S. Petrilli, *Mondo, guerra e migrazione nella comunicazione globale*, pp. 71-90; V. Welby, *Linguaggio e guerra*, pp. 91-93; I. Barbarossa, *Prendere parola come donne sulle guerre*, pp. 94-100; D. Iervolino, *La philosophie de la libération et la culture de la paix*, pp. 101-105; G. Mininni, *La pace h/a tutti i costi*; pp. 106-121; M. Zucchetti, *Guerre giuste e ingiuste*, pp. 122-130; P. Voza, *Egemonia e nonviolenza, oggi: alcune note e riflessioni*, pp. 131-137, M. Solimini, *Comunità e destino. Ospitalità e futuro dell'Europa*, pp. 138-146. STORIA, POLITICA, ECONOMIA: A. Catone, *Le guerre del XXI secolo*, pp. 149-171; C. Filosa, *L'ONU e la guerra*, pp. 172-180; N. Perrone, *Una guerra del XXI secolo. L'Italia e la campagna in Iraq*, pp. 181-192; N. Cufaro Petroni, *Interventi unilaterali, democrazia e terrorismo*, pp. 193-20; F. Schettini, *Lo stato delle cose (della guerra)*, pp. 201-202; G. Pala, *Lo sviluppo economico capitalistico e la guerra. La crisi dell'accumulazione mondiale e il trasferimento di plusvalore*, pp. 203-215; E. Modugno, *Le ragioni inconfessabili della guerra*, pp. 216-218. DOCUMENTI: A. Höbel, *Lo sviluppo della "dottrina strategica" statunitense attraverso i documenti ufficiali (1991-2003)*, pp. 221-235; G. Pisa, *Antologia sintetica della documentazione strategica USA 1991-2002*; pp. 236-264. INFORMAZIONE E MASSMEDIA: M. Collon, *Le droit à l'information: un combat*, pp. 267-276; G. Laricchia, *Mass media e mondo di guerra*, pp. 277-289; C. Veneziano, *Public relation, condomini e informazione*, pp. 290-294. SCRITTURA LETTERARIA: G. Apollinaire, *La guerra e le nove porte del tuo corpo*, pp. 297-299; F. Muzzioli, *La follia della guerra e le sue nuove follie*, pp. 300-309; A. Ponzio, *"Solo per aver pensato la parola 'Petrolio' come titolo di un libro". Premonizioni di uno scrittore: Pier Paolo Pasolini*, pp. 310-324. TEATRO, CINEMA, MUSICA, PITTURA: S. Marci, *Teatro di guerra come teatro della crisi*, pp. 327-330; G. Attolini, *Il neorealismo e la guerra:* Vivere in pace *di Luigi Zampa*, pp. 331-336; K. L. Auditore, *Matar. Un ragazzo soldato. Sceneggiatura*, pp. 337-365; A. De Luca, *Quando la musica urla contro la guerra*, pp. 366-376; P. Martino, *Writing, Music and War. A Postcolonial Perspective,* pp. 377-385; L. Ponzio, *Sulla nave dei folli. Benvenuta follia!*, pp. 386-388. CONTR-APPUNTI: A. M. Auditore, *Per i bambini del mondo: facciamo qualcosa, e presto!*, pp. 395-397; M. Cataldo, *Un cimitero di stelle (per non dire Kosovo). Appunti di un viaggio balcanico*, pp. 398-403; U. Tommasi, *Diari di guerra*, pp. 404-412; K. L. Auditore, *Gli extracomunitari siamo noi. Una guerra ingiusta*, pp. 413-416. GLOSSARIO: F. De Leonardis, *Glossario di guerra 1*, pp. 419-431; W. Vastarella, *Glossario di guerra 2*, pp. 432-448.

White Matters. Il bianco in questione, a. XVII, n. s., n. 10, 2006-2007,
a cura di Susan Petrilli

Presentazione/Presentation, pp.7-8; S. Petrilli, *Sulla questione bianco e i discorsi secondo cui se ne parla. Introduzione*, pp. 9-38. THEORETICAL-IDEOLOGICAL ISSUES/QUESTIONI TEORETICHE-IDEOLOGICHE: R. Hewitt, *Seeing whiteness through the blizzard: issues in research on white communities*, pp. 41-51; W. Wa Goro, *Problematising the gaze through* traducture: *Does it*

matter if you're black or white?, pp. 52-61; A. Saldanha, *Phenotype: matters of race*, pp. 62-74; G. Vaughan, *Mother earth does not have white skin*, pp. 75-80; E. Simpson, *Not racist is not enough*, pp. 81-84; A. Ponzio, *La questione bianco e il forum sociale mondiale*, pp. 85-93. THE STYLE OF DOMINION/LO STILE DEL DOMINIO: V. Ware, *Looking for whiteness in the war on terror*, pp. 99-108; A. Kibbey, *Whitewashing the economy*, pp. 109-117; M. E. L. Bush, *Whiteness matters: national belonging in the United States*, pp. 118- 126; A. Appadurai, *The heart of whiteness*, pp. 127- 139; T. Sparrow, *Liberating ourselves from forward progress and white blindness*, pp. 140-142; N. Chomsky, *White supremacy: work in progress*, preceded by a conversation with the author: "Whites", what lies in their future?, pp. 143-162. PERSISTENCES AND DIFFUSION/PERSISTENZE E DIFFUSIONI: L. Santaella, *White does not matter in fuzzy cultures*, pp. 165-171; A. Lingis, *Beauty skin deep*, pp. 172- 177; M. Solimini, *"Ultimi bianchi" e proletarizzazione mondiale nell'analisi del Sudafrica di Claude Meillassoux*, pp. 178- 189; G. Christine, *The lingering effects of the Stockholm Syndrome: how white matters to today's African Americans*, pp. 190-201; C. Lombaard, *Afrikaans, reformed and internetted. Some outlines of current Afrikaans e-spiritualities*, pp. 202-212. WRITING, FIGURATION, PERFORMANCE/SCRITTURA, RAFFIGURAZIONE, PERFORMANCE: M. Casey, *Indigenous theatre and the cultural interface of reception*, pp. 215-228; D. Buchbinder, *Passing strange: queering whiteness in Joss Whedon's Angel*, pp. 229- 235; D. O'Donovan, *Carry on Morrissey: the persistence of white britishness*, pp. 236-246; A. Barile, *Peter Gabriel: bianco su sfondo nero*, pp. 247-252; T. Sparrow, *Hatefuel*, pp. 253-255; C. Ljungberg, *White spaces*, pp. 256-271; L. Ponzio, *I sepolcri imbiancati e la tempra della scrittura. Artaud, Barthes, Pasolini*, pp. 272-290. WHITE AUSTRALIA AND FEAR OF THE OTHER/BIANCO AUSTRALIA E LA PAURA DELL'ALTRO: A. Moreton-Robinson, *Epistemic violence: the hidden injuries of whiteness in Australian postcolonising borderlands*, pp. 299-312; P. Patton, *The unfinished business of justice for indigenous Australian*, pp. 313-325; C. Bulbeck, *"Our" whiteness and "their" difference? The boundaries around humanity drawn by young Aboriginal and non-Aboriginal Australians*, pp. 326-331; P. Gale, *Moral panic and white Australia: the politics of division*, pp. 332-345; M. Allen, *Betraying the white nation: the case of Lillie Khan*, pp. 346-353; G. Hage, *A brief history of white colonial paranoia in Australia*, pp. 354-370; N. Papastergiadis, *The invasion complex: deep historical fears and wide open anxieties*, pp. 371-391; D. W. Riggs, *Turning the screw: the double terror of whiteness*, pp. 392-400; J. Kaye, *White matters: does it?*, pp. 401-412. PARADIGMS AND EXCLUSION/PARADIGMI ED ESCLUSIONI: F. Merrell, *Whiteness: it is… and it ain't… or is it?*, pp. 415-432; M. Anderson, *White on white: the spot that blinds, the spot that binds*, pp. 433- 439; C. Biagiotti, *Bianco come il cuore della Terra*, pp. 440- 448; W. Nöth, White *and* black: *symmetries and antisymmetries*, pp. 449-461; T. Giudice, *"Bianco" e "non bianco". Usi linguistici e modalità di concettualizzazione*, pp. 462-471; Th. Szasz, *Blackness and madness: images of evil and tactics of exclusion*, pp. 472-479.

Umano troppo disumano, a. XVIII, n. s., n. 11, 2007-2008,
a cura di Fabio De Leonardis e Augusto Ponzio

A. Ponzio, *Presentazione/Presentation*, pp.7-8. DA DOVE VERSO DOVE: A.Ponzio, *La disumanizzazione come tendenza intrinseca dell'umanesimo dell'identità*, pp. 11-47; M. M. Bach-

tin, *Conversando*, pp. 48-63; E. Lévinas, *Riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, pp. 64-70; A. Schaff, *Umanesimo e marxismo*, pp. 71-86. "E NULLA ERA VERO ALL'INFUORI DEL LAGER": F. De Leonardis, *Presentazione*, pp. 89-91; A. Einstein, *Agli scienziati italiani*, pp. 92-94; H. Arendt, Know-how *e condizione umana. Senza lavoro in una società di lavoro*, pp. 95-98; H. Marcuse, Eros e thanatos. *Felicità di tutti e felicità di ciascuno*, pp. 99-105; F. Fanon, *Il mondo coloniale*, pp. 106-109; P. Levi, *Un sogno di pace nell'incubo del Lager*, p. 110. READY MADE: Dalla Bibbia, Samuele (capp. 7-8), *E il popolo volle un re*, pp. 113-114; A. Gorz, *Quando gli scrupoli morali sono fuori posto: il processo Oppenheimer*, pp. 115-119; Da «Famiglia Cristiana» (1991), *Il comandante delle forze italiane nel Golfo: una guerra che si poteva evitare*, p. 120; Comunicato ANSA (24 febbraio 1998), *I Bugs*, p. 121; «La Gazzetta del Mezzogiorno» (3 maggio 2007), *Un ufficiale USA dava sigari in cella a Saddam*, p. 122; Th. A Sebeok, *L'odierno vaso di Pandora. Come stanno le cose*, pp. 123-124; University of Sussex, Human Resources, *Dicci di che razza sei*, pp. 126-127. CHE NE DICE LA SCRITTURA: C. A. Augieri, *Dove nessuno ha tempo, nessuno ha pazienza, nessuno ascolta*, pp. 131-139; F. Muzzioli, *Distopia e umanesimo: disillusione e ironia come forme di speranza estreme e residuali, le uniche eticamente accettabili*, pp. 140-149; D. Ward, *Il passato del Piemonte nel presente di Piero Gobetti*, pp. 150-156; E. Paulicelli, *Poetica e politica dello spazio nella scrittura di Clara Sereni*, pp. 157-163; A. De Luca, *Una "guerra psicologica che il mondo intero muove contro l'umano". L'epistolario Mann-Hesse*, pp. 164-171; G. De Marinis Gallo, *"In guerra toccherò la verità". Guerra e scrittura nel diario di un alpino in Russia*, pp. 172-188; L. Ponzio, *Il sipario delle palpebre. Pittura in toni di scrittura*, pp. 189-193. DOCUMENTI E CRONOGRAFIE: A. Catone, *La memoria rimossa. Il genocidio di Jasenovac*, pp. 203-214; B. Russell, *Un tribunale internazionale per i crimini di guerra: lettera al presidente Lyndon Johnson*, pp. 215-217; *11 settembre 1973 – 9 maggio 1978, in Italia*, pp. 218- 221; U. Tommasi, *L'arrivo a Istambul e l'incontro con Zebra*, pp. 222-227. L'ALTRO SIMILE DIVERSO: F. Rossi-Landi, *Sono diversi perché le loro lingue li fanno diversi*, pp. 231-234; M. Solimini, *La diversità spiegata: antropologia, storia, etnolinguistica*, pp. 235-261; *Identità etniche e linguistiche nel Sudafrica post-apartheid*, pp. 262-270; F. De Leonardis, *Da cittadini a profughi: i palestinesi dopo la nabka*, pp. 271-279, *Quando si cancellano i segni dell'Altro: il sionismo e i palestinesi*, pp. 280-292. RIFLESSIONI: S. Petrilli, A. Ponzio, *La mediazione caratteristica essenziale della violenza*, pp. 295-308; A. Catone, *La guerra umanitaria*, pp. 309-330; F. Merrell, *Terrorismo, violenza e responsabilità: una reazione istintiva*, pp. 331-349; N. Chomsky, *Umanitarismo militare*, pp. 350-356; N. Perrone, *Fondamentalismi. Le elezioni in Algeria, Palestina e Bielorussia*, pp. 357-360; *Ancora guerra in Iraq*, pp. 361-364; Th Szasz, *La medicamentalizzazione di-spiegata*, pp. 365-367; N. Abene, *La dialettica della coscienza e l'intellettuale critico*, pp. 368-374.

