Athanor
Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura

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

anno XIX, nuova serie, n. 12, 2008-09

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.

GLOBALIZZAZIONE E INFUNZIONALITÀ

a cura di Augusto Ponzio

p. 5 Presentazione
Comunicazione-produzione e diritto all'infunzionalità / Communication-production and the right to non-functionality, di Augusto Ponzio

PROSPETTIVE

21 Augusto Ponzio, *Identità e mercato del lavoro. Due dispositivi di una stessa trappola mortale*
42 Cosimo Caputo, *L'"inutilità" della comunicazione*
51 Susan Petrilli, *Nation, identity, and global communication. A semiotic approach*
63 Luciano Ponzio, *Scrittura e visibilità*

RIFLESSIONI

85 Susan Petrilli, *Rhetoric and mass media in global communication*
102 Augusto Ponzio, *Mass-medial communication and ideology in globalization*
115 Carlo Alberto Augieri, *La paura come risposta straniante alla crisi della rappresentazione*
127 Pierre Della Vigna, *Il vuoto dietro la maschera. Falsificazioni, narcisismo, guerra*
135 Andrea Catone, *Globalizzazione e sistemi di istruzione. Capitale transnazionale e scuola*
145 Augusto Ponzio, *Fuori dalla memoria e dall'oblio: il ricordare*

INTERPRETAZIONI

157 Augusto Ponzio, *Globalization and war. Helsinki final act and Usa security strategy*
177 Carlo Alberto Augieri, *Nei nuovi vicinati semantici della lingua del sacro: Gesù e la logica della somiglianza dissomigliante*
186 Julia Ponzio, *"Bisogna saper morir dal ridere praticando l'inversione": il ritmo dell'interpretazione*
195 Augusto Ponzio, *Il corpo. Dialogo tra Socrate e Platone*

LETTURE

209 Augusto Ponzio, *La scelta degli scrigni nel* Mercante di Venezia
223 Ernesto Miranda, *Il narcisismo ferito. Per una rilettura del "lavoro critico" di Arcangelo Leone de Castris*
242 Carlo Stasi, *Vittorio Bodini, poeta dell'assenza*
254 Carlo Alberto Augieri, *La voce dell'Altro: autobiografia e distanziamento in Agostino*
279 Nicola Cascino, *Forma e tempo nell'opera di J. L. Borges*
302 Susan Petrilli, *L'erotico, l'altro, il tacere*
316 Fabio De Leonardis, *… E venne la catastrofe. L'impatto del colonialismo sulla società igbo in* Things Fall Apart *di Chinua Achebe*
332 Aurelia Rosa Iurilli, *Migrazioni, isole linguistiche e poeti*

SCRITTURE

341 Kevin Wren, *Walls / Muri*
353 Vittorio Bodini, *Civiltà industriale. Rapporto del consumo industriale*
355 Giacomo Leopardi, *Palinodia al marchese Gino Capponi*
359 Dalla Bibbia, *Qohélet*
375 Paul Valéry, *Il cimitero marino*
382 Aleksandr S. Puškin, *Dipartita*
383 Aristofane, *Gli uccelli*

TESTI

397 Kazimir Malevič, *La pigrizia come verità effettiva dell'uomo*
401 Bertrand Russell, *Elogio dell'ozio*
410 André Gorz, *L'invenzione del lavoro*
419 Adam Schaff, *La disoccupazione strutturale e la grande trasformazione*
426 Thomas A. Sebeok, *Prefigurazioni dell'arte*
442 Emmanuel Lévinas, *Esercizi sulla "Follia del giorno"*

451 GLI AUTORI

Presentazione
Comunicazione-produzione e diritto all'infunzionalità

Il diritto alla vita come diritto all'infunzionalità

Nel libro *Elogio dell'infunzionale. Critica della ideologia della produttività* (1997) abbiamo avuto occasione di occuparci del concetto di "diritto all'infunzionalità". E abbiamo ampiamente argomentato circa l'importanza che esso assume per l'apertura della nostra forma sociale, caratterizzata dalla comunicazione-produzione mondializzata, verso un umanesimo non più incentrato sugli interessi "della vita vissuta dal di dentro", gli interessi dell'identità (individuale o collettiva che sia), ma un umanesimo dell'alterità.

L'espressione "umanesimo dei diritti dell'alterità" può essere ricondotta al senso dell'umanesimo dell'identità, tutto interno a questa forma sociale, quella della produzione mercantile capitalistica, di pari passo con la quale si è fin dall'inizio andato sviluppando in quanto ad essa complementare e organico. "Umanesimo dei diritti dell'alterità, umanesimo dei diritti altrui" può suonare come "umanesimo dell'identità", quello della proclamazione dei "diritti dell'uomo". Emmanuel Lévinas ha intitolato un suo saggio "I diritti dell'uomo e i diritti altrui" (in Lévinas 1987), per sottolineare l'irriducibilità del secondo

Presentation
Communication-production and the right to non-functionality

The right to life as the right to non-functionality

In the book *Elogio dell'infunzionale. Critica della ideologia della produttività* (Praise of the non-functional. Critique of the ideology of productivity, 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

termine della frase al primo, l'irriducibilità dell'alterità all'identità. Tuttavia tanto forte è l'interesse per l'identità, tanto si parteggia per essa, che la rivendicazione dei "diritti dell'alterità", come pure dei "diritti della differenza", finisce col riferirsi ai diritti dell'identità. Per questo preferiamo parlare di umanesimo dell'alterità come umanesimo incentrato sul *diritto all'alterità*.

In contrapposizione alla "produttività" che muove e orienta l'intero sistema della comunicazione-produzione, il diritto all'alterità si specifica come "diritto all'infunzionalità". L'alterità a cui ci riferiamo non è quella relativa dei ruoli, delle posizioni sociali, professionali, ecc., per la quale si è altri "relativamente a", "professori" rispetto a "studenti", "padri" rispetto a "figli", "forza lavoro" rispetto a "capitale", "comunitari" rispetto a "extracomunitari", ecc. L'alterità relativa è quella che fa la nostra alterità. Ma se, per un ipotesi di "riduzione", togliamo tutte le nostre alterità relative che costituiscono la nostra identità, non resta più nulla o persiste un "residuo" indipendente da esse? Ebbene, in contrasto a quanto questa forma sociale vuol farci credere, un tale residuo sussiste, un'alterità non relativa che fa sussistere ciascuno di noi non semplicemente come *individuo* e quindi come rappresentante di un genere, di una classe, di un insieme, e come altro-relativamente-a…, e neppure come *persona*, termine di riferimento di quanto è "personale", "appartenente", "proprio", ma come *unico*, come *assolutamente altro*, non sostituibile, non intercambiabile, un genere a sé, *sui generis*.

Il diritto all'infunzionalità è il diritto a valere per sé, come fine in sé, come alterità non relativa.

essays "The Rights of Man and the Rights of Others" (in Levinas 1987, Eng. trans.: 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*.

Nel mondo odierno della comunicazione-produzione, in cui sviluppo, efficienza, competitività (fino all'*extrema ratio* della guerra) sono i valori fondamentali, il diritto all'infunzionalità assume un carattere sovversivo (una sovversione non sospetta?). Eppure la comunicazione-produzione, con la liberazione dal lavoro indifferente sotto forma di disoccupazione dilagante, con la demercificazione della tradizionale emigrazione nella forma del fenomeno irriducibile dell'attuale migrazione e con l'incremento della necessità di occupazioni dedicate all'alterità infunzionale, apre essa stessa, suo malgrado, spazi sempre maggiori all'infunzionale.

L'infunzionale è l'umano. E tuttavia i "diritti dell'uomo" non contemplano il diritto all'infunzionalità. Esso fuoriesce dall'umanesimo dell'identità. Ed è a fondamento di tutti i diritti dell'alterità.

Negli appunti degli anni Cinquanta, Bachtin (in Jachia, Ponzio 1993) distingue l'"esperienza piccola" e l'"esperienza grande". L'esperienza piccola, ridotta e parziale, è aderente al concreto, al mondo effettivo, è adeguata alla contemporaneità, collegata con l'interesse, l'utilità, con la conoscenza funzionale all'azione pratica, con l'economia della memoria che esclude, mediante l'oblio, tutto ciò che risulta distraente e dispersivo rispetto alla logicità, semplicità e uniformità di progettazione, all'univocità di senso. Invece "nell'esperienza grande, il mondo non coincide con se stesso (non è *ciò che è)*, non è chiuso e non è compiuto. In esso c'è una memoria che scorre e si perde nelle profondità umane della materia e della vita illimitata, l'esperienza di vita, di mondi e di atomi. E la storia del singolo comincia per questa memoria molto tempo prima rispetto ai suoi atti conoscitivi (al suo 'io' conoscibile)" (195-196).

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.

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

L'io conoscibile dell'esperienza piccola è l'io prodotto dalle "tecnologie del sé", del cui processo di sviluppo soprattutto Foucault si è proposto la ricostruzione.

Il problema delle "tecnologie del sé" è il problema della formazione dell'identità individuale, complementare all'affermazione dell'appartenenza a una certa entità sociale, a una comunità, a una nazione, a uno Stato, a un'etnia, a un genere. Tecnologia del sé e tecnologia degli individui sono collegate, ed entrambe sono tecnologie sociali in senso lato, politiche. La formazione delle identità individuali e la formazione delle identità collettive rientrano in un processo unitario. In ogni caso si tratta di un processo che determina consapevolezza di autonomia, sia essa l'autonomia dell'individuo o dello Stato.

A noi non interessa qui lo studio della genesi di questa autonomia e della relativa individualità, separazione, appartenenza, lo studio della genesi storico-sociale dell'affermazione dell'identità e della connessa esclusione dell'alterità. Ci interessa invece ricercare *ciò che mette in discussione* questa presunta autonomia, che la rende illusoria e persino ridicola. E potremmo subito indicare il corpo, nella sua costitutiva intercorporeità, come il termine centrale di questa messa in discussione.

La mondializzazione della produzione capitalistica e l'espandersi del bio-potere, con il conseguente inserimento controllato dei corpi nell'apparato di produzione e con la propagazione dell'idea di individuo come entità separata e autosufficiente, hanno comportato la quasi totale scomparsa di pratiche culturali e visioni del mondo basate sul presupposto della intercorporeità, della interdipendenza, dell'esposizione e dell'apertura del corpo. Sono ormai quasi del tutto estinte le forme di

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')" (195-196).

The knowable self of the small experience is the self produced by the "technologies of self", whose process of development Foucault 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

percezione del corpo della cultura popolare, di cui parla Bachtin nel *Dostoevskij* (1963) e nel *Rabelais* (1965), le forme del "realismo grottesco" che presenta il corpo come non definito, non confinato in se stesso, ma in un rapporto di simbiosi con gli altri corpi e di trasformazione e rinnovamento che travalica i limiti della vita individuale.

E tuttavia, le tecnologie della separazione dei corpi umani e degli interessi e della vita di soggetti individuali e collettivi, funzionali alla produzione e al sempre maggiore collegamento, fino all'identificazione di produzione e comunicazione caratterizzante l'attuale forma di produzione capitalistica, non riescono a cancellare i segni della compromissione di ogni istante della nostra vita individuale con la vita intera del nostro pianeta. Il riconoscimento di questa compromissione è tanto più urgente quanto più le ragioni della produzione e della comunicazione ad essa funzionale ci impongono condizioni ecologiche in cui la comunicazione fra il nostro corpo e l'ambiente è resa sempre più difficile e più distorta.

Dunque potremmo subito indicare il corpo, nella sua costitutiva intercorporeità, come il termine centrale di una messa in discussione della illusoria autonomia identitaria. Si tratta del corpo nella sua singolarità, irripetibilità, infunzionalità, che ha nella morte, come fine inconcludente, l'espressione della sua eccedenza rispetto a qualsiasi progetto, storia, a qualsiasi "autentica" scelta: il corpo vivente che sa prima di essere saputo, che sente prima di essere sentito, che vive prima di essere vissuto. Questo corpo è, senza soluzione di continuità, collegato con gli altri corpi, implicato, coinvolto nell'intera vita dell'ecosistema del pianeta Terra,

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.

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.

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

in un intrico di cui nessuna tecnologia del sé potrebbe venire a capo e trovare una via d'uscita.

Il corpo è refrattario alle "tecnologie del sé" e alla "tecnologia politica dell'individuo". Il corpo è *altro* rispetto al soggetto, alla coscienza, alla memoria addomesticata, selezionata, filtrata, accomodata; altro rispetto alla narrazione che il soggetto individuale o collettivo ha costruito e con cui ha delineato la sua identità, la sua immagine da esibire, il suo sé di cui interessarsi, la sua fisionomia con cui farsi riconoscere, la sua parte da recitare.

La produzione-riproduzione odierna ha un carattere distruttivo non solo nei confronti del prodotto, nei confronti del mezzo di lavoro divenuto macchina automatica, nei confronti dei posti di lavoro, ma anche nei confronti dell'ambiente naturale, nei confronti del nostro proprio corpo, nei confronti della qualità della vita resa dipendente dal lavoro indifferente e ridotta all'alternanza tempo di lavoro / tempo libero (il tempo libero è quello che il lavoro richiede come riposo e rinfrancamento; quello che il lavoro concede, e della cui disponibilità e utilizzo è sempre il lavoro a decidere), o svuotata e immiserita dalla mancanza di lavoro in quanto disoccupazione. Il lavoro occupa, pre-occupa il quotidiano, anche come non-lavoro, sia nella forma del tempo libero sia in quella della disoccupazione.

Arbeit macht frei!

La fondamentalità del lavoro in quanto tale, del lavoro generico, indifferenziato, nell'ideologica dell'attuale, è tale che anche la progettazione di forme sociali alternative generalmente non riesce a immaginare altra fonte di ricchezza sociale se non il lavoro, altra soluzione ottimale che quella del "lavoro per tutti". Come osserva Benjamin, "*Il programma di Gotha* degli operai tedeschi che definisce il lavoro come 'la fonte di ogni ricchezza e di ogni cultura' reca già tracce di questa confusione". Una confusione che finisce con l'essere elemento di connessione e di passaggio fra socialismo e nazismo.

"Il lavoro non è la fonte di ogni ricchezza", precisa Marx nella *Critica del programma di Gotha* (1875). E aggiunge: "I borghesi hanno i loro buoni motivi per attribuire al lavoro una forza creatrice soprannaturale". Nei manoscritti del 1844, Marx criticando il "comunismo rozzo e materiale" (ed *ante litteram*, *ante factum*, anche il "socialismo reale") che sopprime la proprietà privata generalizzandola e che oppone alla proprietà privata la proprietà privata generale, il possesso fisico esteso a tutti, combatte l'equivoco di una riprogettazione del sociale che continui a fare, come la società capitalistica, del lavoro in generale la fonte della ricchezza, sicché "l'attività degli operai non viene soppressa, ma estesa a tutti gli uomini". Per tale comunismo "rozzo e volgare", "la comunità non è altro che una comunità del lavoro e l'eguaglianza del salario, il quale viene pagato dal capitale comune, dalla comunità in veste di capitalista generale. Entrambi i termini del rapporto vengono elevati ad una universalità rappresentata: il lavoro in quanto è la determinazione in cui ciascuno è posto, il capitale in quanto è la generalità riconosciuta e la potenza riconosciuta della comunità".

Non si può capire il processo di identificazione totale con la Comunità – la "*Gemeinschaft*" –, a cui era funzionale l'intero lessico della Germania nazista, se non si

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.

Production-reproduction in today's world 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.

Arbeit macht frei!

From the perspective of dominant ideologic today, insistence on the fundamental character of labour as such, of generic, undifferentiated labour is such that even a project for an alternative social system generally does not succeed in imagining another source of social wealth that is not labour, another optimal solution if not "work for all". Walter Benjamin observes that the German labourer's *Gotha programme* (Marx 1875) which defines labour as "the source of all wealth and culture", already bears traces of the misunderstanding we are signalling (Benjamin 1986 [1931]) – a misunderstanding that ends by favouring the transition from socialism to fascism and nazism.

In his *Critique of the Gotha Programme* (1875), Marx clarified that "labour is not the source of all wealth", adding that: "the bourgeousie has its good reasons for investing work with a supernatural creative force" (Marx 1875: 15). In his manuscripts of 1844, Marx criticizes "vulgar and material communism" (as well as *ante litteram*, *ante factum*, "real socialism") (Marx 1844: point 1) which suppresses private property by generalizing it and which to private property opposes general private property, physical possession, ownership extended to all. Marx critiques the misunderstanding that subtends the project for a new society insofar as it continues to consider work-in-general as the source of wealth, as in capitalist society, so that "the category of the worker is not done away with, but is extended to all men" (Marx 1844: point 1). For crude and vulgar communism understood in such terms, the community is no more than "a community of labour, and equality of wages paid out by communal capital – by the community as the universal capital" (Marx 1844: point 1).

We cannot understand the process of total identification with the Community – "*Gemeinschaft*" – (the entire lexicon of Nazi Germany was functional to this identification), if we don't start from work-in-general, indiffer-

parte dal lavoro in generale, indifferente, che produce valore in funzione del valore di scambio, e che è elemento strutturale, costitutivo, della nostra forma sociale. Nel lessico della Germania nazista il termine "Arbeit" non solo sta a significare il "lavoro astratto", il "lavoro indifferenziato" che è quantificato e pagato in ore, ma anche il lavoro indifferenziato in senso interclassista, liberato da ogni tipo di associazione con "classe", "alienazione", "sfruttamento". In Italia, durante il fascismo, si considera la connotazione genericamente interclassista assunta dal termine lavoro come segno fra gli altri delle innovazioni apportate dal fascismo sulla lingua italiana. Giuseppe Bottai nel 1934 scrive compiaciuto a proposito del termine "Lavoro": "… il nome ha un significato più vasto, che riprende tutte le forme organizzative ed esecutive, intellettuali, tecniche, manuali e non si ricollega necessariamente alla fatica particolare di una determinata classe"; e fa le lodi dell'espressione "datore di lavoro", che soppianta il termine "padrone", ormai caduto in disuso, considerandola espressione "consacrata dalle leggi rivoluzionarie…, singolare immedesimazione, nella coscienza del popolo, di quell'eguaglianza giuridica che sta alla base dei nostri ordinamenti" (cit. in Foresti 1977: 11).

Questa forma sociale, il sistema capitalistico, basata sulla realtà del lavoro libero e sull'ideologia del libero scambio, mette in moto meccanismi di individualizzazione e di affermazione dell'identità, quali l'autoappartenenza, la capacità decisionale, la libertà, la responsabilità, la possibilità di essere artefice del proprio destino. La soggettività, a livello individuale e collettivo, viene esaltata e lusingata. Ma, in quanto il lavoro libero è lavoro astratto, quantificato, indifferente, subalterno alla produzione di valore di scambio e funzionale alla riproduzione ampliata del meccanismo stesso della produzione, la forma sociale su cui esso si basa mortifica la soggettività, tanto più quanto maggiormente si concretizza e si estende l'indifferenza dei rapporti sociali che la caratterizzano, mettendo in moto processi di alienazione, de-identificazione, sradicamento, espropriazione, omologazione, sempre maggiori, quanto più il capitale si sviluppa. Ciò genera una ricerca parossistica dell'identità con la connessa negazione dell'altro, dell'altro da sé e dell'altro di sé.

Accanto a questi meccanismi che creano frustrazione e illusorie identificazioni basate sulla rivendicazione di differenze indifferenti all'alterità, l'attuale fase della forma capitalistica, caratterizzata dalla comunicazione-produzione, produce mezzi che sono esorbitanti rispetto ai fini che essa si propone, quali quelli del profitto, della riproduzione allargata del processo produttivo, della competitività del prodotto. Questa fase è caratterizzata da un'eccezionale estensione delle attività cognitive, soprattutto tramite i media computazionali. Assistiamo a un continuo e veloce superamento di competenze, mestieri, capacità professionali, specializzazioni. In seguito allo sviluppo odierno della comunicazione, le scienze si trovano nella condizione di non poter più conservare il loro carattere separato e frantumato proprio della vecchia divisione capitalistica del lavoro. L'interdisciplinarietà e il superamento dello specialismo diventano esigenze e requisiti concretamente fatti valere nella realtà odierna della comunicazione.

Tutto questo significa *incontro di linguaggi diversi*. La *dialogicità* non è più soltanto un'esigenza teorica o etica, è una *ne-*

ent work, which produces value as a function of exchange value, and which is a structural, constitutive part of our social system. In the lexicon of Nazi Germany the term "Arbeit" not only signifies "abstract labor", "undifferentiated labour", which is quantified and paid by the hour, but also undifferentiated labour in the interclassist sense, in other words, labour freed from any association with "class", "alienation", "exploitation". In Italy, during fascism, the generically interclassist connotation assumed by the term "work" is considered as a sign among others of innovation contributed by fascism to the Italian language. In 1934, Giuseppe Bottai wrote with tones of satisfaction that the meaning of the term "Work" ("*Lavoro*") had become far broader to include all organizational and executive, intellectual, technical, manual forms, and it did not necessarily refer to the particular labours of a given class. Moreover, Bottai praised introduction of the expression "*datore di lavoro*" (literally, he who gives work, that is, employer) to replace the outdated term "*padrone*" (owner, master). He considered this an expression, consecrated by revolutionary laws, of the singular identification in popular consciousness of giuridical equality subtending our social order (referred in Foresti 1977: 11).

This social system, the capitalist, is based on the reality of free work and free exchange ideology and activates mechanisms for the specification and assertion of identity, such as self-belonging, capacity for decision-making, freedom, responsibility, the possibility of building one's own destiny. Subjectivity, at the individual and collective level is exalted, encouraged and deluded. But free work is abstract, quantified, indifferent work, it is subject to the production of exchange value and it is functional to the amplified reproduction of the production mechanism itself. As such the social system upon which free work is

based mortifies subjectivity. And this is ever more the case the more the indifference characterizing the social relations typical of the capitalist social system spreads and activates processes of alienation, de-identification, uprooting, expropriation, homologation which increase ever more with the development of capital. Such a situation generates a paroxysmal search for identity which involves negating the other from self and the other of self.

Together with these mechanisms which create frustration and delusory identifications insofar as they are based on the demand that differences be indifferent to otherness, communication-production (an expression we propose for the present phase in capitalist development) produces means that are exorbitant with respect to the ends proposed, such as profit and increased competitiveness of the product. The communication-production phase is in fact characterized by the extraordinary extension of cognitive activities, above all through computational media. Consequently we are not witnesses to the continuous and speedy superceding of competencies, trades, crafts, professional capacities, specializations. As a result of presentday development in communication, the sciences are not in a condition to maintain the separate and fragmented character of the traditional capitalist division of labour. The need for interdisciplinarity and for overcoming specialisms have become concrete requisites for communication in today's globalized world.

All this implies encounter among different languages. Dialogism is no longer just a theoretical or ethical requirement, it is a necessity in today's social production system.

The term "dialogue" is abused in our society where "democracy" is a value recognized by public opinion, to the point of becoming a common place to count on as a premise for immediate consensus. Indeed, it is a point of

cessità dell'odierna forma sociale di produzione.

Si fa abuso del termine "dialogo" nella nostra forma sociale in cui la "democrazia" è valore riconosciuto nell'opinione pubblica, sì da diventare luogo comune su cui poter contare come premessa di immediato consenso. Ed è punto d'onore di qualsiasi organismo associativo, di ordine professionale, politico, ecc. poter vantare il proprio carattere democratico e la disponibilità all'"apertura" e al "dialogo". Si dovrebbe tuttavia ricordare, a proposito di questo abbinamento "democrazia"-"dialogo", che il primo e più riconosciuto maestro del dialogo, Socrate, fu condannato a morte dal governo democratico dell'antica Atene. Con il termine "dialogicità" intendiamo un rapporto che, a differenza del dialogo generalmente considerato come atteggiamento del soggetto, come sua iniziativa, come sua disposizione e concessione, sussiste per così dire "alle sue spalle", a sua insaputa, non come risultato del "suo rispetto" per gli altri, ma "a suo dispetto", suo malgrado. La *dialogicità* è coinvolgimento, compromissione, responsabilizzazione del soggetto, apertura della differenza alla non indifferenza, non scelti e non voluti, e sperimentati come tanto più inevitabili e irriducibili quanto più sono vani i tentativi di districarsi attraverso alibi, scappatoie, delimitazioni e chiusure difensive.

Contraddittoriamente il *monologismo* della comunicazione mondializzata, su cui tale forma sociale si regge, richiede l'incontro e l'interazione di linguaggi diversi, richiede il dialogo fra le più diverse logiche e visioni e pratiche linguistiche di costruzione del mondo, cioè non può fare a meno di reggersi su un'architettonica *plurilinguistica* e *polilogica.* Il "rischio di unihonour for any associative organism of a professional order, a political order, etc. to be able to boast a democratic character and orientation in the sense of being "open" and available for "dialogue". All the same, as regards the combination "democracy" – "dialogue", it must be remembered that the first and foremost master of dialogue, Socrates, was condemned to death by the democratic government of Athens. With the term "dialogism" is understood a relation that exists behind the subject's back, so to say, without his knowing it, dialogism not as a result of his "respect" for others, but in spite of himself, against his own will. Dialogue understood in such a framework is different from dialogue generally understood as an orienation adopted by the subject, as an initiative taken by the subject, a disposition of the subject, a concession made by the subject. Dialogism is involvement, compromission, assumption of responsibility by the subject, difference that opens to unindifference, according to an orientation that is not at all chosen and willed by the subject, but experienced as inevitable and irreducible – the more so the more attempts at extricating oneself from the other through alibis, excuses, ways out, limits and defensive forms of closure, prove to be vain.

Paradoxically, the *monologism* of worldwide and global communication on which the capitalist communication-production social system stands, requires encounter and interaction among different languages, it requires dialogue among different logics, visions and linguistic practices for the construction of worldviews. In other words, this particular phase in the development of the capitalist social system cannot avoid standing on an architectonics that is *plurilinguistic* and *polylogic.* The risk of "cultural uniformity" (which the monologism of world communication necessarily involves) passes across dia-

formazione culturale", che inevitabilmente il monologismo della comunicazione mondializzata comporta, passa, *e noi siamo esattamente in questa fase di passaggio*, attraverso un incontro dialogico di lingue e linguaggi, i più diversi. Di questo passaggio bisognerebbe approfittare se si vuole evitare questo rischio.

D'altra parte, l'automazione, mentre produce disoccupazione, contemporaneamente, con la riduzione del complessivo tempo di lavoro, promossa in funzione del profitto e della competitività, crea le condizioni di un incremento del tempo disponibile per il pieno sviluppo personale di ciascuno e per far sì che questo *tempo disponibile*, e non il *tempo di lavoro*, divenga la vera *ricchezza sociale*.

Ma lo stesso lavoro sta subendo una metamorfosi. Come accade nel multimedia, simbolo di questa fase dello sviluppo della comunicazione-produzione, anche nel lavoro la *linearità* cede il posto alla *interattività*. La precedente organizzazione lineare e gerarchizzata del lavoro è soppiantata dalla compartecipazione, interattività, interfunzionalità, modularità, duttilità delle strutture a favore dell'innovazione e dell'inventiva. La divisione fra lavoro manuale e lavoro intellettuale viene meno con l'imporsi delle tecnologie digitali. Il "lavoro linguistico" e il "lavoro non linguistico", che non poco tempo fa si presentavano come due realtà distanti e separate a chi, come Rossi-Landi, ne cercava (verso la fine degli anni sessanta) connessioni e omologie, si sono congiunti nel computer.

"Produttività", "competitività", "occupazione": a guardar bene, questi obiettivi risultano ben miseri, rispetto alla ricchezza dei mezzi che sono stati messi in campo per raggiungerli. Solo se si resta all'interno dell'"esperienza piccola", nell'ottica degli

logic encounter among the most diverse historical languages and special languages – *and we are exactly in this transitional phase.* We ought to take advantage of this transition and avoid confirming the situation of monologism and cultural uniformity.

It should also be remembered that 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*.

But 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 hierarchized 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.

"Productivity", "competitiveness", "employment": 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

interessi di chi detiene il controllo della comunicazione, si può ritenere che questa ricchezza di mezzi non meriti di essere usata per qualcosa di meglio.

Riferimenti bibliografici

Bachtin, Michail M., 1963, *Problemy poetiki Dostoevskogo*, Mosca, Sovetskij pisatel'; trad. it. di G. Garritano, 1968, Torino, Einaudi, nuova ed. 2000.

Bachtin, Michail, 1965, *Tvorčestvo Fransua Rable*, Mosca, Chudožestvennaja literatura; trad. it. di M. Romano, 1965, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, Torino, Einaudi, nuova ed. 2001.

Benjamin, Walter, 1931, "Der destruktive Charakter", nuova ed. 1972, in *Gesammelte Schriften*, ed. R. Tiedermann, H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main, IV, 1, 396-401; trad it. di P. Segni, "Il carattere distruttivo", in W. Benjamin et al.1995, pp. 9-12.

Benjamin, Walter et al., 1995, "Il carattere distruttivo", «Millepiani», 4, pp. 9-12, Milano, Mimesis.

Cortelazzo, Michele et al., 1977, *La lingua italiana e il fascimo*, Bologna, Consorzio Provinciale Pubblica Lettura.

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*, a cura di P. Dalla Vigna, Milano, Mimesis.

Jachia, Paolo, Ponzio, Augusto, (ed.), 1993, *Bachtin &…*, Bari-Roma, Laterza.

Lévinas, Emmanuel, 1987, *Hors Sujet*, Fata Morgana, Montpellier; trad. it. e pref. di F. P. Ciglia, 1992, *Fuori dal Soggetto*, Genova, Marietti.

Marx, Karl, 1844, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*; trad. it. e pref. di N. Bobbio, 1978, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi.

Marx, Karl, 1875, *Kritik des Gothaer Programms*; trad. it. 1966, "Critica del programma di Gotha", in Marx, Engels, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma, pp. 951-976.

Ponzio, Augusto, 1997, *Elogio dell'infunzionale. Critica della ideologia della produttività*, Roma, Castelvecchi; nuova ed. 2002, Bari, Graphis.

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.

Translation from Italian by Susan Petrilli

References

Bakhtin, Mikhail M., 1963, *Problemy poetiki Dostoevskogo*, Moscow, Sovetskij pisatel'; Eng. trans. and 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, The Massachusetts Institute of Technology.

Benjamin, Walter, 1931, "Der destruktive Charakter", nuova ed. 1972, in *Gesammelte Schriften*, ed. R. Tiedermann, H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main, Suhrkamp, IV, 1, 396-401; eng. trans. 1986, "The Destructive Character", in *Reflections. Walter Benjamin. Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, ed. and intro. P. Demetz, New York, Schocken Books, pp. 301-303.

Cortelazzo, Michele et al., 1977, *La lingua italiana e il fascimo*, Bologna, Consorzio Provinciale Pubblica Lettura.

Foresti, Fabio, 1977, "Proposte interpretative e di ricerca su lingua e fascismo: la 'olitica linguistica' ", in Cortellazzo *et alii* 1977, pp. 111-148.

Foucault, Michel, 1994, *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*, a cura di P. Dalla Vigna, Milano, Mimesis.

Jachia, Paolo, Ponzio, Augusto, (ed.), 1993, *Bachtin &…*, Bari-Roma, Laterza.

Levinas, Emmanuel, 1987, *Hors Sujet*, Montpellier, Fata Morgana; Eng. trans. 1993, M. B. Smith, *Outside the Subject*, London, The Athlone Press.

Marx, Karl, 1844, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*; Eng. trans. 1959, in *Economic and Philosophic Manuscripts*, M. Milligan (trans.), Moscow, Progress.

Marx, Karl, 1875, *Kritik des Gothaer Programms*; Eng. trans. 1970, "Critique of the Gotha Programme", in *Marx/Engels Selected Works*, vol. 3, 13-30. Moscow, Progress.

Ponzio, Augusto, 1999, *La comunicazione*, Bari, Graphis, nuova ed. 2006.

Ponzio, Augusto, 2007, *Fuori luogo. L'esorbitante nella riproduzione dell'identico*, Roma, Meltemi.

Ponzio, Augusto, 2008, *Tra Bachtin e Lévinas. Scrittura dialogo, alterità*, Bari, Palomar.

Augusto Ponzio

Ponzio, Augusto, 1997, *Elogio dell'infunzionale. Critica della ideologia della produttività*, Roma, Castelvecchi; nuova ed. 2002, Bari, Graphis.

Ponzio, Augusto, 1999, *La comunicazione*, Bari, Graphis, nuova ed. 2006.

Ponzio, Augusto, 2007, *Fuori luogo. L'esorbitante nella riproduzione dell'identico*, Roma, Meltemi.

Ponzio, Augusto, 2008, *Tra Bachtin e Lévinas. Scrittura dialogo, alterità*, Bari, Palomar.

Augusto Ponzio

Prospettive

Comunitario/extracomunitario

C'è un *rapporto molto stretto tra identità*, sia essa individuale o collettiva, *e lavoro indifferente*, lavoro quantificato,conteggiato in ore, il *lavoro-merce*.

Non solo perché, per quanto riguarda *l'identità individuale* (che in fondo è pur sempre collettiva, richiedendo l'appartenenza a un insieme), *il lavoro ne risulta la condizione* (mancanza o perdita del lavoro come mancanza o perdita di identità); né solo perché *la comunità è una comunità di lavoro* (sicché, come avveniva nella Germania nazista per l'ebreo [v. il film di Spielberg *Schindler's List*], pure oggi il certificato di lavoro permette anche al "non appartenente" – l'extracomunitario – di essere ancora accettato). Ma anche perché *tutte le differenze-indifferenti* su cui si basano le identità individuali o collettive *presuppongono la forma sociale caratterizzata dal mercato del lavoro*.

L'identità impone l'opposizione e, come tale, è già arruolamento, reclutamento, chiamata alle armi, *è già costrizione al conflitto*, *costrizione alla guerra*.

Oggi *il mercato del lavoro*, a causa dell'automazione, *sta finendo*. Quello che resta *tenta di spostarsi dalle zone dello "sviluppo", a quelle del "sottosviluppo"* dove il capitale trova forza lavoro a basso costo. Ma *ciò incrementa la disoccupazione nello "sviluppo"* e, al tempo stesso, *non ferma l'ingestibile fenomeno dilagante della migrazione* dovuto all'*invivibilità nel "sottosviluppo" prodotta dallo "sviluppo"*.

Ogni identità comunitaria ha il proprio extracomunitario da cui difendersi, ed esso è l'altro, diverso da ciascun altro facente parte della comunità. Diverso non soltanto da ciascun altro eguale della comunità, ma anche da ciascun altro diverso e opposto all'interno della comunità.

Ciò vale anche per quell'identità comunitaria che è ciascuno di noi, vale a dire la comunità dei vari io in cui ciascuno di noi consiste, come insieme di ruoli, di posizioni e di legami sociali, fra i quali sussistono, a seconda dei casi, rapporti di coerenza, di coesistenza pacifica, rapporti gerarchici, conflittuali, ecc. In ogni caso, pur sempre rapporti concernenti la

* Da questo testo è stata tratta la relazione all'incontro "Non di solo lavoro", seminario organizzato da Oasi2, venerdì 16 maggio, Auditorium San Luigi, Trani, di prossima pubblicazione negli Atti.

stessa funzione di io, per la quale l'altro si presenta come *uno dei simili*, altro solo in senso relativo, cioè rispetto ad un io come suo "*alter ego*".

Ma, accanto a questa comunità di io, di soggetti, di cui è fatta la nostra identità, c'è, irriducibile a essa e tuttavia a suo fondamento, come il sé della coscienza di sé, l'alterità altra di ciascuno di noi a noi stessi, un'alterità antecedente ai ruoli, alle scelte, alla posizione di io, un'alterità non relativa, costituita dal nostro stesso corpo. Ma non come corpo individuale quale nel nostro immaginario di io, di soggetti, ce lo figuriamo, ma nel *suo reale legame intercorporeo con il mondo e con gli altri*, sottostante e antecedente al corpo individuale, il cui grado di "autonomia", di "autosufficienza", di "libertà", di "autoappartenenza", è relativo all'immaginario di forme sociali determinate. La refrattarietà del sé rispetto alla soggettività, rispetto alla coscienza di questo sé, la sua materialità, la sua inassimilabilità nella coscienza di sé da parte del soggetto, la sua singolarità irriducibile al genere e quindi all'identità di individuo che del genere ha bisogno per costituirsi, comportano la presenza di un'alterità all'interno stesso dell'identità egologica, ma diversa dall'alterità relativa dei diversi io che costituiscono quell'identità comunitaria che è ciascuno di noi: un'alterità assoluta (Lévinas), anch'essa extracomunitaria.

Una comunità è fatta di eguaglianze, ma anche di differenze ed opposizioni interne. La differenza, la diversità, l'opposizione, meglio, in questo caso, la discordanza (priva di unità e di sintesi) dell'extracomunitario è diversa da quella interna. Essa non è relativa come quella interna, ma assoluta: alterità relativa dell'altro della stessa comunità e *alterità assoluta dell'extracomunitario*.

L'identità ha bisogno per realizzarsi della differenza e quindi del genere che la definisce, ma ha bisogno anche della indifferenza nei confronti dell'altro, del disinteresse nei suoi confronti, del non dover aver paura, temere *per* lui, e quindi di una responsabilità determinata, definita, circoscritta, una responsabilità di genere, che cominci e finisca nel genere che garantisce l'identità. Dalla non indifferenza per l'altro alla differenza e alla relativa indifferenza: questo il percorso attraverso cui l'identità si costituisce. E più ciò che ci riguarda viene ridotto all'interesse dell'identità, riduzione giustificata dal restringimento della responsabilità e dalla estensione degli alibi, tanto più ci si libera dalla *paura per l'altro*, ma tanto piú aumenta la paura *dell'altro*.

Qui "paura dell'altro" vale nel senso di paura che si ha di lui, intendendo "dell'altro" come genitivo oggettivo: l'altro è oggetto di paura, si teme l'altro. Accanto a esso l'analisi logica ci fa distinguere un genitivo soggettivo, nel senso che è l'altro soggetto di paura, è l'altro a temere. Soggetto e oggetto. Per cogliere invece l'altro senso, quello della paura per l'altro, del temere per lui, dobbiamo uscire da questa dicotomia, da questa polarizzazione, in cui la logica rimane appiattita: avere la paura *dell'altro* come avere la sua paura, paura per lui, senza più distinzione di soggetto e oggetto, ma anche senza identificazione comunitaria, in un rapporto in cui la differenza non ha come risvolto l'indifferenza ma la *non-indifferenza* (Lévinas). Questo "dell'altro" è una sorta di genitivo *etico*, di cui la logica dovrebbe tener conto come terzo senso in cui si può disambiguare l'espressione "sentire la paura dell'altro".

Oggi la paura dell'altro come paura che si ha di lui è al parossismo. Perché esasperata è divenuta la difesa dell'identità. Parossismo che non è punto di partenza, l'"*homo homini lupus*" di Hobbes, ma punto di arrivo della costituzione dell'identità. Nella storia dell'Occidente, hanno sempre prevalso l'identità sull'alterità, la differenza e la inerente indifferenza sulla *non indifferenza*, i rapporti fra individui all'interno dei loro generi, con le loro responsabilità sempre più delimitate, sui rapporti fra singoli fuori da qualsiasi genere e senza alibi. Il capitalismo ha costruito il proprio sistema sull'identità, portandola all'esasperazione, portando al parossismo la paura dell'altro come oggetto e delimitando ed attutendo sempre più la paura per l'altro. La logica del capitalismo e la logica della identità, della differenza, della indifferenza, in cui la *non-indifferenza* è neutralizzata dagli alibi della responsabilità sempre più capillarmente definita dalla precisione legislativa. Il rapporto sociale è il rapporto di individualità reciprocamente indifferenti, che subiscono il sociale come necessità dovuta alla realizzazione del loro interesse individuale e in cui la preoccupazione della propria identità e per la propria differenza, indifferente alle differenze altrui, incrementa sempre più la paura che si ha dell'altro. La comunità è la risultante passiva degli interessi di identità reciprocamente indifferenti e si presenta essa stessa come identità fino a quando tali interessi ne richiedono la coesione e unificazione.

"Comunità", concetto estremamente funzionale rispetto a quello di "identità". A proposito dell'Europa unita si è generalmente parlato e si parla in termini di *comunità*, tanto da stabilire la dicotomia comunitario/extracomunitario, che, in riferimento al fenomeno inarrestabile della migrazione – in questa forma di produzione in cui lo sviluppo e il benessere si realizzano sulla base del sottosviluppo e del malessere), – va assumendo sempre più connotazioni razziste. Comunità indica l'avere qualcosa in comune. Comporta un "noi" contrapposto a "gli altri". Questo qualcosa in comune che assicura l'appartenenza a un "noi" può essere la storia, il colore della pelle, il sangue, il suolo, la cultura, la tradizione, la lingua, la religione: a questi fattori fa appello la comunità, (avvalendosi ora maggiormente dell'uno, ora dell'altro, a seconda dell'ampiezza dell'insieme da ritagliare e che serve ad assicurare l'identità).

Va ricordato qui il sociologo tedesco Ferdinand Tönnies (1855-1936), il cui libro *Gemeinschaft und Gesellschaft* (*Comunità e società*, 1887) ebbe molto successo (fu riedito nella Germania nazista nel 1935). Egli distingueva tra la *società* come qualcosa di meccanico e di casuale e la *comunità*, che invece indica legami forti e indissolubili. Nella Germania nazista, vi ho accennato sopra, il termine *Gesellschaft,* società, venne sostituito con *Gemeinschaft*, comunità. Comunità di che cosa? Di sangue certamente, ma anche comunità di lavoro, comunità del lavoro.

Il rapporto differenza-indifferenza proprio del macrocosmo della collettività si ritrova nel microcosmo dell'identità individuale. La comunità egologica, la comunità degli io in cui consiste l'identità di ciascuno di noi, presenta lo stesso tipo di socialità fondato sulla reciproca indifferenza, come risulta dalla scissione fra comportamento pubblico e comportamento privato nello stesso individuo, dalla reciproca separazione e indifferenza fra ruoli, competenze, mansioni, linguaggi, responsabilità all'interno di uno stesso soggetto, di uno stessa persona, come suo modo "normale" di essere, conforme con la forma sociale di appartenenza.

Oggi la comunità che il capitalismo, con la sua logica dell'identità, ha prodotto è messa in discussione non tanto dal conflitto degli interessi differenti delle identità di cui è la risul-

tante. Per quanto esacerbati e violenti possano rivelarsi tali conflitti, essi fanno pur sempre parte della logica stessa del capitalismo e sono in qualche maniera di tipo fisiologico e anche funzionale a esso, risolvibili, per esempio, dall'*extrema ratio* della guerra, essa stessa prodotto e merce del sistema capitalistico.

La comunità che il capitalismo è in grado di produrre data la sua logica dell'identità è messa massimamente in discussione dall'alterità extracomunitaria, che con la domanda di accoglienza delle migrazioni riduce sempre più la possibilità dell'avere alibi, della buona coscienza, dell'indifferenza su cui l'identità ha costruito la differenza. Una risposta non evasiva può venire soltanto dalla nostra stessa alterità, dal nostro stesso essere altri rispetto a questa logica e rispetto alla nostra comunità, la comunità di Razza, Storia, Etnia, Nazione, Regione, Religione, Partito, Individuo, la comunità della differenza-indifferenza, degli alibi, della responsabilità delimitata, della negazione della non-in-differenza.

Una risposta effettivamente *rispondente*, responsiva, responsabile può venire solo dalla nostra stessa situazione di extracomunitari rispetto a noi stessi, rispetto alle nostre comunità di appartenenza, ampie o ristrette che siano, collettive o individuali, in cui la nostra stessa alterità, di singoli, è segregata, esclusa, ma non annientata. Ciò che effettivamente si richiede è superamento del sociale come luogo della reciproca indifferenza e dell'incontro e scontro di interessi privati. La risposta può solo consistere nell'apertura di ogni spazio comunitario all'extracomunitario, nella costruzione di comunità strutturalmente extracomunitarie, orientate nel senso della propria continua detotalizzazione, comunità non identitarie.

Non di solo lavoro

"Non di solo lavoro" è il titolo extra-ordinario di un seminario promosso a Trani da Oasi2 (v. nota al titolo). Il riferimento è al lavoro nell'accezione ordinaria, al lavoro-merce, al "lavoro" della forma sociale capitalistica, a ciò che automaticamente intendiamo per lavoro nelle espressioni come "mercato del lavoro", "datore di lavoro", "cerco lavoro", "certificato di lavoro". Il lavoro occupa, ma anche pre-occupa. Tutta la vita si organizza in funzione della capacità di vendere il proprio lavoro. Il mercato del lavoro è considerato qualcosa di così reale, tangibile e di così decisiva importanza, che tutta la formazione si organizza, e sempre in maniera più mirata e senza "distrazioni" e "perdita di tempo" in funzione del mercato del lavoro. Si è visto che il "datore di lavoro", che una volta si chiamava "padrone" (Angelo Bottai, nella rivista «Critica fascista», alla luce dei risultati dell'indagine svolta sull'apporto del fascismo all'innovazione linguistica, rivendicava a esso anche questa sostituzione terminologica), se si "mette in politica" e promette la cosa certamente più fruttuosa di consenso e di voti, e cioè l'incremento di "posti di lavoro", ottiene sicuro successo nella campagna elettorale, visto che a promettere è proprio lui, il "datore di lavoro".

Rispetto a questa *realtà*, al mercato del lavoro, questo paradiso per laici e realisti, per gente con i piedi per terra e senza utopie, in cui bisogna *trovare posto* per *inserirsi* "in questo mondo", viene organizzata tutta la formazione – e sempre in maniera più mirata e senza "distrazioni" e "perdite di tempo" durante il percorso –, la preparazione, dei giovani, potenziale risorsa immateriale, "forza lavoro immateriale", riconosciuta "risorsa fondamentale", e il loro impiego in funzione dell"investimento immateriale" e del profitto, come richiede la progettazione aderente alla riorganizzazione attuale del lavoro della fase odierna della produzione capitalistica, quella della "comunicazione globale" o "comunicazione-produzione". Oggi i giovani nell'università lo sanno: devono addestrarsi per il "mercato del lavoro", lasciando perdere e "giustamente" rifiutandosi essi stessi di apprendere tutto ciò che "non è spendibile sul mercato del lavoro", perché sono convinti che "il lavoro rende liberi".

"Il lavoro rende liberi": così era scritto all'ingresso del campo di sterminio di Dachau. Faccio spesso questo esperimento in aula durante la lezione: "'Il lavoro rende liberi'. Chi di voi non è d'accordo? Chi non accetterebbe questa affermazione? Chi è contrario? Chi si astiene?". Approvato all'unanimità. "Sto qui, studio, prendo crediti, trovo un lavoro e sono libero". Chi studia, va all'università si laurea si specializza si prepara per il lavoro "immateriale", proprio ciò che oggi è maggiormente richiesto: investimento, e profitto, sul "lavoro immateriale", "la risorsa umana". L'hanno detto chiaro coloro che fanno parte della Commissione Europea con i loro libri bianchi e verdi, ed è di dominio pubblico che la risorsa determinante oggi non è quella del lavoro materiale, ma è quella del lavoro immateriale – si pensi che "fissazione materialistica" e "fiscalista" hanno costoro per parlare dell'inventiva, della creatività, dell'intelligenza, dello studio come "risorsa immateriale" (quantificabile e conteggiabile in ore). Materiale sarebbe semplicemente ciò che è fisico, ciò che riguarda il lavoro fisico. Quest'altro, quello che è propriamente *lavoro umano* (inseparabile, malgrado la divisione del lavoro imposta storicamente nelle diverse forme sociali della produzione), il lavoro nel senso dell'inventare, del creare, dell'immaginare, del cambiare, anche in senso in funzionale (come nel caso dell'"opera" dell'artista, ma come avviene in qualsiasi opera umana essendo l'infunzionale il marchio dell'uomo – anche sul più primitivo vaso di terracotta – come "animale semiotico", capace di innovazione, capace del "gioco del fantasticare" [Charles S. Peirce, Thomas A. Sebeok] che non sta all'utile, non si limita alla sopravvivenza, alla necessità – a meno che non sia costretto, e anche in questo caso è difficile che non tenti qualche "evasione") tutto questo viene considerato immateriale, *lavoro immateriale*.

Attraverso il sistema universitario del conteggio in "crediti" dello studio e della loro formazione, si abituano alla quantificazione in "ore-uomo" anche del "lavoro immateriale" e alla sua equiparazione in termini di retribuzione. E aspirano così a poter presto vendere l'unica cosa di cui – costo degli studi permettendo – possono disporre per partecipare alla corsa verso la libertà, che finalmente in tutto il modo si è capito che consiste nella "*condizione dell'essere in grado di vendere e di comprare*", come il documento della Casa Bianca del settembre del 2002 aveva proclamato, dichiarando anche la determinazione degli Stati Uniti, a difenderla e a esportarla, anche a costo di "guerre preventive".

Ebbene, "non di solo lavoro". Il che significa mettere in discussione la pretesa totalizzante dell'"identità". Identità e mercato del lavoro: due "astrazioni reali", due dispositivi di una stessa trappola mortale!

L'espressione "L'uomo è l'animale che lavora" se è intesa nel senso che l'animale umano non mangia il crudo, lo elabora, lo trasforma – non gli interessa, se non in situazioni inumane di mera sussistenza, il cibo, ma il "piatto" – equivale a "l'uomo è un animale infunzionale", nel senso che non si attiene alla mera soddisfazione dei bisogni. Non esiste il più preistorico vaso di terracotta che non presenti qualcosa di infunzionale, di eccedente rispetto alla sua utilità: un fregio, una forma particolare, un dettaglio inutile, che è poi il motivo per il quale, anche se, privo di fondo, è ormai inutilizzabile, lo si conserva, in una teca, in un museo. L'infunzionale, il lavoro inventivo, creativo, superfluo rispetto al mero soddisfacimento del bisogno, è il marchio dell'umano.

Una digressione su "umano e "razionale"

In questo senso di "umano", "umano" e "umanità" non derivano da *homo*, non si riferiscono all'identità del genere che tutti ci include, e in nome della quale per il bene dell'altro, nostro simile, "per il suo bene", si interna l'"anormale", si isola il "diverso", l'"extracomunitario", lo "protegge", lo si "aiuta" ("aiuti umanitari"), gli si riserva un trattamento differenziale, si interviene con la guerra – "intervento umanitario", "guerra umanitaria" – per permettere che anche l'altro possa "godere, come noi, della libertà e della democrazia", ma da *Humu*s, come *humilitas*.

Abbiamo intitolato *Umano troppo disumano* il precedente volume della serie «Athanor» (2007-2008); guerre umanitarie, interventi umanitari, bombardamenti umanitari… sotto la copertura dell'umano, quanti crimini si sono commessi. Emmanuel Lévinas scrisse un saggio intitolato *I diritti umani e i diritti altrui*, in cui fin dal titolo risulta che i diritti umani non coincidono con i diritti altrui, e ciò per il semplice motivo che, da sempre, sono i diritti della propria identità. A questo proposito potremmo distinguere tra l'arrogare a sé la qualifica di "umano" (parafrasando la frase di Orwell "siamo tutti eguali ma noi siamo più eguali degli altri", "siamo tutti umani ma noi siamo più umani degli altri"), l'identità derivante dall'appartenenza alla specie "homo" e dunque l'"humanitas", e, invece, un umanesimo dell'alterità, in cui *humanitas* non è fatta derivare da *Homo* (infatti non si dice "homanitas", ma "humanitas") bensì da *humus*, dalla stessa parola da cui deriva *humilitas*. "Umanità" è una prerogativa di specie, naturalmente acquisita e di comodo, come i cosiddetti diritti naturali, "libertà, eguaglianza, proprietà" (impiegati per giustificare un mondo in cui la libertà è confusa con l'egoismo, il modo prevalente di essere liberi è la servitù, il modo prevalente di essere eguali è una disuguaglianza imposta dall'alto, e il diritto alla proprietà consiste nel garantirla a chi ne è in possesso), rivendicati in base al fatto dell'appartenenza al genere uomo, il genere più ampio in base al quale far valere (sempre contro qualcuno) la propria identità. Si tratta oggi, invece, di recuperare l'"humanitas" come umanità derivante da *humus*, che è tutt'altra cosa dell'esaltarsi come per un'appartenenza di genere, di specie, tutt'altra cosa dell'antropocentrismo – appartenenza che, come quella di qualsiasi identità, ha sempre un carattere discriminante, oppositivo, distruttivo, come mostrano i danni dell'antropizzazione del pianeta e le cosiddette guerre umanitarie.

Seconda digressione. Anche "razionale" è una prerogativa acquisita per appartenenza alla specie *homo*, e anch'essa ha un carattere discriminante. Quanti crimini in nome della ragione! L'espressione "avere ragione dell'altro", "dargliele di santa ragione", e l'uso di *ratio* (che significa anche mezzo – "con tutti i mezzi necessari") in "extrema ratio" per giustificare il ricorso alla guerra ("giusta e necessaria") nei conflitti internazionali evidenziano bene che la "ragione" è sempre la ragione dell'identità, a servizio della sopraffazione dell'altro. È necessario che l'uomo da "animale razionale" velocissimamente, al più presto possibile, pena la scomparsa sua, ma anche di gran parte della vita del pianeta terra, compia la sua trasformazione in animale *ragionevole*.

Identità e posto di lavoro

Il lavoro come creatività, come invenzione, come trasformazione, come superamento del bisogno al di là dell'utile, caratterizza l'umano; il lavoro come opera, come in più, come superfluo, al di là della mera sussistenza. Nessuna cultura, la più "primitiva", produce per la mera sussistenza, a meno che non vi sia stata costretta.

L'eccedente, il superfluo, è stesso bisogno, tanto che divenire merce, appetibile al di là del bisogno, mezzo di profitto e simbolo di status sociale è essenziale per l'individuo umano. Talmente essenziale per l'individuo umano che il mercato ne fa una merce appetibile al di là della soddisfazione del "bisogno" e della relativa possibilità di saturazione della necessità di acquistare. Diceva Marx (libro terzo del *Capitale*, p. 933) che il regno della libertà si trova oltre la sfera della produzione materiale vera e propria e comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna, dove c'è lo sviluppo delle capacità umane fine a se stesso. Lo stravolgimento di questa verità l'abbiamo menzionato sopra: "*Arbeit macht frei*".

Il lavoro che "rende liberi" è lavoro ridotto a semplice mezzo per guadagnare un salario, per "guadagnarsi da vivere" senza dover dipendere da altri, per realizzare soddisfazioni che possono essere comprate dal denaro, è lavoro in generale, lavoro astratto, indifferente, lavoro alienato, merce sul "mercato del lavoro", rispetto al quale una cosa è il tempo lavoro e un'altra cosa è quello della "vita" che un certo tipo di lavoro permette di "fare". La rilevanza del lavoro indifferente, astratto, alienato è tale che anche la progettazione di forme sociali alternative generalmente non ha saputo immaginare altra fonte di ricchezza sociale se non il lavoro come si configura nella sua forma alienata; altra soluzione ottimale che quella del "posto di lavoro per tutti". Walter Benjamin, nel testo noto come *Tesi di filosofia della storia* (1939-40: 214-215) osservava a proposito del *Programma di Gotha* (1875) – contro il quale intervenne Marx protestando contro l'affermazione che il lavoro è "la fonte di ogni ricchezza" – che la vecchia morale protestante del lavoro risorgeva in forma laica tra gli operai tedeschi. Marx osservava che l'uomo che non possiede altra proprietà che la sua forza-lavoro, "non può non essere lo schiavo degli altri uomini che si sono resi proprietari delle condizioni materiali del lavoro". L'idea che nell'incremento del lavoro consista la ricchezza sociale e che nell'obiettivo che tutti abbiano un posto di lavoro consista la progettazione di una nuova forma sociale secondo il concetto di lavoro proprio del marxismo volgare, mostra, dice Benjamin, già i tratti tecnocratici che appariranno più tardi nel fascismo.

Prima ancora della *Critica al programma di Gotha* (1875), Marx, già nel manoscritto del 1844, che è stato intitolato *Proprietà privata e comunismo*, criticando il "comunismo rozzo e materiale" (e *ante litteram*, *ante factum*, anche il "socialismo reale") che sopprime la proprietà privata generalizzandola e che oppone alla proprietà privata la proprietà privata generale, il possesso fisico esteso a tutti, combatte l'equivoco di una ri-progettazione del sociale che continui a fare, come la società capitalistica, del lavoro in generale la fonte della ricchezza, sicché "l'attività degli operai non viene soppressa, ma estesa a tutti gli uomini" (p. 108). Per tale comunismo "rozzo e volgare", la comunità, dice Marx (p. 109) – "non è altro che una comunità del lavoro e l'eguaglianza del salario, il quale viene pagato dal capitale comune, dalla comunità in veste di capitalista generale. Entrambi i termini del rapporto vengono elevati ad una universalità rappresentata: il lavoro in quanto è la determinazione in cui ciascuno è posto, il capitale in quanto è la generalità riconosciuta e la potenza riconosciuta della comunità".

Nel lessico della Germania nazista, *Gesellschaft*, società, fu soppiantato da *Gemeinschaft*, comunità, una comunità di lavoro, identitaria, chiusa (v. il "classico" libro di Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, menzionato sopra). La questione oggi, nella crisi del capitalismo, un capitalismo malato, che infetta e appesta ormai a livello globale, è quella di una forma di socialità non basata sulla compra-vendita del lavoro, aperta all'alterità e libera dall'ossessione dell'identità. All'internazionalismo del lavoro subentra un internazionalismo altro: quello della irriducibilità di ciascuno a forza lavoro, materiale o immateriale che sia, a risorsa per il profitto – irrriducibilità che i due fenomeni incontenibili in questo sistema e che fanno inceppare il circuito della comunicazione globale, la migrazione e la disoccupazione strutturale, ci mettono sotto gli occhi. Alla forma sociale in cui la ricchezza sociale sia fatta consistere nel tempo di lavoro subentra una forma sociale fondata sul lavoro *incommensurabile*, singolare, unico di ciascuno, e nella quale la ricchezza sociale sia misurata dal *tempo disponibile* – disponibile per l'alterità propria e altrui. Marx preconizzava nei *Grundrisse* (1857-58) la trasformazione, tramite lo sviluppo tecnologico, tramite l'automazione, della riduzione del tempo di lavoro, obiettivo necessario della produzione capitalistica, in condizione di sviluppo della piena ricchezza dei singoli e dell'intera società, ricchezza che consiste nel tempo disponibile per sé e per l'altro, nel poter *dare tempo* (in cui ciò consiste effettivamente l'*ascolto*) all'altro di sé e all'altro da sé. Sicché, egli diceva, risulta il tempo disponibile e non il tempo di lavoro la vera ricchezza sociale.

Nell'accezione attuale, nei luoghi comuni del discorso – a questo proposito va ricordata la tesi di Marx, come dice Arcangelo Leone De Castris in un suo recente scritto (2008), spesso dimenticata dai marxismi, che le idee dominanti sono le idee della classe dominante – il lavoro viene identificato con il lavoro-merce, il lavoro che si vende e che si compra: "Sono senza lavoro", "cerco lavoro", "mercato del lavoro". "L'università deve essere funzionale al mercato del lavoro". Quest'ultima formula ha comportato, anche in Italia, la funzionalizzazione della formazione universitaria sempre di più al cosiddetto "mercato del lavoro": più esso va riducendosi, per diverse cause strutturali alla forma di produzione odierna, – è il fenomeno dilagante della disoccupazione strutturale –, e più, paradossalmente, esso diventa obiettivo e parametro. Accade: più una cosa ti sfugge di mano e più ti ci accanisci.

Così è anche con l'identità: più andiamo perdendo identità – identità di genere (non solo nel senso di "genere sessuale", ma anche di "genere umano", data la sempre maggiore sovrapponibilità di umano e disumano), identità etnica, identità di lingua, identità di nazione, identità di colore – e più ci si accanisce all'affermazione dell'identità (ivi compresa la riaffermazione dell'antropocentrismo, direttamente proporzionale alla sempre più deleteria antropizzazione del pianeta): il parossismo dell'identità. Parossismo dell'identità, rivendicazione e affermazione esasperata dell'identità, esaltazione dell'identità come conseguenza della crisi dell'identità. Abbiamo tenuto a Bari quest'anno una serie di seminari, che si sono svolti nella libreria Palomar, dal titolo "Esaltazione e crisi dell'identità", dove il senso è che è la crisi dell'identità a produrre l'esaltazione. Questo è detto nella scrittura di Pasolini – la scrittura riesce a dire l'indicibile –, particolarmente in *Petrolio* (che è davvero uno dei romanzi più emblematici del nostro tempo). Più entra in crisi la "propria" identità e più ci si aggrappa – ci si appiglia – a qualunque cosa pur di trattenerla, di non lasciarsela sfuggire.

Allora dove aggrapparsi per trovare l'identità? Non certo al nuovo. I luoghi del nuovo, per quanto riguarda gli spazi in cui viviamo e circoliamo, sono omologati. Tutto ciò che è nuovo è tutto eguale, omologato. È improprio definire "non luoghi", come è stato fatto, gli spazi tutti uguali del "nuovo". Sarebbe meglio definirli luoghi comuni, luoghi comuni di un discorso che ormai si ripete e si conferma al livello mondiale. Ciò vale non solo per gli aeroporti e le autostrade, ma anche per i luoghi che abitiamo, le case, gli uffici, l'intera parte nuova di una città. È il centro storico che generalmente identifica una città: la tale chiesa antica, la tale piazza, la tale fontana. Quindi ecco l'appiglio: *il passato*; aggrapparsi al passato e alla memoria. Il passato di cosa è fatto? Dei riti, delle religioni, delle usanze, dei costumi (vestiario compreso), delle tradizioni… Quindi la rivendicazione dell'identità si appella a qualcosa di stantio, di vecchio: le radici. Le radici sono collegate con il passato. Questo abbarbicarsi al passato, anche per dire "io c'ero prima", rivendicando l'appartenenza del territorio, fermando la propria identificazione col suolo, la "propria terra", è oggi più che mai un argomento molto valido nel conflitto tra identità nazionali, etniche. Chi c'era prima? Chi è arrivato prima? Chi ha originariamente occupato questa terra? Noi c'eravamo già. Questo appellarsi al passato, lo sappiamo, ha molto peso sul piano conflittuale, e sappiamo anche quanto sia esiziale la trappola dell'identità quando si avvale di questi argomenti.

Ossessione dell'identità e sua frantumazione

Il romanzo di Pasolini, *Petrolio*, a cui abbiamo accennato sopra, si propone di raffigurare, di rendere visibile, appunto *l'ossessione dell'Identità*, ormai spinta fino al parossismo a causa della *perdita dell'identità*, continuamente registrata in ogni momento, in ogni aspetto dello sviluppo di questa nuova fase della forma capitalistica che Pasolini descrive ai suoi inizi, per quanto riguarda l'Italia, e che oggi si presenta in tutto la sua estensione e il suo spessore in termini di *globalizzazione*. "Questo poema" (p. 181), egli dice, "non è il poema della dissociazione, contrariamente all'apparenza. […] Al contrario, questo poema è il poema dell'ossessione dell'identità e, insieme, della sua frantumazione".

L'ossessione dell'identità e, insieme, della sua frantumazione: è questo l'*illeggibile* che il romanzo deve rendere, rendendolo *leggibile*. L'ossessione dell'identità e la sua frantumazione sono *disordine*: come dare un *ordine narrativo*, una *forma narrativa unitaria* a questo disordine? Come ricondurre l'*illimitatezza* e la *illeggibilità* del fenomeno dell'ossessione dell'identità e della sua frantumazione nei limiti di un *testo leggibile*, di un opera letteraria? L'espediente è quello della *dissociazione*, motivo convenzionale del romanzo, assunto come regola narrativa che assicura la limitatezza e la leggibilità dell'opera. Il motivo più vero, più reale dell'ossessione dell'identità e della sua frantumazione sta dalla parte dell'illeggibile e dell'illimitato; invece il motivo convenzionale della dissociazione, che è anche "un omaggio alla grade narrativa borghese instaurata da Cervantes", sta dalla parte del leggibile e del limitato.

Questo sforzo di leggibilità di ciò che in quanto illeggibile non si lascia cogliere e resta invisibile fa sì che risulti vero, dice Pasolini, anche il contrario: che cioè, fondandosi l'ordine del romanzo sul motivo della dissociazione, l'opera letteraria sia resa, in pratica, illeggibile, mentre si dia per scontata la leggibilità della realtà, per quanto folle e aberrante sia l'ossessione dell'identità e la sua frantumazione che questa realtà produce.

Più c'è crisi e più c'è il parossismo dell'identità; più c'è parossismo dell'identità e più c'è l'insofferenza dell'altro, l'allergia per l'altro. Ma non soltanto per l'altro, per l'altro "da me", ma anche per l'altro "di me", cioè anche per quell'extracomunitario di me stesso. Di più: tutti quegli extracomunitari "di me stesso" che io cerco di tenere a bada, di zittire, di controllare, di ridurre al silenzio, ogni volta che dico "io". Giustamente Kant, acuto filosofo, parlava di "sintesi" a proposito dell'"io". L'"io penso" è una sintesi. Ogni volta che dico "io" sembra che si parli solo di uno. Di qualcosa di unitario, come quando di una lingua diciamo che è l'italiano, l'inglese… o di un insieme di persone diciamo che è quel popolo, quella nazione. La parola "individuo" contiene il significato di non divisibile, di unitario, di "tutto d'un pezzo", e ciò che si tratti sia dell'individualità di una persona sia della individualità di una comunità, di una cultura, di una religione: l'"Occidente", la "Cristianità". Sono espedienti pronti e usati inconsapevolmente, che sia nel caso di "io" sia nel caso di "noi", sia quando parliamo di "patria", di "nazione", di "lingua" (la mia lingua, la lingua materna – con lo stesso senso di appartenenza, di proprietà, come se stessimo dicendo la "casa materna") realizzano una situazione di omologazione e anche di sopraffazione, di cancellazione nei confronti di altre possibilità, di altre differenze, di altri modi di vedere le cose.

Però più quest'io si irrigidisce, si sclerotizza, è centrato, si aggrappa a qualche identità, e più va soggetto alla possibilità di scindersi, di frantumarsi. La sua arroganza – sicumera, presunzione – è la sua debolezza, fin dall'inizio, prima ancora che "vada in pezzi" (v. Di Lernia 2008).

Aver cura e curare, voler bene e volere il bene

Qui è opportuno ricordare, anche per riprendere e chiarire meglio alcune considerazioni fatte prima, come certe parole, certi sostantivi, certi verbi, si carichino di un duplice senso quando sono impiegati nella forma del rapporto tra *soggetto e oggetto* (in base alla dicotomia attivo-passivo, funzionale alla logica dell'identità e della determinazione dell'*essere* di qualcosa o di qualcuno – infatti del soggetto si può affermare che *è* ciò che indica il verbo nella forma del participio presente, e dell'oggetto ciò che è nella forma del participio passato: x cura y: x è curante e y è curato) e quando invece lo sono nella forma che, in analisi logica, chiamiamo dei "casi indiretti" o "obliqui". Una cosa è curare qualcuno (il malato mentale, il deviante, l'incapace, il disadattato; ma anche il "normale": tutti noi, in questa fase di medicamentalizzazione diffusa e di farmacrazia, ci sottoponiamo a qualche cura) e un'altra è aver cura di qualcuno, prendersi cura di lui; una cosa è pensare qualcuno e un'altra è pensare a qualcuno, come quando diciamo "ti penso" e vogliamo dire "penso a te", o come quando diciamo di essere in pensiero per qualcuno; una cosa è volere il bene di qualcuno ("voglio il tuo bene": sembra che chi lo dice voglia appropriarsene, e in effetti spesso è proprio così) e un'altra è voler bene a qualcuno; una cosa è ascoltare qualcuno nel senso di ubbidirgli, e un'altra è ascoltarlo nel senso di mettersi in ascolto nei suoi confronti; una cosa è sentire la paura di qualcuno, dove malgrado la forma obliqua (come anche in "dare ascolto a qualcuno") si tratta in effetti pur sempre del rapporto soggetto-oggetto (e infatti l'analisi logica parla di "genitivo oggettivo", se si intende che si teme qualcuno, oppure di "genitivo oggettivo" se si intende che è quel qualcuno ad avere paura), un'altra è sentire paura per qualcuno, temere per lui. Con questo vogliamo evidenziare che nel rapporto soggetto-oggetto, che è il rapporto dominante nella logica predicativa, giudicativa, apofantica, quella della frase come unità di senso fatta di soggetto e predicato, è implicito un rapporto di dominio, di controllo, di pretesa di padronanza. E non è casuale invece che nei casi obliqui, indiretti, si esprima un andare verso l'altro, l'apertura all'altro, il rivolgersi a lui, il porsi in una posizione di ascolto.