Globalizzazione e infunzionalità, a. XIX, n. s., n. 12, 2008-2009,
a cura di Augusto Ponzio

A. Ponzio, Presentazione. *Comunicazione-produzione e diritto all'infunzionalità Communication/production and the right to non-functionality*, pp. 5-17. PROSPETTIVE: A. Ponzio, *Identità e mercato del lavoro. Due dispositivi di una stessa trappola mortale*, pp. 21-41; C. Ca-

puto, *L'"inutilità" della comunicazione*, pp. 42-50; S. Petrilli, *Nation, identity, and global communication. A semiotic approach*, pp.51-62; L. Ponzio, *Scrittura e visibilità*, pp. 63-75. RIFLESSIONI: S. Petrilli, *Rhetoric and mass media in global communication*, pp. 85-101; A. Ponzio, *Mass-medial communication and ideology in globalization*, pp. 102-114; C. A. Augieri, *La paura come risposta straniante alla crisi della rappresentazione*, pp. 115-126; P. Dalla Vigna, *Il vuoto dietro la maschera. Falsificazioni, narcisismo, guerra*, pp. 127-134; A. Catone, *Globalizzazione e sistemi di istruzione. Capitale transnazionale e scuola*, pp. 135-144; A. Ponzio, *Fuori dalla memoria e dall'oblio: il ricordare*, pp. 145-153. INTERPRETAZIONI: A. Ponzio, *Globalization and war. Helsinki final act and Usa security strategy*, pp. 157-176; C. A. Augieri, *Nei nuovi vicinati semantici della lingua del sacro: Gesù e la logica della somiglianza dissomigliante*, pp. 177-185; J. Ponzio, *"Bisogna saper morir dal ridere praticando l'inversione": il ritmo dell'interpretazione*, pp. 186.194; A. Ponzio, *Il corpo. Dialogo tra Socrate e Platone*, pp. 195-206. LETTURE: A. Ponzio, *La scelta degli scrigni nel* Mercante di Venezia, pp. 209-222; E. Miranda, *Il narcisismo. Per una rilettura del "lavoro critico" di Arcangelo Leone De Castris*, pp. 223-241; C. Stasi, *Vittorio Bodini, poeta dell'assenza*, pp. 242-253; C.A. Augieri, *La voce dell'Altro: autobiografia e distanziamento in Agostino*, pp. 254-278; N. Cascino, *Forma e tempo nell'opera di J. L. Borges*, pp. 279- 301; S. Petrilli, *L'erotico, l'altro, il tacere*, pp. 302-315; F. De Leonardis, *…E venne la catastrofe. L'impatto del colonialismo sulla società igbo in* Things Fall Apart *di Chinua Achebe*, pp. 316-331; A. R. Iurilli, *Migrazioni, isole linguistiche e poeti*, pp. 332-338. SCRITTURE: K. Wren, *Walls/Muri*, pp. 341-352; V. Bodini, *Civiltà industriale. Rapporto del consumo industriale*, pp. 353-354; G. Leopardi, *Palinodia al marchese Gino Capponi*, pp. 355-358; Dalla Bibbia, *Qohélet*, pp. 359-374; P. Valéry, *Il cimitero marino*, pp. 375-381; A. S. Puškin, *Dipartita*, p. 382; Aristofane, *Gli uccelli*, pp. 383-394. TESTI: K. Malevič, *La pigrizia come verità effettiva dell'uomo*, pp. 397-400; B. Russell, *Elogio dell'ozio*, pp. 401-409; A. Gorz, *L'invenzione del lavoro*, pp. 410-418; A. Schaff, *La disoccupazione strutturale e la grande trasformazione*, pp. 419-425; Th. A. Sebeok, *Prefigurazioni dell'arte*, pp. 426-441; E. Lévinas, *Esercizi sulla "Follia del giorno"*, pp. 442-450.

Our societies are communities of workers (often and more and more without a job), in which there is an increasing implication between work and identity, organization of work and life, education and work market. In contrast, we may hope for an "extracommunitarian" society in which the right to non-functionality is in force, that is, the right to be of value on one's own account, to be an end in oneself; a society in which each one of us is an "extracommunitarian" in the sense of being extra, that is, non interchangeable, unique, incomparable, non commoditizable.

In this phase, characterised by the industrial revolution of automation, the processes of the globalisation of communication, and the universalisation of the market (a universalisation consisting not simply in the quantitative fact of expansion, but also and above all in qualitative alterations, represented both by the translatability of anything into goods and by the production of new goods-things), communication is no longer just an intermediate phase in the production cycle (production, exchange, consumption), but has become the constitutive modality of production and consumption processes themselves. Not only is exchange communication, but production and consumption are also communication. So the whole productive cycle is communication. This phase in capitalistic production can be characterised as the "communication-production" phase (see Ponzio 1999; 2003; 2004).

Communication-production is the communication of the world as it is today. It is world communication, not only in the sense that it has expanded over the whole planet but also in the sense that it sticks to and relates to the world, it conforms to the world. It may be better to say that it is communication of this world. Communication and reality, communication and being, coincide. Realistic politics (but only a realistic politics truly counts as politics) is the only appropriate politics for global communication, for the being of communication-production. The relationship between politics and ontology (politics proper being as such pre-disposed for war, the crudest and most brutally realistic face of being) is nowadays specified as the relation with the ontology of being communication, which is world communication, communication-production (see Derrida 2003; «Athanor» 11, 2007-2008; «Athanor», 12, 2008-2009).

Insofar as the single being is not differentiated from the other single being because he carries out the same work, and therefore refers to a given type of labour, a given type of use value, that single undifferentiated being is an *individual*. The *appearance of the indi-*

vidual, with his identity, his separation from other individuals, is closely connected to the appearance of different forms of useful labour, that is, with the *division of labour*. When the division of labour gives rise to the production of goods, sociality among these individuals is given by the character of equality, interchangeability of the same type of labour, comparability of all different types of labour which are presented as specifications of simple labour, of labour without qualities, of labour in general, of generically human labour. *Sociality* is determined by the fact that the labour of separate individuals presents itself in the abstract form of *generality* and that the product of their labour takes on the form of a general equivalent. The work of the individual viewed separately, in isolation, *takes on a social character in the abstraction of value*, and becomes social as it takes the form of its direct opposite, that of abstract generality (see «Athanor», 9, 2005; Ponzio, Petrilli 2000).

We may call this type of sociality *community*. Community is communication among separate individuals, which reproduces its own being, its own generic, indifferent difference, through the interest of undifferentiated individuals in their difference and in their mutual indifference to each other. When labour itself in the form of capitalist production becomes merchandise, the community identifies the measure of its wealth in labour-time.

In the perspective of today's ideo-logic, the fundamental character of labour as such, of general, indifferent, labour is such that even when alternative social forms are planned they generally do not succeed in imagining another source of social wealth that is not labour, another optimal solution if not "work for all". As Benjamin (1939-40) observes, the German labourer's *Gotha programme* (1875) where labour is defined as the source of all wealth and culture, already bears traces of this confusion. Confusion that ends up becoming the point of connection and of transition from socialism to Nazism (see also «La Rose de Personne. La rosa di nessuno», 2, 2007).

Labour is not the source of all wealth, clarifies Marx in his *Critique of the Gotha Programme* (1875). And he adds that the bourgeousie has its good reasons for attributing work with a supernatural creative force. In his manuscripts of 1844, Marx criticizes vulgar and material communism (and *ante litteram*, *ante factum*, "real socialism" as well). This suppresses private property by generalizing it; and to private property he opposes general private property, physical possession, ownership extended to all. Marx here fights against the misunderstanding that subtends newly planned societies that continue to consider, as does capitalist society, work in general as the source of wealth, so that activity of labourers is not suppressed, but is extended to all mankind. For crude and vulgar communism thus understood, community is no more than a community of workers and equality no more than equal wages.

In Nazi Germany, *Gemeinschaft* (community) replaces *Gesellschaft* (society) and is the identity community, which excludes all differences and all alterities. It implies total belonging on the part of its members, absolute identification (without the excesses of alterity), full solidarity, complete allignment. It marks the end of all ideological differences; class difference is erased. Whoever is part of the community must have *Gemeinschaftssin* (community sense), *Gemeinschaftwille* (community will) and respect *Gemeinschaftordnung* (community order) (see Tönnies 1887).

We cannot understand the process of total identification with the Community – *Gemeinschaft* –, served by the whole lexicon of Nazi Germany, if we do not begin from work in general, indifferent work. This produces value as exchange value and is a structural, constitutive element of our social system. In the lexicon of Nazi Germany not only does the term "*Arbeit*" signify "abstract labour", "undifferentiated labour" which is quantified and paid by the hour, but also undifferentiated labour in the interclassist sense, that is, labour liberated from all association with "class", "alienation", "exploitation" (see Enzi 1971; Levinas 1934).

Understood in interclass terms, the transition from indifferent work connoted in relation to class difference (it too an indifferent difference), to work as such without even that general connotation, is simple. The exclusion of otherness (one's own otherness as well as the otherness of others) from one's own identity as a communitarian, has its "primal scene" (to use an expression introduced by Freud) in the commodification of work, in paid work, in the abstract category of "labour", "labour in general". This abstraction became real and concrete for the first time in the reality of capitalist production and as part of the social structure it determines. In the current phase of capitalist production the labour's class connotation has been lost. During the Fascist period in Italy the general interclass connotation assumed by the term labour was considered as a sign among others of innovations introduced by Fascism into the Italian language. As regards the term "Labour", Giuseppe Bottai wrote the following, to his great satisfaction, in 1934: "the term has a broader meaning to concern all organizational and executive forms, of the intellectual, technical and manual order, and is not necessarily connected to the special labour of a given class"; and he praises the expression "*datore di lavoro*" (literally work giver, that is, employer) which replaces the term "*padrone*" (master, owner), at the time no longer in use. And he considered the expression "*datore di lavoro*" to be "consecrated by revolutionary laws..., a singular identification, in the consciousness of the people, with that giuridical equality which subtends our social order" (see Foresti 1977; Cortelazzo et al. 1977).

The interclass idea of "work" and "community" – community which measures its wealth in work-time – inherent in capitalist ideo-logic, has now become reality with the spread of consumerism and with the globalisation of communication-production.

However, the development of capital constitutes the condition for liberation from free work and for the end of this social system based on the purchase and sale of labour-force. It is a question of imagining new forms of social relationships beginning from liberation from work, a process that paradoxically began with the development of capital (see Ponzio 2007; 2008b).

While automation produces unemployment, with the reduction of overall work-time (promoted as a function of profit and competitiveness) automation also creates at the same time the conditions for increase in available time for the full personal development of each one of us. *Available time* and not *work-time* may be envisaged as the real *social wealth* (see Marx 1857-58; Ponzio 2008b).

Work itself is undergoing a metamorphosis, *linearity* is in the process of being replaced by *interactivity*. This is particularly obvious in the field of multimedia, a symbol of the current phase in the development of communication-production. The linear and hierar-

chized organization of work is now yielding to co-participation, interactivity, interfunctionality, modularity, and flexibility in structures that favour innovation and inventiveness. The division of labour connected to separation between manual labour and intellectual labour no longer holds as digital technologies take over. Until not long ago "linguistic work" and "non-linguistic work" represented two distinct and separate realities for researches looking for connections and homologies, like Ferruccio Rossi-Landi towards the end of the 1960s. Now, instead, thanks to progress in technology and artificial intelligence, linguistic work and non-linguistic work have at last come together in computers (see «Athanor», 7, 2003-2004).

"Productivity", "competitiveness", "employment" (see Delors 1994): in the last analysis these goals are rather miserable by comparison with the wealth of means that have been employed to attain them. Only if we remain inside the "small experience", in the perspective of the interests of those who detain power and control over the global communication system can we believe that such a wealth of means does not deserve to be used for something better (see Marcuse 1964).

Production-reproduction in today's world has a "destructive character" (see Benjamin 1931): it does not only destroy products, or the means of work now achieved through the automatic machine, it does not only destroy trades, crafts, and professions, jobs, employment, but rather production-reproduction today destroys the environment, the body, the quality of life which is made to depend on indifferent work, work reduced to the alternation between work-time and free-time (free-time is that which work requires for rest, encouragement and regeneration; that which work allows or concedes, whose availability and use is always decided by work itself), or it is emptied and impoverished by the lack of work understood in terms of having a job, as employment. Work occupies, pre-occupies daily life, even as non-work whether in the form of free-time or of unemployment (see «Quaderni di Telos», 3, 2009).

In the book *Elogio dell'infunzionale. Critica della ideologia della produttività* (*Praise of the non-functional. Critique of the ideology of productivity*, Ponzio 1997), I work on the concept of "the right to non-functionality". I underline the importance of this concept for today's society (now characterized in terms of worldwide communication-production) in opening the way towards a new form of humanism. This new humanism is no longer centred on the interests "of life lived from the inside", that is, on the interests of (individual and collective) identity, but rather it presents itself in terms of the humanism of alterity.

The expression "humanism of the rights of alterity" can be reconducted to the sense of the humanism of identity which is wholly internal to today's dominant social system, based on capitalist, mercantile production. In fact, the humanism of the rights of alterity has developed with the capitalist social system and is complementary to it, an organic part of it. "Humanism of the rights of alterity, humanism of the rights of others" are expressions that can resound in the same sense of "humanism of identity" which in fact proclaims the "rights of man", "human rights". Emmanuel Levinas titled one of his essays "The Rights of Man and the Rights of Others" (in Levinas 1987: 116-125). This was a way of underlining that the second term in this expression cannot be reduced to the first, that alterity cannot be reduced to identity. All the same, interest in identity, support for identity are so strong that

the claim to the "rights of alterity", similarly to the claim to the "rights of difference" ends by referring to the rights of identity. For this reason, it is preferable to speak of the humanism of alterity as humanism centred on the *right to alterity.*

By contrast to "productivity" which moves and orients the entire communication-production system, the right to alterity is the "right to non-functionality". Here by "alterity" is not understood relative alterity, that is, alterity connected to roles, social, professional position, etc., on the basis of which one is other "relatively to" – professors with respect to "students", "fathers" with respect to "sons", "work force" with respect to "capital", "citizens" with respect to "illegals", that is, those who belong to the community with respect to those who do not belong to the community, extracommunitarians, etc. Relative alterity is that which forms our identity. But if, following a "reduction" hypothesis, we free ourselves of all the relative alterities that constitute our identity, does nothing remain, or does a residue independent from these relative alterities persist? In truth, contrary to that which this social system wants to make us believe, a residue persists, a non-relative alterity which allows each one of us to exist non simply as an *individual* and therefore as the representative of a genre, a class, a set, as other-relatively-to..., nor as a *person* (a term of reference for that which is "personal", which "belongs", is "one's own"), but as a *unique single individual*, as *absolutely other*, that cannot be replaced, interchanged, a genre in itself, *sui generis* (see Ponzio 2007; «Athanor», 8, 2004; 10, 2006-2007).

The right to non-functionality is the right to be of value on one's own account, to be an end in oneself, as non-relative otherness, independent from social identities, from roles, belonging, affiliations, and one's own efficiency and productivity.

In the present day communication-production world in which development, efficiency, competitiveness (to the point of acknowledging the *extrema ratio* of war) are the fundamental values, the right to non-functionality takes on a subversive character (non suspect subversion?). And yet, with liberation from indifferent work in the form of spreading unemployment, with the de-commodification of traditional emigration in the form of the irreducible phenomenon of migration, and with the increase in the need for occupations dedicated to non-functional otherness, communication-production itself, indeed in spite of itself, opens spaces to the non-functional that are becoming larger and larger.

The non-functional is the human. Yet the "rights of man" do not contemplate the right to non-functionality. The right to non-functionality exceeds and trascends the humanism of identity. It is at the foundation of all the rights of alterity.

In his notes of 1950s (in Jachia, Ponzio 1993), Bakhtin distinguishes between the "small experience" and the "great experience". The small experience is reduced and partial and remains attached to the concrete, to the effective world, the world as it is, the small experience responds to contemporaneity, it is connected with interest, with utility, with knowledge functional to practical action, with the economy of memory that excludes, through oblivion, all that which results as distracting and dispersive, inconclusive with respect to logicality, simplicity and uniformity in programming, to the univocality of sense. Instead, in the "great experience", the world does not converge with itself (it is *not that which is)*, it is not closed nor finalized. In the world, memory flows and loses itself in the human depths of matter and unlimited life, the life experience of worlds and atoms. And "for such memory, the history

of each one of us begins much earlier than its cognitive acts (its knowable 'self')" (ivi, 195-196; see also Bachtin 1963; 1965).

The knowable self of the small experience is the self produced by the "technologies of self", whose process of development Foucault (1994) in particular aimed to reconstruct.

The problem of the "technologies of self" is the problem of the formation of individual identity, which is complementary to the assertion of belonging to a given social entity, to a community, a nation, a State, ethnic group, genre. The technology of self and the technology of individuals are connected, both social technologies in a broad sense, political technologies. The formation of individual identities and of collective identities are part of a unitary process. In any case it is a question of a process that determines the consciousness awareness of autonomy, whether this is the autonomy of the individual or of the State.

Here we are not concerned with the study of the genesis of this autonomy and of relative individuality, separation, belonging, that is, we are not concerned here with the study of the historico-social genesis of the assertion of identity and the exclusion of alterity which is connected to this process. Instead, we wish to investigate that which *questions* this assumed autonomy, that which renders it delusory, even ridiculous. And we can immediately indicate the body, in its constitutive intercorporeity, as the central term of this questioning.

The worldwide expansion of capitalist production and of bio-power has led to the controlled insertion of bodies into the production system and to spreading the idea of the individual considered as a separate and self-sufficient entity. This has led to the almost total extinction of cultural practices and worldviews that are based instead on intercorporeity, interdependency, exposition and opening of the body. All those forms of perception in popular culture, discussed by Bakhtin in *Dostoevskij* (1963) and in *Rabelais* (1965) are now almost completely extinct. Our allusion is to all those forms of "grotesque realism" that present the body as a non defined body, as a body not confined to itself, a body that flourishes in the relation of symbiosis with other bodies, in relations of transformation and renewal that transgress and cross over the limits of individual life (see also Ponzio 2008a).

And yet, the technologies of separation among human bodies, among interests, among individual and collective subjects, functional to production and to the connection between production and communication which is getting ever closer to the very point of identification (typically of today's capitalist production system) – such technologies of separation cannot cancel the signs of compromission of every instant in our life as individuals with all of life over the entire planet. Recognition of such compromission is ever more urgent the more the reasons of production and communication functional to production impose ecological conditions in which communication between our body and the environment is rendered ever more difficult and distorted (see Petrilli, Ponzio 2005).

Therefore, we can immediately indicate the body, the body in its constitutive intercorporeity, as the central term for interrogation and questioning of the delusory autonomy of identity. Reference here is to the body in its singularity, unrepeatability, non-functionality, to the body which finds in death, an unconclusive end, the expression of excess with respect to a project, story, "authentic" choice: the living body that knows before it is known, that

feels before it is felt, that lives before it is lived. This body is connected without interruption to other bodies, it is implied, involved in the life of the entire ecosystem on the planet Earth, in a web of relations that no technology of self can ever exit.

The body is refractory to the "technologies of self" and to the "political technology of the individual". The body is *other* with respect to the subject, to consciousness, to memory understood as addomesticated, selected, filtered, accomodated memory; the body is other with respect to the narration that the individual or collective subject constructs for itself and through which it delineates its identity, the image of itself to exhibit, the self in which to take an interest, the physiognomy through which it can be recognized, the role it must perform.

In contrast to the community as community of workers, we may hope for a *"extracommunitarian" society* – in which any people is "extracommunitarian" not in the today's sense according to which a "extracommunitarian is one non-belonging to the community but in a new sense according to which "extracommunitarian" means to be extra, outstanding, one-of, one of a kind, special, singular, not interchangeable, unique, incomparable, not commoditizable, Extra*communitariness* means sociality that cannot be globalized, sociality open to otherness and therefore free from obsession with identity. Thus intended sociality is extracommunitarian with respect to self, it is other, without boundaries, territories, roots, belonging, it is sociality grounded in incommensurable, uncontainable work where wealth is measured in terms of disposable time for otherness.

Paradoxically the development of capital produces the conditions for deterritorialization and for liberation from indifferent work. So it then becomes a question of imagining new forms of social relations and new occupations where reduced labour time and production costs do not identify with development in productivity or increase in value associated with exchange. On the contrary, reduced labour-time will be considered as a sign of development in the wealth of the single individual's personality, accompanied by reduction in labour-time for whole society to a minimal degree and constantly decreasing, so that everyone's time is free for personal development (see Marx 1857-58; Ponzio 2008b).

Production is calculated here in the light of wealth conceived in such terms for all. It is a question of orienting reduced labour time – currently converted into alienated surplus value and into unemployment – into disposable time for the full development of single individuals and therefore of society at large, that is, of the social individual, recognizing true social wealth in the development of that individual. So that, says Marx, disposable time and not work time is the measure of wealth.

The time of abstract work is the time of indifference, the time of useful work is the time of difference. Instead, disposable time is the time of unindifference. Here social relationships based on identity are replaced by social relationships based on alterity, on otherness with respect to the other, beginning from one's own otherness which instead is sacrificed in the abstraction of unindifferentiated work and in the need for useful work.

On one hand, we have time as a function of being communication, the being of use value, of need, and the abstract being of value, of productivity. On the other hand, we have the time of "otherwise than being", time available for otherness, one's own otherness and the otherness of others, time that has its own consistency, its own materiality, because it is not the time of the same, whether this same is referred to individual identity, national identity,

identity of the production system, class identity, international identity of abstract, indifferent work. Rather, it is the time of the other, of what remains irreducibly other with respect to all abstractions, identities, differences-indifferences. And this time of the other is the kind of time that is developed as labour comes to an end with the exclusion of labour force by fixed capital, thereby delineating a social system, characteristic of post-colonial society, that is no longer based on the purchase and sale of quantified work.

Translation from Italian by Susan Petrilli

References

«Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura», n. s., 7, 2003-2004, *Lavoro immateriale*, ed. S. Petrilli, Rome, Meltemi.

«Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura», n. s., 8, 2004, *The Gift*, ed. G. Vaughan, Rome, Meltemi.

«Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura», n. s., 9, 2005, *Mondo di guerra*, ed. A. Catone, A. Ponzio, Rome, Meltemi.

«Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura», n. s., 10, 2006-2007, *White Matters / Il bianco in questione*, ed. S. Petrilli, Rome, Meltemi.

«Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura», n.s., 11, 2007-2008, *Umano troppo disumano*, ed. F. De Leonardis, A. Ponzio, Rome, Meltemi.

«Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura», n. s., 12, 2008-2009, *Globalizzazione e infunzionalità*, ed. A. Ponzio, Rome, Meltemi.

Bakhtin, Mikhail M., 1963, *Problemy poetiki Dostoevskogo*, Moscow, Sovetskij pisatel'; Eng. trans., ed. C. Emerson, 1984, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Bakhtin, Mikhail, 1965, *Tvorchestvo Fransua Rable*, Moscow, Khudozhestvennay literatura; Eng. trans. H. Iswolsky, 1968, *Rabelais and His World*, ed. K. Pomorska, Cambridge (MA), The Massachusetts Institute of Technology.

Benjamin, Walter, 1931, *Der destruktive Charakter*; new ed. R. Tiedermann, H. Schweppenhäuser, 1972, Frankfurt am Main, Suhrkamp, IV, 1, pp. 396-401; Eng. trans. 1986, "The Destructive Character", in *Reflections. Walter Benjamin. Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, ed., intro. P. Demetz, New York, Schocken Books, pp. 301-303.

Benjamin, Walter, 1939-40, *Über den Begriff der Geschichte*; new ed. 1972, in id., *Gesammelte Schriften*, ed. R. Tiedermann, H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main, Suhrkamp, I, 3, pp. 1223-1266.

Cortelazzo, Michele, et al., 1977, *La lingua italiana e il fascimo*, Bologna, Consorzio Provinciale Pubblica Lettura.

Delors, Jaques, 1994, *Libro bianco*, *Crescita, competitività occupazione*, Milan, il Saggiatore.

Derrida, Jacques, 2003, *Voyous*, Paris, Galilée.

Di Lernia, Felice, 2008, *Ho perso le parole. Piacere e dominio nelle pratiche di cura*, Molfetta, La Meridiana.

Enzi, Aldo, 1971, *Il lessico della violenza nella Germania nazista*, Bologna, Pàtron.

Foresti, Fabio, 1977, "Proposte interpretative e di ricerca su lingua e fascismo: la 'politica linguistica'", in Cortellazzo, et al. 1977, pp. 111-148.

Foucault, Michel, 1994, *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*, ed. P. Dalla Vigna, Milan, Mimesis.

Jachia, Paolo, Ponzio, Augusto, eds., 1993, *Bachtin &…*, Bari-Rome, Laterza.

«La Rose de Personne. La rosa di nessuno», 2, 2007, *Culture nazie? Cultura nazista?*, Milan, Mimesis.

Lévinas, Emmanuel, 1934, *Quelques réflexion sur la philosophie de l'hitlerisme*; It. trans. A. Ponzio, 2007-2008, «Athanor», n.s., 11, *Umano troppo disumano*, pp. 74-60.

Lévinas, Emmanuel, 1972, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana.