Adesso non si usano più, per quanto riguarda la cura del "malato di mente", nella terminologia nosografica, parole come "isterica" (generalmente appunto al femminile), "schizofrenico"…: c'è solo il depresso o l'euforico o meglio il "bipolare" perché la farmacrazia ha bisogno di medicinali omologati: si tratta pur sempre di una stessa "disfunzione" e anche in questo caso la dicotomia è caratteristica di ogni identificazione: la "bipolarità" come si usa dire – "euforico-depresso"). Stabilito che si tratta di un caso di depressione, all'ascolto, di cui avrebbe bisogno chi si trova in difficoltà, si sostituisce il farmaco. È da ridere il fatto che la statistica dica che la depressione è notevolmente aumentata: in realtà è solo aumentato l'uso, l'abuso, di questa parola come passepartout.

Il diritto all'infunzionalità

Nei vocabolari della lingua italiana le parole "infunzionale" e "infunzionalità" non sono previste. E il correttore del *word* le segna in rosso quando le si scrive al computer. La vita non è vita (e il diritto alla vita è deprivato dell'essenziale) senza il diritto all'infunzionalità. La stessa infunzionalità mercificata, quella dei beni superflui del supermercato, si regge su questa esigenza irriducibile. L'infunzionale è considerato un affare privato, nella stragrande maggioranza dei casi (diciamo per l'ottantacinque per cento della popolazione mondiale, ma si tratta di una percentuale sicuramente da aggiornare) "privato" anche nel senso di "de-

privato" (privo dell'essenziale). Ciascuno di noi sa che è alla propria infunzionalità che vorrebbe che l'affetto altrui fosse diretto. In un rapporto che ci coinvolge fortemente, nel senso che è un rapporto decisivo per noi – non un rapporto di lavoro –, un rapporto decisivo nel senso affettivo, nel senso del volere bene a qualcuno e del desiderare che anch'egli voglia bene a noi, sappiamo con certezza che il valore di questo rapporto consiste nel suo essere "disinteressato". Insomma, a nessuno di noi fa piacere accorgersi che chi dice di volerci bene – ci mostra affetto, tiene al nostro rapporto – in realtà lo fa in quanto siamo utili in questo, funzionali in quest'altro, efficienti per quest'altra cosa: in quei rapporti che non sono di scambio, e che ormai sono relegati nel "privato" (quelli pubblici sono basati sullo scambio, sull'interesse, sul dare-avere, e in effetti non sono rapporti se non sul piano formale, sicché sostanzialmente sono essi i rapporti "privati", privi del carattere essenziale del rapporto) vorremmo, tutti, ciascuno di noi, che l'altro, il fidanzato, il marito, il parente, l'amico, ci volesse bene "per niente". Altrimenti si parla, infatti, di amicizia interessata, di matrimonio di interesse.

Quindi noi sappiamo bene, malgrado i valori di mercato, che ciascuno di noi *vale* nella sua infunzionalità, nel suo "per niente", come fine a sé. Questo "per niente", anche in una telefonata fra amici, ve lo dite, ce lo diciamo: "Pronto?". "Sì. Dimmi". "No, *niente*, volevo soltanto sentirti". *Niente*. "Che mi dici?". "*Niente*, e tu? *Niente*. Sono contento di sentirti". E si va avanti su questo niente, è un niente molto importante. Questo rapporto fatto di niente è un rapporto che conta; è importante quella telefonata in cui non ti si deve dire niente, ma tu l'hai aspettata tutta la sera. E se invece, poi, scopri che ti sta chiamando per un motivo preciso, che voleva qualcosa, che insomma ti voleva utilizzare in qualche modo, che voleva considerarti possibilmente funzionale, ecco, la cosa non ti piace, non ti garba. Ecco, il diritto all'infunzionalità. Non è il diritto alla vita l'essenziale. Attenzione: la vita come ce la stanno conciando non è vita, non basta il diritto alla vita. Bisogna rivendicare quest'altro diritto: il diritto all'infunzionalità, il diritto all'essere considerato valore come fine a sé stante;"tratta l'altro come fine, non come mezzo". Questo essere considerato *fine*, questo essere considerato valore (non "risorsa umana"), questo essere considerato avente un senso di per sé, questo è il punto centrale. Quindi il diritto alla vita non basta, se poi questa vita deve essere una vita di sfruttamento.

Le forme sociali sono comunità di lavoro da quando il lavoro si vende e si compra, da quando esiste il lavoro libero. Il lavoro libero è il lavoro che uno può vendere liberamente; si coniò il termine "proletario" (oggi in disuso, ma il rapporto di compra-vendita del lavoro permane, malgrado la crisi del mercato del lavoro) per indicare chi è libero di vendere il proprio lavoro, non avendo niente altro da vendere che il proprio lavoro. La compravendita del lavoro: se un extraterrestre viene inviato sulla terra per sapere "c'è ancora il capitalismo sulla terra?", quale criterio deve usare per dare una risposta? Egli dovrà semplicemente vedere se si vende e si compra il lavoro. Una volta che si vende e che si compra il lavoro, cioè si vende la caratteristica più specifica dell'umano, questa possibilità di inventare, di creare, di modificare, di trasformare, dell'elaborare – il cuocere, per dire l'intervento umano più semplice – se questo è in vendita, allora, non c'è più limite circa che cosa si può vendere. Una volta che il lavoro è in vendita allora c'è – già a livello potenziale, prima di divenire attuale come avviene oggi col mercato globale – la situazione di "mercato universale".

Mercato universale significa che nulla si sottrae all'essere merce, e tutto ciò che ci serve è merce. Ormai siamo in questa condizione, una condizione per la quale dobbiamo comprare tutto – tranne quei rapporti che sono veramente *rapporti* e che paradossalmente sono considerati, proprio essi, come "privati" (nel duplice senso di estromessi, ghettizzati, rispetto al "pubblico" e di "deprivati", di privi dell'essenziale), cioè i rapporti di amicizia, d'amore, di responsabilità senza alibi per l'altro – che sono rapporti per eccellenza, dati gratuitamente, sulla base del valore della infunzionalità di cui parlavo prima.

Comunità di lavoro: nella Germania nazista – ricordiamo il film di Spielberg *Schindler's List* (vi ho fatto riferimento *en passant* prima) – mostrare di essere stato assunto – in quel caso nell'industria bellica, nell'industria delle armi –, mostrare di avere un posto di lavoro, significava essere riconosciuto come funzionale alla nazione, facente parte della comunità, perfino se si era ebrei. Addirittura, ciò valeva per gli ebrei. Chiudevano un occhio, li chiudevano tutti e due. Beh, la stessa cosa accade oggi, che cos'è cambiato? Se l'extracomunitario mostra di avere l'attestato, il certificato di lavoro (cosa non facile), viene accettato nella comunità, perché questa comunità è una comunità di lavoro. E non è una bella cosa. Del resto, "l'Italia è una Repubblica fondata sul lavoro". Stiamo dicendo questo: che siamo una comunità di lavoro? Forse il senso è diverso. Ma emerge ancora quello secondo cui si tratta proprio di una comunità di lavoro, oggi più che mai. Già Hannah Arendt avverte che il lavoro sta finendo, che siamo alla fine del lavoro. E che il rischio è l'addestramento per il mercato del lavoro senza posti di lavoro. Lo stessa problema è esaminato da Adam Schaff, da Eric Weil… E, insomma, Jeremy Rifkin con il suo "best seller" è arrivato un po' tardi; l'aveva detto già André Gorz che la cosa più paradossale è che ci troviamo in una società di gente preparata per il lavoro, ammaestrata, istruita per il mercato del lavoro, ma per un lavoro che non c'è. *Una società di lavoratori senza lavoro*; io direi *una società di lavoristi* per distinguerli dai lavoratori. I lavoristi senza lavoro sono quelli che sono già pronti, inquadrati, pre-occupati di "inserirsi" al più presto: "datore di lavoro cercasi". Sono disposti anche a votarlo se si presenta alle elezioni politiche.

Abbiamo accennato prima alla faccenda della formazione e dei crediti. Che si possa conteggiare in ore il lavoro "materiale" sembra più facile, sembra fattibile. Ma anche per esso l'equiparazione lavoro-salario non c'è se c'è un profitto. Si è parlato di plusvalore – oggi dire "plusvalore" equivale a dire "Marx" – meglio allora: "valore aggiunto". In ogni caso una sperequazione c'è. Comunque, la quantificazione, il conteggio in ore, per il lavoro materiale sembra fattibile (se dobbiamo dipingere questa sala, noi possiamo fare un calcolo: quante ore? Ecco, possiamo stabilire quante ore ci vogliono, ti pago a ore e la cosa funziona; sembra funzionare, no?). Pagare in base alle ore, al tempo necessario, è la condizione per quantificare. Il famoso Adam Smith diceva: "la vera ricchezza sociale è il tempo di lavoro"; non l'oro nelle casse dello Stato (buglionismo) e neppure la terra (fisiocrazia), ma il tempo di lavoro. Il paradosso è che questo tempo di lavoro deve essere ridotto sempre di più, per far crescere il profitto – e l'automazione tecnologicamente avanzata porta questo processo a tendere all'azzeramento del lavoro: "lavoro zero", "fine del lavoro". Più si riduce il tempo di lavoro e più la produzione diventa competitiva. E come si riduce il tempo di lavoro di un operaio? Sostituendolo con la macchina. Dunque la sostituzione del lavoro fisico con la macchina, prima semiautomatica, poi automatica. A un certo momento c'è stata pure la pos-

sibilità di sostituire l'intelligenza, il lavoro "immateriale" con l'intelligenza artificiale, la macchina intelligente. La macchina automatica espelle, elimina lavoro (una sorta di job-killer), rende "esubero" il lavoro intellettuale, oltre che il lavoro materiale.

Come dicevo, sembra semplice quantificare il lavoro materiale, cioè stabilire quante ore si è lavorato e pagare in base a questo calcolo. Ma il lavoro immateriale, il lavoro creativo, il lavoro inventivo, come può essere quantificato? Quando noi, nell'università, compiliamo un modulo per chiedere un contributo per la ricerca, c'è una casella che chiede "quante *ore-uomo* dura la ricerca?"… quante ore-uomo? C'era un tale – si chiamava Newton – stava sotto un albero, stava pure dormendo, gli cadde la famosa mela sulla testa e inventò la teoria della gravitazione universale. Quanto ci vuole a inventare una cosa? Per trovare un'idea nuova? Per risolvere un problema? Ci puoi impiegare tre anni, tre mesi, oppure stai guidando una macchina e ti viene un'idea straordinaria. Buona parte delle invenzioni più importanti sono avvenute per *serendipity*, per *serendipità*, per caso, anche per errore e distrazione.

Dunque, il lavoro "immateriale" non è veramente quantificabile perché si tratta di lavoro inventivo, di lavoro creativo, e questo lavoro deve essere competitivo anche con la macchina automatica e con l'intelligenza artificiale. Ma per essere competitivo con la macchina intelligente, deve essere fortemente creativo, fortemente inventivo. Se ancora si ha bisogno dell'uomo, è perché l'uomo è ancora capace di superare la macchina in invenzione, in fantasia, nel gioco del fantasticare. E come facciamo a valutare, come facciamo a quantificare tutto questo? Beh, non importa sapere se ciò sia possibile o meno; bisogna intanto che abituiamo i giovani sin dall'inizio, fin da quando stanno studiando, fin da quando si stanno formando, a credere che ciò sia fattibile. E come facciamo? Beh, col sistema dei crediti. I crediti: trasformare lo studio, il piacere di leggere un libro, l'ascolto di una lezione, l'interesse per una disciplina in un punteggio da accumulare. L'altro giorno andai alla presentazione della rivista "Quaderni di comunicazione" (edita da Meltemi) e c'era l'aula piena, e io ero contento… poi mi venne un sospetto: "Non è che avete stabilito di dare dei crediti a chi partecipa a questo incontro?" "Sì, due crediti". E poi mi sono accorto che alcuni, mentre il relatore parlava muovevano avanti e dietro la testa come se annuissero, ma facevano ciò continuamente e ritmicamente, alcuni in maniera più lenta, altri più veloce, e io pensai "ma questi assentono a tutto quello che sentono" e invece… e invece quelli avevano l'i-pod!, insomma, avevano gli auricolari ficcati nelle orecchie, stavano, ciascuno per conto suo, ascoltando musica, portavano il ritmo, stavano lì semplicemente per aspettare che "quella noia" finisse per finalmente poter andare a firmare e prendersi i due crediti.

Nella libertà e della democrazia alla ricerca del lavoro e dell'identità

Comunque, se questa forma sociale è una comunità di lavoro, noi siamo ben fortunati rispetto a quelli che si trovarono nella comunità di lavoro di tipo nazista: noi abbiamo la democrazia! *Noi*. Chi? E gli altri? Ci possiamo vantare di avere la democrazia e la libertà (oggi, in Italia, sono, a chiare lettere, nei nomi dei due partiti al governo), e riteniamo giusto,

per senso umanitario, che siano esportate nei paesi che ne sono privi "con tutti i mezzi necessari". La libertà, come risulta definita nella *Costituzione Europea* (*Treaty establishing a Constitution for Europe*) e in *The National Security Strategy of the United States of America* (settembre 2002; è il testo della Casa Bianca, con introduzione di Bush in cui viene proclamata l'idea della "guerra preventiva"e dove si parla degli "Stati canaglia"), è la libertà dell'ideologia neoliberista che consiste nella possibilità di comprare e di vendere, nella garanzia del "libero mercato" e delle pari opportunità.

Per quanto riguarda la "democrazia" il semiotico americano Charles Morris, in *The Open Self*, del 1948, osservava che "democrazia" è diventata una parola fortemente apprezzativa, ma poco chiara dal punto di vista designativo. Classificarsi democratici è ora tanto normale e inevitabile quanto per i politici farsi fotografare con i bambini. E aggiunge: "Quando il fascismo conquisterà l'America lo farà in nome della democrazia. Infatti, qualsiasi cosa si faccia ora in America – o altrove sulla terra – sarà fatto in nome della democrazia". Se usassimo il termine "democrazia" in senso designativo sarebbe sinonimo dell'espressione "società aperta di io aperti" (Morris 1948: 145-146).

Anche in una "società chiusa" "democrazia" può tranquillamente circolare diventando una specie di parola-ombrello. Chi non direbbe che è democratico? Chi non direbbe che è tollerante? Ma poi – come diceva Pier Paolo Pasolini – invece di usare il participio presente "tollerante", invece di riempirsi la bocca di "tollerante", si provi a usa il verbo "tollerare" al participio passato, "tollerato", e si "applichi" questa parola a se stessi vedendo se ci piace ancora; a chi piace essere tollerato? Ciò può far capire quanta ipocrisia ci sia nella tolleranza. Libertà e democrazia: questi valori vengono sbandierati indifferentemente e unanimemente da "schieramenti" che si considerano opposti, ma "pronti al dialogo" per il mantenimento e la riproduzione di questa forma sociale. Siamo in un periodo di re-incanto (ci sarà di nuovo il disincanto, come c'è stato in passato? – ma le nuove generazioni non ne sanno niente) nei confronti dei "vecchi sani valori": la libertà, l'eguaglianza, la democrazia, il posto di lavoro, il mercato, l'identità ricercata nel lavoro-merce, e, a causa della disoccupazione strutturale, il suo parossismo (che si manifesta nell'identità di sesso, di razza, di nazione, di etnia, di religione, di cultura, insomma relativamente a qualsiasi appartenenza – v. Ponzio 2008 e gli altri altri saggi del «Quaderno di comunicazione», 8, 2008, intitolato *Reincanto/Disincanto*.)

Allora ecco le due trappole mortali: quella del lavoro e quella dell'identità, ma stanno insieme perché l'identità si realizza attraverso il lavoro. Perdere il lavoro, non trovare lavoro significa perdere d'identità. Che cosa è più importante? Indubbiamente non solo importante, ma fondamentale, decisivo, è il posto di lavoro; lo è a tal punto che la mancanza, la perdita, la fine del lavoro comporta la mancanza, la perdita o per lo meno la messa in crisi dell'identità.

Identità e lavoro entrano in gioco, insieme in coppia, nel caso della migrazione, sotto forma di aut-aut, o identità o lavoro: se non puoi esibire l'identità comunitaria, l'identità di appartenente, se sei un immigrato, devi almeno esibire un certificato di lavoro, di assunzione. Il disoccupato non ha il lavoro, ma ha l'identità, la carta di identità, di appartenenza comunitaria. Tu, migrante, privo di appartenenza devi avere lavoro altrimenti sei espulso. Quindi, a parità di disoccupazione, il disoccupato appartenente resta; il disoccupato migrante de-

ve andare via – "smamma" si dice in meridionalese – e viene anche de-tenuto nei CPT fino a quando non è rispedito da dove è venuto. Viene *detenuto* – e sappiamo le condizioni di questa *detenzione* – nei campi – come li chiamiamo – di lavoro? Lager? No, di detenzione provvisoria – o preventiva. Meglio usare una sigla "CPT". Marcuse (1967: 112) faceva notare che la sigla "NATO" non dice quel che dice North Arlantic Treaty Organization, e cioè che si tratta di un trattato tra le nazioni che si affacciano sull'Atlantico del Nord, nel qual caso uno potrebbe chiedere perché ne siano membri la Grecia e la Turchia. Ecco come una sigla serve spesso per sanzionare un fatto come fuori discussione.

Migrazione, disoccupazione e inconvertibilità in lavoro-merce

Va considerata, a questo punto, la differenza dall'emigrazione. Perché c'è un'essenziale differenza tra emigrazione e migrazione: l'emigrazione è quella tradizionale, è lo spostamento di forza-lavoro, ed è un fenomeno assorbibile, che, in fin dei conti, fa comodo a chi "accoglie". Si può pianificare l'emigrazione, perché si tratta di spostamento di forza-lavoro. La migrazione – la parola "migrazione" si usa per gli uccelli, per gli animali che si spostano – è invece una specie di spostamento non controllabile, non contenibile, non assorbibile. Ecco, questa è la migrazione. Non è spostamento di forza-lavoro, perché dove avviene "non c'è lavoro", nel senso che non si trova il posto di lavoro. La migrazione non è semplicemente la ricerca di lavoro, ma è la ricerca di uno spazio di vita dovuto alla situazione d'invivibilità che il cosiddetto sviluppo ha prodotto sul cosiddetto sottosviluppo. E il sottosviluppo non è solo esterno, ma è, e attualmente sempre di più, anche interno ai paesi "sviluppati". È il caso del nostro meridione. E cominciano a chiamarci "forestieri" ("terroni" era meglio). Con la complicazione che, benché nel nostro paese al governo ci sia vuoi la Libertà vuoi la Democrazia, in Parlamento non c'è più nessuno che rappresenta "le minoranze" (minoranze ideologiche, ma maggioranze per quanto concerne la quantità di "malessere" diffuso: la cosiddetta "falsa coscienza" – per usare un'espressione abusata – fa questi brutti scherzi), come invece la Costituzione italiana vorrebbe: in un paese democratico bisognerebbe che fossero rappresentati coloro che stanno peggio, coloro che stanno male, coloro che non ce la fanno più, coloro che non hanno il problema dell'ICI – la abbassiamo, la aumentiamo, la togliamo? – ma non hanno nemmeno la casa!

La migrazione è un fenomeno incontenibile, che va crescendo e che si connette con quello della disoccupazione. E non si tratta più di una disoccupazione congiunturale, ma di una disoccupazione *strutturale*, perché se diminuire il tempo di lavoro significa incrementare il profitto, più diminuisce il tempo di lavoro, più si diventa competitivi. Si può dire che oggi ci siano due buoni motivi per essere licenziati: uno perché l'azienda "ha perso", è stata sconfitta, chiude i battenti, e quindi licenzia; l'altro perché l'azienda scoppia di salute, e quindi può permettersi degli "esuberi" e può dirti: "non mi servi più, mi compro la macchina automatica, la macchina intelligente, che ti sostituisce". Allora o l'azienda scoppia di salute o fallisce, la risultante è sempre la stessa: licenziamento, disoccupazione. La disoccupazione è strutturale perché questa forma sociale produce *tempo liberato dal lavoro, tempo disponibile*.

Come lo chiamiamo questo tempo liberato dal lavoro? Lo chiamiamo disoccupazione. È una brutta bestia la disoccupazione… Ma di che cosa si tratta in realtà? Facciamo lo sforzo di vedere l'altra faccia di questa cosa. È possibilità di tempo liberato dal lavoro, di *tempo disponibile* – da non confondere con il "tempo libero" che è tempo dipendente dal lavoro e per il quale esiste tutta un'"industria", "l'"industria del tempo libero", appunto. Disponibile per che cosa? Disponibile per la mia alterità, per la mia infunzionalità – altro che identità! – per quell'altro di me che devo sacrificare, per quell'altro da me di cui non posso prendermi cura. Dunque liberazione dal lavoro libero, liberazione dal lavoro merce; e questo è il risvolto, l'altra faccia della medaglia. Quel tale che si chiamava Marx non avrebbe mai immaginato che il socialismo avrebbe potuto pretendere di realizzarsi in paesi come la Russia o la Cina, non avrebbe mai puntato su paesi di miseria per la realizzazione del socialismo (e i fatti hanno dimostrato che aveva ragione): guardava invece ai paesi a capitalismo avanzato, perché un capitalismo avanzato produce liberazione dal lavoro, tempo liberato dal lavoro merce.

Che cosa accomuna l'emigrato e il disoccupato, malgrado l'identità e i rigurgiti razzisti da parte di quest'ultimo? Il non-lavoro. Sono due pezzi di umanità che non sono convertibili in merce. Per il disoccupato questa condizione continua a presentarsi con il carattere della provvisorietà, della contingenza – benché sociologi ed economisti parlino di "disoccupazione strutturale". Nel migrante, invece, ciò risulta in maniera drastica, essenziale. Per lui il paradosso, reale, è che in una situazione che abbiamo definito di mercato "universale" tutto può essere convertito in merce tranne lui, il migrante. Nel mondo della "comunicazione globale" tutto può essere fatto circolare, tutto può essere comunicato, tranne lui, ma non perché è una "merce proibita", ma perché non è una merce, non riesce a convertirsi in merce, è un pezzo, notevole, di umanità non mercificabile.

Ecco, questo è interessantissimo: ci sono sempre più pezzi di umanità che non sono riducibili in merce, che non possono essere trasformati in merce, non perché qualcuno si sia opposto alla mercificazione, all'alienazione – "non vogliamo più essere mercificati" –, no, quelli che dicevano questo lo dicevano in base a una certa ideologia, in base una presa di posizione, di coscienza. Qui la cosa è diversa: malgrado quello che uno vuole o non vuole, la realtà stessa delle cose contrasta, impedisce la mercificazione. Ci sarà una nuova "internazionale del non lavoro" ("non lavoristi di tutto il mondo unitevi!), forse non destinata al fallimento come le "internazionali del lavoro" soggette a sfaldarsi tutte le volte che sono entrate in collisione con l'appartenenza nazionale, particolarmente di fronte alla "prova del fuoco" della guerra?

Su questi due aspetti bisognerebbe riflettere per immaginare, e vedere, scenari diversi da quelli della riproduzione di questa forma sociale, la forma sociale capitalistica:

1) Concretamente, oggi c'è, in continuo aumento, una parte notevole (la gran parte) di umanità (migranti e disoccupati) non convertibile in merce, che non può essere comunicata, per la quale il mercato è saturo.

2) La "risorsa" considerata oggi decisiva per l'investimento, per il profitto – il cosiddetto lavoro immateriale – con molta difficoltà si lascia quantificare, conteggiare in ore. L'espediente dei crediti per renderlo credibile (vale a dire: "credici e crediti da un momento all'altro mercificabile!), fin dal periodo della preparazione, dello studio, della formazione, è penoso e risibile, al tempo stesso.

Paura e vergogna nei confronti dell'altro. Sentire la paura dell'altro nel senso di un "genitivo etico"

Terminiamo con un riferimento alla *Medea* di Pier Paolo Pasolini. Creonte – il re, il potere, il tiranno – a un certo punto si reca di persona da Medea la straniera, che è stata portata a Corinto da Giasone, a cui ha dato due figli, e che ora è stata relegata fuori dalle mura. Perché Creonte va da Medea? Va per dire a lei, già confinata ai margini, *extra moenia*, che deve andarsene, definitivamente, con i suoi figli. "Perché?", chiede Medea. "Perché anche i miei figli?", Creonte, in un primo tempo, risponde: "Perché mi fai paura. Mi fa paura – te lo dico apertamente – per la mia figliola [che Giasone intende sposare]. 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". Poi, siccome Medea gli risponde in una maniera così garbata, da fargli addirittura dire: "Sono dolci le tue parole, umane", Creonte rivela come effettivamente stanno le cose. Si realizza allora un rapporto extra-ordinario, cioè un rapporto fuori ruolo: Creonte e la straniera – la strega – faccia a faccia, a volto scoperto, da singolo a singolo, da unico a unico. Sicché Creonte dice: "Voglio dirti la verità: non è per odio contro di te, né per sospetto della tua diversità di barbara, arrivata alla nostra città con segni di un'altra razza, che ho paura… ma per timore di ciò che può fare mia figlia, che si sente colpevole verso di te, che sente rimorso e vergogna nei tuoi confronti; ho paura, non *di te*, ho paura *per mia figlia*". Ebbene, l'analisi logica conosce soltanto due sensi di "sentire la *paura dell'altro*". Essa (vi ho accennato prima) distingue tra "genitivo soggettivo", "genitivo oggettivo"; la paura dell'altro può essere o nel senso che *l'altro ha paura* – ed è genitivo soggettivo – o che *si teme l'altro*, genitivo oggettivo. L'"altro" o è soggetto o è oggetto della paura. Allora che cosa dice Creonte? Dice: devo esserti sincero, qui non si tratta del fatto che tu fai paura o che io ho paura di te o che non voglio che mia figlia debba temere la tua presenza. È che io ho paura *per* mia figlia. Avere paura per… non è più né genitivo soggettivo, né genitivo oggettivo.

A proposito dell'"aver paura per", possiamo ricordare quello che scrive un giornalista, un giornalista-scrittore, Uberto Tommasi, in *Tulipani rossi*, dedicato alla tortura in Turchia, in cui racconta l'incontro con una ragazza che aveva subito torture terribili e che era in grado di fargli conoscere un gruppo di oppositori che denunciavano queste cose, ma ciò a suo rischio e pericolo, "suo", "di lui", "di lei". Quando lei va via, guardando le sue spalle esili mentre si allontana, dice così: "Sentii paura, ebbi paura *per lei*".

Sentire la paura *dell'altro*, come avere paura per lui. Ecco, qui non c'è più né il genitivo soggettivo, né il genitivo oggettivo. Come lo chiamiamo questo sentire la paura dell'altro in quest'altro senso? In analisi logica non c'è, non è previsto: o sei soggetto o sei oggetto, però noi abbiamo espressioni del tipo non "penso te", ma "penso a te". C'è nella lingua spagnola un simpatico modo di dire, ma anche nei nostri idiomi meridionali ce l'abbiamo, che tradotto in italiano è "amo a te". Lucy Irigaray ha intitolato un suo libro edito italiano *Amo a te*. Penso a te, che non è "te" complemento oggetto, *accusativo* (così si chiama!). Lo sapete, in francese si usa il verbo amare tanto per dire "mi piace il pollo" quanto per dire "ti amo". Al ristorante, in francese, accade che, mentre gli stanno servendo il pollo arrosto, uno dice alla ragazza, a cui poco prima ha dichiarato "Je t'aime", "J'aime le poulet roti". Ho fat-

to riferimento prima alla differenza, per quanto concerne il rapporto con l'altro, alla differenza, nella parola, tra l'uso dei casi diretti e di quelli indiretti o obliqui.

Come chiamiamo allora questo genitivo in "sentire la paura dell'altro" nel senso di avere paura per lui, di temere per lui? Io l'ho chiamato *genitivo etico*, per analogia al "dativo etico" ("stammi bene!").

Quando Creonte dice: "io ho paura per mia figlia", lo dice perché sa che lei si sente in colpa: è la donna che si è messa con Giasone, per la verità è Giasone che per fare carriera si è messa con la figlia del principale. Dunque "ho paura per mia figlia"; perché si sente in colpa. Nei confronti di chi? Di Medea. Si sente in colpa a tal punto che può fare qualche pazzia. In altri termini Creonte sta dicendo a Medea: "Ecco perché te ne devi andare, perché non ti deve vedere, più ti vede e più si sente in colpa, più ti vede e più aumenta la cattiva coscienza; invece, se te ne vai, se non ti vede, è molto facile che recuperi la coscienza in pace, la buona coscienza". È quello che facciamo con gli immigrati. Diciamo: "Toglieteceli da sotto casa, toglieteceli davanti! Perché li dobbiamo vedere? Perché io mi ritiro e devo incontrare questi? A parte che puzzano, e puzza anche il cibo che cucinano. Ma, io sono un tipo sensibile, e mi fanno venire sensi di colpa, e non dormo tranquillo. Torno a casa dopo una giornata di lavoro, devo cenare, insomma… non va bene, toglietemeli, toglietemeli davanti".

Ecco, questo è interessantissimo, cioè il togliere via l'altro, ghettizzarlo, espungerlo, per avere una situazione di buona coscienza, di coscienza in pace. Ecco perché possiamo parlare di due tipi di pacifisti. I pacifisti che cercano di uscire dal mondo della guerra sono quelli che sanno che tutto il mondo è un mondo di guerra: che non c'è un pezzo di territorio, di nazione, un confine che non sia risultato di guerra; non si è vista ancora, non si è vista mai, una pace che non sia pace di guerra, frutto di una guerra. Poi ci sono quei pacifisti che da ciò traggono la conseguenza che *non ci potrà mai essere* una pace che non sia la pace della guerra. Se vuoi la pace, preparati alla guerra. Sicché la pace consiste nel trovarsi sull'orlo della guerra. O detto orwellianamente, "la pace e la guerra" e "la guerra è la pace". E poi c'è un terzo tipo di pacifista ed è quello della coscienza in pace, quello del pacificatore della propria coscienza, quello che vorrebbe non sapere, non sentire, non vedere: "vattene così non ti vedo e non mi sento in colpa". Tutti e tre questi differenti tipi di pacifisti si ritrovano a marciare insieme nella "marcia della pace". Sono tanti. Sono tutti. Ma solo una "minoranza" (numerica? ideologica? (non è un conteggio da statistica; certamente, però, una "minoranza non rappresentata" nel governo della libertà e della democrazia) vuole effettivamente uscire da questo mondo di… guerra: uscire dalle trincee dell'identità, smetterla con gli alibi dell'identità, guarire dall'allergia all'altro, recuperare la salute della non indifferenza per l'altro, quale condizione della *pace preventiva*.

Una pace "originaria", potremmo dire, dato l'individuo isolato dall'altro individuo, con il suo diritto alla libertà e i suoi privati interessi (de-privati del rapporto con l'altro), e il conseguente parossismo della paura dell'altro (genitivo oggettivo e soggettivo), l'*homo homini lupus*, non sono il punto di partenza (la fallacia di Hobbes!). Sono invece il punto d'arrivo di una forma sociale che ha l'*identità* e il *lavoro-merce* come sue trappole mortali:

– il *lavoro-merce* con la sua doppia interna competitività: "cercare lavoro", nel senso, per chi lo vende, di avere la meglio sull'altro che pure lo cerca e di venderlo meglio; e nel sen-

so, per chi lo compra, di ridurne quanto più è possibile la necessità di acquisto e il costo, e di sfruttarlo al meglio (ai migranti: "tornatevene alle case vostre, veniamo noi da voi ad assumervi, così ci costate poco" – prezzi stracciati!).

– l'*identità*, che, a qualsiasi genere di appartenenza si richiami (di sesso, di razza, di mestiere, di religione, di nazione, di lingua, di cultura) impone l'opposizione e, come tale, è già arruolamento, reclutamento, chiamata alle armi, è già costrizione al conflitto, costrizione alla guerra. L'identità è sempre trincerata.

Riferimenti bibliografici

«Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura», n.s., 7, 2003-04, *Lavoro immateriale*, a cura di S. Petrilli, Roma, Meltemi.

«Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura», n.s., 8, 2004, *The Gift*, a cura di G. Vaughan, Roma, Meltemi.

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

«Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura», n.s. 10, 2006-07, *White Matters / Il bianco in questione*, a cura di S. Petrilli, Roma, Meltemi.

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

Benjamin, Walter, 1931, "Der destruktive Charakter", nuova ed. 1972, in *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedermann, H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main, Suhrkamp, IV, 1, pp. 396-401; trad it. di P. Segni, "*Il carattere distruttivo*", in W. Benjamin et al., 1995, pp. 9-12.

Benjamin, Walter, 1939-40, "Über den Begriff der Geschichte", nuova ed. 1972, in *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedermann, H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main, Suhrkamp, I, 3, pp. 1223-1266,; trad it. di R. Solmi, *"*Tesi di filosofia della storia*",* in Franco Rella, a cura, *Critica e storia*, Venezia, Cluva, 1980, pp. 209-219.

Benjamin, Walter, et al., 1995, *Il carattere distruttivo*, «Millepiani», 4, Milano, Mimesis, pp. 9-12,

Delors, Jaques, 1994, Commissione Comunità Europee *Libro bianco*, *Crescita, competitività, occupazione*, Milano, il Saggiatore.

Derrida, Jacques, 2003, *Voyous*, Parigi, Galilée; trad. it. di G. Berto, 2003, *Stati canaglia*, Milano, Cortina.

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*, presentazione di L. Heilmann, Bologna, Pàtron.