Levinas, Emmanuel, 1987, *Hors Sujet*, Montpellier, Fata Morgana; Eng. trans. M. B. Smith, 1993, *Outside the Subject*, London, The Athlone Press.
Marcuse, Herbert, 1964, *One-Dimensional Man*, Boston, Bacon Press.
Marx, Karl, 1844, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*; Eng. trans. M. Milligan, 1959, *Economic and Philosophic Manuscripts*, Moscow, Progress.
Marx, Karl, 1857-58, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Rohentwurf.
Marx, Karl, 1867-94, *Das Kapital*; It trans. 1964-65, *Il capitale*, Rome, Editori Riuniti, vol. I, 1964, ed. D. Cantimori; vol. II, 1965, ed. R. Ranieri; vol. III, 1965, ed. L. Boggeri.
Marx, Karl, 1875, *Kritik des Gothaer Programms*; Eng. trans. 1970, "Critique of the Gotha Programme", in *Marx/Engels Selected Works*, Moscow, Progress, vol. 3, pp. 13-30.
Petrilli, Susan, Ponzio, Augusto, 2005, *Semiotics Unbounded. Interpretative Routes in the Open Network of Signs*, Toronto, Toronto University Press,
Ponzio, Augusto, 1997, *Elogio dell'infunzionale. Critica della ideologia della produttività*, Rome, Castelvecchi; new ed. 2002, Bari, Graphis.
Ponzio, Augusto, 1999, *La comunicazione*, Bari, Graphis; new ed. 2006.
Ponzio, Augusto, 2002, *Individuo umano, linguaggio e globalizzazione nel pensiero di Adam Schaff*, Milan, Mimesis.
Ponzio, Augusto, 2003, *Semiotica e dialettica*, Bari, Edizioni del Sud.
Ponzio, Augusto, 2004, *I segni tra globalità e infinità. Per la critica della comunicazione globale*, Bari, Cacucci.
Ponzio, Augusto, 2007, *Fuori luogo. L'esorbitante nella riproduzione dell'identico*, Rome, Meltemi.
Ponzio, Augusto, 2008a, *Tra Bachtin e Lévinas. Scrittura dialogo, alterità*, Bari, Palomar.
Ponzio, Augusto, 2008b, *Linguaggio, lavoro e mercato globale, rileggendo Rossi-Landi*, Milan, Mimesis.
Ponzio, Augusto, Petrilli, Susan, 2000, *Il sentire della comunicazione globale*, Rome, Meltemi.
«Quaderni di Télos», 3, 2009, *Non di solo lavoro. Luoghi, identità ed esistenze in mutazione nella società multiculturale*, Trani (Bari), Comunità Oasi2.
Tönnies, Ferdinand, 1887, *Gemeinschaft und Gesellschaf,* new ed. 1935; It. trans. G. Giordano, 1963, *Comunità e società*, Milan, Edizioni di Comunità, new ed. 1979.

> Prof. Crawford:… molto bene signor Wallace… forse i suoi talenti vanno anche un po' più in là della pallacanestro…
> Jamal:… oltre!
> Prof. Crawford: Come? Prego?
> Jamal: Lei ha detto che i miei talenti vanno PIÙ IN LÀ della pallacanestro… PIÙ IN LÀ denota una distanza… OLTRE è una definizione di grado… lei doveva dire OLTRE!
> Gus Van Sant, *Scoprendo Forrester*, 2000

1. *Superamento e altra possibilità*

Jamal Wallace, studente afroamericano del Bronx, ottimo giocatore di basket dotato di straordinarie capacità in campo letterario, è il protagonista di questo scambio di battute con Robert Crawford, insegnante che ritiene impossibile che un nero possa saper fare altro oltre che giocare a basket. Egli non si accontenta di umiliare il docente con le sue conoscenze storico-letterarie, ma fa qualcosa di più: lo sovrasta criticando la scelta dell'avverbio e aprendo di fatto una questione di grande interesse semantico. Volendo il professore sicuramente alludere alla maggiore importanza degli eventuali interessi extra-basket di Jamal, volendo cioè porre una questione di grado, egli avrebbe dovuto usare l'OLTRE e non il PIÙ IN LÀ, come invece ha fatto, giacché questa formula rimanda a una distanza tra i punti in questione (basket e letteratura) senza implicazioni di grado: OLTRE sta all'idea di *superamento*, insomma, come PIÙ IN LÀ sta all'idea di *altra possibilità*.

Il *superamento* impedisce la contemporaneità, rende impossibili le *altre possibilità*, implica un giudizio, una misura, un valore. Un grado, appunto.

L'*altra possibilità* aumenta, misurando le distanze, gli spazi a disposizione, le forme consentite, le vite plausibili. E il misurare la distanza non implica rapporti di *super*iorità/inferiorità, come il *superamento*, ma *sic et simpliciter* la registrazione di una diversità, l'annotazione di un'altra possibilità.

La pedagogia del senso comune (e non solo, anche di tanta scienza) ripropone pari pari l'opposizione *superamento* versus *altra possibilità* così che a tantissimi altri insegnanti, genitori, educatori, terapeuti, Jamal avrebbe potuto segnalare il grave errore, al di là (e non *oltre*) della questione letteratura/basket: infatti con ogni probabilità egli avrebbe potuto ascoltare discorsi e lezioni sulla *maturità* come superamento di successive fasi. In questo senso la *maturazione* individuale è un percorso che nel procedere *super*a ciò che è inferiore, per conquistare nuove e migliori postazioni (postazioni più giuste, più adatte, più consone, più adeguate). Questa specifica idea pedagogica è riferita normalmente a tutte le sfere dell'esistenza umana, compresa quella professionale (l'idea di carriera contiene in sé, al di là degli aspetti formali e contrattuali, il senso del *superamento* di posizioni/competenze prima ambite e poi svalutate).

Il percorso che qui è messo in questione, va da sé, è un percorso *lineare* che riproduce fedelmente, perché ne è figlio, il pensiero – mai superato davvero – di quella antropologia tradizionale, così simile alle tante antropologie spontanee attuali ma anche alla pedagogia del senso comune, che immaginava e immagina il processo evolutivo dell'umanità come necessariamente lineare dal basso verso l'alto e l'ecumene come distribuzione spaziale delle diverse postazioni raggiunte dalle tante civiltà: i selvaggi stavano e stanno un certo numero di postazioni indietro rispetto a Noi (davanti a Noi nessuno) e per raggiungerci dovevano e devono essere *educati* cioè istruiti, civilizzati.

Rispetto a questa visione lineare, potremmo dire ossessiva, dell'esistenza e alle sue produzioni simboliche (il segno della adultità nella uccisione del precedente, nell'ammazzamento della funzione genitoriale, nella recisione del cordone ombelicale) si dà quasi solitario lo scandalo di Etty Hillesum (1986) e della sua idea di "adultità" nel perdono dei genitori. Laddove lo scandalo sta nel movimento del *tornare indietro* contenuto in questa ipotesi che, pur rimanendo lineare, immagina però la possibilità di una direzione inversa. Possibilità scandalosa.

L'opposizione pedagogica *superamento* versus *altre possibilità* ha la stessa matrice dell'opposizione culturale *identità* versus *alterità* che è il nodo finale delle culture lineari: esse, concependo la storia di ciascuno e di tutti come una vicenda che si sviluppa in una sola direzione su una serie di punti collocati sulla stessa linea, legge come *disordine* l'esplorazione delle altre possibilità, nega la legittimità dell'esistenza stessa delle dimensioni altre.

Dentro questo sistema di pensiero è ancora molto diffusa l'idea di *identità* come nucleo centrale indiscutibile, una sorta di DNA collettivo e originario. Dentro questo sistema di pensiero si ripropongono, non sempre ingenuamente, i concetti equivoci e fuorvianti di purezza (versus pericolo), di natura (versus cultura) e di verità (versus relatività).

2. *Medesimezza e ipseità*[1]

Appaiono gravemente lontani, e forse inutili, gli insegnamenti di uno dei maestri del sospetto, Ricœur (1990), secondo il quale il processo di costruzione della identità (singolare o plurale che sia) avviene entro una oscillazione tra le due dimensioni fondamentali del Sé che stanno in opposizione tra loro, come – potremmo dire – agli estremi del percorso ricorsivo e infinito di un pendolo. Tali dimensioni si costituiscono, in se stesse e per reciproca opposizione, proprio sulla cifra della possibilità.

A un'estremità della traiettoria di questo immaginario pendolo sta quella *medesimezza* che Bauman (2003: 5-15) definisce come "la coerenza e la continuità della nostra identità nel tempo", ciò che consente di essere sempre la medesima persona. Attiene a questa sponda del pendolo l'idea di un legame indissolubile tra il bambino/passato e l'adulto/futuro, quella certezza di continuità che soddisfa, innanzitutto, il bisogno profondo di ciascuno di una coerenza soggettiva senza la quale, cessando ogni riferimento di stabilità, resterebbe il fantasma della frammentazione, della dispersione di sé. Della follia. C'è, sempre da questa parte del pendolo, tutto il tema della crisi della presenza di De Martino (il dramma dell'esserci dinanzi al rischio di non esserci), col suo doloroso passaggio dalla umana "condizione

di coappartenenza, di fusionalità con la natura circostante" alla "scoperta della propria individualità e della necessità, via via più cogente con il costituirsi della cultura, di una separazione". C'è la scoperta di sé e della propria individualità – quella *deregulation* individualistica che, secondo il Bauman di *Fiducia e paura nella città* (2005: 6) – privò l'uomo dei vincoli con l'ambiente che lo proteggevano.

In questo senso l'esserci come individuo è esperienza lacerante perché dissolve la percezione di coappartenenza fusionale. Da questa parte del pendolo, insomma, "io sono io".

All'altra estremità della traiettoria del pendolo sta quella *ipseità* (*ipséité*) che Bauman definisce come "la coerenza di tutto ciò che ci distingue come persone". Distinguersi: un altro bisogno (tendenza, attitudine) profondo. Il bisogno di aprirsi al diverso e di dispiegare le proprie potenzialità. In una parola: di andare "oltre" se stessi, trascendendo la propria medesimezza. Sta da questo lato del pendolo la scoperta di "*sé come un altro*", per dirla con la nota espressione di Ricœur (*soi-même comme un autre*), cioè dell'*altro-in-sé* o, per tornare alla premessa, delle proprie alterità possibili, delle proprie *altre possibilità*.

Attiene a questa sponda del pendolo l'idea, esattamente opposta (appunto) a quella che sta sull'altra sponda, della necessità di essere "anche altro", necessità che, se negata, provoca la morte esistenziale, collassa la prospettiva temporale, paralizza la plasticità delle espressioni di sé. Si ha qui, all'opposto della follia per frammentazione, per dispersione, per frantumazione o deflagrazione dell'altra sponda del pendolo, la follia per cristallizzazione. Perché bisogno e attitudine a distinguersi o differenziarsi (dentro di sé e rispetto agli altri) sono sinonimi del bisogno e dell'attitudine a completarsi.

Il movimento del pendolo, con la sua ricorsività, consente dunque di legare in maniera indissolubile la necessità di svilupparsi nella molteplicità dei Sé con il bisogno di fondarsi sulla unicità di Sé. Nell'infinità di rapporti che ciascuno instaura con la pluralità dei Soggetti, infatti, si crea o non si crea la condizione di riconoscibilità di *Sé come un altro* (dell'*altro-in-sé*), si rendono accessibili o inaccessibili le altre possibilità.

3. *Il pensiero lineare tra paura e fastidio*

Il sistema di pensiero lineare non ammette punti di riferimento o di esistenza al di fuori della retta e, dunque, non può ammettere l'esistenza di diversità che abbiano pari grado: è pari solo ciò che è identico, ciò che sta insieme, sullo stesso punto della retta. Ciò che non sta sullo stesso punto della retta può essere solo inferiore (è esclusa per definizione la possibilità che vi sia qualcuno o qualcosa superiore al Noi del pensiero lineare).

In questo senso può essere colto un errore epistemologico protrattosi nel tempo e che ha prodotto enormi conseguenze anche sul piano pedagogico: a lungo si è concettualizzata l'avversione per la diversità come *paura* del diverso. Anche nella forma esasperata del panico etico, propria del conflitto tra culture cristiane e culture islamiche, l'alterità, nelle analisi apparentemente più corrette, è stata sempre tematizzata come diversità. Sul piano pedagogico ciò ha prodotto uno strabismo di riflesso: le politiche educative più accorte hanno riprodotto lo stesso cliché, ma con segno ovviamente opposto, e hanno concentrato i loro sforzi sull'asse *paura-diversità*. La paura del diverso si spiegherebbe, secondo questa linea di

pensiero, come paura per ciò che *non si conosce*, il cui rimedio più ovvio ed efficace è la conoscenza stessa, unico rimedio alla paura.

Ma il sistema di pensiero ossessivo e lineare, seppur nasce e si consolida in tempi nei quali l'immaginazione la fa da padrone, persiste e si rinvigorisce nella società attuale, che è consentito definire "*della conoscenza*". Nella società della conoscenza non c'è posto per l'alibi della non conoscenza. Anche perché la società della conoscenza è sempre più anche società della convivenza, Di culture, di forme, di assoluti, di verità.

In questo quadro conoscitivo e promiscuo l'avversione per la diversità non si spiega con la paura del diverso ma con il *fastidio* per il diverso. La paura è un sentimento che attinge la propria esistenza dal bisogno, più profondo e più antico, di proteggere la propria integrità (fisica ed esistenziale al tempo stesso) da una minaccia, esterna o interna che sia. All'origine del fastidio, invece, non c'è alcuna minaccia all'integrità, ma il bisogno, meno profondo e più superficiale (direi più "socio-storico"), di difendere una posizione di vantaggio, una condizione migliore per sé. La paura è irrazionale, il fastidio è molto razionale, pigramente razionale.

Soprattutto paura e fastidio alludono a due relazioni tra le parti ben diverse tra loro giacché la prima, la paura, allude – come abbiamo detto più volte – a una relazione che ruota intorno al perno della *diversità*, mentre il fastidio allude a una relazione che ruota intorno al perno antico dell'*inferiorità*. È, questa, una relazione che abbisogna di una nuova semantica della differenza, la semantica della *disuguaglianza*, l'unica capace di risolvere una volta per tutte la trappola dell'*uguaglianza tra diversi* e della *diversità tra uguali*.