«La Rose de Personne. La rosa di nessuno», 2, 2007, *Culture nazie? Cultura nazista?*, Milano, Mimesis.

Leone de Castris, Arcangelo, 2008, "La rivoluzione eventuale", postfazione a Fausto Bertinotti, *Ottimismi di volontà*, Bari, Palomar, pp. 91-115.

Lévinas, Emmanuel, 1934, "Quelques réflexion sur la philosophie de l'hitlerisme", nuova ed. 2007-2008, «Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura», n.s. 11, *Umano troppo disumano*, trad. it. di A. Ponzio, pp. 74-60.

Lévinas, Emmanuel, 1972, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana; trad it. di A. Moscato, 1995, *Umanesimo dell'altro uomo*, Milano, Il melangolo.

Lévinas, Emmanuel, 1987, *Hors Sujet*, Fata Morgana, Montpellier; trad. it. e pref. di F. P. Ciglia, 1992, *Fuori dal Soggetto*, Genova, Marietti.

Marcuse, Herbert 1964, *One-Dimensional Man*, Boston, Bacon Press; trad it. di L. e T. Gallino, 1967, *L'uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi.

Marx, Karl, 1844, *Ökonomish-philosophische Manuscripte*; trad. it. di N. Bobbio, 1978, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi.

Marx, Karl, 1857-58, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Rohentwurf; trad. it. di E. Grillo, 1968 e 1970, *Lineamenti fondamentali per la critica dell'economia politica*, 2 voll. Firenze, La Nuova Italia.

Marx, Karl, 1867-94*, Das Kapital*; trad. it. *Il capitale*, di D. Cantimori, I, 1964; R. Ranieri, II, 1965; L. Boggeri, III, 1965, *Il Capitale*, Roma, Editori Riuniti.

Marx. Karl, 1875, *Kritik des Gothaer Programms* (pubblicata da Engels nel 1891); trad. it. di I. Pasqualoni, 1975, *Critica del programma di Gotha*, intr. di Augusto Illuminati, Roma, Savelli.

Morris, Charles, 1948, *The Open Self*, New York Prentice Hall; trad. it. e cura di S. Petrilli, 2002, *L'io aperto*, Bari, Graphis.

Peirce, Charles, S., *Opere*, Milano, Bompiani.

Ponzio, Augusto, 1999, *La comunicazione*, Bari, Graphis, nuova ed. 2006.

Ponzio, Augusto, 2002 *Individuo umano, linguaggio e globalizzazione nel pensiero di Adam Schaff*, Milano, Mimesis.

Ponzio, Augusto, 2003, *I segni tra globalità e infinità. Per la critica della comunicazione globale*, Bari, Cacucci.

Ponzio, Augusto, 2004, *Elogio dell'infunzionale. Critica dell'ideologia della produttività*, Milano, Mimesis.

Ponzio, Augusto, 2007, *Fuori luogo. L'esorbitante nella produzione dell'identico*, Roma, Meltemi.

Ponzio, Augusto, 2008a, *Linguaggio, lavoro e mercato globale*, rileggendo Rossi-Landi, Milano, Mimesis.

Ponzio, Augusto, 2008b, "Nella democrazia e nella libertà non rappresentati", «Quaderno di Comunicazione», 9, Roma, Meltemi, pp. 71-86.

Ponzio, Augusto, Petrilli, Susan, 2000, *Il sentire della comunicazione globale*, Roma, Meltemi.

Ponzio, Augusto, Petrilli, Susan, 2001, *I segni e la vita. La semiotica globale di Thomas A. Sebeok*, Milano, Spirali.

Quadretti, Emilio, 2008, *Evasioni e rivolte, Migranti cpt resistenze*, Milano, Meltemi.

The National Security Strategy of the United States of America, *2002, Seal of the President of* the United States, Washington, The White House.

Treaty Establishing A Constitution For Europe, Conference of the Representatives of the Governments of the Member States, Brussels, 13 October 2004; trad. it., 2005, *La costituzione europea*, Lecce, Il Raggio Verde.

Tommasi, Uberto, *Tulipani rossi*, Milano, Edizioni Achab, 2007

Tönnies, Ferdinand, 1887 e 1935, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, trad. it. di G. Giordano, 1963 e 1979, *Comunità e società*, Milano, Edizioni di Comunità.

1. La comunicazione odierna come "ogm"

Viviamo tempi di populismo mediatico, di omologazione progressiva di linguaggi, culture, di luoghi della politica, dell'economia, della religione: un fenomeno che si è affermato in modo rapido e profondo negli ultimi decenni parallelamente all'affermazione della supremazia dei "media" e che ha ridotto la variegata articolazione del mondo a una materia informe che, peraltro, in pochi controllano o sanno maneggiare efficacemente. Il mondo è diventato un significante fine a se stesso, un mero dire che non costruisce relazioni sociali, interpersonali; la società scompare, non ci sono più neppure individui ma gente, l'umano indifferenziato e impaurito; la stessa opinione pubblica, tanto osannata dal pensiero liberaldemocratico, è frammentata in tante piccole opinioni, rappresentate dai e sui "media" e raccolte nei sondaggi, che riflettono soltanto gli interessi dei loro sostenitori o esponenti. La differenza e la molteplicità delle opinioni è di per se stessa un fatto positivo e normale ma che diventa inquietante quando la differenza è indifferente, favorendo il dominio dei gruppi più forti e di quelli che controllano i mezzi di comunicazione.

Lo spettacolo della comunicazione genera infatti sguardi indifferenziati, sordi ai rumori della vita reale, genera consumatori di stereotipi, cloni di personaggi mediatici.

La comunicazione che oggi imperversa sui vari "media" è un organismo geneticamente modificato (OGM) della comunicazione costituiva della vita, che crea spazi vitali, aperture agli "altri", dialogo, pena la morte. La comunicazione dell'odierna globalizzazione produce solo valori di scambio, o meglio merci; è essa stessa merce. La comunicazione fa la merce, la merce fa il denaro, il denaro fa la lotta per altro denaro, fino alla guerra, che si fa anche sui e con i "media", per assicurarsi vie di comunicazione su cui far camminare merci per riprodurre altre merci e ricavare altro denaro. In questo circuito i "media" risultano sempre più armi di *distrazione* e di *distruzione* di massa.

La comunicazione nasconde, consola, edulcora, sposta lo sguardo dal mondo alla sua evanescenza, dal reale all'irreale, sospende il dubbio che le cose possano stare altrimenti. Così "licenziamento" viene diluito in "collocamento in mobilità"; per i disoccupati ("esuberi", come si dice) "c'è l'assistenza nella ricollocazione di carriera" o "un programma di supporto nella ricollocazione sul mercato del lavoro". Per il lavoratore bisogna creare "un clima di autofiducia e motivazione", "ridurre lo stress risolvendo gli stati d'ansia"; segue seminario e il cambio di denominazione: il lavoratore di colpo da "licenziato" diventa "candidato" al altra mansione, gli si versano addosso inserzioni, attestati di corsi, di crediti formativi, alla fine… gli si consiglia di mettersi in proprio.

2. La s-comunicazione sociale

Questa forma di comunicazione sta mettendo in crisi la democrazia liberale e parlamentare che sempre più va diventando una copertura per un potere oligarchico, costituito da potentati economici e mediatici che sono i veri, anche se occulti, padroni della società. Il problema fondamentale allora è quello del controllo dei mezzi di comunicazione prima ancora dei mezzi di produzione. La ricchezza serve oggi per possedere la produzione della comunicazione, il controllo della sua ricezione e ottenere la legittimazione grazie al popolo subdolamente addomesticato e manipolato. Dalla democrazia delle regole e delle leggi si passa lentamente, e per molti con incosciente entusiasmo, alla democrazia del potere, alla "democratura". Non i voti ma i sondaggi, non le idee ma gli spot, non la bandiera ma la tastiera sono le immagini della "democrazia comunicata", "pubblicitarizzata" di oggi, nel senso di una democrazia che prende forma e statuto dai gesti della pubblicità. Del resto, la forma dell'organizzazione politica non poteva sfuggire alla più ampia *pubblicitarizzazione del discorso sociale* dove il marketing assume il ruolo di paradigma fondamentale. La logica di funzionamento della comunicazione pubblicitaria è diventata la stessa logica della società e della politica. Oggi qualsiasi soggetto sociale, politico, economico, religioso, deve essere pubblicità di se stesso e per se stesso se vuole mantenere la sua visibilità e sentirsi in vita: deve diventare marca aziendale. Anche le tradizioni popolari, la microstoria di una comunità, di un piccolo paese, diventa un *brand*, merce da gestire secondo criteri aziendalistici, con tanto di consulenti di mercato. L'*economia del turismo* è la nuova frontiera delle scienze economiche. Ogni rito, ogni ricetta, ogni vino, ogni collina, strada poderale diventa una marca. Se fino a pochi anni fa si organizzava una festa in onore di un Santo, una Santa, o di una Madonna, oggi si organizzano festeggiamenti per un logo, una marca che assorbe in sé, e sostituisce la stessa immagine del Santo o della tradizione popolare a lui legata. La marca, pertanto, si pone come entità divina poiché rivendica, e di fatto attua, una sua capacità fondatrice sul corpo sociale e sulla stessa storia di un territorio: tutto viene rifuso e annullato in essa (cfr. Marrone 2007). Un'alleanza forse solo apparentemente innaturale fra integralismo religioso e integralismo del mercato in nome della merce.

Il discorso pubblicitario è il nuovo grande racconto del capitalismo e della società che ne deriva. La pubblicità

> cerca di far diventare il linguaggio che la caratterizza quello dell'intero sistema mediatico, il quale, proprio come la pubblicità, viene pertanto a essere dominato in maniera crescente da forme di comunicazione basate su ritmi accelerati, emozioni intense e messaggi articolati secondo una struttura che non segue una logica razionale e sequenziale, ma mira piuttosto alla persuasione profonda dell'interlocutore. Ne sono un esempio evidente i telegiornali odierni, le cui notizie sono sempre più fornite perseguendo una logica seduttiva di tipo pubblicitario (Codeluppi 2001: 44).

La comunicazione da luogo di connessione, spazio comune, dialogo, diventa monologo, crea scollegamento, disconnessione, *s-comunicazione*.

> Scomunicare – scrive nel suo omonimo libro Gian Piero Jacobelli (2003: 13) – non significa, almeno in linea di principio, né tacere, né equivocare, né mentire, che restano comportamenti comunque collegati con la volontà di comunicare, sia pure in maniera condizionata e condizionante, di permanere in una relazione dialogica, se non dialettica, con l'interlocutore. Scomunicare significa giocare con i mezzi e i messaggi […] per non consentire repliche all'interlocutore che non siano di passivo e supino consenso e, soprattutto, per non consentirgli di sottrarsi alla comunicazione scomunicante.

Jacobelli parte dal divieto di comunicare imposto a Baruch Spinoza dalla comunità ebraica di Amsterdam il 27 luglio 1656:

> Nessuno comunichi con lui, neppure per scritto, né gli accordi alcun favore, né stia con lui sotto lo stesso tetto, né si avvicini a lui più di quattro cubiti; né legga alcun trattato composto o scritto da lui (cit. in Jacobelli 2003: 19).

Il divieto di comunicare è associato a un lungo elenco di maledizioni. Una di queste – dice Jacobelli –

> risuona, dopo tre secoli e mezzo, con una suggestiva e sintomatica attualità: "La rete, che ha teso segretamente, lo prenda in trappola". C'è la rete, che è croce e delizia dell'attuale passaggio millenaristico, e c'è l'idea che gli stessi mezzi di comunicazione, di cui lo scomunicato si è giovato per alimentare e promuovere le sue funzioni differenziali, lo possano condannare a una differenza irredimibile e mortifera (20).

La rete, dunque, il WWW (*World Wide Web*) come trappola che invece di unire disunisce, che scomunica comunicando, oppure costringendo a comunicare in maniera non rispondente alla logica della comunicazione come dialogo aperto, fra soggetti che comunque resistono nella loro alterità, nonostante giungano a una comunità d'intenti e di senso: una comunicazione in cui il dialogo è solo di ottenimento, finalizzato cioè a un risultato immediato, utile, un dialogo conformistico e ripetitivo, già preparato e programmato, non già un dialogo come avventura, esplorazione, ricerca, senza meta prefissata[1].

Una "rete globale di logo" e "un globo collegato dai logo" – come dice Naomi Klein (2001: 17-18) – che va rivelando le sue crepe. "È il villaggio [globale] dove siamo davvero collegati fra noi da una rete di marchi, ma il lato non manifesto di questa rete rivela ghetti 'firmati'" (18). E pur di fronte a processi di demassificazione o di tramonto della cultura di massa causati dall'evoluzione tecnologica, di fronte a una tendenza alla personalizzazione dei servizi multimediali, va sottolineato che non si tratta di "scelte personali, ma delle scelte impersonali di un mercato che, mentre ieri tendeva a svilupparsi aggregando nuovi utenti alla 'massa' dei vecchi, oggi trova maggiori opportunità in un diversificazione alveolare e reticolare" (Jacobelli 2003: 168). È il caso, ad esempio, dei "consumi vocazionali" che originano comunità/segmento le quali

> rispondono essenzialmente a "istanze valoriali" generate e/o alimentate dall'universo dei mezzi di comunicazione di massa. […] Ogni aggregazione dà luogo di fatto a un reticolo di consumo originale e composito che comprende indifferentemente forme tradizionali di beni e servizi, attività, prodotti dell'industria culturale, prodotti di tipo turistico etc. (Pollarini 2003: 99).

3. La comunicazione-produzione della guerra

Nel mondo contemporaneo si è tornati a prevedere e presupporre la guerra come mezzo necessario per la risoluzione dei contrasti internazionali. Mondo globale, mercato globale, guerra globale e comunicazione globale si richiamano reciprocamente e sono in perfetta sintonia. I "media" montano la guerra, la fanno e la nascondono perché il pensiero dominante vuole la guerra senza la sua materialità fatta di sangue, di corpi bruciati, di profughi, distruzioni, così come vuole la politica senza ideologia e solo come arte dell'amministrazione tecnica di un mondo ritenuto definitivo nei suoi assetti sociali ed economici; vuole la democrazia senza il conflitto delle idee, l'altro senza la sua alterità o irriducibilità.

La guerra e il lavoro, secondo Lévinas, agiscono allo stesso modo sulle cose, generalizzandole in una rappresentazione omologante, prescindendo dalla loro singolarità, evitando di guardarle, ma vi potremmo aggiungere anche il mercato e la comunicazione che ha perduto la dimensione fondamentale della reciprocità. Non si mette più qualcosa in comune, ma si comunica genericamente e impersonalmente "a", si grida, si versano fiumi di parole e di immagini seguendo collaudate tecniche pubblicitarie, rafforzate dalla frettolosa interattività elettronica (e-mail, sms, ecc.) dove è assente il volto dell'umano. Ciò vuol dire porre il rapporto con l'altro in termini di opposizione ostile, come se l'altro fosse una mera forza da piegare, annientare, vincere. L'espressione più cruda di questo rapporto è proprio la guerra con la sua violenza estrema, eccessiva, con il suo spreco (*dépense*) di energia e di vita: un lusso antropologico che soprattutto oggi, col suo dispendio di sapere e di beni, mima esplicitamente il lusso comunemente inteso: l'alta tecnologia militare o le armi di lusso come l'alta moda o l'alta cucina (cfr. Calefato 2003).

Il lusso è lutto, sacrificio[2], distruzione, rarità, unicità. Ieri era l'oro, oggi il petrolio, o i diamanti, o altre materie prime per l'alta tecnologia, la rarità per la quale si fanno le guerre. È merce di lusso la sicurezza fornita dai piccoli eserciti privati e le operazioni segrete e inconfessabili loro affidate. Questo dispendio porta con sé l'abiezione della sua origine: la guerra, appunto, e l'ingiustizia sociale, lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo, di un popolo su un altro popolo, di una cultura sulle altre culture, porta con sé la rapina della natura, in modo tale che in molte zone del pianeta la vita stessa, nella sua elementarità e normalità, è un lusso.

Il lusso trasforma la tecnologia da mezzo in scopo: l'alta tecnologia bellica, col suo alto potenziale distruttivo, diventa la forma unica della guerra, omologa al pensiero unico della forma economica e sociale dominante, raccolta intorno ai criteri della produttività, del calcolo di profitti e perdite, vantaggi e svantaggi, dell'efficienza, accanto ai quali non ci sono pensieri alternativi o, se ci sono, sono pensieri marginali, consolatori, intorno ai quali non accade o non si organizza il mondo.

In *Libertà e comandamento* (1953), Lévinas individua una *omo-logica* tra l'azione sulle cose, il lavoro e la guerra.

> L'azione violenta – scrive – non consiste nel trovarsi in rapporto con l'Altro […]. L'azione violenta, che appare come azione diretta, come azione immediata, deve, in realtà, essere considerata come azione che non tocca l'individualità di chi la riceve, che non tocca la sostanza. L'azione sulle cose, il lavoro, consiste nel trovare il punto di applicazione a partire dal quale l'oggetto, in virtù di leggi generali a cui la sua individualità si riduce interamente, subirà la volontà del lavoratore. […] La violenza applicata all'essere libero è, nel suo senso più generale, la guerra (74).

La violenza bellica differisce da quella del lavoro non solo "per una maggiore complessità di forze […], ma anche per un atteggiamento diverso dell'agente nei confronti del suo avversario", la cui libertà è riconosciuta come libertà animale, selvaggia, senza volto. Questa libertà non è data nel volto dell'avversario, "che è una resistenza totale senza essere una forza", è data invece nella paura e nel coraggio che la supera. La guerra, la tirannia, il lavoro non guardano in faccia ciò su cui la loro azione si applica. La violenza consiste precisamente nel non abbordare le cose nella loro individualità, bensì a partire dalla generalità, dall'universale, dalla legge, dal loro concetto (cfr. 74-75). La realtà sensibile, pertanto, si offre nella forma della generalità omologante; essa, cioè, non ha un senso a partire da se stessa, ma a partire dalla sua relazione con questa rappresentazione che si è impadronita del mondo, la cui realtà è "una realtà in-formata" (76). È tuttavia, la relazione diretta non è una relazione con qualcosa o qualcuno che l'io ha designato e situato, quanto piuttosto una relazione che pone in contatto "con un essere, non semplicemente svelato, ma spogliato della sua forma, spogliato delle sue categorie, un essere che giunge alla nudità, sostanza non qualificata che buca la forma e presenta un viso" (ib.). La chiamiamo *materia dell'essere o della forma dell'essere: materia come alterità*. *Volto* che ha, ancora nelle parole di Lévinas, "un senso non per le sue relazioni, ma a partire da se stesso, e l'*espressione* è proprio questo" (ib.).

Lavoro e guerra sono aspetti centrali del "carattere distruttivo" della forma economico-sociale della nostra epoca. Il lavoro "coincide con l'identità stessa, ed essere senza lavoro, perderlo, significa smarrire la propria identità, il proprio ruolo sociale. Si tratta del lavoro che si vende e che si compra, che risponde ai requisiti del mercato del lavoro, il lavoro quantificabile, generico, indifferenziato, misurabile in ore" (Ponzio 2002: 33). Quel lavoro che ha la truce ironia dello slogan nazista *Arbeit macht frei* ("Il lavoro rende liberi"). Nella Germania nazista, infatti, l'identità generica di lavoratore è portata all'estremo: *Arbeit* perde la connotazione di classe, il suo campo semantico si allarga, "al punto che *Arbeiter* (lavoratore) s'identifica con *Volk*, e la guerra stessa (*Arbeiter* è anche il soldato) diventa lavoro. […] La guerra assume il significato di mezzo necessario per produrre la pace, intesa come *Deutscher Frieden*, pace teutonica". Così ancora Ponzio, che più avanti vede gli effetti odierni della funzione omologante e violenta del lavoro astratto e del lavoro merce:

> Oggi il certificato di lavoro consente in Europa l'ingresso e la non espulsione dell'"extracomunitario" […]. Nella Germania nazista il possesso dell'*Arbeitsbescheinigung*, certificato di lavoro, di impiego, consentiva agli ebrei di evitare al deportazione o l'internamento (34-35).

Come ha osservato Michel Serres (1992: 43), "La guerra è la cosa più condivisa al mondo, fa ripetere all'infinito gli stessi gesti e le stesse idee", la sua accettazione va di pari passo con l'indifferenza verso di essa, ritenuta normale perché affidata a specialisti e quindi non di intralcio alla tranquilla quotidianità dei benpensanti. La *scientificità della guerra* è tutt'uno con la scientificità che caratterizza i discorsi sociali della "cultura angla". La scientificità pone certezze, dà sicurezza, affascina, connota obiettività, efficienza, modernità, progresso, è un operatore semiotico, cioè un operatore di valore o di significatività legata alla pratica comunicativa, all'agire sociale e politico.

Ma come avvengono l'accettazione, il sostegno, l'adesione, il consenso passivo alla guerra? Le radici sono da ricercarsi nell'ideologia dell'identità assoluta, o della differenza indifferente. "La guerra viene sempre attribuita alla 'follia' dell''altro', è sempre la follia dell''altro' a volerla; ma perché si possa giungere ad accettare l'idea della guerra come opposizione alla follia bisogna che essa si presenti dalla parte della 'ragione', si presenti come guerra giusta, legittima, legale" (Ponzio 1995: 42). Il problema è allora quello di come far passare queste idee nell'opinione pubblica per averne il suo appoggio.

Una prima strategia consiste nel provocare insicurezza: abbattimento del *Welfare*, precarizzazione del lavoro e percezione di insicurezza attraverso l'abuso dei "media" per poi invocare e giustificare il ricorso alla forza, fino appunto alla guerra, per garantire la sicurezza.

Più subdolo è poi il tono rassicurante di quei messaggi, verbali e non verbali, che ammorbidiscono, banalizzano i problemi. Messaggi che veicolano le "piccole ideologie", le ideologie dell'ovvio, rivolte a preservare il presente, che orientano all'accettazione della realtà così-come-è, e inducono a un consenso apatico, o alla partecipazione disimpegnata offerta dal telecomando. La persuasione, la manipolazione del consenso, è opera di tutti i giorni; è un lavoro in profondità, che investe non già il pensiero cosciente quanto il pensiero subcosciente, o meglio la materialità della vita.

C'è infine la sofisticata ideologia del calcolo che quantifica tutto: il tempo della comunicazione come il tempo del lavoro e il tempo della guerra. La guerra deve finire, deve avere un tempo determinato di svolgimento perché va dimenticata, smaltita, rottamata per essere riproposta di nuovo sul mercato delle ideologie e della politica così come le merci sul mercato dei beni materiali. Si vende, si comunica, o si promuove la guerra come qualsiasi altro prodotto sul mercato. Ciò che nell'odierno capitalismo divenuto comunicazione – e una comunicazione divenuta merce – rende inutilizzabile un prodotto non è la sua usura fisica quanto piuttosto la sua usura semiotica come agente della comunicazione sociale. I segni sono pertanto l'arena della lotta per il potere e soprattutto non sono una mera rappresentazione della realtà bensì parte materiale della realtà stessa. Si pensi al ruolo che oggi hanno i sondaggi, che, perfettamente inseriti nella logica spettacolare della comunicazione-produzione, da strumenti di descrizione sono diventati strumenti di costruzione della realtà, secondo la volontà del loro committente.

In questo quadro, il momento comunicativo o segnico è parte materiale dell'esistenza sociale nella cui logica è prevista la guerra, in una alternanza fra *guerre di segni* e *segni di guerra*. Ogni giorno sulla scena della vita sociale, ideologica e politica si assiste a *conflitti di segni* o a *segni in conflitto*, per cui c'è chi bolla certi eventi come terrorismo e chi come lotta

di liberazione; oppure si assiste a *conflitti sui segni* (forme di censura, distruzione di bandiere, di foto di leader politici o religiosi, mistificazione semantica delle parole – come si è accennato nel § 1 – e delle azioni proprie e di quelle altrui, falsi sondaggi); o ancora ad *atti conflittuali simbolici* in cui l'agire serve prevalentemente a lanciare un messaggio (come un atto di terrorismo o un dispiegamento di truppe e armamenti) più che a ottenere un vantaggio tattico o territoriale. Se nelle altre forme di conflitto semiotico si fanno cose con i segni, qui si fanno segni con le cose.

Si comprende allora come la comunicazione sia oggi produzione di fatti materiali e immateriali e come "classe dominante" sia oggi quella classe che possiede il controllo della produzione, circolazione e interpretazione della comunicazione stessa. Ciò presuppone un mutamento del ruolo della comunicazione che non si esaurisce più "in un momento intermedio – lo scambio – fra produzione e consumo, ma investe, permea, l'intero sistema di produzione, sicché è possibile dire che il sistema della produzione coincide con il sistema della comunicazione" (Ponzio 1995: 13, ma cfr.anche Rossi-Landi 1968, 1972).

Chi controlla questo sistema ha l'egemonia e il potere effettivi.

4. Il valore dell'inutile

Bisogna dunque rifare le nostre mappe, pur nella consapevolezza che la critica e il disincanto della ragione non sono in grado di distruggere le illusioni più forti, quelle, ad esempio, di una felicità data dal possesso e dal consumo di beni effimeri. Illusioni per di più nocive perché impongono all'uomo di incrementare un'economia di rapina, di distruzione dell'ambiente, una civiltà di guerra, e di distogliere lo sguardo dalla condizione umana, dalla lotta per la vita che l'accompagna, dalla fragilità della sua stessa natura animale, dal suo essere intricata con la natura più in generale, quindi costantemente e costitutivamente esposta all'altro, a disposizione dell'altro.

Che cosa ricordiamo o ci rimane impresso di una persona cara o lontana? La voce, o il modo di camminare, un'espressione del suo volto: particolari futili o irrilevanti. E degli oggetti o dei monumenti delle civiltà passate, o anche di civiltà viventi, che cosa ci attira di più se non i loro aspetti inutili: decorazioni, colore, consistenza materiale? L'*inutile* è ciò che ci colpisce, che ci viene alla mente indipendentemente dalla nostra volontà agendo sulla nostra fantasia e sul nostro sentimento. L'umano è in questa dimensione dell'inutilità: produce strumenti utili, più o meno efficaci per vari scopi, ma è attratto, nonostante tutto e nonostante il suo impegno cosciente a non cedere, dal *di più*, dall'*infunzionale* che paradossalmente è ciò che dura nel tempo grande della vita. L'infunzionale è l'umano oltre i ruoli, oltre le competenze professionali, oltre la sua mera riproduzione biologica. È qui in gioco la questione del senso che il mondo ha per il singolo nell'unicità della sua esperienza del vivere in cui la comunicazione non si risolve interamente in comprensione. Rimane infatti sempre un certo residuo che dice di una distanza e di una solitudine tra i comunicanti, che impedisce la completa adesione alla comunicazione istituzionalizzata.

Reclamare il diritto all'infunzionalità vuol dire reclamare il diritto a valere per sé, come fine in sé, vuol dire sottrarsi all'omologazione sociale, culturale e politica.

Ciò che sfugge al controllo di un soggetto singolo o di un'identità collettiva nella storia della cultura occidentale è stato chiamato *materia* (cfr. Caputo 1996, 2000, 2004). Il diritto all'infunzionalità allora diventa diritto alla propria materialità, alla propria corporeità ed esistenzialità mai pienamente riducibili, inglobabili nell'artificialità dei bisogni e dei desideri. La materialità in quanto infunzionalità è resistenza alla normalizzazione imposta dal rullo compressore dell'odierna comunicazione-produzione, è la testimonianza disarmata del "carattere distruttivo" dell'attuale (Walter Benjamin 1931). Corpi, volti, comportamenti, parole, miti, gesti portano i segni e sono segni di questa sorta di "epidemia pestilenziale", come direbbe Italo Calvino (1988: 66), che ha colpito l'umanità appiattendola su formule anonime, su significanti morti e senza senso.

Non è un segno di tutto ciò il corpo del drogato, del bambino preda del pedofilo, il corpo venduto del clandestino, del migrante, del lavoratore ricattato? Non è un segno di tutto ciò la distruzione di risorse ambientali e prodotti agricoli per mantenere alti i profitti, oppure la continua sostituzione sul mercato di merce ancora valida per i suoi usi pratici ma di cui si è cambiato soltanto qualche optional, il colore, la confezione, per alimentare, attraverso un'innovazione puramente esteriore, la comunicazione sociale ed economica e quindi la circolazione del denaro, riproponendo un sistema sempre identico a sé?

Stiamo facendo un *elogio dell'infunzionale* che è al contempo un *elogio della materia umana*. E non si tratta – come si potrebbe superficialmente o in malafede pensare – di un elogio del materialismo fisicista e volgare, né di quel materialismo diffuso che nell'economia vede l'ultimo compito storico dell'umanità e negli economisti i nuovi grandi sacerdoti. Non si tratta, ancora, del materialismo della "roba", perbenista, egoista e moderato che s'accompagna a forme di spiritualismo e di sentimentalismo. L'infunzionalità è invece legata a un materialismo dell'alterità, che non consente la sintesi, e a un "umanesimo dell'altro uomo" (Lévinas 1972), che mette in evidenza il primato dell'economia e del profitto per combatterne il dominio.

L'"inutilità" della comunicazione – come recita il titolo di queste note – è appunto la materialità della comunicazione-produzione globalizzata, ciò che eccede e resiste a questa forma di comunicazione e la via per poter sfuggire, o quanto meno attutire la sua pervasività ossessionante e prevaricante.

Note

[1] Per un approfondimento della tipologia del dialogo cfr. Bonfantini, Petrilli, Ponzio 2006.

[2] Non basta che un gioiello sia bello, il che renderebbe possibile la sua sostituzione con uno falso, è invece necessario il sacrificio di una fortuna per possedere quel gioiello, quella rarità che ne costituisce il carattere affascinante, come direbbe Georges Bataille (1967).

Riferimenti bibliografici

Abruzzese, A., 2003, *Lessico della comunicazione*, Roma, Meltemi.
Bataille, G., 1967, *La part maudite* précédé de *La notion de dépense*, Parigi, Éditions du Minuit.

Benjamin, Walter, 1931, "Der destruktive Charakter", nuova ed. 1972, in *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedermann, H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main, Suhrkamp, IV, 1, pp. 396-401; trad. it. in Benjamin et al. 1995, pp. 9-12.
Benjamin, W. et al., 1995, "Il carattere distruttivo", «Millepiani», 4, Milano, Mimesis.
Bonfantini, M. A., Petrilli, S., Ponzio, A., 2006, *I dialoghi semiotici*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
Calefato, P., 2003, *Lusso*, Roma, Meltemi.
Calvino, I., 1988, *Lezioni americane*, Milano, A. Mondadori.
Caputo, C., 1996, *Materia signata. Sulle tracce di Hjelmslev, Humboldt e Rossi-Landi*, Bari, Levante.
Caputo, C., 2000, *Semiologia e semiotica o la forma e la materia del segno*, Bari, Graphis.
Caputo, C., 2004, *Semiotica e comunicazione*, Bari, Edizioni dal Sud.
Codeluppi, V., 2001, *Che cos'è la pubblicità*, Roma, Carocci.
Jacobelli, G. P., 2003, *Scomunicare. Il quarto escluso della comunicazione alienante*, Roma, Meltemi.
Klein, N., 2001, *No logo*, Milano, Baldini & Castoldi.
Lévinas, É., 1953, *Liberté et commandement*, nuova ed. 1994, Montpellier, Fata Morgana; trad. it. in Levinas 2002, pp. 69-83.
Lévinas, É., 1972, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana; trad. it. di A. Moscato, 1985, *Umanesimo dell'altro uomo*, Genova, Il Melangolo.
Lévinas, É., 2002, *Dall'altro all'io*, trad. it. di J. Ponzio, Roma, Meltemi.
Marrone, G., 2007, *Il discorso di marca. Modelli semiotici per il branding*, Roma-Bari, Laterza.
Pollarini, A., 2003, "Comunità vocazionali", in Abruzzese 2003, pp. 98-102.
Ponzio, A., 1995, *La differenza non indifferente. Comunicazione, migrazione, guerra*, Milano, Mimesis; 2ª ediz. 2002.
Ponzio, A., 2002, "Introduzione" a Lévinas 2002, pp. 7-59.
Rossi-Landi, F., 1968, *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Milano, Bompiani; 5ª ediz., a cura di A. Ponzio, 2003.
Rossi-Landi, F., 1972, *Semiotica e ideologia*, Milano, Bompiani, 4ª ediz., a cura di A. Ponzio, 2007.
Serres, M., 1992, *Eclaircissement. Cinq entretiens avec Bruno Latour*, Parigi, Éditions F. Bourin; trad. it. di A. Colletta, 2001, *Chiarimenti. Cinque conversazioni con Bruno Latour*, Manduria (Taranto), Barbieri.

1. The historical nature of the idea of nation

It is common knowledge that the idea of nation is a historical product which emerged in Europe at the end of the Middle Ages with the rise of national monarchies. Subsequently, with the French revolution, the idea of nation was related to the idea of citizenship. The expression "citizen" indicates the condition of undifferentiated belonging to the nation and enjoyment of the same rights. The citizen is an equal among equals, equality, fraternity and freedom are the prerogatives of the citizen insofar as s/he belongs to the nation. The idea of nation as a national state is also connected with the idea of territoriality. This connection too is of the historical order. Generally, the borders and boundaries of a national state, therefore its territory, are decided historically. The means for the definition of territory is – and always has been – war.

It follows that the idea of nation as a historical product has a beginning and a development. Obviously our reference is to nation in the modern sense and its connection with the state, in other words, to national states. Another meaning of nation can be traced back to the ancient world and generally indicates what the Romans called *gens*. A derivation from this concept is the concept of "national minorities" within the national state, different nations in the sense of different peoples belonging to the same national state. If the idea of nation is connected with given historical situations, this does not mean that the idea of nation changes immediately and mechanically with changes in the historical situation that produced it. Most often ideas remain and continue exerting their influence on historical events in the form of ideology. The concept of nation is not only a reflection of historical reality, but it is also an ideology that can influence and concretely act on the course of historical events.