La società del pensiero lineare è, dunque, società della disuguaglianza. Nel senso che la pensa, la disuguaglianza, e la conserva. Perché il fastidio è per antonomasia il sentimento dell'opulenza, il sintomo dell'egoismo dell'opulenza stigmatizzato da Bauman. E l'opulenza, va da sé, si difende sempre a danno di qualcuno. Per questo motivo le pedagogie più accorte dovrebbero dare per scontata la fase ma anche la necessità della conoscenza (intesa come dispositivo pedagogico ordinario) e concentrarsi invece sull'asse *inferiorità/disuguaglianza* che configura e predispone il sistema identitario oppositivo e asimmetrico.

Ciò detto non si deve pensare che la categoria della *paura* sia scomparsa del tutto. Essa è, oggi, assunta a metodo di governo ed è un potente mezzo di controllo identitario, vera trappola mortale delle altre possibilità.

4. *Sicurezza e controllo*[2]

Il mercato della paura fattura ogni anno miliardi di euro (dal bloccasterzo alla porta blindata, dall'impianto di allarme domestico ai ben più costosi sistemi di videosorveglianza urbana, dalla vigilanza armata imposta dalle assicurazioni alle banche ai rilevatori magnetici dei negozi…) e crea dunque ricchezza. Ma la paura ha anche un altro prezzo: la libertà. Non v'è, su un piano di realtà, la possibilità di politiche e interventi per la salute e la sicurezza che non comportino una restrizione delle libertà individuali e collettive (è la *controproduttività intrinseca* o *iatrogenesi* di Ivan Illich). Questo rapporto necessario e inverso tra sicurezza e libertà (se aumenta la prima diminuisce la seconda) è forse di più immediata perce-

zione se si utilizzano significanti omologhi: un sinonimo (*sostegno*) e un contrario (*controllo*). Si ottiene così che:

più sostegno (più sicurezza) = più controllo (meno libertà)

Questa imprescindibilità è esperienza comune e diffusa: la conosce bene chiunque per mestiere si occupi di salute o di sicurezza. Ma è soprattutto il sostenuto a fare sulla propria pelle questa esperienza: se è ricoverato in ospedale i suoi tempi e i suoi modi sono nella disponibilità di altri, così come il suo corpo e la sua storia; se partecipa a un gruppo (di analisi, di sostegno, di auto-aiuto) si consegna a un potere e a un giudizio che, scrutandolo e scuotendolo, lo vincolano in una relazione ambivalente; se la sua squadra gioca in casa esce cinque ore prima, fa una coda lunga tre chilometri e si sottopone a sedici controlli; se ha il vigile urbano sempre a portata di mano, può chiedergli qualunque informazione ma non può parcheggiare un attimo in seconda fila per comprare le sigarette; se vive in un quartiere tranquillo perché presidiato "H24" dalle forze dell'ordine, anche lui è "sorvegliato" dalle forze dell'ordine.

Ma non c'è miglior controllato di chi ha paura: è per questo che, basta alimentare e/o agitare lo spettro della paura per giustificare misure sempre più restrittive della libertà, fino alla sospensione di alcuni diritti costituzionali. È esattamente questa la *ratio* dei vari "pacchetti sicurezza" della politica/comunicazione in piena sindrome da campagna elettorale permanente: parlare al ventre molle del paese per giustificare con la paura (alimentata ad arte e ampliata fino a comprendere il fastidio) il tradimento di alcuni precetti etici, giuridici e costituzionali.

Ma per le finalità del nostro ragionamento i pacchetti sicurezza (soprattutto nella loro versione municipale) hanno un altro, ben più rilevante significato: essi puntano ad aumentare pericolosamente il potere (per esempio dei sindaci) nei confronti di alcune categorie considerate inferiori e, dunque, particolarmente pericolose/fastidiose per la sicurezza/tranquillità collettiva. L'equazione si dispiega allora nella sua più ampia estensione:

più sostegno (più sicurezza) = più controllo (meno libertà), più potere

Ma il potere non è mai un'energia neutrale, giacché esso si sviluppa sempre in una qualche direzione ed è questa direzione a conferirgli senso. Nel nostro caso il potere invocato ha un senso e una direzione ben precisi: dall'alto verso il basso, dal superiore all'inferiore, dall'identico verso il disuguale, secondo le regole del sistema di pensiero lineare.

Le politiche per la paura della società lineare configurano, infatti, un assetto di potere nel quale le parti in causa stanno tra loro in una relazione chiaramente gerarchica e bloccata. È un assetto di dominio nel quale, come già evidenziato, non è l'alterità ma l'inferiorità a essere pericolosa per definizione. L'assegnazione alla categoria della *diversità* è subordinata all'appartenenza a una categoria percepita e rappresentata aprioristicamente come *inferiore*: si è diversi/inferiori (e dunque pericolosi) in quanto immigrati e non in quanto stranieri, si è diversi/inferiori (e dunque pericolosi) in quanto antagonisti e non in quanto giovani. È la solita questione del dislivello interno tra cultura dominante e culture subalterne, tra le giovani promesse del Festival di Sanremo e i giovani dei centri sociali.

Ciò premesso è possibile esplicitare più efficacemente il funzionamento del dispositivo ermeneutico simiglianza/disuguaglianza a livello di identità profonda: lo squilibrio gerarchico e di dominio è messo in atto dal Noi Identico che, non sapendo immaginarsi in altro modo che riprodotto all'infinito, esclude a priori la minaccia della possibilità di essere altrimenti (esclude anzi, peggio, la possibilità dell'altrimenti che essere Identico). È il dominio del Noi Identico: all'Umanità Identitaria, fondata sulla negazione dell'Altro, costituita nell'indifferenza dell'Altro, è sconosciuto l'Umanesimo dell'Alterità, che è "senza genealogia, senza genere, senza unificazione, senza archè" e nel quale "i diritti altrui non sono stralciati dai diritti umani" (Ponzio 2007).

Il potere alimenta se stesso e i poteri si cercano attraendosi a vicenda e divaricando lo iato tra identici e disuguali, tra inclusi ed esclusi. Tra sacri e separati.

Slavoj Žižek in *La violenza invisibile* (2007) traduce in termini di de-politicizzazione e di post-politica la rinuncia alle grandi cause ideologiche e la scelta di limitarsi a un'amministrazione efficiente della vita. In questo quadro, caratterizzato da grave stitichezza emotiva, l'unico modo per introdurre movimento e passione è iniettare paura. Il frutto della post-politica dopata dalla paura è la creazione di un "doppio" umano. Da una parte,

> la riduzione degli esseri umani a "nuda vita", a *Homo sacer*, il cosiddetto essere sacro, l'oggetto delle competenze specialistiche di chi se ne occupa ma è privo, come i prigionieri di Guantanamo e le vittime dell'Olocausto, di qualsiasi diritto; e [dall'altra parte] (…) l'Altro vulnerabile, un rispetto portato all'estremo attraverso un atteggiamento di soggettività narcisistica che percepisce il sé come vulnerabile, costantemente esposto a una quantità di potenziali "molestie" (34).

Ciò che colpisce l'immaginazione, nella tesi di Žižek, è l'utilizzo spregiudicato che egli fa del "sacer". Che non significa solo "sacro". Sacer significa innanzitutto "separato" e infatti si è sacri in quanto separati (dal profano). Contrariamente a quanto si sarebbe immediatamente portati a pensare, Žižek assegna al separato (escluso) la definizione di sacro e non, come sarebbe stato più ovvio (ma meno esatto), al separato (incluso). Lo fa utilizzando la categoria fortemente evocativa della "nuda vita". Nell'utilizzo di questo concetto c'è l'escamotage ermeneutico: la nuda vita ha valore in sé e prescinde da chi la porta. A prescindere, appunto. Da questa parte del doppio umano il portatore della nuda vita è una questione che prescinde. Il ragionamento di Žižek ha un fondamento storico ineccepibile quanto inquietante: il diritto romano definiva "Homo sacer" il condannato a morte; più precisamente i latini (ad esempio il grammatico Festo) definivano "Homo sacer" colui che, essendo stato riconosciuto colpevole di un delitto, poteva essere ucciso senza essere per questo condannato. Un essere privo di soggettività, dunque, che non poteva essere sacrificato, ma solo ucciso.

Introducendo il tema della sacrificazione, Žižek pone in altro modo la questione della strategia di condizionamento del sentimento collettivo e di controllo identitario. Che nel nostro caso è almeno duplice:

- da una parte è in atto esplicitamente l'antico processo di individuazione di un capro espiatorio collettivo. Che, è bene ricordarlo, è un processo che va ben oltre la soddisfazione del bisogno di espiazione per il tramite dell'attribuzione della colpa all'altro-da-sé, es-

sendo anche sempre un processo catartico di dinamizzazione energetica ed emotiva, oltre che una forma ritualizzabile e dunque accettabile di sadismo collettivo;

- dall'altra parte serpeggia, neanche tanto sotterraneo eppure mai messo in questione, un parallelo ma contrario processo di "elevazione" di chi è portatore dei segni vittimari. Che è un'operazione che, al di là della deprivazione culturale di cui è portatrice ogni pratica buonista, paradossalmente esita in una identica spoliazione della soggettività, con annessa riduzione a nuda vita.

È per fronteggiare entrambe le derive del sentimento collettivo (il Patibolo e l'Altare) che si rende necessario, sul piano operativo e culturale, aprire un fronte di pensiero laico e laicizzante, propedeutico e necessario a un'analisi razionale e razionalizzante delle politiche e delle pratiche identitarie.

5. *Prigionia identitarie e deidentificazione*

Nel film *La macchia umana*, tratto da un omonimo romanzo di Philip Roth, l'attore Anthony Hopkins interpreta la parte di un insigne professore ebreo la cui brillante carriera è bruscamente interrotta da un incidente linguistico: egli definisce "zulù" due studenti che a distanza di cinque settimane dall'inizio delle lezioni non hanno ancora iniziato a frequentare il College. Il problema è che questi due studenti, che il professore non ha mai visto, sono afroamericani e per questa accusa di razzismo egli verrà cacciato dal college. Nonostante la tragedia che gli si abbatte tra capo e collo (sua moglie morirà di dolore per questa vicenda), il protagonista della vicenda non rivelerà a nessuno il suo grande, incredibile e – per lui – inconfessabile segreto: anche lui è un afroamericano!

È, questa di Roth, la storia di un nero troppo poco nero per sembrare nero che decide, riuscendoci, di spacciarsi per bianco per usufruire dei vantaggi riservati ai bianchi nella società lineare statunitense della fine degli anni '90. È, questa di Roth, la storia di un'ingiusta accusa di razzismo a carico di un uomo che cova dentro di sé il paradosso di essere al tempo stesso vittima e carnefice del più banale degli stigmi. È, questa di Roth, una storia sui confini e dunque sulle convenzioni, sulle categorie e sulle ipocrisie. In una parola: è l'identità la protagonista di questa vicenda, che sbatte in faccia al lettore/spettatore la sconvolgente allegoria del *colore relativo*. È senz'altro l'*incapacità di relativizzare* la principale disfunzione cognitiva del sistema di pensiero lineare, l'incapacità – lo abbiamo detto – di mettere a lato, di immaginare, di considerare possibili realtà laterali rispetto alla retta di punti successivi (essenzialmente: *precedenti*).

Incapacità di relativizzare significa incapacità di cogliere la *finzione regolativa* insita in ogni confine, in ogni definizione, in ogni categoria. Significa trasformare la finzione regolativa in *finzione costitutiva* reificando gli escamotage ermeneutici, trasformandoli in trappole cognitive. Uno dei principali esiti dell'incapacità (anche strategica) di relativizzare è quella *identità satura* alla quale in molti aspirano. Nonostante la storia, nonostante la logica, identità satura: cioè incapace, perché priva di spazio, di contaminarsi, di evolvere, di resettarsi, di avviarsi.

L'identità satura è, per definizione, l'identità ispirata all'idea di *principio naturale*, in opposizione all'idea di *prodotto culturale*: quella della identità come elemento dato in natura è

un'idea fondata sull'ossimoro dogmatico del *principio ultimo* (inizio e fine), vero e per questo indiscutibile, indisponibile alla discussione, regolativo di qualunque altro principio; quella della identità come elemento culturale è un'idea di incompletezza ontologica, di qualcosa perennemente in divenire, in formazione, in itinere, in progress, mai data una volta per tutte. In questo senso l'identità è un processo. Non lineare. Ma spazialmente distribuito sull'area di tutte le altre possibilità.

Torna qui l'antica e irrisolta questione della verità come premessa e ragione del dominio, del controllo, della prigionia identitaria. Nel suo ultimo libro, *Addio alla verità*, Vattimo auspica si affermino nelle società occidentali un cristianesimo e un cattolicesimo fondati sulla *caritas* (come superamento della *veritas*, il cui ruolo nella spirale di prigionia identificatoria ancora attuale è storicamente acclarato). Alla *caritas cristiana*, e al relativismo culturale che ne conseguirebbe, egli assegna una precisa funzione *deidentificatoria*.

Note

[1] Il paragrafo 2 è tratto e adattato da Di Lernia 2008a.
[2] Il paragrafo 4 riprende, adattandoli, contenuti già pubblicati in Di Lernia 2009a.

Riferimenti bibliografici

Bauman, Zygmunt, 2003, *Intervista sull'identità*, a cura di B. Vecchi, Roma-Bari, Laterza.
Bauman, Zygmunt, 2005, *Trust and Fear in the Cities*, Cambridge, Polity; trad. it. 2005, *Fiducia e paura nella città*, Milano, Bruno Mondadori.
Di Lernia, Felice, 2008a, *Ho perso le parole. Potere e dominio nelle pratiche di cura*, Molfetta, La Meridiana.
Di Lernia, Felice, 2008b, "Stare nelle incertezze", «La Parola e la Cura», *Il dubbio: ricerca o rinuncia?*, autunno, Torino, Change.
Di Lernia, Felice, 2009a, "Salute e sicurezza tra paura e libertà", in *Giovani Creatività Città*, a cura di P. Meringolo, S. Bertoletti, M. Chiodini, Firenze, Unicopli.
Di Lernia, Felice, 2009b, "Vivere Apprendere Morire", «La Parola e la Cura», *Apprendere a morire*, Torino, Change, primavera.
Hillesum, Etty, 1986, *Etty. De nagelaten geschriften van Etty Hillesum 1941-1943*, Amsterdam, Gaarlandt; trad. it. di C. Passanti, 1996, *Diario (1941-1943)*, Milano, Adelphi.
Martini, Giuseppe, 1998, *Ermeneutica e narrazione. Un percorso tra psichiatria e psicoanalisi*, Torino, Bollati Boringhieri.
Ponzio, Augusto, 2007, "La riproduzione dell'identico", «Quaderni di comunicazione», 7/2007, *Il del tutto nuovo*, Roma, Meltemi.
Ricœur, Paul, 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil; trad. it. di D. Iannotta, 1990, *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book.
Roth, Philip, 2000, *The Human Stain*, Boston, Houghton Mifflin Harcourt; trad. it. di V. Mantovani, 2001, *La macchia umana*, Torino, Einaudi.
Vattimo, Gianni, 2009, *Addio alla verità*, Roma, Meltemi.
Žižek, Slavoj, 2007, *O nasilju*, Zagreb, Naklada Ljevak; trad. it. di C. Capararo, A. Zucchetti, 2007, *La violenza invisibile*, Milano, Rizzoli.

Scritture

The Pines at Castellaneta Marina

September Dawning

My angle on the pines, the terrace railings,
the coffee pot, my moving hand
and this meagre start that must do for now.
The great eye is almost closed,
the pigeons sleeping in the ogives.
The world and the mind are all but dead.

I no longer know what I am doing here,
nor where I am. My creatures are shut
in their dormant wings like teardrops rising,
footprints obscured in the moving sands,
mementoes failing, September turning.

What will become of me when the numbered screen
reactivates in autumnal realignment,
and the mind descants from its littered desk
down the corridors of ignominious failure:
o my heart, my great heart, open
your pinioned wings on incipient millennia.

Fallacy

There has been a reprieve. The event will not yet occur.
Still the birds of paradise will not descend from the trees,
aloof from Autumn turning, the sepia lacrimae
of October pines, drooping round their eyes.
Dead nature hangs in the air, deformed
by a human sadness into pendulous shapes
All disastrously tending, ruinously pining
For earth's hiddenness and her secret grave,
The quiet interment of expiring dreams,
The lantern closing on the wick of hours.

Vacant Armour

Perhaps I've got it wrong
in this void as vast as my sole self
where only the pines are green, spiting November,
and I lurk in semi-darkness, dreaming of the sun;
perhaps, in this wind and thunder moving
in vague apocalypse overhead,
where my dogs are howling
their premonition of the end
(that never comes for my vacant armour,
echoing in the wind its vanished soul),
as in the silence of the passing storm
my pines are weeping, silently,
tears I have never known.

Blind creatures

The worst has come to pass,
my blind creatures abysmally falling
from the saddened pines, weeping in the fog;
the only sound, the distant miles around,
a hunter's recoil. I do not know
what way to turn, though turn I must
to some ill-shorn debacle
in the forum of despair.
Spangled serpents ease from the wall
to counsel my indecision,
sibilant mentors of the fall of man,
advocating disaster. And the saddened pines
in the fog weeping, my creatures
abysmally falling. Only your voice,
tranquilly diminishing the million fevers
unopposed assailing my ailing flesh
in incumbent darkness, opening vistas
of blue umbrellas in the erstwhile sands
of indelible summers. The worst
has come to pass, midnight tolling
exterminating shadow.

Crimson Frost

Dead winter and the pines,
dreaming their eternal season.
In times such as this, each day
could be the last, counting
the leaden beads of rain falling,
red flesh in the carving frost
and the pines, dreaming
their eternal season.

What was it we had been saying
in the golden sands, just months ago,
of the lion's face, heraldic, everlasting,
to find ourselves at such an ending:
crimson blood in the knives of frost
and the leaden beads of senseless rain
suspended each second, as the blade
in place for its calamitous falling?

Of Youth and Age

Youth

Torrential rain at dawn,
the liquefied edges, white almond blossoms
adhesive to dark-stained trees:
confusions of early spring,
the mind emerging from months',
a lifetime's hell, and tentatively flowering.
Will eyes turn in wonder
at my growth from the tetrous strata of the earth?
My discarded youth begin?

Trip Home
(*Dublin*)

After twenty years of impenetrable darkness,
I have caught up late on my ineffable peers:
hallucinatory laughter in the garden chairs
on the vertiginous slide to the toothless leer
that, for them, it seems will never come,
their children giggling amidst the raving flowers,
manic games of tag.

Has the bell tolled midnight at noon?
The blessed face reneged in preternatural darkness,
my creatures cowering in a shaded room
in refuge from my fiftieth year or more
relentless as a raging car,
catching up each move I make
behind ambiguous Ray Ban in the blistering sun?

The past is theirs to tumble into age,
youth, propelled to eternity
on the teetering edge of the world.
For all of us it must come,
the tarpaulin falling on generations,
laughing still behind the garden wall.

Years
(*Dublin-Taranto*)

The void expands to encompass my years,
nieces and nephews off to see the world
as I grumble in a garden chair,
my hopes distilling on a distant shore,
never rising to the potency of grain.
It has crept up, half-noticed,
as incipient palsy, my invisible passage
on the streets of the world, swallowed
as a swollen toad where I rest
on a passing bench, images belied,
agog at the strutting crowd.
And yet I wake with the strength of a god,
breasting futurity, plans teeming
in my rushing brain till the slow declension
to bewilderment at noon in the abetting sun.
Is this all that remains of the ruins of time
on a distant hill, half-hidden in the fog?
No. Old conspirator of four-o'clocks* at dawn,
I still have my room in the compartments of time.
Youth lingers on once the time of youth is gone.

* Belle di notte

The Gates of Silence

I know I have been away again
in colloquy with sibilant night.
When we left I cannot tell,
but I know we were there
where the vicious lord it
upon the wardenless dark,
pretentious to light
meet with their acrid laughter,
the cattle-trucks, on anonymous sidings,
for the moment out of sight.

We have been away again
and now are back, divested,
shuffled off the robes of night?
A dark lining in the underbelly of the light
echoes the glowering howl
of chained mastiffs waking at noon
I am too wary to approach,
as we strain towards the swallows singing,
apostolic in the blaze.

Will this be our fate,
to enter and exit the gates of silence
never long enough for native speech,
either the mastiffs' howling
or the swallows' heralding song?
Must I live in the memory of night,
forever haunting my auspicious step,
or will day, like a summer villa opening,
invest us wholly with its light?

The First Thought

How do we put it all behind us,
the fear and betrayal,
fear of the world, betrayal of ourselves,
the million sins at waking,
the million forgettings,
that the upshot may carry through,
cars cleave the air of commitment
to the same weeping willows at the sunset pond?

The mind trawls in its deepest plaint,
beaching faceless monsters,
tentacles enveloping sight,
leaps from a tangled bed
that the first thought be not the last,
auspicious dawn no fictive wonder
veiling the stare of the dead,
the beaming orb, the eye of God.

All these, our salutary convictions,
getting the day underway,
are fragile as tissue in a gale.
They require our voluntary indifference
to the knife-sharp winds that prevail,
chilling the mind, none the less,
as it speeds into town
to its work of calculus at the beads of time.

Yahweh, descend in cleansing flame,
extinguish the waking thought,
the million betrayals, the million fears,
foetal in the sheets of light,
ignited by the touch of dawn
into burning culprits before the judge
of time, his black-cap mercy
for minds that have gone.

Poem

The conditions are incorrect, the barometer
plunging to its lowest depths, and I cannot react,
loose the fey creatures of light,
dancing to oblivion down a windless beach.
Mind, O mind, unjust to yourself,
the scalpel behind the mask,
when will you react? Grasp the rose
in the full cup of your voracious hands?
Cede control to your viceroy, life?
Pigeons swoop to settle in the peace of night?

Il punto tra è per me e per la mia scrittura saggistica e non, l'elemento costante che nonostante il tempo trascorso (il primo testo appartiene infatti al 1982) ha continuato ad accompagnare e ricordare un desiderio. Il desiderio di non sentirsi prigionieri di se stessi, di un luogo troppo definito, e dall'idea che possiamo sentirci rassicurati dalla nostra nazionalità e cittadinanza. Con l'insorgere di focolai di guerra, di muri in tante parti del mondo dopo il crollo famoso di uno nel 1989, viene da chiedersi come poter dar respiro, voce e forza, a un'idea di contatto e convivenza che tenga presente le storie identitarie nella loro particolarità e pluralità, nella loro distinta qualità emozionale, nel loro esserci senza far sì che questa presenza le inchiodi e ci inchiodi in una sterile fissità di percorso e di tratti. Diventando così una delle prigioni più pericolose.

Come far vivere il nostro passato, certi luoghi che hanno segnato la nostra esistenza, il sapore di certe parole e gesti nascosti nelle pieghe della memoria, senza che il ricordare/ritornare si traducano in nostalgia, folklore o facile patriottismo. Ma invece possa trasformarsi in amoroso racconto di ricerca di spazi presenti e futuri in cui far vivere le tante facce di una identità poliedrica e mai statica. Fare della nostra, un'attesa creativa e amorosa che attivi un movimento verso la sperimentazione, la sfida, il conoscere, senza confini. Un costante divenire, senza l'ansia di arrivare a destinazione del viaggio ma vivere dentro il viaggio. Il punto tra vuol dire essere sempre in viaggio, pensare se stessi come altri e non perdere la curiosità e il desiderio dell'ascolto[1].

Il Punto Tra non è definibile
Il punto tra non è obliquo, ma ambiguo
Il punto tra non significa stare dentro o fuori,
ma essere l'uno e l'altro,
oppure né l'uno né l'altro.

Il punto tra è una piazza con tante strade intorno
Il punto tra è la possibilità di far convivere
E giocare facce diverse
Il punto tra è un'avventura che non conosce mai la fine

Quelli che sono tra si trafiggono e non muoiono

E tu tra chi sei?

Essere tra significa essere nel flusso vitale delle cose (dei corpi),
della natura, delle sue pieghe.

Perché la notte?

Perché la notte è un punto tra.
È già passaggio indefinibile.

Passa tra. Trascorre.
La notte da cui nasce il giorno.
Il taglio, lo strappo sono inesprimibili,
non sono racchiusi nello spazio del narrabile.
Il punto tra è anche il non raccontabile
Per traverso un nome. Il tuo.
Chi ha ascoltato le mie traversie.

Individuare i punti tra assomiglia al processo di enumerazione
Delle possibilità, delle visibilità, quindi in qualche modo al racconto.

Anche se qui individuare non significa assimilare,
introiettare, riprodurre.
Il processo di assimilazione del modello e sua riproduzione.

Il punto tra interrompe la catena
Di riproducibilità del segno,
perché manca o eccede il segno.
Quale spazio per il semiotico nella quasi-segnicità.
Il punto tra allora, (essere tra) si avvicina alla sospensione.

O meglio all'attesa.

Il punto tra si de-stabilisce al di là del dentro e del fuori,
ma non è neanche una linea di confine tra questi due mondi.
Del resto si sa che il confine è una linea definita, ed è di per sé
Un territorio definito (nominabile) che si instaura appunto tra due mondi.
Il confine è reso visibile sulle carte geografiche.
Il confine è un limite non un punto tra.
Il punto tra, non essendo, specificatamente situabile, non demarca nessun limite.

Tra la la la

Post scriptum. From the other side of the Pond

Tu venuta da sempre, te ne andrai dappertutto.

Il mare è il nostro elemento.

Tradurre, Traversare, tramare, trasmettere
Riattraversare il mare
Che non ci divide per lingua e nazione
Ma ci unisce con il suo liquido continuo divenire
Convergere e divergere dei bordi
Dei generi, del maschile, del femminile
Della madre, del padre

Fluido accostarsi di parole nuove, ritrovate
Senza nostalgia ma con solitaria e vitale malinconia
Fluire del passato nel presente
Senza distinzioni e ragioni
Senza fretta di arrivare alla terra ferma

Essere tra è un non bordo
Che sente la porosità delle parole
Lanciate come delle frecce all'infinito
E che un giorno riattivano altre parole
Altre braccia e carezze che vengono a sfiorare
I confini, sfumandoli
Nell'attesa
Nello scorrere delle ore, dei nostri pensieri
Che confondono i tratti dei luoghi

Luoghi ritrovati in minuscoli dettagli,
increspatura di un sorriso, uno sguardo che intravede il mare dalla finestra,
una folata di vento che scompiglia le carte sulla scrivania,
voci in lontananza che raccontano la propria vita davanti a un caffè

Il punto tra
è l'attesa,
del conoscere e raccontare senza bordi,
non sapendo le risposte o le soluzioni,
ma il cercare e cercarsi
dentro il fluido
dispiegarsi del tempo e delle sue passioni
libere di viaggiare e lasciandoci liberi.