Therefore, the nation today undergoes the same type of development as other social institutions insofar as they are historical products. As has mostly been the case in the course of history, institutions that coexist and form an important part of social life derive from past economic, social and cultural systems. Furthermore, these institutions present stereotypes and ideologies that are also handed down from the past. The concept of nation as it is understood today with its support system of ideas, rules and regulations has undergone the same type of development.

As anticipated, from the French revolution onwards the concept of nation developed with the concept of citizenship and its rights. However, the concept of nation is also associated with the concept of identity with implications of the ethnic, linguistic and religious orders. Furthermore, nation is connected with the concept of territory and territorial borders. These ideas continue influencing reality in spite of historical transformations that have come about in the meantime and in spite of the new situation of globalization developed to the point of calling for the expression "global village".

In the present day and age we witness processes of deterritorialization and denationalization caused by inevitable encounter and merging among different peoples, languages and cultures. Such encounter ensues from strong migratory processes that cannot be stopped, from new forms of nomadism. Such movements are caused by the fact that it is impossible to survive in territories destroyed by capitalist exploitation and war, by poverty and overpopulation. All this is behind migratory fluxes from Africa and ex socialist countries to Europe, from all parts of the world to Canada, from Latin America to the United States, from Asia to Australia, etc. And all this takes place independently and in spite of barriers imposed by national states in the face of the spreading phenomenon of migration.

This phenomenon must also be connected to the relation between development and underdevelopment: development produces underdevelopment, and consequently it provokes migratory fluxes from territories where survival is impossible towards territories of the so-called developed world. Therefore, what we are witnessing today is a process of uprooting from one's territory, the loss of cohesion with respect to one's ethnic group and, at once, the effort to maintain one's national identity, which is under threat. On their part developed countries obstacle these migratory fluxes and also defend their own territories and rights as acquired through national belonging. Developed countries too resort to the idea of national identity, but in this case by distinguishing between communitarians and extra-communitarians, between those who belong and those who do not belong to the nation, between those who enjoy the rights of citizenship and those who do not.

Another present-day phenomenon connected with the crisis of national belonging is under the eyes of all and concerns the existence of multinationals. Today's global society testifies to substantial transformations in world economy with the proliferation of multinationals and world banks.

The reality of a global world understood in terms of global economic systems stridently contradicts the limited concept of Nation, especially when understood in terms of ethnic and territorial identity. However, when old habits and ancient privileges are threatened, often the tendency to hold on to ideologies in crisis, such as the ideology of national identity, becomes stronger. This is how the idea of the monoethnic state arises. This idea succeeds in influencing behaviour and historical events thanks to its capacity of developing in terms of ideology. An example is the fragmentation of socialist Yugoslavia and the ferocious struggles connected to this process through to the recent war in Kosovo. The idea of a monoethnic state is one of those ideas that does not correspond to anything. A monoethnic state has never existed just as a pure language has never existed, there is no such thing as a language without roots in other languages, without words from other languages, a language unrelated to other languages. No doubt in a state as in a language there exist centripetal forces and centrifugal forces, that which is dominant and that which is segregated, an order of discourse and a social order (the latter are always strictly interconnected: as Antonio Gramsci says the "question of language" is always a political question). But one thing cannot be disputed, and that is that both language and nation are hybrids, both are subject to contamination, both are made of identity and alterity. In the same way identification of language with nation, the idea of being able to carve out national borders on the basis of language difference is also a mystification. Italy is an example of how it is possible to reach national unity (1860) without linguistic unity, which in this case was only reached a century later thanks above all to the influence of television. To the concepts of language and nation may be added a third, that of free market. In Adam Smith's time, as he recognized himself, it was already clear that there was no such thing. Monoethnic state, unitary language, and free market are three ideas that often act together and mutually support each other, together they mobilize peoples, move armies, provoke wars and large-scale destruction.

2. Nation as unity-difference and plurality-difference

By no means is it our intention to deny the concrete nature of the idea of nation. To believe that liberation of mankind from its chains simply consists in liberation from false ideas would be a kind of young Hegelian idealism, already critiqued by Marx and Engels in *German Ideology*. The nation as a concept and not simply as a geographical entity has its own material consistency. By this we mean that the concept of nation is not simply an idea in people's heads, but as an idea it has an objective existence which is historically determined and cannot be changed.

It is symptomatic that in a letter to Engels, Marx was ironical towards those who like Lafargue and the representatives of "Jeune France", stated that all nationalities and even nations were *préjugées surannés*, connected to Old World reactionary superstitions. Marx reported that the English laughed when he began his speech recalling that their friend Lafargue, who wished to eliminate the concept of nationality, made his speech in *French*. Marx also reported that he stated that Lafargue intended to negate nationality but at once proposed that it be absorbed by the French model of Nation. Marx's irony in this letter in relation to socialist internationalism when it is interpreted as absorbing national identities, is interesting. Apart from this, however, his letter is also interesting because of the distinction made between "nation" and "nationalities".

The concept of nation understood as identity, as the national state, and as the people that find expression in it, introduces plurality, a factor of internal difference into the international unit. Similarly, the nation internal to the national state, that is, the nation understood in terms of ethnic difference, therefore as nationality antecedent to the formation of the national state (though historically "modelled" on the latter) is also a factor of plurality and difference, but this time internal to the national state. The nation based on ethnicity, or "nationality" understood as difference internal to national identity, does not

accentuate *unity-difference* – unity understood in terms of territory, economy, history, culture, language, religion. This occurs instead when the nation searches for a place in the world as a "national state". On the contrary, the nation based on ethnicity accentuates *plurality-difference*: plurality understood in terms of territory, race, history, culture, language, religion – all being factors which more or less constitute the identity of a national state.

The "ethnic nation" or "nationality" based on plurality-difference internal to the national community of a state or an international community, should not be forgotten nor confused with the "ethnic nation" or "nationality" based on unity-difference. Linguistic, cultural, racial, and territorial difference asserted on the basis of plurality is completely different from nationalism based on unity. Repression of nationalities understood as plurality-difference in the name of the struggle against chauvinism, against nationalism, in the name of the interests of humanity, is the masked negation of the right to plurality-difference, to otherness, which on the contrary is essential to humanity.

Consider the ruinous consequences of confusing (ideologically) the right to cultural, linguistic, territorial difference, etc. with nationalism or chauvinism. This happened when nationalities were repressed in USSR (see Dzjuba 1971). On the contrary, consider the opposite tendency to pass off present-day nationalism arising as a reaction to the collapse of real socialism for the right to cultural difference.

Let us distinguish between:

1) "nation" as *identity* (political, economical, state), and

2)"nation" or "nationality" as (ethnic) *difference*, in turn divided into

a) *unity-difference*, and

b) *plurality-difference*.

In (2a) – nation as unity-difference –, difference is closely connected with indifference: indifference as negation of differences (economic, social, cultural) internal to unity and to the factors that make unity (territory, cultural traditions, language, etc.); indifference to the different historical phases through which unity-difference was achieved. In this case, unity is presented as both a natural and immediate, simultaneous and homogeneous composition of factors which have developed in different ways and in subsequent phases (territory, culture, language).

In (2b) – nation as plurality-difference –, difference is closely connected with unindifference; in this case, differences internal to "unitary language", "common territory", "common culture" are not indifferent to each other. National unity is considered as a historical product and not as a natural starting point. Insofar as it is based on plurality-difference, common nationality does not involve elimination of economic, cultural, linguistic, or class difference, nor does it involve elimination of the different peoples who form it.

Such different ways of conceiving national difference (as unity or as plurality) influences the concept of nation as identity, as state, as the expression of the "popular will" in remarkably different (even contrasting) ways.

The false idea of unity between language and nation, that is, the idea that language and nation converge, is based on the concept of nation as unity-difference.

In reality, a language is never uniform, homogeneous, monolithic. A single language always presents a degree of internal plurilingualism. Strictly speaking, a language is never everywhere and always the same. A language is not a preformed and unitary entity. Rather, it is a unifying movement. Centrifugal and centripetal forces, that is, centralization and decentralization processes act together and continuously in a language that is alive and flourishing (see Voloshinov-Bakhtin 1929 and Bakhtin 1981 e 1986).

As Giacomo Leopardi says in his *Zibaldone* (manuscript reference, p. 935, 12-13 April 1821, see Leopardi 1976: 270) there is no such thing as a national unitary language properly speaking, because language in all nations is divided and diversified.

Certain linguistic-philosophical tendencies only recognize two poles in linguistic life and forcefully accommodate all linguistic phenomena between these two poles: the unitary system of language and individual use of that language. Such approaches evidence the centripetal forces of linguistic-social life while they ignore the centrifugal forces. Furthermore, these linguistic-philosophical tendencies are functional to the political task of centralization and unification of European languages in the interests of the bourgeoisie.

Linguistic unification connected with the development of nationalities and inaugurated by the bourgeoisie, identifies language with nation. In this case, language is considered to be common to the entire nation, that is, to the same national community, while ideologically differences and linguistic inequalities are denied.

The idea of a language marking national difference on an ideological level anticipates and in a sense inverts real historical processes by imposing unity-difference over plurality-difference (which tends to be set aside). Such an operation may be traced in Stalin's 1950 contribution to linguistics, when he stated that the only language possible in a given society is a national language, that is, a language common to the entire nation, to all members of that society. (Indicative of the concept of nation as unity-difference is the shift from the level of language in society to the level of national language in the nation) (see Marcellesi *et al.* 1978).

If nation is a "historical category", linguistic unification is a process, a political program and not a fact that has already been accomplished, pre-existent to the process. Moreover, linguistic unification is part of a program that is subtended by interests that tend to privilege unity-difference over plurality-difference.

Indeed, all factors characterizing the national community (jointly and not separately) are also based on the concept of nation as unity-difference. These include: "common territory" and "common psychic configuration", which finds expression in a "common culture", "common life conditions and economic interests". And none of these exclude relations of inequality, economic exploitation, cultural dominion, class difference, internal relations of development and underdevelopment, etc., if not as an ideological mystification.

Refusing the idealistic-romantic conception of the language-nation relationship and the idea of national language as a spontaneous expression of the people, Gramsci in 1918 wrote that languages do not determine the formation of national systems (*Contro un pregiudizio*, «*Avanti*!», 24 Jan.). Nations are formed on the basis of the economical and political needs of a class: language is only one of the visible documents and acts of propaganda used by bourgeois writers to obtain consensus, including from the sentimental and the ideologues. The so-called question of language, says Gramsci, has always been part of political struggle.

"Unitary national language" is connected with the hegemony of a given class, and consequently expresses a specific ideology (see Gramsci 1968: 205-214).

Present-day nationalist movements that plan to constitute *mononational states* are based on the concept of nation as ethnic unity-difference. Exasperated nationalism aspires to construct "ethnically pure" states, giving life to the ghost of the national state understood as the mononational state. However, we must recall that from a historical perspective national states have never been "monoethnic": the nation is a subsequent construct on territory controlled by the state (see Catone 1994: 10). At the same time, we cannot deny that when a question of constructing national identities, and precisely because the nation was constructed a posteriori by the state, the tendency was to privilege the nation in terms of unity-difference, rather than of plurality-difference.

However, at this point it is important to specify that our interest in the problem of identity and difference in relation to today's situation of global communication is not of a sociological or politological order. From the viewpoint of the present paper, considerations made so far only serve to introduce the problem at the centre of our concerns – this is the problem of signs. Our perspective is semiotic. As regards the immediate problem – the problem of national identity, ethnic identity exasperated to the point of chauvinism, or by contrast the problem of interculturalism, interethnic dialogue, therefore of confrontation with alterity – all this may be interpreted as the problem of the relation between difference and sign. In fact, difference cannot exist without signs. What we now wish to show is that to use signs to fix identities or to mark differences (for the case in point national and ethnic differences) means to use signs aberrantly. In fact, following such logic differences become indifferent to other differences, and are even ready to repress other differences, to the very point of "ethnic cleansing".

3. Signs and difference between identity and alterity

"Signs make difference". "Difference makes signs": two statements on the relation between "signs" and "difference" (see Ponzio 2003: 195-198, in a book on the critique of global communication). However, contrary to initial impressions, this relation is neither symmetrical nor reciprocal. In the first statement, the term "difference" merely indicates a *state*, while in the second case it also indicates a *process*.

Therefore, the two statements – "signs make difference" and "difference makes signs" – are not symmetrical, nor do they reciprocally imply each other. Indeed, let us repeat that in the first case, "difference" indicates a state and in the second a process. This is also evidenced by the fact that in the first case "difference" can be replaced with "identity", while in the second case it cannot.

"Signs make difference" may be considered as synonymous to "signs make identity". In fact, difference understood in terms of state means to interpret difference as "identity".

On the contrary, "difference makes signs" cannot be interpreted as "identity makes signs". This statement would have been rejected not only by Charles S. Peirce, but also by Ferdinand de Saussure. Nor could it find a place in any other semiotic conception worthy of the name.

In Peirce's description the sign *stat pro aliquo* and is understood in terms of *interpretation*. This approach evidences the fact that the sign is made of difference. Here "difference" may be interpreted at least in two different ways:

"Difference" in the sense of *differing from* other signs: for example, on a semantical level a word differs from its synonyms in a given state of language. Think of Saussure's famous examples from the English language, the difference between *mutton* and *sheep*; or with reference to French synonyms, the difference between *redouter*, *craindre*, *avoir peur*. On a phonological level, think of the binary relation between opposed distinctive features such as *d* and *t*, *b* and *p*.

"Difference" in the sense of *deferral*: the sign is also made of difference in the sense that it defers to something else. The sign *refers to* or *defers to another sign* which acts as its interpretant. Therefore, in this case the sign is not merely a static fact of pre-established relationships, but a *process of deferral*, indeed, a process of infinite deferrals, says Peirce, from one interpretant to another.

Before Jacques Derrida replaced the "e" with an "a" in the French word *différance* to indicate the process of deferral, Peirce had already conveyed the dynamical sense of difference, that is, of deferral among signs with his idea of *infinite semiosis*. Deferral among signs and interpretants is understood in the *dialogical terms of question and answer*: the interpretant responds to the sign, it is an answer to it, an answer to the sign that presents itself as a question. This sets clear limits to interpretation in the perspective of a dialogical relation that is open and at once tied to or restrained by the irreducible otherness of its terms.

The sign resists identity, is refractory to difference understood in terms of state, and instead flourishes in deferral – infinite deferral. Yet, according to the first statement, "signs make difference", understood as "signs make identity", paradoxically signs are used to make difference in terms of state, identity.

On the contrary, however, it is important to repeat that signs are vowed to difference understood in terms of shift, deferral, dialogical opening, otherness. The truth is that the difference that makes signs is *otherness*; difference thus understood opens the sign to infinite semiosis and distinguishes it from the signal, that is, from the univocality, monologism, and static nature of the signal.

Signs that make difference in the sense of fixing difference are signs reduced to the status of signals, to signs that have lost their capacity for deferral. In this case signs are used reductively, that is, to "make" or mark difference in terms of identity.

Where do signs make difference? The question of *localization* presupposes reference to an area, a field, where signs are located. According to Charles Morris and to Thomas A. Sebeok and his global semiotic perspective (the latter develops Peirce's view that the entire universe is perfused with signs), *semiosis* or sign activity is co-extensive with *life*. In other words, *semiosis* and *life* converge. From this perspective signs *make the difference* between life and non-life. But in this case it is a question of *difference that makes the world of signs*, and not of *differences internal to that world*.

With the present paper our aim is to criticize those conceptions that use signs to make difference, in the sense of fixing differences in the world of signs. Here reference is to the world

of human signs, to cultures, to the sphere of anthroposemiosis. When we ask *where* signs make difference (in the sense of fixing difference) with reference to the entire semio-biosphere (Sebeok), the answer is that this only occurs in human cultures, therefore in the sphere of anthroposemiosis.

Only in the sphere of anthroposemiosis are signs used *to make difference* in terms of individual, social, and national identities. This is possible thanks to a specifically human capacity called *metasemiosis*. Metasemiosis makes the human being a unique type of animal, that is, a *semiotic animal*. However, as anticipated, to use signs to make or fix difference is limiting, given that it reduces signs to the status of signals. To use signs to make difference, to fix identities in the sphere of anthroposemiosis means to use signs abusively, aberrantly with respect to semiosis in general. In fact, to use signs to make difference interrupts the processes of deferral relating them to difference that is static, difference understood as fixed identity, and not to difference understood as an open process, as dialogical movement, participation, involvement, intercorporeity, otherness.

Difference as identity refers to *indifferent difference*. This type of difference is connected with functions and roles, as required by the "closed universe of discourse" (Marcuse). Indifferent difference, functions and roles, the closed universe of discourse foresee *alternatives*. However they exclude *difference understood in terms of otherness*.

Difference as otherness is "*unindifferent*" *difference* (see Levinas 1961 and 1974), difference understood as dialogical involvement and participation with other differences. Difference understood in terms of otherness is not difference in the sense of *being otherwise*, which is characteristic of alternatives. Rather, difference according to the logic of otherness is unindifferent difference, difference in the sense of *otherwise than being* (Levinas 1974): difference grounded in otherness is difference understood as *deferral beyond the identity of being, whether individual or collective*.

Signs may be used by cultures in at least two different ways: to establish differences with respect to other cultures, to establish identities, that is, to define a culture's identity and juxtapose it to other cultural identities; or, instead, they may be used to respond to other signs (whether the signs of the same culture or of another), in dialogical interrelations, in processes of infinite deferral in which one sign *refers to* or *defers to another sign* as the interpreted sign or interpretant sign. In this case, cultures invest their signs with a capacity for *interrogative intonation* and *responsive comprehension* (Bakhtin). Such signs interrogate other interpretants, in turn signs, in turn questions in a dialogue. This approach offers the *only possibility of evasion from relativism as much as from dogmatism*. Both tendencies are characterized by failure to acknolwedge the other that, instead, is overpowered and excluded.

4. Global communication today and identity

Today's sign universe is dominated by global communication that tends to homogenize, homologate, level and cancel differences. Such processes inevitably lead to a sense of frustration for identity and difference. As a consequence identity and difference become even

more obstinate in the will to prevail over other identities and differences, in the will to assert their separation from other identities and differences, to assert their own identity-difference while it tends to be denied. Following such logic reciprocal indifference among differences is quickly transformed into conflict and hostility towards that which is different, alien, the stranger.

In what signs may we trace difference, given that signs have now entered the circuits of global communication and circulate on the world market (which is connected to global communication)? And whose vocation is it to cancel differences?

Paradoxically differences can only be traced in signs from the past: signs of difference are signs which have reached us from the past; the present cancels them. That which can unite and differentiate and, therefore, identify is a common past: difference on the basis of religion, language, territorial distribution, origin, genealogy, roots, blood, skin colour, etc. Identity attempts to assert itself in what may constitute difference, whether in the name of history or of some "natural" characteristic: identity and difference – monuments, language and dialect, religion, ethnic group: witnesses to a cultural past, to tradition.

Most significantly churches, museums, ruins, the historical parts of a city are the only characterizing elements, the only elements of identification, in urban space. A given urban space is otherwise anonymous and indistinct with respect to another urban space in today's world of global communication.

Today, the signs of identity are fixed between *indifference* and *mummified difference*.

On the basis of identities thus fixed, what has become permeable in terms of national territory, urban space, suburbs, neighbourhoods, work-place and everyday life may be kept at a distance – to varying degrees of abjection (ranging from hatred to so-called tolerance). Identity is given by religious, ethnic, linguistic difference, cultural past, etc.

But identity based on the signs of a common past becomes stronger, reinforces its capacity for self-defense, and spreads more extensively in terms of space, the more it contrasts with ideologies put into circulation by world-wide communication, in spite of and beyond differences and borders. This type of identity becomes even stronger when it identifies with nation, state, or confederations of nations and states such as the European Union, or the United States of America. Identity conceived in terms of a common cultural past may exclude the migrant from its boundaries, the extra-communitarian compelled to ask for hospitality from developed countries because of disasters provoked in the country of origin by development itself.

Nevertheless, signs of the *closed community*, of *community identity*, signs of the "small experience" may be counteracted by signs of the "great experience" (Bakhtin). These flourish in dynamical processes of dialogical deferral. Signs in such processes are part of the *open community*, and participate with that community in relations of "interconnection with the other" (Levinas 1974), in relations of involvement and irrevocable responsibility for the other, relations of unindifferent difference (see also Ponzio 2002).

That which unites each and every one of us to every other is the otherness of each one of us that cannot be reduced to any form of identity, whether of the individual or of the collectivity. This type of otherness cannot be reduced to difference connected to a given community. What unites us is the condition of not belonging, of *reciprocal strangeness* in the re-

lation of non-indifference towards each other. Identity and identity interests may be indifferent to difference of single individuals, difference of all forms of identity to the very point of exclusion. But difference based on closed identity with its identity interests cannot cancel the *essential condition of reciprocal strangeness*, *of reciprocal otherness*.

Global communication renders signs of difference obsolete. Global communication renders the aberrant use of signs to make difference ever more anachronistic and delusory. *Today's system of social reproduction is the latest in which signs are used to make difference.* However, this same system is also making it impossible to use signs in this way, that is, to make or fix difference.

Social reproduction in global communication today endangers life over the entire planet. Paradoxically, however, in spite of this a social system is developing that will offer the only possibility of salvation for planetary semiosis, if it's not too late. We are alluding to a social system where signs are open to otherness and flourish in deferral processes characteristic of the semiosic universe in its (detotalized) totality, of life. Indeed, as already observed, the signs of anthroposemiosis (differently from the rest of the semiosic universe) are endowed with a semiotic capacity proper to human beings, that is, a capacity for metasemiosis. The latter implies the capacity for creativity, critique and responsibility.

The new human community we prognosticate is characterized by planetary interconnection without the community, a community that is not a community understood as a closed community. On the contrary, the new human community as we envisage it, is a community made of signs that are different, but without signs of difference that make, or mark difference. The new human community is a community without signs of closed identity, without property, without territories, without ownership, without equality or inequality, without roots or origins, without borders or bonds, without belonging: a real community society, the open community (see also Morris 1948).

References

Bakhtin, Mikhail M., 1981, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, ed. C. Emerson and M. Holquist, Austin, University of Texas Press.
Bakhtin, Mikhail M., 1986, *Speech Genres & Other Late Essay*, ed. C. Emerson and M. Holquist, Austin, University of Texas Press.
Bakhtin, Mikhail M., 2003, *Linguaggio e scrittura*, ed. A. Ponzio, It. trans. L. Ponzio, Rome, Meltemi.
Bakhtin-Voloshinov. *See* Voloshinov.
Catone, Andrea, 1994, "Nazionalismi e crisi della ragione", «Giano», 16, 1994.
Chomsky, Noam, 1991, *Deterring Democracy*, London, Verso.
Chomsky, Noam, 1999, *The New Military Humanism: Lessons from Kosovo*, Monroe, Maine, Common Courage Press.
Chomsky, Noam, 2000, *A New Generation Draws the Line*, London, Verso in the imprint of New Left Books.
Chomsky, Noam, 2002a, *September 11*, Crows Nest NSW, Australia, Allen & Unwin.
Chomsky, Noam, 2002b, *Understanding Power. The Indispensable Chomsky*, ed. Peter R. Mitchell and John Schoeffel, Melbourne, Scribe Publications.
Chomsky, Noam, 2003, *Power and Terror. Post-9/11 Talks and Interviews*, New York, Seven Stories Press.
Chomsky, Noam, Foucault, Michel, 1974, *Human Nature: Justice versus Power*, London, Souvenir Press.

Derrida, Jacques, 1967, *L'écriture et la difference*, Paris, Seuil; Eng. trans. A. Bass, 1978, *Writing and Difference*, Chicago, The University of Chicago Press.
Derrida Jacques, 2003, *Voyous*, Paris, Galilée.
Dzjuba I, 1971, *L'oppressione delle nazionalità in URSS*, Rome, Samonà e Savelli.
Gramsci, Antonio, 1968, *Marxismo e letteratura nazionale*, ed. G. Manacorda, Rome, Editori Riuniti.
Kristeva, Julia, 1988, *Etrangers à nous même*, Paris, Librairie Arthème Fayard; Eng. trans. L. S. Roudiez, *Strangers to Ourselves*, New York, Columbia University Press, 1994.
L'acte final d'Helsinki, Wilhelmsfeld, Gottfried Egert Verlag, 1990.
Leopardi, Giacomo, 1976, "Zibaldone di pensieri", in *Tutte le opere*, ed. Walter Binni, vol. 2, Florence, Sansoni.
Levinas, Emmanuel, 1961, *Totalité et infini*, The Hague, Nijhoff; Eng. trans. A. Lingis, 1991, *Totality and Infinity*, intro. J. Wild, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
Levinas, Emmanuel, 1974, *Autrement qu'être ou au-dela de l'essence*, The Hague, Nijhoff; Eng. trans. A. Lingis, 2000, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, Pittsburgh, Duquesne University Press.
Levinas, Emmanuel, 1991, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset; Eng. trans. 1998, *Entre nous, On Thinking-of-the-Other*, London, The Athlone Press.
Lopiparo, Franco, 1979, *Lingua, intellettuali, egemonia in Gramsci*, Bari, Laterza.
Marcellesi, Jean-Baptiste, *et al.*, 1978, *Linguaggio e classi sociali. Marrismo e stalinismo*; It. trans. and intro. A. Ponzio, Bari, Dedalo.
Marcuse, Herbert, 1964, *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, intro. D. Kellner, London, Routledge; new ed. 1999.
Marx, Karl, Engels, Friedrich, 1951, *Carteggio*, Rome, Rinascita, vol. IV.
Morris, Charles, 1938, "Foundations of the Theory of Signs", in *International Encyclopedia of Unified Science*, I (2), Chicago, University of Chicago Press.
Morris, Charles, 1948, *The Open Self*, New York, Prentice-Hall; It. trans. 2002, *L'io aperto. Semiotica del soggetto e delle sue metamorfosi*, intro. and ed. S. Petrilli, Bari, Graphis.
Morris, Charles, 1964, *Signification and Significance*, Cambridge (Mass.), The MIT Press; It. trans. 2000, *Significazione e significatività*, intro. and ed. S. Petrilli, Bari, Graphis.
Peirce, Charles, S., 1931-1966, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, eds. C. Hartshorne, P. Weiss, A. W. Burks, 8 vols, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press.
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; new ed. 2001.
Petrilli, Susan, 1999a, "About and beyond Peirce", «Semiotica», 124 (3/4), 299-376.
Petrilli, Susan, 1999b, "Charles Morris's Biosemiotics", «Semiotica», 127-1/4, 67-102.
Petrilli, Susan, 1999c, "The biological basis of Victoria Welby's significs", «Semiotica», 127-1/4, 23-66.
Petrilli, Susan, 2002, "Charles Morris e la scienza dell'uomo. Conoscenza, libertà, responsabilità", intro. to C. Morris, *L'io aperto*, It. trans. and ed. S. Petrilli, Bari, Graphis.
Petrilli, Susan, Ponzio, Augusto, 1998, *Signs of Research on Signs. Semiotische Berichte*, Österreichschen Gesellschaft für Semiotik, Special Issue Jg. 22, 3/4.
Petrilli, Susan, Ponzio, Augusto, 2000a, *Il sentire nella comunicazione globale*, Rome, Meltemi.
Petrilli, Susan, Ponzio, Augusto, 2000b, *Philosophy of Language, Art and Answerability in Mikhail Bakhtin*, Toronto, Legas.
Petrilli, Susan, Ponzio, Augusto, 2003, *Semioetica*, Rome, Meltemi.
Petrilli, Susan, Ponzio, Augusto, 2005, *Semiotics Unbounded*, Toronto, Toronto University Press.
Ponzio, Augusto, 1992, *Production linguistique et idéologie sociale*, Candiac (Québec), Les Editions Balzac.
Ponzio, Augusto, 1993, *Signs, Dialogue, and Ideology*; Eng. trans. and ed. S. Petrilli, Amsterdam, John Benjamins.
Ponzio, Augusto, 2002, *La differenza non indifferente. Comunicazione, migrazione, Guerra*, Milan, Mimesis.
Ponzio, Augusto, 2003, *I segni tra globalità e infinità. Per la critica della comunicazione globale*, Bari, Cacucci.
Ponzio, Augusto, 2004b, *Linguistica generale, scrittura letteraria e traduzione*, Florence, Guerra, new ed. 2007.
Poole, Gordon, 2002, *Nazione guerriera. Il militarismo nella cultura degli Stati Uniti*, Naples, Colonese editore.

Rossi-Landi, Ferruccio, 1992, *Between Signs and Non-signs*, ed. and intro. S. Petrilli, Amsterdam, John Benjamins.
Said, Edward, 1994, *Culture and Imperialism*, New York, Alfred A. Knopf, Inc.
Schaff, Adam, 1997, *Meditacje*, Warsaw, Wydawnictwo Project; It. trans. and ed. A. Ponzio, 2001, *Meditazioni*, Bari, Edizioni dal Sud.
Sebeok, Thomas A., 2001, *Global Semiotics*, Bloomington, Indiana University Press.
Singer, Peter, 2002, *One World. The Ethics of Globalisation*, Melbourne, Text Publishing Company Melbourne Australia.
Stalin, I. V., 1950, *Il marxismo e la linguistica*; nuova ed. 1968, pref. G. Devoto, Milan, Feltrinelli.
Voloshinov, Valentin N., Bakhtin, Mikhail, 1929, *Marksizm i filosofija jazyka*, Leningrad; Eng. trans. 1973, L. Matejka and I. R. Titunik, *Marxism and the Philosophy of Language*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
Zanotelli, Alex, 1996, *Leggere l'Impero*, Molfetta (Bari), La meridiana.

> Si dice che costui (Parrasio) sia venuto in competizione con Zeusi, il quale presentò un dipinto raffigurante acini d'uva: erano riusciti così bene, che alcuni uccelli volarono fin sulla scena [i dipinti erano di norma esposti in teatro]. Lo stesso Parrasio, a sua volta, dipinse un drappo, ed era così realistico che Zeusi – insuperbito dal giudizio degli uccelli – lo sollecitò a rimuoverlo, in modo che si potesse vedere il quadro. Ma non appena si accorse del suo errore, con una modestia che rivelava un nobile sentire, Zeusi ammise che il premio l'aveva meritato Parrasio. Se infatti Zeusi era stato in grado di ingannare gli uccelli, Parrasio aveva ingannato lui, un artista
>
> *Plinio Il Vecchio*

Comincerò con una specie di premessa: qualunque lingua ci capiti di ereditare, essa è uno strumento e, insieme, una trappola. Non ricordo quando ma in ogni caso abbastanza presto ho cominciato a pensare che l'unico linguaggio soddisfacente per il mondo intero sarebbe dovuto essere iconico, non insediato in nessuna nazione ora esistente e non incardinato ad alcun sistema segnico di appartenenza, essendo quest'ultimo sempre filtrato dall'ideologia dominante che s'insinua con lusinghe e regali pur di corrompere e sedurre.

Il linguaggio che cerca di creare un equivalente verbale (la lingua), che cerca con uno sforzo adeguato e minuzioso, di passare dal non verbale al verbale, dal non dicibile al dicibile si esalta in una pretesa assurda. L'impotere della lingua di trovare la parola giusta di un oggetto raggiunge contemporaneamente l'estremo dell'esattezza toccando l'estremo dell'astrazione e indicando il nulla come sostanza del mondo. Così, se scrivendo mi fermo e faccio per riavvolgere il nastro della lettura, se faccio per rileggere, m'accorgo che la penna non ha lasciato traccia sul foglio e le pagine sono ancora bianche!

René Magritte, *La riproduzione vietata* (*Ritratto di Edward James*), 1937

Il punto è che la realtà è un linguaggio. Ciò significa che la lingua d'oggi è limitata: essa non riesce proprio a dire – o costringe a dire esclusivamente in base ai suoi codici, modelli e registri – poiché il linguaggio della realtà conserva un'alterità residuale mai totalmente interpretata – seppur interpretabile infinitamente – dovuta proprio a un caratteristico spessore segnico, espresso nella sua elevata iconicità, data, quest'ultima, da una materialità inestricabile, irriducibile ad ogni tentativo definitivo di nominazione, di significazione e di designazione. Voglio dire che dall'altro lato della lingua c'è qualcosa che cerca di uscire dal silenzio, e lo dice attraverso il linguaggio.

Pertanto, si potrà dire questo: per paradosso dobbiamo riconoscere le lingue solo come una sopravvivenza del vecchio

mondo dell'oppressione. Non sarebbe male sognare nebulosamente che un giorno si possa viaggiare per il mondo e, con discorsi ardenti e per forza di ragionamenti e concetti, condurre e convincere gli uomini a seppellire le vecchie lingue di uso comune per configurare la logica irriducibile di un linguaggio iconico – la pittura è un esempio – che, momento per momento, oggetto per oggetto, viso per viso, renda visibile l'invisibile, che dica l'indicibile, che esprima l'impronunciabile, che mostri l'impossibile di una alterità incommensurabile: un linguaggio della visione che tenda a proporsi programmaticamente come ricerca aperta e, al tempo stesso, attenta a non coagularsi in una sola direzione ma sempre pronta a rispondere alla sfida della molteplicità. Le generazioni future impareranno a leggere, e un giorno troveranno nel linguaggio una scrittura più diretta della lingua, un mezzo di espressione del tutto nuovo e illimitato nelle sue possibilità.

Al contrario, potrei dire che quando tutto avrà trovato un ordine e un posto – un termine – nella mia mente, comincerò a non trovare più nulla degno di nota, a non vedere più quello che vedo, perché vedere significa percepire delle differenze. La visibilità del mondo è legata alla discontinuità, all'evento (per esempio, la pace del mondo rispetto alla guerra).

Attinente al lavoro creativo di rendere visibile, ed in particolare al rapporto pittura-scrittura, c'è un dipinto, *La riproduzione vietata*, del 1937, in cui Magritte dichiara la resa di fatto dell'impossibilità della pittura di riprodurre pedissequamente la realtà: la riproduzione le è vietata! Il ritratto impossibile è qui abilmente dimostrato nel gioco di un personaggio ritratto di spalle che specchiandosi, invece di rifletterci il volto, restituisce nuovamente le spalle: il personaggio ritratto si *ritrae*, secondo il significato doppio di questo verbo italiano.

Così come la pittura di Magritte, pur fedele e di alta precisione, diviene metafora dell'occhio ridicolizzando quella pittura con lo scopo pretenzioso di rappresentare gli oggetti così come sono nella realtà – e non mostrarli come li vediamo –, pongo all'attenzione un particolare del dipinto appena citato che invita ogni tentativo di interpretazione sulle vie della letteratura. In particolare il percorso interpretativo ci conduce a Edgar Allan Poe e al suo testo *Les adventures d'Arthur Gordon Pym* (il testo è visibile nel dipinto, posato sulla mensola difronte allo specchio). Questo testo letterario è particolarmente significativo perché riesce nello spostamento di condurre il genere diario verso la *scrittura*, rimettendolo abilmente in gioco e sulla scena letteraria. Il testo *Les adventures d'Arthur Gordon Pym* è raccontato *en arrière* in prima persona dal personaggio protagonista, Arthur Gordon Pym: tuttavia il romanzo si conclude con una enigmatica visione che può aver tratto in inganno molti studiosi e scrittori, poiché non si riesce del tutto a capire se Gordon Pym muoia nelle circostanze di un naufragio oppure sopravviva per poi raccontare tutto al suo ritorno. Sta di fatto che Poe scrive il romanzo-cronaca sulla base delle conoscenze acquisite dal racconto di Arthur Gordon Pym e parla in una nota a parte, dove concede importanti informazioni e indizi criptati su Gordon Pym, della sua tragica scomparsa, non risolvendo l'enigma della sua morte. Diciamo quindi che anche in letteratura, come in pittura, lo scrittore per irridere i testi di rappresentazione deve lottare contro l'inespremibile.

Un altro esempio tra il visibile e la visione può essere operato sul dipinto *Guernica*. Come è noto, il ritratto più efficace del dipinto *Guernica* è condensato nel titolo che Picasso scelse per questo suo capolavoro, a cui venne attribuito il nome dell'omonima cittadina spagnola, oggetto di crudeli bombardamenti.

Tuttavia, nei testi di visione, un titolo non è cosa essenziale del dipinto: ignoravo sin da piccolo le righe scritte ai piedi delle vignette: la mia occupazione favorita era fantasticare dentro le figure nella loro successione e nel gioco di incastri. E seppure poggio la focale del discorso su ciò che il nostro occhio vede (su un titolo di un quadro, in questo caso) direi che non sono solamente le immagini delle lettere che noi vediamo, ma ciò che noi "vediamo" nel momento in cui leggiamo, sono altre immagini che produciamo: visioni.

Per quanto possa chiarire la critica, un percorso interpretativo suggerito da un anonimo scrittore, potrebbe condurre la parola "guernica" al gioco di parole tra *le sens et le son*: "guère n'y ça", contrazione di "guère (il) n'y (a) ça": frase francese che tradotta in italiano significa: "proprio questo non c'è"! Rileggendo "l'artesto" verbale "g-u-e-r-n-i-c-a", come un titolo provocatorio, viene fuori più o meno la seguente operazione: "ciò che cerchi nel dipinto *Guernica* proprio non c'è" – vale a dire "cercalo altrove!"

Da ciò nasceva un paragone, fatto per puro divertimento, ma che in realtà è secondo me abbastanza importante, tra la *Guernica* e la fumosa e famosa pipa di Magritte, *Ceci n'est pas une pipe*, opera della quale lo stesso autore dichiara candidamente: "Se avessi scritto sotto il mio quadro 'Questo è una pipa' avrei mentito!" (1928/29). Allora questo richiede assolutamente una chiave ludica che potrebbe suonare così: *Ceci n'est pas Guernica*. Il movimento va ricercato nello scrigno "guère (il) n'y (a) ça", una frase-matrioska che porta ad una specie di invito a "cercare altrove!", un invito prodotto dal momento in cui si fa slittare il significato del titolo altrove, lontano dal contesto della suddetta cittadina spagnola di Guernica, che nulla avrebbe più a che vedere con il vero gioco del dipinto, teso sempre all'inattuabililità, rendendosi opera d'arte, un testo sempre inconsapevole e irriguardoso del proprio tempo (atemporale).

Ciò fa sì che il dipinto sia condotto alla deriva, ai limiti e alle estreme conseguenza dell'opera d'arte, opera che sa parlare un linguaggio proprio e totalmente espresso nei toni di un futuro futuribile, in una prospettiva chiaroveggente. Una specie di connessione tra la facoltà di visione, visionaria, nel senso che dicevo prima, cioè di produrre una visione, è peraltro resa dallo stesso René Magritte in un noto dipinto datato 1936 e intitolato *La chiaroveggenza*. Ora devo dare un'altra smentita: cioè l'impiego del titolo – anche qui come in *Guernica* –, la produzione linguistica non dà spiegazioni al dipinto, non illustra l'immagine: l'architettonica dell'artista-veggente è qui espressa nel "tradimento delle immagini", pienamente reso in questo dipinto più che in altri dipinti magrittiani, perché capace di riassumere il rapporto che ha interessato gran parte della fenomenologia del XX secolo. Questo rapporto intercorre tra tre punti fondamentali: la visione dell'artista/autore, l'oggetto/referente e la resa pittorica/visione. In questo dipinto, Magritte dipinge un artista – che nella fisionomia del volto gli somiglia tanto da poter dire che si tratterebbe di un autoritratto – seduto di spalle a chi guarda, e di fronte a un cavalletto. Il personaggio dipinto fissa l'immagine di un uovo poggiato sull'angolo di un tavolo mentre la sua mano è sospesa nell'azione di dare (quadro nel quadro) un ultimo tocco di pennello all'immagine di un uccello! È chiaro che Magritte, in quest'opera, alludesse alla percezione a distanza nel tempo e nello spazio (precognizione) del veggente, che somiglia alla visione dell'artista nei confronti del mondo degli oggetti in un rapporto capace di rendere lo stesso altro (l'uovo già reso uccello, appunto).

Dunque queste tre componenti (artista/autore, oggetto/referente e resa pittorica/visione) non sono affatto distinte una dall'altra nella forma di ciò che individuo come "artesto" o, se si vuole, del "percetto" (detto alla Deleuze, come risultato di una percezione, come raggiungimento del concetto nell'attività artistica di un pittore-pensatore).

E se "l'oggetto nuoce alla pittura" – come già avvertì nel 1912 Kandinskij in un particolare aneddoto in cui, tornando nel suo atelier, rimase affascinato da un quadro, il suo, che non riconobbe perché poggiato su di un lato inatteso, ruotato su di un verso inedito, dove il tutto diventava insolito (v. Kandinskij 1999) –, Magritte, dal '26-'27, proseguì la ricerca esordendo con la prima personale esponendovi *Ceci n'est pas une pipe*. Nell'occasione Magritte dimostrò subito un allontanamento dal cubismo (ancora fedele all'oggetto) di Braque e Picasso per interessarsi (soprattutto negli anni Trenta, quelli "di Parigi") al problema fra visibile e mistero ("il mistero è nel visibile", dirà lo stesso Magritte), fra realtà e raffigurazione pittorica, fra sogno e realtà ("la vera realtà risiede nel sogno" proseguirà Breton nei suoi esercizi di surrealtà, mostrando, nel '32, l'omologia tra percezione del mondo e realtà espressa attraverso il sistema dei vasi comunicanti – teoria peraltro raffigurata magistralmente in un disegno di Diego Rivera nel 1938), fra il "mondo dei segni" (verbali e non-verbali) e il "mondo reale". Le teorie surrealiste sfociarono in seguito, nel '29, ne "La révolution surréaliste" e nel manifesto *Les mois et les images*: titolo che fu ripreso in *Le parole e le cose* dall'amico Michel Foucault, il quale si dedicherà non solo allo studio sulla suddetta pipa magrittiana fornendoci gli strumenti di critica ("il disegno non designa") della pittura come mimesi della realtà (qui rimando il lettore a prendere visione di un altro dipinto di Magritte, *Il tentativo dell'impossibile*, del 1928, che riassume pittoricamente il nocciolo della questione), messi peraltro in luce in un preziosissimo saggio dal titolo omonimo *Ceci n'est pas une pipe*, ma anche particolarmente – parlo del testo *Le parole e le cose* – agli aspetti che hanno interessato direttamente tutti quegli artisti che hanno dovuto fare i conti con le questioni relative ai rapporti, sempre reciprocamente coinvolti, tra visione e sguardo, tra raffigurazione e rappresentazione, nel triangolo immaginario e dialogico disegnato sui tre punti fondamentali artista-tela-realtà. In particolare mi riferisco non solo allo studio che Foucault dedica all'opera pittorica di Manet, ma soprattutto alle prospettive interpretative che egli fornisce di *Las Meninas* di Diego Velazquez, tela in cui sono riassunte e concentrate tutte le tematiche della logica della pittura (pittura/ritratto, pittura/autoritratto, pittura/specchio, pittura/trompe-l'oeil, pittura/mimesi, pittura/sguardo, pittura/visione, pittura/prospettiva, ecc.) e non a caso divenuta un'opera importantissima anche nella nicchia degli artisti più noti, nonché presa seriamente in considerazione – per tornare sui passi del nostro discorso – proprio da Pablo Picasso, che ne riprodusse una versione cubista nel 1957, intitolandola *Las Meninas (dopo Velazquez).*

Picasso, come altri, aveva sempre mostrato interesse verso quegli elementi che costituiscono la strategia estetica tra arte e vita omaggiando con le proprie illustrazioni *Il capolavoro sconosciuto* di Balzac: opera, quest'ultima, che mette in scena i medesimi elementi ormai divenuti archetipo di un modello che ritorna spesso a far parte di altre numerose trame di noti testi letterari – penso a *Il ritratto ovale* di Edgar Allan Poe, *Il ritratto* di Nikolaj Gogol', *Il ritratto di Dorian Gray* di Oscar Wilde, *L'opera* di Emile Zola – che hanno voluto affrontare in letteratura questioni simili, che s'intrecciano sulla impossibile rincorsa di unire arte

e vita, fino alla pretesa di farle coincidere nella visione dell'artista con risultati pressoché disastrosi e suicida. Come già detto, la letteratura non fa che confermare come il movimento dell'opera, nella forma d'arte dell'artesto – per come lo intendo – eviti di pedinare a regime i discorsi della rappresentazione ponendosi tutt'al più in dialogo con un tempo altro, il tempo grande, immaginando soluzioni al di là del presente, al di là del mondano.

Se la penna rincorre il pensiero, l'idea, il concetto, il pennello, d'altro canto, rincorre il percetto. Lo scrittore, pittore o romanziere che sia, s'incarna nella figura del giocoliere-guerriero che, per mezzo di linguaggi non-verbali, verbali o misti, rende la raffigurazione nelle forme della scrittura, una scrittura che non vuole esaurire il mondo, anzi, esattamente il contrario: vuole nutrire il mondo con un filo di inchiostro, con un colpo di spatola, avvolgendolo e coinvolgendolo in un sogno visionario.

È bene chiarire che per scrittura non s'intende quella meramente intesa, cioè relegata a trascrizione che raggelerebbe, congelerebbe il sonoro, il parlare per visualizzare le spazializzazioni temporali della lingua, trascrivendo il pensiero. Scrivere è, invece, pensare, ragionare per immagini, per rapporti, per volumi e per forme, per realizzazioni spaziali, per analogie, per similitudini. A tale proposito, salta alla mente il ricordo del pittore giapponese Shusaku Arakawa, il quale aveva dipinto una serie di grandi quadri pieni di frecce in movimento su fondali bianchi e luminosi e che, in una mostra che si tenne nel 1985 alla "Galleria Blu" di Milano, invece del solito catalogo, distribuì un largo foglio di carta blu piegato in quattro, con un testo di Italo Calvino – testo che fu più tardi ripubblicato (1995): "Parlo della mia mente – spiega Calvino – perché è l'unica che posso avere in mente; e parlo della mente di Arakawa, che certo è quella che ha in mente lui".

Il modello linguistito cede il passo anche al linguaggio letterario. Noto esperimento letterario, divenuto anche cinematografico ad opera di François Truffaut, è il testo *Fahrenheit 451* di Ray Bradbury: un romanzo di fantascienza in cui l'autore affronta il tema delicato della comunicazione, dalla gestione delle informazioni e dal controllo della società all'abuso di potere e all'appiattimento della coscienza. L'ambientazione è quella di un ipotetico futuro nel quale leggere libri è considerato un reato per il quale è stato istituito un apposito corpo di vigili del fuoco impegnato a bruciare ogni tipo di volume. Il titolo del romanzo – non a caso – si riferisce alla temperatura a cui la carta brucia spontaneamente (secondo le unità di misura imperiali): 451 Fahrenheit corrispondono, appunto, a 232,78° C.

Fahrenheit 451 ha numerose analogie con il romanzo *1984* di George Orwell: in entrambi i libri si fa un uso massiccio della censura nei confronti della lingua, dove però quest'ultima è organizzata in modo differente: mentre in *1984* tutte le notizie vengono costantemente falsate ad opera di un ministero delegato – il "Grande Fratello" –, nel romanzo di Bradbury è bandita qualsiasi informazione scritta su supporto cartaceo. Pertanto, i libri sono materiale illegale, e come tale, tenuto nascosto nei posti più disparati dai lettori fuorilegge per far fronte alle continue incursioni dei pompieri incendiari. Se in *1984* vi è lo "psicoreato", cioè vietare anche solo di pensare in modo divergente dai dettami del governo totalitario sotto la dittatura del Grande Fratello, in *Fahrenheit 451* il lettore diviene fuorilegge: come dire: chi legge diviene fuori-legge, ormai al di fuori della lettura ordinaria che non sa far altro che leggere pedissequamente; fuori dalla scrittura che scrive, cioè fuori da ciò che le è pre-scritto di significare; operando al di fuori della procedura semantica così da ri-

nunciare all'apparenza dello scritto per diventare apparizione nella quale colui che articolerà la propria attività visionaria nella scrittura potrà finalmente liberarsi creando nuove idee, azioni, modi di vivere e di pensare per una diversa considerazione del mondo e delle sue possibilità. Così, in entrambi i testi di Orwell e di Bradbury, i libri e la letteratura sono definitivamente banditi dalla società, proprio per impedire agli uomini di conoscere l'infelicità pensando poi di poter costruire un mondo diverso da quello esistente.

Il protagonista di *Fahrenheit 451* è proprio un milite del fuoco, Guy Montag, che ha il compito di rintracciare chi si è macchiato del reato di lettura, di eliminarlo e di bruciarne i libri. In questo futuro alternativo tutte le case sono costruite con tecnologie che le rendono ininfiammabili e quindi il solo compito dei vigili del fuoco è quello di eliminare i libri e i loro possessori (che spesso decidono di essere bruciati vivi insieme alle loro biblioteche segrete). In questa società viene assicurato l'ordine sociale con regole ben precise: tutti i cittadini rispettosi della legge devono utilizzare la televisione per istruirsi, informarsi e per vivere serenamente al di fuori di ogni inutile forma di comunicazione. La televisione come elemento ossessivo della società viene utilizzata dal governo per definire ciò che è giusto e ciò che è sbagliato. Montag, che per anni è stato un vigile del fuoco modello, un giorno commette un'improvvisa infrazione: decide di leggere un breve trafiletto di un libro che dovrebbe bruciare e, attirato dalla sua prima fugace lettura, salva alcuni libri, iniziando a leggerli di nascosto. La decisione di infrangere le regole gli viene suggerita dalla conoscenza di Clarisse, una ragazza sua vicina di casa, che mostra un modo di vivere anomalo: l'anomalia sta nel fatto che i familiari di Clarisse, la sera, non guardano la televisione, che non possiedono – sul tetto della loro casa non ci sono antenne televisive! –, ma trascorrono il tempo parlando tra di loro, dimostrando di possedere un'allegria e spensieratezza difficile da comprendere e facilmente invidiabile. Non omologata al sistema, la famiglia di Clarisse sembra felice a differenza di quella di Montag – una famiglia che esiste soltanto nella dimensione virtuale (la Grande famiglia del teleschermo, che non ha figli perché la moglie, che ha appena tentato il suicidio ingerendo barbiturici, non ne vuole). In una società in cui il conformismo e l'assenza di fantasia costituiscono la regola e dove il tempo costituisce un eterno presente, Montag, dopo aver riflettuto a lungo, prende coscienza di non amare e di non conoscere realmente quella donna, e capisce che nella sua vita c'è qualcosa di profondamente sbagliato. La lettura dei libri che ha sottratto lo conducono a scoprire un nuovo mondo, ma lo spinge inesorabilmente verso la rovina sociale: sua moglie lo abbandona e i suoi ex colleghi lo cercano per punirlo. Nella parte finale del libro il protagonista è braccato dagli abitanti della città che, tramite la televisione, scrutano le strade attendendo il suo passaggio per poterlo denunciare alla polizia. Montag riesce a fuggire e si rifugia in campagna dove incontra dei vagabondi (gli "uomini libro") che come lui amano i libri e sperano un giorno di poter far risorgere la cultura dalle ceneri di quella società. Il libro si chiude con un bombardamento atomico, che distrugge le città: la nazione di Montag ha iniziato infatti a combattere una guerra con una nazione avversaria, ma i cittadini non si erano preoccupati del conflitto, dato che la televisione non li aveva mai informati sul suo effettivo andamento e sulle possibili catastrofi a esso collegate. Montag e i suoi amici si incamminano verso una nuova città ove poter tramandare le loro conoscenze e i libri che hanno imparato a memoria.

Verso la metà di giugno del 1970, François Truffaut apprendeva dai quotidiani che «La Cause du peuple», giornale della sinistra proletaria, di cui il filosofo Jean-Paul Sartre aveva appena assunto la direzione, era stato posto sotto sequestro e che la polizia arrestava e incriminava coloro che diffondevano la pubblicazione. Il 20 di giugno, Truffaut era per strada, insieme a Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir, a vendere il giornale ai passanti. Chiamato dal tribunale di Parigi a rispondere di questo fatto, nella testimonianza che l'8 settembre 1970 il regista inviava per iscritto al Presidente della Corte scriveva tra l'altro: "Non ho mai fatto attività politica, e non sono maoista, più di quanto non sia pompidoliano, perché mi è impossibile nutrire alcun genere di sentimento per un capo dello Stato, chiunque esso sia. Vero è però che amo i libri e i giornali e che sono piuttosto affezionato alla libertà di stampa e all'indipendenza della giustizia. Così com'è vero che ho girato un film intitolato *Fahrenheit 451* che descriveva, con l'intento di stigmatizzarla, una società immaginaria in cui il potere brucia sistematicamente tutti i libri; ho dunque voluto far coincidere le mie idee di cineasta con le mie idee di cittadino francese" (in Truffaut 1973, p. 190).

Nell'ipertrofia dei mezzi di comunicazione di *Fahrenheit* (schermi televisivi e telefoni abbondano in ogni casa), Truffaut vuole mostrarci il paradosso della mancanza di comunicazione che caratterizzerà la società di un futuro che è già presente.

Una sorta di atmosfera visuale ricorre in *Baraka* (1992) di Ron Fricke, un film poco noto in Italia, dai grandissimi risvolti semioetici, e che non si serve di parole, del verbale, come tra l'altro suggerisce il suo sottotitolo: *Un mondo al di là delle parole*. Il film è montato in una serie di sequenze combinate magistralmente in spettacolari immagini di altissima qualità fotografica (catturate in 6 continenti, 24 paesi, 152 luoghi) in cui viene ripresa la superficie terrestre attraversata per immagini e da punti di vista diversi (sociale, culturale, religioso, storico, artistico). Per conto anche delle indicazioni del regista, si dà massima libertà interpretativa alle immagini che scorrono sotto gli occhi dello spettatore, il quale, inevitabilmente coinvolto, viene spinto a stimolare il proprio occhio in maniera critica nei confronti del mondo attuale. Dall'alba al tramonto, in un giorno normale del pianeta Terra, Fricke contrappone la bellezza della natura, dosata in tempi musicali lenti e distesi che accompagnano gli scenari, alla progressiva distruzione umana del pianeta cadenzata in un ritmo musicale incalzante e veloce, sino a mostrare l'autodistruzione umana dai teatri di guerra all'arma nucleare vista come prima apocalittica possibilità di annientare l'umanità, combinando eventi in parte museificati per la Storia e, altri, purtroppo, in corso d'opera (il film si riferisce a 16 anni fa, ma la situazione d'oggi non sembra essere diversa da allora!). Luoghi naturali di incredibile ampiezza sono intervallati da spazi sempre più ridotti del quotidiano con le sue esigenze tecniche all'insegna del pratico e dell'indispensabile, offrendo all'osservatore contrasti che descrivono polemicamente le architetture asettiche realizzate con metodi di riproduzione meccanici – l'allineamento seriale di "conglomerato cellulare" a "conglomerato cellulare" – e rivalutando, di contro, l'artisticamente inconfondibile, l'originalità artistica espressa soprattutto nel lavoro manuale e artigianale. Insieme alle immagini di coloratissime popolazioni non ancora intaccate dalle "civilà progredite" (e non ancora cancellate dall'omologazione dominante) – aborigeni australiani e riserve indiane in America sono ormai teatrini rappresentazionali, i segni lasciati come residui di un massacro etnico in versione democratizzata –, si insinuano le ricche e grigie metropoli che non dormono

mai, addestrate ormai nella riproduzione dell'identico, in una realtà dal respiro meccanico e ormai ansimante del mondo capitalistico – molto chiaro in una scena del film e che riprende il titolo *Baraka*, parola traducibile in varie lingue come "respiro di vita" –, tenuto in vita nonostante i numerosi ammutinamenti della società: vittime di guerre, sfruttamento minorile, senza-tetto, affamati e assetati sparsi in più parti del mondo dove i pochi uomini continuano a predare finanche sulla dignità umana – dai mercati del sesso (pacchetti turistici offerti ai "turisti non-turisti") alle fabbriche non dichiarate e tenute nascoste dall'Occidente che abusa della mano d'opera a basso costo, non concedendo alcun diritto a chi cerca a stento di sopravvivere ai margini di un sistema capitalistico che li mette costantemente alle corde, togliendo la vita a chi già non ce l'ha: note strategie di un potere assassino messe in atto nei sud del mondo, in Africa, in America latina o nel sud-est asiatico).

Nella mercificazione totale, tutti oggi siamo soggetti al denaro e, a gradi diversi, alle forme di alienazione e sfruttamento della civiltà moderna, in cui, con guerre e interventi militari umanitari, si esportano la "libertà" e la "democrazia" speculando e approfittando del malcontento e della povertà sempre più in aumento.

Se eserciti di lavoristi si sono orientati verso attività più produttive, là dove gli individui cristallizzati nella logica degli interessi sono assolutamente addestrati all'allineamento pedissequo al regime, bisognerebbe opporvi una scrittura anticapitalista e critica nei confronti della produzione-merce prima che questa realtà circoscritta alle abitudini spenga del tutto la visione. Di fatto, la potenza arrogante capitalistica cede bruscamente il passo sotto l'effetto di uno sforzo troppo intenso: quello di voler essere sempre e comunque l'unico modello del mondo – capitalismo "chiavi in mano" e con un manuale di istruzioni per l'uso. Il capitalismo è ormai in via di decomposizione, un'appendice di realtà. D'altra parte, volendo tracciare una linea visionaria, la mappatura del mondo viene meno fino a saltare del tutto, come se all'hardware di una società capitalistica si fosse preteso di installare un software estremamente particolare, di innestare cioè il sistema operativo semiotico specificatamente umano – la facoltà di scrittura, appunto (detta anche capacità sintattica o linguaggio) – che ha per sua natura interna delle potenzialità incalcolabili, senza prezzo e che non possono essere assimilate nella logica rappresentazionale. E ne abbiamo la verifica laddove la macchina si è assunta le funzioni tecniche, semplificate al massimo nella divisione del lavoro: essa non ha ridimensionato l'uomo, ma ha segnato – la linea di demarcazione – l'aumento del tempo disponibile e fatto intendere all'artista in particolare che è libero di trattare il materiale del mondo come più gli piace, a patto di riversare in esso forme assolutamente inedite.

L'arte si tira fuori dall'economia della lingua e dalla mercanzia moderna: l'artista prende una posa atopica, una posizione anomala che non rientra nei piani del sistema, superandolo.

Il mercato è quello che è: il distorcimento dei tempi musicali è uno dei prodotti più lampanti che abbia escogitato il mercato costringendo le registrazioni sonore entro i limiti di un disco, o meglio, entro i limiti di un discorso, in funzione di un dominio, di un mercato, come padrone assoluto della materia.

Fortunatamente, la stima mercantile in arte non ha parametri precisi. Non è, per esempio, come l'oro, che si avvale di una duplice fissazione al giorno per stabilire il prezzo al grammo. Il prezzare del metallo giallo in Europa avviene nella quotidianità, a Londra e a

Zurigo. Determinato il prezzo del valore quotidiano, è facile quantificare quello del lingotto. In pratica, basta una moltiplicazione. Il quadro o l'arte in generale non può essere posta sul piatto di una bilancia per una lettura a peso, per cui, il collezionista, il mercante, l'appassionato d'arte hanno dovuto studiare qualcosa di diverso, ma possibilmente di buona precisione, per offrire un valore reale all'oggetto preso in considerazione.

Va detto che il valore artistico di un'opera non sta neanche nella sua composizione chimica. Allo stesso modo, al pittore non interessa la quantità tossica di colorante al cadmio contenuta in un giallo limone o in un rosso veneziano: se così fosse i nostri intenditori e fabbricanti di colori risulterebbero i più grandi critici stretti-di-fronte di tutta la storia dell'arte o i più famosi artisti grasso-ventruti del pianeta Terra.

Tuttavia, è vero il contrario: un artista può dedicare la propria ricerca a un colore che non esiste (non ancora) nel mondo del visibile, quello della rappresentazione; l'esempio è offerto da Yves Klein, detto "Yves Le Monochrome", che compose chimicamente il colore battezzandolo "International Blue Klein" (IKB), depositandolo all'ufficio brevetti francese, e rendendolo il segno che contraddistingue gran parte della sua opera.

Il pittore ha da tempo proclamato la dittatura dell'occhio – l'occhio tassonomico, votato alla stabilità strutturale – e ha sottolineato con forza la necessità di quel libero gioco che è appunto l'arte.

Come noto, la rinascita della pittura coincide con la corrente pittorica detta "impressionismo" – è il critico Louis Leroy che li battezza impressionisti (in senso dispregiativo e come sinonimo di superficialità) – che si sviluppò in Francia tra il 1867 e il 1880. Il gruppo di pittori del movimento impressionista cominciò a costituirsi già nel 1860: i suoi componenti erano accomunati dalla stessa ricerca di una pittura differente (*en plein air*) e fondamentalmente antiaccademica. Prima dell'impressionismo la pittura era disciplinata dalle regole accademiche della prospettiva e della razionalizzazione del disegno e dello spazio, e il pittore poteva avere successo solo se le sue opere venivano accettate dalla giuria del Salon. Gli artisti guardarono così non più al Rinascimento italiano, ma alle culture extra-europee, dell'arte orientale, cinese e giapponese, alle culture primitive, africane, precolombiane e oceaniche. Grande influenza sul fenomeno impressionista ebbe l'invenzione della fotografia (Degas, appena ebbe la possibilità, si procurò una Eastman-Kodak), che in parte risolse gli obiettivi della pittura rappresentativa e mise in discussione la figura del pittore.

La rivoluzione stilistica e tecnica adottata dagli impressionisti non a caso prese spunto dalle nuove teorie di scomposizione dei colori in primari e secondari espresse dallo scienziato M. E. Chevreul. I colori vennero usati allo stato puro (escludendo il nero) con piccole pennellate separate, senza essere miscelati, ché si combineranno poi nell'occhio dell'osservatore (Impessionismo scientifico di Seurat e Signac). È così che gli artisti poterono raffigurare con l'autonomia del colore i mutevoli effetti di luce della natura che Monet, dopo il 1889, portò alle estreme conseguenze, quasi di pittura informale.

Procedendo in direzione dei problemi intorno alla "forma" e al "colore", oggetto di studio di alcuni pittori che pretendevano di semplificare e sintetizzare la pittura entro schematizzazioni scientifiche (fisico-chimico-ottiche), l'artista visionario ha ormai da tempo dichiarato come le prove ottiche non possano in alcun modo dettar legge alle gamme coloristiche del pittore. A tal proposito, Malevič si mostra decisamente contrario a un approccio

fisico-ottico della pittura – "i compiti e i fini della scienza ottica sono una cosa, quelli della pittura e dell'arte in genere un'altra" – che condurrebbe inevitabilmente la tela a somigliare presto a una tabella scientifica!

La logica scientifica possiede senz'altro un codice attraverso cui riconoscere la realtà ma di certo non può pretendere tutta la verità del mondo. E se da un lato vi è la messa in discussione del mondo fatto solo da enunciati affermativi, dall'altro lato c'è il movimento visionario volto a raggiungere il disegno segreto del mondo: un movimento senza fine, inesaudibile, teso a configurare la textura, la "trama del mondo", non nella forma simbolica ma nella sua resa di superficie inesauribile.

I tentativi di risolvere il problema della percezione e del valore dell'opera d'arte entro partiture che le sono estranee (ricordo le mere interpretazioni neurobiologiche nel caso di Semir Zeki) si rivelano esperimenti privi di soluzione e non in grado di definire il valore dell'opera, data la sua irriducibile incommensurabilità. Semmai ciò spetterebbe al semiotico o al filosofo, coloro cioè che fanno vedere attraverso la parola ciò che visibile non è, come Galilei rese "visibile" il movimento della Terra: "Eppur si muove!", enunciazione ritenuta temeraria e sovversiva nei confronti della filosofia aristotelica e delle Sacre Scritture.

Tornando al mercato dell'arte, rimane il fatto che scambiare il valore di lavoro artistico contro un salario è un'arte mercenaria. L'arte non si riduce a mestiere a meno che non si rientri in quella vergognosa routine di mestieranti che fabbricano dipinti confezionati. Con ciò non si esclude che l'attività artistica non sia esente dalla tendenza tecnico-costruttiva – che in fin dei conti è quella del realismo pratico – ma è proprio qui che l'arte scompare!

Per completare questa panoramica di accanita adesione e allineamento pedissequo al regime, segnalo la divertente e tragica storia raccontata nel brano letterario pirandelliano – peraltro interpretata magistralmente da Totò, nella versione cinematografica intitolata *Questa è la vita – La patente*, tratto da *Novelle per un anno*, scritto nel 1922: il protagonista, Rosario Chiarchiaro, licenziato a causa della sua fama di jettatore, al colmo della disperazione, non potendo vivere se non legittimizzando la sua fama di jettatore, fa di tutto pur di farsi riconoscere ufficialmente come possessore di un "potere funesto e invincibile" e ottenere in tal modo la sua "patente": "La patente!" grida infatti il pover'uomo "Sarà la mia professione! Io sono stato assassinato, signor giudice! Sono un povero padre di famiglia. Lavoravo onestamente. M'hanno cacciato via e buttato in mezzo a una strada… con la moglie paralitica… e con due ragazze… Signor giudice, non mi resta altro che di mettermi a far la professione di jettatore…".

E prendendo spunto da Totò, ricordiamo anche il cinema di poesia di Pier Paolo Pasolini, il cinema più sperimentale e rivoluzionario, intendo, quello di "*Uccellacci uccellini*" e quello dei cortometraggi "*La terra vista dalla luna*" (in *Le streghe*, 1966), "*La sequenza del fiore di carta*" e "*Che cosa sono le nuvole?*" (in *Capriccio all'italiana*, 1967).

Alla ricerca cinematografica e al "cinema di poesia" di Pier Paolo Pasolini appartiene di diritto *Uccellacci uccellini*, incentrato sulla coppia Totò-Ninetto Davoli e incorniciato dalla sigla musicale – titoli di testa e titoli di coda – con la voce inconfondibile di Domenico Modugno. Qui, la sequenza dei fotogrammi mostra Totò e suo figlio Ninetto che mentre passeggiano per le periferie e le campagne romane incontrano un corvo parlante che, a sua volta, narra la storia di Ciccillo e Ninetto (anch'essi interpretati da Totò e Ninetto), due monaci francescani ai quali San Francesco ordina di evangelizzare i falchi e i passeri. I due frati non riusciranno a raggiungere il loro obiettivo, perché, pur essendo riusciti a evangelizzare le due "classi" di uccelli, non riusciranno a porre fine alla loro feroce rivalità: per questa mancanza verranno rimproverati da San Francesco e invitati a intraprendere nuovamente il cammino di evangelizzazione: "Non solo questo mondo non va, ma bisogna anche cambiarlo". Dopo la parentesi del racconto, il viaggio di Totò e Ninetto prosegue; il corvo li segue e continua a parlare in tono intellettualistico e altisonante. In un contesto fortemente visionario, s'incontrano altre persone, una carrellata di classi sociali che sembrano passare dallo stato di uccellacci a quello di uccellini: alcuni proprietari terrieri che ordinano a Totò e Ninetto di allontanarsi dalla proprietà privata (ma i due protagonisti non ne vogliono sapere di obbedire e finiscono poi per darsela a gambe, costretti da colpi di fucile); una famiglia che vive in condizioni assai degradate, a cui Totò intima di abbandonare la propria casa con la frase lapidaria "busnes is busnes"; un gruppo di attori itineranti a bordo di una Cadillac; i partecipanti al "1° convegno dei dentisti dantisti"; un uomo d'affari di cui Totò è debitore; In seguito, i due si ritrovano ai funerali di Togliatti e poi incontrano una prostituta. Alla fine del film, stanchi delle chiacchiere del corvo, lo uccidono e se lo mangiano; una frase lapidaria accompagna la triste sorte – che può riguardare tutte le menti scomode – del volatile intellettuale: "i maestri son fatti per essere mangiati in salsa piccante".