Note

[1] È stato Augusto Ponzio a propormi di ripescare il mio punto tra in un paio di occasioni e soprattutto questa, visto il tema di questo volume. Di questo lo ringrazio, anche perché mi ha fatto ritornare su un altro spazio e un altro versante della mia scrittura.

Moonlight

There is the moon tonight.
Moonlight night.
The moon rises.
The moonlight.
The moonshine.
I look at the moon as a painting.
I look at the moon in the face
As a person.
I look the moon in the eyes.
«What are you looking at? »,
Says my girl.
«Look at me».
I look at my girl.
I look at her shining eyes.
And I say: «Look at what I've found».
«What? ».
I show my forefinger and thumb
As to hold something.
And I say: «A moonbeam».
She screws up eyes to look.
She parts her lips in a smile.
And I kiss her on the mouth.

Last year and next year

Year after year
Life passes quickly.
Year after year
Life rolls by.
Some are in the prime of life,
Some are in their early forties,
Some are well on in years,
Some are advanced in years,
Some lie about their age,
Some look young for their years.
Some are ten,
Some are under twenty,
Some are well into their forties.
Some are old, some are older.
Some are the eldest.
Some are young but feel old.
Next year is coming
And he says to the present year:
«Happy birthday!».
He rudely replies:
«What do you want?».
And the new year:
«Today is your birthday,
And I wish you much happiness».
Says the old year:
«What the hell do I care.
Today is your birth,
And people celebrate it.
People give a warm welcome to you.
And to celebrate he gives a party for you.
I end my days
And I am finishing on time.
I stop work.
I did not have a moment's peace.
I was dying to see you.
Fortunately every year
At long last a New Year's Day arrives».
Then the other year says:
«I think that you are tired
and so you are in a bad mood».
I think that life

Is getting better every year.
And in this moment certainly
I am the better of all years.
Come together to New Year's Eve dinner.
Let's drink on it.
Let's drink to our health!»
Says the old year: «Well,
Let's forget about it
And have a drink!».
The two years start drinking.
Just after midnight
The old year is done for,
And the new year is as fresh
As a daisy.

Radiator-sax

This is not the story
of Snow White,
nor of the conquest
of the moon,
nor a fairy story,
but this is a story
of a radiator.

Let me tell
this extraordinary story.

It is a little radiator
and a little saxophone,
half radiator, half saxophone.

In fact this radiator sax
was constructed through
different metallic materials
in which there was
also a compressed metal
of a saxophone.

That's why
this radiator
sounded and blew.

But incompetent people,
completely ignorant about music,
mistook it,
taking its sounds
for noises and racket.

Radiator was explanted
from the bedroom,
and turned out,
and put on the street:
destination dump.

But a drunken tramp
took it away,
thinking that it
would warm him.

Then he decided to sell it
to a junk dealer.
The junk dealer sold it
to a young architect
who used it to fit out
a café with a band.

Radiator fell in love
with the trumpet of the band,
and one day performed with it:
a resounding, roaring,
thundering success!
And radiator-sax and trumpet
lived happily ever after.

The snowflake

The snow is falling.
The trees are snow-covered.
A snowflake comes to my door.
I say: «Come over to my place».

It says: « Coming!
I've come to ask you a favour.
Winter has arrived
And the time has come to fall.

But I feel cold.
I am dying of cold.
The earth is frozen.
The road is iced up.

If I touch down,
I become ice.
My feet are already frozen,
And my legs have gone numb.

Please, blow on me,
And with your puff
Push me upward,
In the direction of the sky».

I open my hand,
Place it on my palm,
Open the door,
And blow.

The snowflake goes upwards.
And wishes me goodbye.

To blow and to fly

To blow,
to be blown
by the wind,
through its twists and turns.

Birds fly.
Butterflies fly.
They do not blow.

Dead leaves blow,
are blowing about.

Your scarf blows,
is blown away.

My hat
blows away.

I can fly a kite,
but wind drives it.

I can fly a kite
only if it
is driven by wind.

We do not fly.
We can only blow,
like your scarf, my hat, like leaves.
like kites.

Wind drives us.

Carlo Alberto Augieri è professore ordinario nell'Università del Salento, Lecce, dove insegna Critica letteraria e Letterature comparate. È autore di contributi riguardanti la semiosi del silenzio, la forma del senso simbolico nella scrittura letteraria e la filosofia della narratività. Tra le sue più recenti pubblicazioni: *L'animismo del linguaggio. Immagini Gesti Segni in Letteratura* (2006, Bari, G. Laterza,) e *Esperienze di lettura e proposte di interpretazione* (a cura, 2006, Bari, G. Laterza). Dirige la rivista «Symbolon».

Michail Bachtin (1895-1975), dopo decenni di isolamento, è ormai unanimemente riconosciuto come figura centrale della cultura europea del Novecento. Tra le sue opere: la monografia su Dostoevskij del 1929, *Problemi dell'opera di Dostoevskij* (trad. it. 1997, Bari, Edizioni dal Sud), e la sua riedizione rivista e ampliata del 1963, *Problemi della poetica di Dostoevskij*; la monografia pubblicata nel 1965 su Rabelais, *L'opera di François Rabelais e la cultura popolare del Medioevo e del Rinascimento*; inoltre le due raccolte dei suoi scritti pubblicate nel 1975 e nel 1979: presso Meltemi (2003) *Linguaggio e scrittura*, la raccolta, a cura di A. Ponzio, dei saggi degli anni 1926-30 scritti in collaborazione con V. N. Volosinov; per le Edizioni Scientifiche Italiane, *In dialogo. Conversazioni del 1973 con Victor Duvakin*, a cura di A. Ponzio, trad. di R. S. Cassotti; infine, in corso di pubblicazione per i tipi di Pensa Multimedia (nella collana "Il segno e i suoi maestri", diretta da C. Caputo, S. Petrilli, e A. Ponzio), *Per una filosofia dell'atto*, trad. it. di L. Ponzio e a cura di A. Ponzio.

Cosimo Caputo è professore associato di Filosofia e Teoria dei linguaggi nell'Università del Salento (Lecce). Studioso di Louis Hjelmslev, si occupa di semiotica, linguistica e filosofia del linguaggio. Fra i suoi scritti più recenti: *Semiotica e linguistica* (2006, Roma, Carocci); "Hjelmslev, il verbale e la forma/icona", in «E/C», rivista on line dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici, (www.ec-aiss.it, 6 aprile 2009); "Semiotica e senso dell'umano", in AA.VV., *Saperi dell'umano, paradigmi della storia* (2009, Galatina, EdiPan).

Andrea Catone si occupa di studi marxisti. Ha curato (con Giorgio Baratta) alcuni volumi su Gramsci (*Antonio Gramsci e la critica dell'americanismo*, 1990, Roma, Edizioni Associate; *Antonio Gramsci e il progresso intellettuale di massa*, 1995, Milano, Unicopli). Sulla storia dell'URSS, tra i principali lavori: *La transizione bloccata* (1998, Napoli, Laboratorio

politico); *1989-1999. La controrivoluzione in Russia* (2000, Napoli, La città del sole); *Problemi della transizione al socialismo in URSS* (2004, Napoli, La città del sole). Ha lavorato anche su nazionalismi e razzismi (*Nacionalismos y crisis del Estado nacional*, 1994, Barcelona, La Farga Edicions; *Sotto il segno del capitale. 4 saggi su Stato-nazione, nazionalismi e razzismi*, 1997, Napoli, Edizioni Laboratorio politico). È fortemente impegnato sulle questioni internazionali e di critica della guerra ("Die zwei Türme und Bushs großesSchachbrett", in *Globalisierung der Barbarei*, 2001, Essen, Neue Impulse Verlag) e ha curato, con Augusto Ponzio, «Athanor» *Mondo di Guerra*.

Giulia Dell'Aquila è ricercatrice di Letteratura italiana presso il Dipartimento di Linguistica, letteratura e filologia moderna dell'Università degli Studi di Bari. Si è occupata di Paolo Beni e delle discussioni sulla lingua tra fine Cinquecento e primo Seicento, di alcune riletture di Dante, Petrarca, Boccaccio, Ariosto e Tasso tra Cinque e Settecento, di onomastica letteraria, di letteratura novecentesca (Morante, Bassani, Caproni) anche nelle intersezioni con l'arte figurativa. Ha pubblicato saggi in varie riviste («Italianistica», «Rivista di letteratura italiana», «Letteratura & Arte», «Il nome nel testo», ecc.) e i volumi: *La tradizione del testo. Studi su Cellini, Beni e altra letteratura* (2003, Pisa, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali); *Studi di onomastica letteraria. Angelico Aprosio, Niccolò Amenta, Giuseppe Parini, Giorgio Bassani, Elsa Morante* (2005, Pisa, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali); *Le parole di cristallo. Sei studi su Giorgio Bassani* (2007, Pisa, ETS).

Michele Dell'Aquila (1926-2005), professore emerito di Letteratura italiana nell'Università degli Studi di Bari, fondatore del Dipartimento di Linguistica, letteratura e filologia moderna (già Istituto di Letteratura e filologia moderna), preside della Facoltà di Magistero dal 1983 al 1995 e presidente dell'Accademia Pugliese delle Scienze dal 1996 al 2004, ha rivolto i suoi interessi scientifici a numerosi autori e questioni letterarie: Dante, Foscolo, Manzoni, Leopardi, la scapigliatura, Saba, Ungaretti, il rapporto tra culture regionali e cultura nazionale, quest'ultimo trattato anche attraverso la lunga collaborazione con la «Gazzetta del Mezzogiorno». Tra le sue più significative pubblicazioni: *L'esperienza lirica della Scapigliatura* (1972, Bari, Adriatica); *Manzoni. La ricerca della lingua nella testimonianza dell'epistolario* (1974, Bari, Adriatica); *Primo romanticismo italiano. Testi di poetica e critica* (1976, Bari, Adriatica); *Leopardi. Tre saggi* (1978, Bari, Adriatica); *Giannone, De sanctis, Scotellaro: ideologia e passione in tre scrittori del Sud* (1981, Napoli, Società Editrice Napoletana); *Humilemque Italiam. Studi pugliesi e lucani di cultura letteraria tra Sette e Novecento* (1985, Roma, Bulzoni); *La virtù negata. Il primo Leopardi* (1987, Bari, Adriatica); *Foscolo e il Romanticismo* (1992, Bari, Adriatica); *Leopardi. Il commercio coi sensi e altri saggi* (1993, Fasano di Brindisi, Schena); *I margini della scrittura. Studi novecenteschi* (1994, Fasano di Brindisi, Schena); *La linea d'ombra. Note sull'elegia leopardiana* (1994, Fasano di Brindisi, Schena); *Le sirene di Ulisse* (1997, Fasano di Brindisi, Schena); *Le fondazioni del cuore. Studi su Leopardi* (1999, Fasano di Brindisi, Schena); *Sopra il verde smalto. Studi su Dante e Manzoni* (1999, Fasano di Brindisi, Schena); *L'onrata dominanza. Studi su Dante, Manzoni e altra letteratura* (2001, Pisa, Giardini); *Lo bello stilo. Percorsi di letteratura* (2002, Bari, Palomar); *Scrittori in filigrana. Studi di letteratura da Dante a Leopardi, da Saba ad Alvaro* (2005, Pisa, Giardini).

Fabio De Leonardis, dottore di ricerca in Teoria del Linguaggio e Scienze dei Segni presso il Dipartimento di pratiche linguistiche e analisi di testi dell'Università di Bari, si è occupato di letteratura e di analisi del discorso politico. Nel 2007 ha pubblicato una monografia sulla questione palestinese, *Palestina 1881-2006: una contesa lunga un secolo* (Napoli, La Città del Sole).

Arianna De Luca è dottore di ricerca in Teoria del linguaggio e scienze dei segni presso l'Università di Bari, ed è stata assegnista di ricerca presso il Dipartimento di pratiche linguistiche e analisi di testi della stessa università, con cui tutt'ora collabora. Nella Facoltà di Scienze della formazione, insegna Cinema, televisione, fotografia. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Scritto nella pietra. La lettura della Bibbia nel romanzo di Thomas Mann* (2004); *Il commercio dello sguardo. Fotografia, cinema, televisione, moda* (2007) e il romanzo *Il giglio e la sabbia* (2007). Ha curato l'edizione italiana del libro di Georg Klaus, *Il potere della parola. Raffigurazione e teoria pragmatica del discorso* (2006).

Felice Di Lernia, antropologo, membro della Società italiana di antropologia medica. È presidente della Comunità Oasi2 San Francesco di Trani e del Consorzio nazionale per l'innovazione sociale "Nova". Ha pubblicato *Ho perso le parole. Potere e dominio nelle pratiche di cura* (2008, Molfetta, La Meridiana).