In "*Che cosa sono le nuvole?*" (in *Capriccio all'italiana*, 1967) di Pasolini, ricorrono gli elementi poetici nell'espressione cinematografica in bilico tra favola e realtà ma continua è l'evasione dalla realtà presente. A parte "*La sequenza del fiore di carta*" interpretata dal solo Ninetto Davoli, in "*La terra vista dalla luna*" e in "*Che cosa sono le nuvole?*" vi è ancora una volta la partecipazione della maschera di Totò riscritta però rispetto alla sua veste popolare e comica e restituita invece in sembianze del tutto inaspettate: a "*Che cosa sono le nuvole?*", rivisitazione dell'*Otello* di Shakespeare, partecipò, come poi anche a *Uccellacci uccellini*, Domenico Modugno, questa volta come attore in una scena cantata, iniziale e poi finale, nelle vesti di uno spazzino-cantastorie. In questa scena iniziale riappare tra l'altro il già discusso dipinto di Diego Velasquez *Las Meninas*, qui reso come cartellone del film con l'inserzione della "scritta-lancio": 'OGGI', 'CHE COSA SONO LE NUVOLE?', 'REGIA PIER PAOLO PASOLINI'. Se a Totò toccherà vestire i panni del burattino del perfido Jago, Pasolini consegnerà a Ninetto Davoli le sembianze di Otello, a Laura Betti quelle di Desdemona, e alla coppia comica Franco Franchi e Ciccio Ingrassia quelle, rispettivamente, di Cassio e Roderigo. La storia è recitata da un gruppo di marionette, finché la rappresentazione non è interrotta dal pubblico che, nel momento più drammatico, irrompe sulla scena e fa a pezzi le marionette di Otello (Ninetto Davoli) e di Jago (Totò). Lo spazzino (Domenico Modugno) getta le due marionette in una discarica, dove i due fantocci rimangono incantati a chiedersi "che cosa sono le nuvole".

Eppure, molte, all'epoca, furono le critiche negative, benché Pasolini abbia anticipato la crisi degli ideali che ha animato i movimenti degli anni Sessanta, profetizzato l'alienazione e l'appiattimento culturale a cui avrebbe portato la televisione.

Se Pasolini parla del successo come persecuzione, è abbastanza chiaro come ogni artista rifiuti l'idea di rappresentare qualcosa, di essere, in qualche modo, istituzionalizzato. È il caso emblematico di Ryan Larkin, straordinario disegnatore canadese del cinema di anima-

zione – insieme a Norman McLaren – nominato all'Oscar nel 1968 per *Walking*, sprofondato poi in una spirale di autodistruzione che l'avrebbe portato a vivere per strada chiedendo l'elemosina (scomparso l'anno scorso, il 16 febbraio). E, per restare nel mondo del cinema di animazione, forse ancora qualcuno non sa che la creazione del topo più famoso del mondo è in gran parte merito di Ub Iwerks, superbo disegnatore di certo più dotato artisticamente di Walt Disney – il quale, nonostante le indubbie capacità imprenditoriali, partì come disegnatore di biglietti da visita e solo poi decise di costruire una macchina di animazione fortemente indirizzata al grande schermo che annientava, contemporaneamente, e in maniera a dir poco dittatoriale, ogni tipo di concorrenza cinematografica.

Ovviamente l'artista sa anche come poter utilizzare l'arte mercantile senza praticarla e senza implicarvisi, poiché egli, per natura, si ritiene "non in sevizio" o "fuori-servizio", avendo il privilegio di non lavorare per un salario: ecco perché possiamo quindi dire che l'uomo di mestiere non gioca, l'artista ancora può permetterselo!

Oltretutto, bisognerebbe precisare che la *Land Art*, corrente artistica detta anche *Earth Art* o arte ecologica che nacque negli Stati Uniti tra gli anni Sessanta e Settanta – parallelamente al movimento artistico dell'arte povera sorto in Italia – cominciò a contestare non solo l'oggetto d'arte come prodotto per la borghesia (già contestato dai *ready-made* duchampiani), ma soprattutto la galleria come unico spazio dell'arte. In tal senso, la provocazione artistica è operata mediante interventi svolti direttamente in spazi aperti e su vasti territori (deserti, laghi gelati, prati, cieli ecc.) nonché utilizzando materiali effimeri che conducono spesso a fissare l'opera attraverso riprese fotografiche o filmate come unica e sola testimonianza dell'evento d'arte. L'opera d'arte non più come parte accessoria e decorativa della realtà ma come evento, enunciazione irripetibile, imprevisto.

Risulta subito evidente che, nella diffusione e imposizione del "reale", lo spazio dei segni tende a dissolversi per lasciare il posto a quello della rappresentazione, che riflette i significati e scompone le similitudini, facendo sorgere il nuovo ordine delle identità, marcate ferocemente nelle tragedie delle differenze (*extrema ratio*: la guerra!).

D'altra parte mi piace ricordare l'infunzionalità nell'esperienza ludica di Pino Pascali, artista nato in Puglia, in un paese della provincia barese, che mise in opera i giocattoli di guerra, recuperati nei ricordi dei primi giochi infantili, costruiti con mucchi di oggetti trovati per casa, nel tempo in cui un fagiolo diventava una pallottola, una pentola un elmetto: è qui, nell'arte, che finanche l'arma bellica fa cilecca: in Pascali l'arma manca alla sua funzione, il perfetto (solo esteticamente) ordigno bellico s'offre senz'alibi e fa soffrire la visione seria della grave imperfezione di non sparare!

A questo punto possiamo porre la questione su queste basi: la mano e l'occhio sono guidati dalla scrittura, e non il contrario: nell'atto dell'artista di osservare, gli oggetti perdono il loro nome. In questo senso l'attività artistica è un cantiere aperto, una tela incompiuta e senza fine a cui l'artista lavora tutti i giorni: ecco perché le opere d'arte sono immortali, perché il loro esempio non ha mai fine, e perché si rendono quindi sempre indecifrabili completamente in un dialogo sempre sospeso e ambiguo.

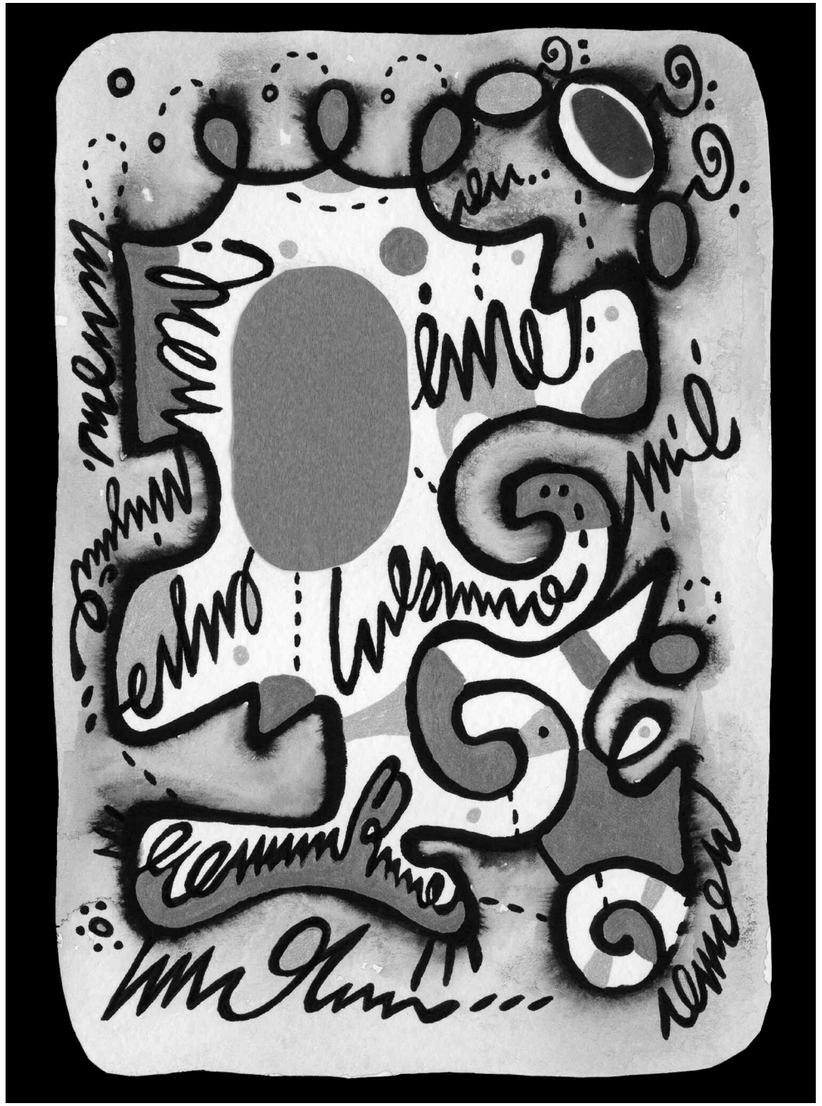
Possiamo quindi concludere: autori "visuali" con linguaggi verbali e non-verbali riflettono sul punto di vista, attraverso un "metapuntodivista" di ordine semiotico, in cerca di una scrittura come rivoluzione permanente: un tentativo impossibile di rovesciamento senza sosta, operato nel continuo rinnovamento dei quadri in cui l'artista parla con una voce che è quella del futuro inimmaginabile, in un linguaggio disegnato non ancora identificato dal mondo d'oggi, costellato di congetture e visioni.

E a questo punto, l'acqua del discorso non può che risalire il suo corso e tradire i segreti delle parole sull'onda della scrittura.

Riferimenti bibliografici

AA.VV., 2004a, *Pino Pascali*, Napoli, Electa.
AA.VV., 2004b, *Land art e arte ambient*ale, Milano, Phaidon.
Balzac, Honoré de, 1931, *Chef-d'œuvre inconnu*, Parigi, "L'Artiste"; trad. it. 2001, *Il capolavoro sconosciuto*, Firenze, Passigli.
Calvino Italo, 1998, *Lezioni americane*, Milano, Garzanti; nuova ed. 2002.
Deleuze, Gilles, 1969, *Logique du sense*, Parigi, Minuit; trad. it. 2005, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano.
Derrida, Jacques, 1990, *Mémoires d'avengle. L'autoportrait et autres ruines*, Parigi, Réunion des Musées Nationaux; trad. it. 2003, *Memorie di cieco. L'autoritratto e altre rovine*, Milano, Abscondita.
Derrida, Jacques, 2001, *Deconstruction Engaged. The Sydney Seminars*, Sydney, Power Publications.
Deleuze, Gilles, 2007, *Abecedario di Gilles Deleuze*, Intervista con Claire Carnet, 3 dvd (8 h.), Milano, DeriveApprodi.
Foucault, Michel, 1966, *Les mots et les choses*, Parigi, Gallimard; trad. it. 2001, *Le parole e le cose*, Milano, BUR.
Foucault, Michel, 1970, *L'orde du discours*, Parigi, Gallimard; trad. it. 1972, *L'ordine del discorso*, Torino, Einaudi.
Foucault, Michel, 1973, *Ceci n'est pas une pipe*, Montpellier, Fata Morgana; trad. it. 1988, *Questo non è una pipa*, Milano, SE.
Fricke, Ron, 1992, *Baraka. A World Beyond Words*, dvd, 96 min, USA.
Kandinskij, Vasilij, 1999, *Sguardi sul passato*, Milano, SE.
Klein, Yves, 2001, *Le dépassement de la problématique de l'art et autres écrits*, Parigi, École Nationale Supérieure des Beaux Arts.
Landreth, Chris, Larkin, Ryan, 2005. *Ryan* (Special edition), dvd, National Film Board of Canada.
Ponzio, Luciano, 2004, *Lo squarcio di Kazimir Malevič*, Milano, Spirali.
Magritte, René, 1979, *Tutti gli scritti*, Milano, Feltrinelli.
Malevič, Kazimir S.,1977, *Scritti*, Milano, Feltrinelli.
Pirandello, Luigi, 2007, *La patente e altre novelle*, Milano, Mondadori.
Poe, Edgar Allan, 1838, *The Narrative of Arthur Gordon Pym*; trad. it. 2001, *Le avventure di Gordon Pym*, Milano, Mondadori.
Truffaut, François, 1973, *Correspondance*, Parigi, Haitier Cinq Continents; trad. it. 1988, *Autoritratto*, Torino, Einaudi.
Zeki, Semir, 1999, *Inner Vision. An exploration of Art and Brain*, Oxford, Oxford University Press; trad. it. 2003, *La visione dall'interno. Arte e cervello*, Torino, Bollati Boringhieri.

Qui di seguito: Luciano Ponzio, *Lisible/visible*, inchiostri su carta, 2009.



Riflessioni

SUSAN PETRILLI

*RHETORIC AND MASS MEDIA IN GLOBAL COMMUNICATION**

> The increase in communication may not only fail to give agreement in valuations and modes of conduct but may actually be used to increase conflict, competitiveness and slavery. For sharing a language with other persons provides the subtlest and most powerful of all tools for controlling the behavior of these other persons to one's advantage – for stirring up rivalries, advancing one's own goals, exploiting others. Modern propaganda is the witness to this within existing nations; a world language would make the same phenomena possible over the earth as a whole. And semiotic itself, as it develops, will be subject to the same kind of utilization by individuals and groups for the control of other individuals and groups in terms of self-interest.
> […] If one of the practical tasks of the theory of signs is to further co-operative behavior, another complementary and equally insistent task is to so incite and fortify the individual that he keeps his own creative integrity in the face of the powerful forces in the modern world that tend to reduce him to a puppet pulled by the socially controlled strings of communication (Charles Morris, *Signs, Language, and Behavior*, 1946, in Morris 1971: 293-294).

1. Premise

In this paper a distinction is made between rhetoric and argumentation. The former is associated with persuasive discourse employed to deceive, as in the case of political discourse, mass medial discourse and publicity. The role of publicity is underlined in its relation to rhetoric as a means of imposing dominant ideology. Deceptive rhetoric is related to ideology understood in a narrow sense, but rhetoric is deceptive only if not questioned. Rhetorical discourse is related to strategies for keeping a clean conscience, to the rhetoric of institutions and defense of dominant ideology. A clean conscience with alibis is based on the logic of identity, the order of discourse, the logic of roles with their limited responsibilities, of unquestioning obedience to the social order. By contributing to the conditions for maintaining a clean conscience, limited responsibilities, in the last analysis indifference to the other, rhetoric is an effective means of imposing dominant ideology and keeping the masses under control in obedience to the dominant social order.

* Relazione plenaria tenuta presso il II World Congress, "Semiotic and Communication: The Mass-Media Dimension", sotto gli auspici dell'International Association for Semiotic Studies (IASS-AIS), Monterrey, Nuevo Leon, Mexico, 19-22 ottobre 2005.

Human behavior is first of all sign behaviour and ideological behaviour in a broad sense, that is, behavior that is never neutral but permeated with values and regulated by social programs. As such it requires analysis from the perspective of the interrelation between sign theory or semiotics, communication theory and value theory. A semiotic approach to the problem of ideology and social planning must keep account of the dialogic relation with the other.

Dialogism is the condition for an approach that is at once global and detotalized, capable of opening to the other, of involvement with the other, of listening and critique. Semiotics in its current phase of development as so-called "global semiotics" (Sebeok 2001) contributes to developing the humanism of otherness (as against the humanism of identity) by evidencing the extension and consistency of the sign network, interconnecting all human beings to every other globally. Beyond global semiotics, the proposal of "semioethics" (Petrilli, Ponzio 2003) underlines the need to develop the capacity for critique and is oriented by the logic of otherness, with a special vocation for evidencing sign networks where it seemed there were none, thereby underlining the need for relations with the other. For the health of semiosis, which from a global semiotic perspective converges with life, relations with the other must be oriented by the logic of dialogic intercorporeity and interconnectedness, unindifferent difference, unlimited responsibility. Only on the basis of such values as these, is it possible to create sustainable life conditions for all life forms on Earth, human and nonhuman.

2. Rhetoric versus argumentation

Rhetoric and argumentation must be juxtaposed. Negativity of rhetoric and positivity of argumentation. This would seem to be a classical position: very much *à la* Plato. But to accuse discourse of being *rhetorical* when it is not sincere is also a question of common sense. Discourse sounds rhetorical, that is to say, it smacks or savours of rhetoric when it is unclear and confused on a logical level, when it is egotistic in ethical terms, and when despite this, or, better, precisely because of this, it still expects to persuade. Rhetoric is something you hear in the grain of discourse. It is like an attempt to deceive that is perceived before it is actually discovered.

But how do we trace the signs of deceptive rhetoric? In fact, rhetoric as we are describing it is ideological discourse in the narrow sense and deceptive. Psychological impression is combined with the immediacy and allusiveness of mental association. This strategy gives rise to what would seem to be suggestive and effective inference – but such inference can only resist *so long as it is not questioned*.

Is the logic of deceptive rhetorical discourse different from the logic of straightforward reasoning? Or, given the same logical structure is discourse somehow transformed improperly, manipulated to activate uncontrollable mechanisms that aim at producing discourse with the power to seduce, discourse that charms and fascinates mainly because what it promises is what we desire?

This approach makes things sound simpler than what they really are. For example, when rhetorical discourse is encomiastic and eulogistic it is not simply transgressive or deceptive discourse, as in the case of commercials and publicity in general. Rather, encomiastic and eulogistic discourse is actually structural to the rhetoric of institutions: the rhetoric of keeping a good and clean conscience and of defending dominant ideology or dominant values. This kind of rhetorical discourse safeguards the conscience providing it with alibis. A clean conscience with alibis which justifies itself by appealing to axiomatic foundations, to the logic of identity, of roles, to the logic of belonging, by appealing to such concepts as nation, *esprit de corps*, to duties as established by contract and civil accords. All this serves to tranquillize the people, to keep them under control, in their places. The strategy is to make them feel protected by a system of reassuring guarantees, rights, duties, and responsibilities – limited responsibilities. Rhetoric can be pleasant and consolatory because it defends the "fixing of beliefs and habits", as Charles Sanders Peirce says in his famous essay.

Rhetoric understood as false conscience means not to question dogmas and idola, but if anything to confirm and exploit them for precise ends. Rhetoric connected with the market, consumption, and commercial publicity creates a sense of satisfaction and happiness by making people daydream. The monologic rhetoric of propaganda connected with institutions promises salvation which is deduced on the basis of stereotypes. Recourse to rhetorical devices is part of the information game: rhetoric plays an important role in winning over consensus for stereotypes, in putting together stories, in propaganda, in presenting facts in such a way as to make them not only acceptable, but also desirable.

It would seem that to inform with no other aim beyond informing, that information for the sake of information is something admirable. But the truth is different: when the sole end of information is information, what this really means is that the sole end of information is to reproduce the information production process. And how do we reproduce the information production process?, by consuming information. Ferruccio Rossi-Landi, Italian philosopher and semiotician, applied the principle of homology to studies in language, communication and economics. He has taught us that information for the sake of information is nothing less than the other face of production for the sake of production.

In the information sphere and in mass communication generally – we have mentioned publicity and propaganda –, rhetoric makes habitual use of given discourse expedients which favor dominant ideology, given values and not other, official institutions. An important expedient is *obsessive reiteration*. Reiteration exploits the fascination of repetition, reiteration exposes, offers sense for the sake of consumption and not for reflection, responsible choice, interrogation, critical discussion. The facts are proposed to the public like pills or hamburgers served at Macdonalds, nicely packed into categories and frames. Taste in publicity must never be questioned…

An extraordinary characteristic of Plato's texts (at least his better ones) is the open harmony achieved by interweaving three elements: firstly, dialogic displacement; secondly, mythical interpretation or narrative; thirdly, dialectic or logico-inferential skepsis. These elements help to argument discourse. However, they also tend to disappear in three types of rhetorical discourse: in apologetic discourse, dialogue is lacking; in publicity, inferentiality is lacking; in information, narration is lacking – and if it is present it is deprived of plots and adventures, reduced to the skeleton of a fabula without ornamentation.

Rhetoric also plays a part in science and in the formulation of definitions. An example of the rhetoric of definition is offered by Rossi-Landi – he quotes from Benedetto Croce's definitions of art: "*Art is intuition* or *sentiment enclosed in an image* or a *particular theoretical moment of the spirit*". A fake dialogue between the interpreted sign and the interpretant sign is established between the *definiens* and the *definiendum*. This implies that certain terms considered as known dominate over unknown terms in need of a definition. Croce introduced the exchange value "art is intuition, etc." onto the linguistic market, and the Croceans were then able to write, "art, as we know, is intuition".

In a letter to Victoria Welby (mother of modern semiotics and inventor of significs), the Italian mathematician and philosopher Giovanni Vailati emphasizes the importance of pedagogical expedients to favor development of critical and inventive dialogue. According to Vailati caricature is one of the most effective pedagogical expedients at our disposal: to caricature involves detecting the weak points of discourse, using the word of others and making it resound with the voice of another who makes fun of it, parodies it. This is an ambiguous form of reported speech: neither direct discourse, nor indirect discourse, but commented free indirect discourse.

To examine discourses and texts we must not only pass from analytics to dialectics but also from dialectics to dialogics. This approach evidences the specific dialogism of all discourse. Formal, surface dialogue as represented by media today is not significant. It is *internal dialogism* that must be stimulated. This confirms the appropriateness of putting together Peirce and Mikhail Bakhtin, which means to relate "semiotics of interpretation" to "philosophy of dialogism", as proposed by Augusto Ponzio (1984, 1990, 2006) in his studies on the problem of interpretation in terms of answering comprehension and dialogism.

A connection can also be established between the problem of dialogue and the work of Welby and Charles Morris. Both study the interrelation between signs, values and action, therefore between semiotics, axiology and pragmatics. Both evidence the importance of this interrelation in cognitive processes and in praxis. Values are vehicled by signs, or, better, values are made of signs, while the opposite is not necessarily true. Not all signs necessary involve values, such as signs in the nonhuman animal world, or signs forming our genetic code, etc. Signs and values in turn relate to behavior.

Morris divides "meaning" into "signification", the object of semiotics, and "significance", the object of axiology. Signification alludes to the condition of "having meaning", while significance alludes to the condition of "being meaningful" or "significant". Welby had already made a similar distinction before Morris with her own tripartition of meaning into "sense", "meaning" and "significance". In both cases the term "significance" underlines the connection of signs and meaning to values and therefore to human behavior.

Both Welby and Morris describe sign action, particularly *verbal* sign action, as the place of production of knowledge and truth values. But beyond this, sign action is described as the place of production of ethic and esthetic judgment, therefore, of the capacity for critique and responsibility. This implies analyzing signifying processes understood in a broad sense in situations where dialogical potential is at its highest, therefore, where response and the comprehension of sense are grounded in the logic of otherness, in a dia-logic, and call for a standpoint.

To study meaning in relation to value, that is, to study signifying processes from the point of view of significance, means to assume the responsibility of interrogating the value of meaning beyond its systemic articulation. This implies the critical effort of examining *à la Kant* the "conditions of possibility" of meaning, and attempting *à la Marx* to recover the sense for man of semiosis considered as "social reproduction" (see Rossi-Landi 1968, 1985, 1992).

To study meaning as the production of significance, that is, to put together signs and values, implies doing what Marx did with his critique of merchandise. In other words, to focus on the relation between signs and values means to deconstruct sense, and to show that relations that exist among things are relations among human beings who produce things and signs, and relations among things and signs to the end of producing given values, such as use value and exchange value. So-called "facts", "things" or "relations" are part of production processes and not independent of them. This also means to restore sense to things and facts, given that by evidencing production processes we are also able to critically evidence the production processes of linguistic and social alienation to which the human person is subject in daily signifying and communicative practices.

According to Welby, the problem of "significance" is connected to the problem of responsibility, which she considers as structural to the production of signs and meaning. Welby uses the term "significance" to refer to the overall signifying import of signs, therefore to sign processes that produce value – cognitive, emotional, aesthetic, ethic, as well as at the level of praxis.

As regards the connection between values, signs and action, Morris, in a book of 1964 entitled *Signification and Significance*, related a typology of values to a typology of action. Values are classified as "object", "operative" and "conceived" and correspond to action which is respectively classified as "perceptual", "manipulatory" and "consummatory".

Furthermore, from the perspective of the relation of the sign to its interpretant, a correspondence may also be established between the three types of value and the three types of action, on the one hand, and the "index", "symbol" and "icon", according to Peirce's sign typology, on the other. In fact, *object values* (stereotypes) relate to their objects indexically, that is, according to the law of necessity. *Operative values* (ethical, juridical, religious norms) relate to their objects symbolically, that is, on the basis of convention. *Conceived values* (ideologies) relate to their objects iconically, that is, on the basis of similarity.

Real dialogue, whether this takes place among various interlocutors or within the single consciousness, is genuine and anti-rhetorical when it implies discussion and debate, that is, when it is dialectical, or better, dialogical in the substantial sense as described by Bakhtin, when it is argumented, and when it appeals to *the verisimilar* (see Bonfantini and Ponzio 1986; Bonfantini, Ponzio, Petrilli 2006). This type of dialogue is careful to stop and simulate, as it were, the reality of experience. Contrary to rhetoric which favours *dissimulation,* dialogue and argumentation favor *simulation.*

The term "simulation" is ambiguous, even more so than many other terms. In any case, simulation plays a fundamental role in metaphors and models, and is the basis of inventiveness and projectuality, as studies on iconicity and abduction so eloquently teach us. The relation of argumentation to the verosimilar is also determined by the fact that "one of the

most splendid of all our intellectual instruments" is the "image or the figure", as demonstrated by Welby (1985a: 13). The problem is not to eliminate figurative or metaphorical discourse to the advantage of so-called literal discourse, but to identify and eliminate inadequate images that mystify relations among things and distort reasoning. "We need", says Welby, "a linguistic oculist to restore lost focusing power, to bring our images back to reality by some normalizing kind of lens" (16). And let us remember that truth is the sister of verosimilitude! At this stage two questions come to the fore: firstly, how do we identify the tricks and traps used by rhetorical reasoning to seem true or at least feasible; in the second place, how do we identify the devices (including discourse genres or semiotic genres in general) which allow for well grounded and critical argumentation.

3. Mass media and behaviour programs

The language of publicity is ambiguous, allusive, equivocal, inventive, imaginative, creative, suggestive, insinuating, figurative, metaphoric. In spite of such signifying qualities, it belongs to monologic, repetitive, stereotyped discourse, in other words, to dominant discourse functional to reproducing the current production system, to maintaining established power, where the new is already stale, where innovation converges with destruction of preexisting products on the market. With its consumption phase, the conclusive aim of the productive cycle is to start again in the name of production for production, communication for communication, consumption for consumption, investing everybody with a common hard task, what we may call the task of consumerism.

According to Ferruccio Rossi-Landi, human behavior is sign behavior, therefore communicative behavior, and programmed behavior. Programs, projects and social plans are interconnected and interdependent, in a progression that resembles the relation among a series of concentric circles. And the more the capitalist production system develops, the more such interconnection is inevitable. What is a program? Here "program" is not understood as in the sense of "television program". It is not by proposing new television programs that we will survive today's television crisis. Instead, what we need is an overaching social plan for "new and more human programs". The concept of "communication programs" was first introduced by Rossi-Landi in the early 1960s. He critically demystifies human social communication showing how communication is made of communication programs.

Our perspective is semiotical. But our reference is not code and message semiotics, which Rossi-Landi had already amply criticized in his 1961 book, *Significato, comunicazione e parlare comune*, ironically naming this approach "postal package semiotics". Nor is it a question of "semiotics of marketing". In fact, what is commonly understood by "semiotics of marketing" loses its critical function toward the "verbal and nonverbal market" as theorized by Rossi-Landi in his epochal book of 1968, *Language as Work and Trade*. In other words, semiotics of marketing loses its capacity for critique toward the production, exchange, and consumption of merchandise-messages and messages-merchandise, and ends up becoming "semiotics of marketing" in the sense that it puts itself at the service of the market and even becomes dependent upon it. In fact, a critical analysis of television communication just can-

not be expected from such an approach in semiotics. Semiotics of marketing goes hand in hand with TV ideology (whether state or private). Semiotics as well is subject to the market, which is fundamentally a publicity market. Similarly to television, semiotics of marketing works for the market, serves market ideology. We are thinking of that relatively recent phenomenon whereby semioticians sell their work as consultants to publicity agencies which tend to privilege television as their main and most effective communication channel. It is now urgent to connect semiotics to the critique of mass media communication.

Rossi-Landi defines the dominant class "as the class that holds control over the emission and circulation of verbal messages in a given community" (1972: 203-204). These days anyone wishing to gain consensus for his or her "preventible rise" ("The Preventible Rise of Arturo Ui", Brecht) must control communication and the communication network – the press, especially newspapers, but even more so television. Today's Arturo Ui must necessarily make use of television. And differently from Brecht's Ui, who consulted a theatre actor, today's Ui must necessarily resort to an advertising agent, better, an expert in semiotics of marketing in order to learn the tricks of the trade and present oneself correctly to the public. This is the reality of communication today. Television and publicity are so closely interconnected that they have become interdependent. But television depends on publicity economically, and both television and publicity depend on whoever controls the communication network. All television programs are part of the same network, the same text, that is, the publicity network. Anyone wishing to speak to the public must enter this network. Not only has politics been televised; not only has televised political discourse become a publicity spot, but the political message itself has become a photogram in an ongoing publicity sequence.

Today, at last, we must connect semiotics to the critique of mass media communication. Demystification of ideologies as much as of such notions as Reality, Subject, Reason, Truth, is only possible through a critique of signs which is able to account for the production, exchange and circulation of signs as this cycle takes place in the global process of social reproduction. This project is committed to the development of a new and more conscious form of humanism. We are alluding to humanism not only focused on the sign dimension of man (as achieved by semiotics so far, and from this perspective an enormous contribution has come from Peirce), but also on the human dimension of signs (here we must recall not only Peirce but also such figures as Marx, Welby, Bakhtin, Schaff, Levinas, Morris, Rossi-Landi). Through his critique of political economy, Marx evidenced social relations among human beings in the place of mere relations among things and reified relations among signs.

These days the danger has increased of passively submitting to social programs that mask widespread forms of "refined oppression" under mystifying banners, paradoxically mistaken for liberating practices. This is the danger presented by mass communication today, and therefore by dominant ideology, or dominant *ideo-logic*, as says Ponzio (1992; see also Petrilli, ed., 2004; Petrilli, Ponzio 2005; Ponzio 2006), supporting and subtending the whole multi-medial communication network. As a possible counter-reaction Bonfantini (see 1993) suggests we make videos and contrast them to television as a way of bringing people face to face and helping towards reconstituting and developing the properly human dimension of things, instruments, and signs, and of evidencing the relations that interconnect them.

The conjunction between telecommunications and informatics favors expansion of this network at a planetary level. This process is producing a new socio-cultural system, a socio-cultural reality without precedents in terms of the quantity of messages it is able to produce, the velocity with which they circulate, the extension and immediacy of circulation. Television itself is now characterized by the proliferation of TV channels and services, and by the possibility of zapping through different programs and creating one's own intertext. A direct consequence of advanced technology and of the intensification of sign traffic is the overlap of messages.

This also implies the need to translate and evaluate such processes, so-called progress, in terms of social alienation, that is, alienation of the human subject. The more message production is redundant, the more the individual as a critical subject is suffocated despite active participation in these production processes. Dominant ideology characterizing social reproduction and global communication today foresees mystification and fetishization of linguistic and nonlinguistic products made ready for the market. And even those subjects who would seem to be immune from the effects of the so-called electronic revolution variously contribute to the expansion of a worldwide "sign marketplace" (see Sebeok 1987) which separates consciousness from praxis in a productive cycle whose end is production itself.

With reference to the problem of the status of the subject considered as a user-consumer, the truth is that such developments in the communication network (which inevitably attract us all) do not necessarily imply the development of higher levels in critical awareness, creativity, responsible participation, or "freedom". Quite on the contrary: the risk of remaining trapped in this communication network is enormous as it grows and becomes ever more oppressive. We need to ask such questions as the following: What is the real nature of the relation between the use of electronic devices and the user-consumer? Does the subject construct his or her own texts?, or is the subject reduced to passively submitting to the products offered by the sign market?, is the subject simply reduced to operating as a function of an institutionalized system?, of socio-economic production processes conceived in the interests of whoever owns and controls the communication network?

Mass media, especially television and its publicity campaigns, contributes to transforming everything into merchandise. Mass media contributes to reification, or better *liquefaction* or *fluidification*, functional to the market and to maintaining the production-communication cycle, and not only thanks to publicity. As observed by Gunther Anders (1956 and 1980), radio and television products do not take the form of an object or property, but rather are *liquid.* This is true of telematics as well. The products provided are absorbed into the liquid that flows outside the factory.

In this sense the word "transmission" is symptomatic. It designates two different meanings in a single word: both the act of transmitting and the object transmitted. We own the apparatus used to transmit the merchandise, not the merchandise itself. "Stated in the form of a paradox", says Anders, "we are sovereigns of a mere passivity. […] Figures not less comical than the Stirnian 'owners of their own hunger', scorned by Marx" (Anders 1956 and 1980, it. trans.: 48, eng. trans. my own). The term "reification", used to describe trends of the past century or so, does not adequately characterize the state of affairs today. Ac-

cording to Anders we are now on the threshold of a new phase in history, a phase in which forms are acquired and things are liquefied. Or at least, liquefaction/liquidation of the object will be as characteristic as reification of the non-objectual. "I propose we use the term 'liquefaction' to indicate this state of affairs which as yet has been forgotten by theory" (ib.). According to Anders, recorders and videocassettes do not contradict the production cycle's interest in producing its products "in the liquid state". All the same, he is forced to admit that such inventions are not "created in the interests of production". Rather, they are created for those consumers who wish to own their transmissions in just as solid a form as books and paintings, even though this is not possible without the help of capital. As soon as the chance of producing new merchandise is sensed, capitalist industry is ready to exploit it, "even if the new product contradicts the principles of production" (49).

It is now important to organize interpretive and transformative work groups on the various forms and aspects of mass-medial signs in today's culture, especially since the dominant cultural system interrelates with capitalism in such a way as to capitalize, so to say, both verbal and nonverbal signs. This is particularly important today considering the phase reached in social reproduction. The expression "cultural capital" is not a metaphor in the mere ornamental sense, it now corresponds to reality. Linguistic and nonlinguistic work produces and develops cultural capital, and similarly to all processes that produce capital, an increase in cultural capital is achieved through the production of surplus value and therefore through surplus work (see Rossi-Landi 1968, 1992). And all this usually occurs without the subject's awareness – in most cases not only is the subject not conscious of the ends of his or her basic activities, but he or she does not even know that such activities may be defined as work. As says Rossi-Landi:

> We can admit that man erogates his work-force even without being aware of doing so for some end and therefore without being aware of the fact itself that he is working. The end pursued may be supra-individual in that it is imposed by a social program which remains unconscious. In these cases *work is distinguished from activity insofar as it executes programs that are indifferently conscious or unconscious. As Marx says mankind does not know it but does it* (1971: 22).