Andrea D'Urso, laureatosi a Lecce con una tesi in Storia del movimento operaio, ha discusso presso l'Università degli Studi di Siena le sue ricerche sull'opera di *Vincent Bounoure e gli sviluppi del surrealismo dopo la morte di André Breton*, conseguendo i titoli di Dottore di Ricerca e Doctor Europaeus in Letteratura comparata e traduzione del testo letterario, oltre al master di II livello nelle stesse discipline. Cultore di Letteratura francese moderna e contemporanea nella Facoltà di Lingue e Letterature straniere dell'Università del Salento, si occupa principalmente di storia e critica del surrealismo internazionale e delle sue convergenze col marxismo rivoluzionario e la semiotica rossi-landiana, studi che gli hanno procurato il conferimento della cura degli inediti di V. Bounoure. Ha collaborato alle riviste «Quaderni» del Dipartimento di Lingue, «Crocevia», «Lingue e Linguaggi» (Lecce), «Erre. Resistenze Ricerche Rivoluzioni», «Quaderno di comunicazione» (Roma), «Critique communiste», «Contretemps», «Gradhiva» (Parigi).

Roberto Finelli, è professore ordinario di Storia della Filosofia presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi Roma Tre. Dirige il Seminario Permanente di Filosofia, nel cui ambito è co-direttore della rivista «Post-filosofie» e della collana *Humanities* (Pensa Multimedia). Indirizzi di ricerca: l'idealismo tedesco, specificamente la filosofia di Hegel; la psicoanalisi, con particolare riferimento ad una teoria linguistica del pensiero inconscio nell'opera di Freud; il marxismo, con riferimento privilegiato all'opera di K. Marx; la critica del marxismo italiano; l'analisi del "post-moderno" e dei processi di svuotamento del concreto e di superficializzazione-estetizzazione del mondo. Tra le sue opere più recenti: *Un parricidio mancato. Il rapporto tra Hegel e il giovane Marx*, Bollati-Boringhieri, Torino 2004. *Le leggi di un continente sommerso: l'inconscio in Sigmund Freud*, in R. Finelli, F. Papa, M.

Montanari, G. Cascione, *Le libertà dei moderni. Filosofie e teorie politiche della modernità*, Liguori, Napoli 2004, pp. 157-161; *Tra moderno e postmoderno. Saggi di filosofia sociale e di etica del riconoscimento*, Pensa Multimedia, Lecce 2006; *Le tre logiche della "Vorstellung" nella filosofia della mente di S. Freud*, in M. De Lillo, *Freud e il linguaggio. Dalla neurologia alla psicoanalisi*, Pensa Multimedia, Lecce 2005, pp. 9-36; (con R. Bellofiore), *Capitale Labour and Time: the marxian monetary labour theory of value as a theory of exploitation, in Marxian Economics. A reappraisal*, (a cura di R.Bellofiore), Macmillan, London 1998, vol. I, pp. 48-74.

Georges Labica, filosofo francese, nato nel 1930, deceduto il 12 febbraio del 2009, formatosi sullo studio di Marx e di Lenin, "politico in atto", ha dato un notevole contributo allo studio della forma sociale del capitalismo nella sua attuale configurazione. Tra le sue publicazioni, *Dopo il marxismo-leninismo (tra ieri e domani*, introd. di S. Tagliagambe, trad. e appendice bio-bibliografica di A. Catone, Roma, Edizioni Associate, 1992. Per ulteriori informazioni v. la *Presentazione* di A. Catone al suo saggio in questo volume e il sito web a lui dedicato, http://labica.lahaine.org/

Emmauel Lévinas (Kaunas, Litania, 1905 – Parigi, 1995). La sua riflessione prende l'avvio dalla filosofia di Hujsserl e di Heidegger. Tra le sue opere principali: *Dall'esistenza all'esistente* (1947), *Il tempo e l'altro* (1949), *Totalità e infinito* (1961), *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (1974), *Fra noi* (1991), *Dio, la morte e il tempo* (1993). Presso Meltemi è stata pubblicata la raccolta di saggi *Dall'altro all'io*, a cura di A. Ponzio (2002). Di Lévinas sono stati pubblicati in «Athanor»: "Le sens et l'œuvre, suivi d'un dialogue avec Lévinas", 1, 1990, pp. 5-10; "Procreazione, temporalità, alterità", 5, 2002, pp. 155-163; "Riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo", 11, 2007-2008, pp. 64-70; "Esercizi sulla "Follia del giorno", 12, 2008-2009, pp. 442-450.

Rosalia Luisi Grosso si è recentemente laureata in Lettere con votazione di lode con una tesi su Pier Paolo Pasolini, relatore il prof. Augusto Ponzio e correlatrice la prof.ssa Grazia Di Staso.

Giuseppe Mininni è professore ordinario di Psicologia della comunicazione presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Bari. I suoi interessi di ricerca si situano al crocevia tra la psicologia e la semiotica, dove ha messo a punto un approccio diatestuale a temi come le forme della dialogicità, le procedure dell'argomentazione e le ragioni della metafora. Nel 1982 è stato tra i soci fondatori dell'*International Association of Applied Psycholinguistics*, che presiede nel triennio 2008-2010. Dal 1991 fa parte del *Groupe de Recherche sur la Parole* (Università di Parigi 8). Dal 2000 al 2005 è stato direttore del Dipartimento di Psicologia dell'Università di Bari. È autore di numerose pubblicazioni su riviste internazionali e italiane. Tra i suoi libri si segnalano: *Psicosemiotica* (1982), *Il linguaggio trasfigurato* (1986), *Diatesti* (1992), *Discorsiva mente* (1995), *La comunicazione finzionante* (1995, in coll. con R. Ghiglione), *Psicologia del parlare comune* (2000), *Il discorso come forma di vita* (2003), *Psicologia e media* (2004).

Eugenia Paulicelli insegna presso il Queens College e il Graduate Center della City University di New York. Ha scritto sulla semiotica letteraria, fashion e women's studies, letteratura italiana contemporanea e del rinascimento. Tra le sue pubblicazioni: *Parola e immagine. Sentieri della scrittura* (1996, Cadmo); *Fashion under Fascism: Beyond the Black Shirt* (2004, Berg); *Moda e Moderno. Dal Medioevo al Rinascimento (*a cura, 2006, Meltemi).

Nico Perrone ha già scritto su «Athanor». Ha insegnato Storia dell'America all'Università di Bari dal 1991 e tenuto lezioni anche in tre università danesi. In Italia è stato relatore di circa 650 tesi di laurea; in Danimarca e Svizzera, di un centinaio (PhD e master). Da anni collabora con programmi della RAI (*Alle 8 della sera* su Radio 2, *Prima pagina* e *Spazio tre* su Radio 3) e con diversi quotidiani, in Italia e Svizzera. È autore di più di venti libri di storia (secoli XVIII-XX), pubblicati in Italia e in Danimarca, tra cui: *De Gasperi e l'America* (1995, Palermo, Sellerio); *Il truglio. Infami, delatori e pentiti nel Regno di Napoli* (2000, Palermo, Sellerio); *Enrico Mattei* (2001, Bologna, il Mulino); *The International Economy from a Political to an Authoritative Drive. La Loggia della Philantropia* (2006. Palermo, Sellerio); *Perché uccisero Enrico Mattei* (2006, Roma, l'Unità Libri). Gli ultimi due libri, usciti in ottobre, s'intitolano *Il trasformismo di don Liborio. Strumento di Cavour per la conquista di Napoli* (Soveria Mannelli, Rubbettino) e *La pace preventiva di Barack Obama* (Lamezia Terme, Settecolori).

Susan Petrilli, professore associato, insegna all'Università di Bari Semiotica, Semiotica della traduzione e Semiotica dei media. Per «Athanor» ha curato diversi fascicoli monografici: *Nero*, *La traduzione*, *Tra segni*, *Lo stesso altro*, *Il lavoro immateriale*, *White Matters.* Inoltre, presso Meltemi, con Augusto Ponzio, ha pubblicato: *Il sentire della comunicazione globale* (2000) e *Semioetica* (2003), e con Thomas A. Sebeok e Augusto Ponzio, *Semiotica dell'io* (2001). Inoltre, ha pubblicato: *Teoria dei segni e del linguaggio* (2001), *Percorsi della semiotica* (2005) e *Semiotics Unbounded. Interpretive Routes through the Open Network of Signs* (con A. Ponzio, 2005), *The Semiotic Animal* (con J. Deely e A. Ponzio, 2005), *La raffigurazione letteraria* (con A. Ponzio, 2006), *Tesi per il futuro anteriore della semiotica* (con C. Caputo e A. Ponzio, 2006), *Semiotics Today. From Global Semiotics to Semioethics, a Dialogic Response* (con A. Ponzio 2007), *Lineamenti di una teoria dei segni* (con A. Ponzio, 2008). Inoltre ha curato *La filosofia del linguaggio come arte dell'ascolto* (2007), *Comunicazione, interpretazione, traduzione* (2007), *Approaches to Communication. Studies in Global Communication* (2008). I suoi volumi più recenti sono *Signifying and Understanding* (2009) e *Sign Crossroads in Global Perspective* (2010).

Silvano Petrosino insegna Semiotica nell'Università Cattolica di Milano. Ha contribuito particolarmente alla diffusione del pensiero di Lévinas e di Derrida, curando la pubblicazione della edizione italiana delle loro opere. Ha già precedentemente collaborato ad «Athanor». Tra le sue pubblicazioni per i tipi della Jaca Book, Milano: *La verità nomade. Introduzione a Emmanuel Lévinas* (1980); *Jacques Derrida e la legge del possibile. Un'introduzione* (1997); *Il sacrificio sospeso* (2000); *Piccola metafisica della luce* (2004); *Capovolgimenti. La casa non è una tana, l'economia non è il business* (2008); e, di prossima pubblicazione (2010) *La scena umana. Grazie a Derrida e Lévinas*.

Augusto Ponzio, professore ordinario nell'Università di Bari, insegna Filosofia del linguaggio e Linguistica generale e fa parte del Dipartimento di pratiche linguistiche e analisi di testi. Ha contribuito come curatore e traduttore alla diffusione in Italia e all'estero del pensiero di Pietro Ispano, Bachtin, Lévinas, Marx, Rossi-Landi, Schaff, Sebeok. Nella sua ricerca sui segni e sul linguaggio, di questi autori ha ripreso ciò che, malgrado le loro differenze, soprattutto li accomuna, vale a dire l'idea dell'imprescindibilità – qualsiasi sia l'oggetto di studio, e per quanto specializzata ne sia l'analisi – dalla vita di ciascuno nella concreta singolarità del suo coinvolgimento, senza alibi, nel destino degli altri. Tra le sue più recenti pubblicazioni: *Il sentire nella comunicazione globale* (con S. Petrilli, 2000, Meltemi); *Semioetica* (con S. Petrilli, 2003, Meltemi); *Fuori luogo. L'esorbitante nella riproduzione dell'identico* (2007, Meltemi); A *mente. Processi cognitivi e formazione linguistica* (2008, Guerra); *Tra Bachtin e Lévinas. Scrittura. dialogo, alterità* (2008, Palomar); *Lineamenti di semiotica e di filosofia del linguaggio* (2008, Graphis); *La cifrematica e l'ascolto* (2008, Spirali); *Da dove verso dove. La parola altra nella comunicazione globale* (2009, Guerra); *L'écoute de l'autre* (2009, L'Harmattan).

Luciano Ponzio è ricercatore confermato di Semiotica e incaricato di Semiotica del testo nell'Università del Salento (Lecce). Tra le sue pubblicazioni: *Visioni del testo* (2002, Bari Graphis); *Lo squarcio di Kazimir Malevi?* (2000, Milano, Spirali); *Differimenti. Annotazioni per un nuovo spostamento artistico* (2005, Milano, Mimesis); *Icona e raffigurazione. Bachtin, Malevi?, Chagall* (2008, Bari, Adriatica); *Differimentismo* (2005, Bari, Edizioni dal Sud), catalogo della sua produzione artistica, ai fini della quale ha conseguito, presso l'Accademia di Belle Arti di Bologna, il titolo di maestro d'arte in pittura.

Uberto Tommasi, in passato reporter di guerra in zone quali il Kurdistan, la Croazia, la Bosnia, il Kosovo, la Palestina, ha pubblicato negli ultimi anni *Obiettivo Kaos* (2000, Verona, Achab); *Zarub* (2000, Edi-Rete); *Kosovo buco nero d'Europa* (2004, Verona, Achab); *Turchia – tulipani rossi* (2007, Verona, Achab). Collabora con riviste nazionali e internazionali. Ha collaborato a due volumi precedenti di «Athanor»: *Mondo di Guerra* e *Umano troppo disumano.*

Kevin Wren, di cui già in precedenza diverse poesie sono apparse su «Athanor», è nato a Dublino e vive ormai da più di vent'anni in Italia, a Bari, dove insegna all'Università, nella Facoltà di lingue e letterature straniere. Nel precedente fascicolo (12) ha pubblicato la raccolta "Walls / Muri", con la traduzione italiana di Elena Palazzo, sua moglie.

Stampato per conto della casa editrice Meltemi
nel mese di novembre 2009
presso Arti Grafiche La Moderna, Roma
Impaginazione: www.studiograficoagostini.com