An immediate consequence of this state of affairs is that ideology serving the development of capital is *invisible*, and that exploitation as it is reflected in most of our behavior is imperceptible. The present age – that is, the era of globalization – is one of the most difficult ever for critiquing ideology and, it follows, for analyzing social alienation. Cultural reality is regulated by the interests of multi-media capital. It is no coincidence that such issues are set aside by proclaiming the "crisis", or even the "end" of ideology, and by declaring that such expressions as "alienation", "class interest", and "social exploitation" are outdated. This is why it is important to construct different communicative situations. A proposal is that we act directly on the mechanisms regulating production cycles for reproduction of cultural capital. And this requires a pragmatic perspective on the signs of ideology and culture in general. But unless we defeat popular consensus achieved through mass-media, especially television, this kind of intervention will be ineffective. From this point of view, the power of television has been demonstrated from 1991 onwards by the television "serial" entitled "Gulf War". This

TV serial is significant in showing just how quickly support can be gained through television for an idea or a project, even if initially it was unpopular. In this case it was a question of gaining popular consent for a war that was described as a necessary means for the resolution of differences at an international level and for "imposing" peace.

"Exaggeration" may be used as an expedient to focus attention, as an antidote against widespread distraction, as a way of deviating attention by channeling it through stereotypes and "common places". Exaggeration may also be used to shift meaning, deconstruct the obviousness of sense, of plain meaning, and construct new meanings, new interpretants, new metaphors, as Victoria Welby says. This means to translate and betray meanings that are usually taken for granted and considered obvious. From this point of view, most intriguing is the expedient used for counter-information by the Mexican Zapatists in Chiapas in a comuniqué entitled: "Subcommander Marcos is more than just gay". This is their reply to the news communicated by "The San Francisco Chronicle" about Marcos's homosexuality, which was exploited by the pro-government Mexican press to cause a scandal:

> *About whether Marcos is homosexual*
> Marcos is gay in San Francisco, black in South Africa, an Asian in Europe, a Chicano in San Ysidro, an anarchist in Spain, a Palestinian in Israel, a Mayan Indian in the streets of San Cristòbal, a gang member in Neza [a huge Mexico City slum] a rocker in the National University [a folk music citadel], a Jew in Germany, an ombudsman in the Defense Ministry, a communist in the post-Cold War era, an artist without gallery or portfolio… A pacifist in Bosnia, a housewife alone on Saturday night in any neighbourhood in any city in Mexico, a striker in the CTM [the giant pro-government union federation, which virtually never authorizes strikes], a reporter writing filler stories for the back pages, a single woman on the metro at 10 p.m., a peasant without land, an unemployed worker… an unhappy student, a dissident amid free-market economics, a writer without books or readers, and, of course, a Zapatist in the mountains of southeast Mexico. So Marcos is a human being, any human being, in this world. Marcos is all the exploited, marginalized, and oppressed minorities, resisting and saying, "Enough!" (in *Monthly Review* 46, 1994).

4. Mass media and semioethics

A critical approach to dominant ideology from a semiotic perspective requires a high degree of listening, a great capacity for opening toward the other. This capacity for opening is not only of a quantitative order (the omnicomprehensive character of global semiotics, see Sebeok 2001), but also of a qualitative order. An approach that is truly semiotical must keep account of the dialogic relation with the other. Dialogism is the fundamental condition for an approach that is oriented globally, but which at the same time privileges opening toward the other rather than englobement and enclosure: this is the detotalizing rather than the totalizing approach.

As evidenced in particular by Emmanuel Levinas, otherness obliges the totality to reorganize itself ever anew in a process related to what he calls "infinity". This may be related to Peirce's concept of "infinite semiosis". The relation to infinity is not only cognitive: beyond the established order, beyond the symbolic order, beyond conventions and habits, the relation to infinity is a relation of involvement and responsibility. This relation

is refractory to the totality. Instead, it opens to the otherness of others, to the other person, not in the sense of another self like ourselves, another *alter ego*, an I belonging to the *same community*, but in the sense of the other in its extraneousness, strangeness, diversity, difference toward which we cannot be indifferent in spite of all the efforts made by self in the name of identity.

This project for semiotics aims to connect human behaviour to a sense of awareness of one's responsibility as a "semiotic animal" towards semiosis, that is, towards life over the entire planet. Differently to other animals, that is, nonhuman animals, the semiotic animal is capable of producing *signs of* signs. In other words, the semiotic animal is capable of mediation, reflection, of critical awareness. From this point of view, semiotics must be open to the ethical or what we propose to call the "semioethical" dimension of semiosis (see Petrilli 1998, 2001; Petrilli, Ponzio 2003, 2005, 2007).

Mass media semiotics oriented in the direction of "semioethics" can make important contributions to a better understanding of the negative connotations and destructive aspects of global communication. Our allusion is to global marketing and publicity discourse is part of this with its commonplaces, stereotypes, flattery, allurements of success, promises to see one's original but standardized dreams come true.

Publicity discourse is functional to the ideologico-social requirements of the "new cannon of the individualized body" (Bakhtin). The latter is in turn functional to the controlled insertion of bodies into the reproduction cycle of today's production system. With the spread of "bio-power" (Foucault) and the controlled insertion of bodies into the production system, world communication goes hand in hand with the spread of the concept of the individual as a separate and self-sufficient entity. The body is understood and experienced as an isolated biological entity and as belonging to the individual. This has led to the almost total extinction of cultural practices and worldviews based on intercorporeity, interdependency, exposition and opening of the body (what we are left with are mummified remains studied by folklore analysts – the expression of a generalized situation of museumification –, archeological residues preserved in ethnological museums and in the histories of national literature).

By contrast Mikhail Bakhtin (1963 and 1965) analyzes the way the body is perceived in popular culture, the forms of "grotesque realism" which do not at all conceive the body individualistically or separately from terrestial life in its totality, indeed from the world. Signs of the grotesque body, of which only very weak traces have survived in the present day, include ritual masks, the masks used during popular festivities, carnival masks. "Grotesque realism" in medieval popular culture antecedent to the development of individualism connected to the rise of the bourgeosie, presents the body as an undefined entity flourishing in symbiosic relation with other bodies, in relations of transformation and renewal that exceed the limits of individual life. Such an individualistic, private and static conception of the body is not weaked in the context of contemporary global communication, but, on the contrary, is reinforced by it.

As regards the subject, we must recover the link connecting subject-semiotic self-body-living being, the condition of continuity and interrelatedness connecting one's own body to the body of others, to others as other living beings in the global communication network.

Insofar as it coincides with the biosphere, what we understand by the global communication network is far broader that what is commonly understood by this expression. From this perspective the concept of subject must be reformulated in terms of otherness and not of monologic identity where the other is sacrificed and excluded. And such reformulation is not only of the theoretical order, but rather it is concrete and vital insofar as it is relative to praxis, to life.

With Levinas (see, for example, 1972), but also with such thinkers as Bakhtin, Peirce, Welby and Morris, we propose a new humanism, the humanism of otherness.

The revendication of human rights focused on identity – so far the dominant form of revendication – has most often forgotten the rights of the other. We propose to counteract what we may call the humanism of identity with the humanism of alterity, where the rights of the other are the first to be recognized. Here, the other is not only understood as the other *from self*, but also as the other *of self*. Indeed, the self most often removes, suffocates, segregates its own otherness sacrificing it to the cause of identity which thus attained is fictitious and destined to break down at some point.

Semiotics contributes to the humanism of otherness by evidencing the extension and consistency of the sign network. This interconnects all human beings to every other both on both the synchronic (communication is worldwide and interconnection is planetary) and diachronic axis. Indeed, the global destiny of the human species – from its remotest manifestations to the most recent, from its past to its evolutionary future, in biological as well as historical-social terms – is implied in the behavior and decisions of the individual and vice versa.

Semioethics does not have a program to propose with intended goals, nor a decalogue, nor a formula to apply more or less sincerely, therefore more or less hypocritically. Semioethics opposes *stereotypes* as much as *norms* and *ideology*; if anything, it can be described as proposing a *critique* of stereotypes, norms and ideology, and thus a critique of different types of values (e.g., see Morris 1948, 1956, 1964). Semioethics is the capacity for critique, and, as anticipated, its special vocation is to render sign networks manifest where it seemed there were none. The semioethic approach contributes to evidencing and evaluating connections, implications, involvement, histories and stories that cannot be evaded, where it seemed there were only net separations, distinct boundaries, and distances with relative alibis. Alibis safeguard responsibility in a limited sense, and thus enable consciousness to present itself in terms of a "clean conscience".

The critical work of semioethics shows how the condition of differences that are reciprocally indifferent to each other is an illusion, and how, on the contrary, the entire planet's destiny, in the final analysis, is implied in the choices and in the behavior of all human beings, and vice versa. Semioethics must necessarily begin with unprejudiced analysis and interrogation of today's social reproductive system, which is the system in which it was formulated and which now advocates it. In other words, it must start from an analysis of contemporaneity, from where we stand today, historically and socially, with a rigorous and precise analysis of today's communication-production relations.

Global communication-production in the era of globalization has already reached high degrees in homologating social models of production. In a sense, this is an "advantage" for

the work of semioethics. A single type of market now dominates the entire planet, a single type of production and consumption system that leads to homologation not only in human behavior, habit, and fashion (in the sense of dress fashion, too), but also in the life of the imaginary. With respect to the overall all social reproductive system as it dominates and encompasses the entire planet today, we could make the claim that difference understood in terms of *otherness* is in the process of being replaced ever more by difference understood in terms of *alternatives.*

The advantage we are alluding to for semioethics consists in the fact that we are faced with a unified object of analysis. This means that a great array of different issues will not have to be taken into account in our analyses, which implies at the very least no risk of wasting energy! However, it should also be obvious by now that the word "advantage" is intended ironically, because the implication is that what we must deal with is reality taken as a single, compact block. This is the advantage of *monologism*, which as such inevitably backfires on the capacity for critique, impeding critical analysis, in contrast with the condition of plurivocality and polylogism, which favors creative interpretation and critical questioning. Moreover, the work of critique is also rendered difficult by the fact that appropriate conceptual instruments are not yet readily available, are yet to be invented; categories beyond the dominant ones must be constructed, and assumptions that are not those taken for granted in the present phase of development in history must be introduced in reply to innovations. This need has been rendered ever more urgent by the planetary spread of mass media communication today, in the globalized world, and its radical interconnection with the various phases in the cycles of social reproduction.

Semioethics offers an eyeview that is as global as the semiotic animal, the human being, is capable of. Today, perhaps more than ever before, we must become aware of our semioethic capacity and live up to it, that is to say our capacity for dialogue, otherness, listening, hospitality, critique and responsibility. But even more significantly, we must realize that such awareness, therefore full recovery of the semioethic dimension of semiosis, is of vital importance if life is to survive – not only human life but all life forms over the planet.

References

Anders, Gunther, 1956 and 1980, *Die Antiquiertheit des Menschen*, München, C. H. Beckische Verlagsbuchhandlung, voll. I and II; It. trans. 1992, *L'uomo è antiquato*, Turin, Bollati Boringhieri.

Bakhtin, Mikhail M., 1963, *Problems of Dostoevsky's Poetics* (First Russian ed. 1929), Eng. trans. C. Emerson, 1984, Minneapolis, Univ. of Minnesota Press.

Bakhtin, Mikhail M., 1965, *Tvorchestvo Fransua Rable*, Moscow, Khudozhestvennaj literatura; Eng. trans. H. Iswolsky, 1968, ed. K. Pomorska, *Rabelais and His World*, Cambridge, The Massachusetts Institute of Technology.

Bakhtin, Mikhail M., 1984, *The Dialogic Imagination*, ed. M. Holquist, trans. L. Liapunov, Austin, Univ. of Texas Press.

Bakhtin, Mikhail M., 1990, *Art and Answerability*, trans. M. Holquist & L. Liapunov, Austin, Univ. of Texas Press.

Barthes, Roland, 1957, *Mythologies*, Paris, Seuil; Eng. trans. A. Lavers, 2000, *Mythologies*, London, Vintage.

Baudrillard, Jean, 1972, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard.

Baudrillard, Jean, 1985, *The Ecstasy of Communication,* London, Bay Press.
Benjamin, Walter, 1931, "Der destruktive Charakter", nuova ed. 1972, in *Gesammelte Schriften*, ed. R. Tiedermann, H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main, Suhrkamp, IV, 1, pp. 396-401; Eng. trans. "The Destructive Character", in Benjamin 1986b, pp. 301-303.
Benjamin, Walter, 1933, "Erfahrung and Armut", in W. Benjamin, 1977, *Gesammelte Schriften*, ed. R. Tiedermann, H. Schweppenhäuser, Frankfurtam Main, II, 1, pp. 213-219; It. trans. in W. Benjamin et al., 1995, pp. 15-21.
Benjamin, Walter, 1986a, *Illuminations. Walter Benjamin. Essays and Reflections*, ed. and intro. H. Arendt, New York, Schocken Books.
Benjamin, Walter, 1986b, *Reflections. Walter Benjamin. Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, ed. and intro. P. Demetz, New York, Schocken Books.
Benjamin, Walter *et al*., 1995, "Il carattere distruttivo", «Millepiani», 4.
Berger, René, 1992, *Il nuovo Golem. Televisione e media tra simulacri e simulazione*, Milan, Cortina.
Bernard, Jeff, Bonfantini, Massimo A., Kelemen, Janos, Ponzio, Augusto, 1994, *Reading su Ferruccio Rossi-Landi: Semiosi come pratica sociale*, Naples, Edizioni Scientifiche Italiane.
Bonfantini, Massimo A., 1984, *Semiotica ai media*, Bari, Adriatica; new ed. 2005, Bari, Graphis.
Bonfantini, Massimo A., 1985a, "The two souls of the young Peirce", «Semiotica», 55 (3/4), pp. 251-258.
Bonfantini, Massimo A., 1985b, "Pragmatique et abduction", «Versus» 40, pp. 51-56.
Bonfantini, Massimo A., 1987a, *La semiosi e l'abduzione*, Milan, Bompiani.
Bonfantini, Massimo A., 1987b, "Peirce torn between semiotics and metaphysics", «Journal of Pragmatics» 11, pp. 407-416.
Bonfantini, Massimo A. 1993, "Morte TV. Nascita del video", in *Non più e non ancora: Verso nuove realtà della comunicazione*, a cura di G. Paci, M. Spazio, pp. 125-134, Naples, Cuen.
Bonfantini, Massimo A., Kloesel, Christian J. W., (eds.), 1988, *Peirceana*, «Versus», 49.
Bonfantini, Massimo A., 1990, "Peirceana 2", «Versus», 55-56.
Bonfantini, Massimo A., Ponzio, Augusto, 1986, *Dialogo sui dialoghi*, Ravenna, Longo.
Bonfantini, Massimo A., Ponzio, Augusto, Petrilli, Susan, 1996, *I tre dialoghi della menzogna e della verità*, Naples, Edizioni Scientifiche Italiane.
Bonfantini, Massimo A., Ponzio, Augusto, Petrilli, Susan, 1999, "The Dialogue of Lying and Truth: Rhetoric Versus Argumentation", in *Proceedings of the International Conference, I.A.D.A.,* Lugano-April 22-23, 1997, USI, ed. Eddo Rigotti and Sara Cigada, Tübingen, Niemeyer, pp. 157-166.
Bonfantini, Massimo A., Ponzio, Augusto, Petrilli, Susan, 2000, "Three Dialogues on Rhetoric, Argumentation and New Media", «Semiotica», 128-1/2, 2000, pp. 69-112.
Bonfantini, Massimo A., Ponzio, Augusto, Petrilli, Susan, 2006, *I dialoghi semiotici. 1982-2006*, Naples, Edizioni Scientifiche Italiane.
Caputo, Cosimo, Petrilli, Susan, Ponzio, Augusto, 2006, *Tesi per il futuro anteriore della semiotica. Il programma di ricerca della Scuola di Bari-Lecce*, Milan, Mimesis.
Cobley, Paul, 2001a, *The Routledge Companion to Semiotics and Linguistics*, London, Routledge.
Cobley, Paul, 2001b, *Narrative*, London, Routledge.
Cobley, Paul, 2001c, "Analysing narrative genres", «Sign Systems Studies», 29 (2), pp. 479-502.
Cobley, Paul, 2004, *The semiotics of paranoia: the thriller, abduction and the self*, «Semiotica»,148 (1/4), pp. 317-336.
Chomsky, Noam, 1991, *Deterring Democracy*, London, Verso.
Chomsky, Noam, 1993, Year *5OI, The Conquest Continues*, Boston-South, End Press.
Deely, John, Petrilli, Susan, Ponzio, Augusto, 2005, *Semiotic Animal*, Ottawa, Legas.
Foucault, Michel, 1977, *Power/Knowledge*, Hemel Hempstead, Harvester.
Foucault, Michel, 1988, *Technologies of the Self. A Seminar*, Amherst, The University of Massachusetts Press.
Fracassi, Claudio, 1994, *Sotto la notizia niente. Saggio sull'informazione planetaria*, Rome, Libera Informazione Editrice.
«Ideologie» (journal directed by Ferruccio Rossi-Landi), Rome, Edizioni di Ideologie, 1967-1972.
Jeudy, Hentri P., Schaff, Adam, Latouche, Serge, Rossi-Landi, Ferruccio, Ponzio, Augusto, 1975, *Linguística, sociedade e política*, Lisbon, Edições 70.

Lévinas, Emmanuel, 1961, *Totalité et Infini*, The Hague, Nijoff.
Lévinas, Emmanuel, 1972, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana.
Lévinas, Emmanuel, 1974, *Autrement qu'être ou au-de-là de l'essence*, The Hague, Nijoff.
Marx, Karl, 1867, *Das Kapital*; Eng. trans. B. Fowkes, 1976, *Capital. A Critique of Political Economy*, vol. 1, intro. E. Mandel, London, Penguin Books.
Marx, Karl, 1885, *Das Kapital*; Eng. trans. D. Fernbach, 1978, *Capital. A Critique of Political Economy*, vol. 2, intro. E. Mandel, London: Penguin Books.
Marx, Karl, 1894, *Das Kapital*; Eng. trans. D. Fernbach, 1981, *Capital. A Critique of Political Economy*, vol. 3, intro. E. Mandel, London, Penguin Books.
Morris, Charles, 1938, *Foundations of the Theory of Signs*, in *International Encyclopedia of Unified Science*, I (2), Chicago, University of Chicago Press; It. trans. F. Rossi-Landi, 1999 (orig. 1954), *Lineamenti di una teoria dei segni*, ed. S. Petrilli, Lecce, Manni.
Morris, Charles, 1946, *Signs, Language, and Behavior*, New York, Prentice Hall.
Morris, Charles, 1948, *The Open Self*, New York, Prentice-Hall; It. trans. S. Petrilli, *L'io aperto. Semiotica del soggetto e delle sue metamorfosi*, Bari, Graphis.
Morris, Charles, 1956, *Varieties of Human Value*, Chicago, The University of Chicago Press.
Morris, Charles, 1964, *Signification and Significance. A Study of the Relations of Signs and Values*, Cambridge (Mass.), MIT; it. trans., ed. and intro. S. Petrilli, 2000, *Significazione e significatività*, Bari, Graphis.
Morris, Charles, 1971, *Writings on the General Theory of Signs*, ed. T. A. Sebeok, The Hague, Paris, Mounton.
Pasolini, Pier Paolo, 1990, *Scritti corsari*, Milan, Garzanti.
Peirce, Charles Sanders, 1931-58, *Collected Papers*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
Perelman, C., Olbrechts-Tyteca, L., 1958, *Traité de l'argumentation*; It trans. 1966, *Trattato dell'argomentazione*, ed. N. Bobbio, Turin, Einaudi.
Peter of Spain, 1230, *Tractatus. Summule logicales*; it trans. 2003, *Trattato di logica*, ed. A. Ponzio, Milan, Bompiani.
Petrilli, Susan, ed., 1987, "Per Ferruccio Rossi-Landi", «Il Protagora», XVII, IV serie, 11/12.
Petrilli, Susan, 1988, *Significs, semiotica, significazione*, Bari, Adriatica.
Petrilli, Susan, 1992, *The Correspondence between Morris and Rossi-Landi. Semiotica*, special issue, 88, 1/2.
Petrilli, Susan, 1993, "Signs and values: For a critique of cognitive semiotics", «Journal of Pragmatics», 20, pp. 239-251.
Petrilli, Susan, 1995, *Materia semiotica e interpretazione*, Lecce, Milella.
Petrilli, Susan, 1996, *Che cosa significa significare?*, Bari, Edizioni dal Sud.
Petrilli, Susan, 1998, *Su Victoria Welby: Significs e filosofia del* linguaggio, Naples, Edizioni Scientifiche Italiane.
Petrilli, Susan, 2001, *Teoria dei segni e del linguaggio*, Bari, Graphis.
Petrilli, Susan, ed. and intro., 2004, "Ideology, Logic, and Dialogue in Semioethic Perspective", «Semiotica», 148-1/4, 2004, special Issue.
Petrilli, Susan, 2005, *Percorsi della semiotica*, Bari, Graphis.,
Petrilli, Susan, ed., 2006a, *Comunicazione, interpretazione, traduzione*, Milan, Mimesis.
Petrilli, Susan, 2006b, "Sign, Interpretation, Translation in Victoria Welby", in *Comunicazione, interpretazione traduzione*, ed. S. Petrilli, Milan, Mimesis, pp. 229-274.
Petrilli, Susan, ed. and intro., 2006-2007, "White Matters. Il bianco in questione", «Athanor» XVII, ns. 10. Rome, Meltemi.
Petrilli, Susan, ed. and intro, 2007, *Philosophy of Language as the Art of Listening. On Augusto Ponzio's Scientific Research*, Bari, Edizioni dal Sud.
Petrilli, Susan, ed. and intro., 2008a, *Tutt'altro. Infunzionalità ed eccedenza come prerogative dell'umano*, Milan, Mimesis.
Petrilli, Susan, ed. and intro., 2008b, *Communication and Its Semiotic Bases: Studies in Global Communication*, Madison, Atwood.
Petrilli, Susan, Ponzio, Augusto, 1998, *Signs of Research on Signs. Semiotische Berichte*, Österreichschen Gesellschaft für Semiotik, Special Issue Jg. 22, 3/4.
Petrilli, Susan, Ponzio, Augusto, 1999, *Fuori campo. II segni del corpo tra rappresentazione ed eccedenza*, Milan, Mimesis.

Petrilli, Susan, Ponzio, Augusto, 2000a, *Il sentire nella comunicazione globale*, Rome, Meltemi.
Petrilli, Susan, Ponzio, Augusto, 2000b, *Philosophy of Language, Art and Answerability in Mikhail Bakhtin*, New York-Toronto, Legas.
Petrilli, Susan, Ponzio, Augusto, 2001, S*ebeok and the Signs of Life,* London, Icon Books.
Petrilli, Susan, Ponzio, Augusto, 2002, *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*, Toronto, Toronto University Press.
Petrilli, Susan, Ponzio, Augusto, 2007, *Semiotics Today. From Global Semiotics to Semioethics, a Dialogic Response*, Ottawa, Legas.
Petrilli, Susan, Ponzio, Augusto, 2008, *Lineamenti di semiotica e di filosofia del linguaggio*, Bari, Graphis.
Ponzio, Augusto, 1984, "Semiotics Between Peirce and Bakhtin", «Recherches Sémiotiques/Semiotic Inquiry», 3/4, pp. 303-326; now in A. Ponzio, 1990, pp. 251-273.
Ponzio, Augusto, 1989, *Rossi-Landi e la filosofia del linguaggio*, Bari, Adriatica.
Ponzio, Augusto, 1990, *Man as a Sign*, ed., intro., trans. S. Petrilli, Berlin, Mouton de Gruyter.
Ponzio, Augusto, 1991, *Filosofia del linguaggio 2. Segni, valori, ideologie*, Bari, Adriatica.
Ponzio, Augusto, 1992, *Production linguistique et idéologie sociale*, Montréal, Les Editions Balzac.
Ponzio, Augusto, 1993, *Signs, Dialogue, and Ideology*, ed., trans. S. Petrilli, Amsterdam, John Benjamins.
Ponzio, Augusto, 1995a, *La differenza non-indifferente: Comunicazione, migrazione, guerra*, Milan, Mimesis; new ed. 2004.
Ponzio, Augusto, 1995b, *Responsabilità e alterità in Emmanuel Lévinas*, Milan, Jaca Book.
Ponzio, Augusto, 1995c, *I segni dell'altro. Eccedenza letteraria e prossimità*, Naples, Edizioni Scientifiche Italiane.
Ponzio, Augusto, 1996, *Sujet et altérité. Sur Emmanuel Lévinas*, Paris, L'Harmattan.
Ponzio, Augusto, 1997, *Metodologia della formazione linguistica*, Rome-Bari, Laterza.
Ponzio, Augusto, 1998a, *Elogio dell'infunzionale. Critica dell'ideologia della produttività*, Rome, Castelvecchi; new ed. 2005, Milan, Mimesis.
Ponzio, Augusto, (in collab. with Michele Lomuto), 1998b, *Semiotica della musica*, Bari, Graphis.
Ponzio, Augusto, 1998c, *La revolución bajtiniana. El pensamiento de Bajtin e l'ideologia contemporanea*, Madrid, Catedra.
Ponzio, Augusto, 2000, *La comunicazione*, Bari, Graphis.
Ponzio, Augusto, 2002, *Individuo umano, linguaggio e globalizzazione nel pensiero di Adam Schaff*, Bari, Mimesis.
Ponzio, Augusto, 2003, *I segni tra globalità e infinità. Per la critica della comunicazione globale*, Bari, Cacucci.
Ponzio, Augusto, 2004a, *Elogio dell'infunzionale. Critica dell'ideologia della produttività*, Milan, Mimesis.
Ponzio, Augusto, 2004b, "Ideology", in *Semiotik/Semiotics*, ed. R. Posner, K. Robering, T. A. Sebeok, Berlin, Mouton de Gruyter, vol. 4, pp. 3436-3447.
Ponzio, Augusto, 2004c, *Linguaggio, lavoro e mercato globale. Rileggendo Rossi-Landi*, Milano, Mimesis.
Ponzio, Augusto (ed. in collab. with A. Catone), 2005, *Mondo di guerra*. *Athanor* XVI, 9, Rome, Meltemi.
Ponzio, Augusto, 2006, *The Dialogic Nature of Sign*, Eng. trans. S. Petrilli, Ottawa, Legas.
Ponzio, Augusto, 2007, *Fuori luogo. L'esorbitante nella riproduzione dell'identico*, Rome, Mimesis.
Ponzio, Augusto, ed. (in collab. with Fabio De Leonardis), 2008, *Umano troppo disumano*, «Athanor», XVIII, 11, Rome, Meltemi.
Rossi-Landi, Ferruccio, 1961, *Significato, comunicazione e parlare comune*, new ed. 1998, with intro. by A. Ponzio, Marsilio, Venezia.
Rossi-Landi, Ferruccio, 1968, *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Milan, Bompiani, 2003[5].
Rossi-Landi, Ferruccio, 1971, *Lavoro e attività*, «Ideologie», 15/16/17, pp. 21-23.
Rossi-Landi, Ferruccio, 1972, *Semiotica e ideologia*, Milan, Bompiani; new ed. A. Ponzio, Milan, Bompiani, 2007.
Rossi-Landi, Ferruccio, 1977, *Linguistics and Economics*, The Hague, Mouton.
Rossi-Landi, Ferruccio, 1982, *Ideologia*, Milan, Mondadori; new ed. 2005, ed. A. Ponzio, Rome, Meltemi; Eng. trans. 1990, R. Griffin. *Marxism and Ideology*, Oxford, Clarendon Press.
Rossi-Landi, Ferruccio, 1985, *Metodica filosofica e scienza dei segni*, Milan, Bompiani; new ed. 2006, ed. A. Ponzio, Milan, Bompiani.

Rossi-Landi, Ferruccio, 1992, *Between Signs and Non-signs*, ed. S. Petrilli, Amsterdam, Benjamins.
Sartre, Jean-Paul, 1960, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard.
Schaff, Adam, 1994, *Umanesimo ecumenico*, ed. A. Ponzio, Bari, Adriatica.
Schaff, Adam, 1995, *Il mio ventesimo secolo. Lettere a me stesso*, Bari, Adriatica.
Sebeok, Thomas, A., 1979, *The Sign & Its Masters*, Texas, The University of Texas Press; new ed. 1989, Lanham, MD, University Press of America.
Sebeok, Thomas, 1986, *I Think I Am a Verb*, New York-London, Plenum Press.
Sebeok, Thomas, 1987, "*Messages in the marketplace*", in *Marketing and Semiotics: New Directions in the Study of Signs for Sale*, ed. Jean Umiker-Sebeok, Berlin, Mouton de Gruyter.
Sebeok, Thomas, 1991, *A Sign is Just a Sign*, Bloomington, Indiana University Press.
Sebeok, Thomas, 1994, S*igns: An Introduction to Semiotics*, nuova ed. 2001, intro. by M. Danesi, Toronto, University of Toronto Press.
Sebeok, Thomas, 2001, *Global Semiotica*, Bloomington, Indiana University Press.
Sebeok, Thomas A., Petrilli, Susan, Ponzio, Augusto, 2001, *Semiotica dell'io*, Rome, Meltemi.
Subcommander Marcos is more than just gay (editorial), 1994, «Monthly Review», 46/4.
Vailati, Giovanni, 1987, *Scritti,* ed. M. Quaranta, Bologna, Forni, 3 voll.
Welby, Victoria, 1903, *What is Meaning?*, new ed. 1983, A. Eschbach, Amsterdam, Benjamins.
Welby, Victoria, 1911, *Significs and language*, new ed. 1985, H. W. Schmitz, Amsterdam, Benjamins.
Welby, Victoria, 1985, *Significato, metafora, interpretazione*, It. trans. and ed. S. Petrilli, Bari, Adriatica.
Welby, Victoria, 2007, *Senso, significato, significatività*, It. trans., intro. pp. vii-lx, and ed. S. Petrilli, Bari, Graphis.
Welby, Victoria, 2008, *Come interpretare, comprendere, comunicare*, it. trans. intro. and ed. S. Petrilli, Rome, Carocci.
Welby, Victoria, 2009, *Significs, Interpretation, Translation: Writings (with Commentary) of Victoria Welby and the Significs Movement*, ed. and intro. by S. Petrilli, Berlin, Mouton de Gruyter, forthc.
Williams, Raymond, 1973, "Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory", «New Left Review», 82, 3-16.
Zanotelli, Alessandro, 1988, *La morte promessa. Armi, droga e fame nel terzo mondo*, Trent, Publiprint.

AUGUSTO PONZIO

MASS-MEDIAL COMMUNICATION AND IDEOLOGY IN GLOBALIZATION *

1. Mass-media communication and production today

We wish to start by denouncing *a fallacy* concerning the communication process.

When we consider the concept of "communication", we generally think of a process of exteriorisation through which an interior content is made manifest. On this account, communication is an e-mission that starts from a being, the e-mitter, and takes place between the e-mitter considered as a *terminus a quo* and another being (the receiver) considered as a *terminus ad quem*. Communication is what happens *between* one *being* in the role of emitter and another being in the role of receiver. According to this model we have a being that communicates, that *first is* and *then communicates*, a being that *exists prior to and independently of its acts of communication*.

Not only is this conception of communication widespread in everyday opinion, but it is also shared by otherwise very different theoretical positions (e.g., innatism *and* empiricism, mentalism *and* behaviourism). In any case, the conception of communication as the e-mission from a being which another being receives remains unquestioned.

This conception of communication is obviously connected to a given conception of being, to a given ontology. Just as communication in general is considered as a process beginning from a being, as an e-mission of being, being in general is considered as the presupposition and foundation of communication. Communication theory and ontology are in general closely connected: all communication theories have their ontologies, whether explicit or implicit; conversely, all ontologies have a theory of communication, even if it is not explicated.

Against this fallacy, a different conception of the communication/being relationship is now emerging: it may be summarised with the statement that "communication is being". This statement can also be inverted as "being is communication". But the first statement, "communication is being", concerns communication theory – the object of analysis of this presentation. The second statement, "being is communication", concerns general ontology.

* Relazione plenaria tenuta al II World Congress, "Semiotic and Communication: The Mass-Media Dimension", sotto gli auspici dell'International Association for Semiotic Studies (IASS-AIS), Monterrey, Nuevo Leon, Mexico, 19-22 ottobre 2005.

In relation to the latter, "being is communication", we can only state that it concerns the inevitable connection between communication theory and ontology.

In capitalist production today, economics confirms that being and communication identify with each other. The current phase is characterised by the industrial revolution of automation, globalisation of communication and universalisation of the market. This universalisation is not only a quantitative fact of expansion, but above all a qualitative transformation represented by the fact that anything can be translated into goods and by the continuous production of new goods-things. Today communication is no longer just an intermediate phase in the production cycle (production, exchange, consumption). Far more radically, communication now represents the constitutive modality of production and consumption processes themselves. Not only does the *exchange* phase involve communication, but *production* and *consumption* too are communication. So the whole reproductive cycle is communication. This phase in capitalistic reproduction can be characterised as the "*communication-production*" *phase*.

Semiotics of mass-media does not leave out of consideration this character of communication, and especially the productive character of consumption which is itself communication.

We are not particularly interested in a specifically sociological analysis or in an analysis from the viewpoint of the psychology of mass communication. And it's not a matter of professional choice. The fact is that without studying signs there's no way of understanding anything about programming, projects, ideologies. The whole system of social reproduction is made possible by communication and, therefore, by signs, verbal and nonverbal signs. What semiotics must do is examine signs as a constituent part of the processes they belong to. Such an approach puts into evidence the effective connection between communication and ideology – and between the disciplines that deal with them both at the foundational level as well as at the level of general theory: semiotics as the general theory of signs and as theory of ideology. To examine communication in the processes of social reproduction to which it belongs, means not only to consider communication in relation to the systems of sign exchange, but also of sign production and consumption. And as part of the totality of social reproduction, ideology must also be viewed in its necessary relationship with sign systems.

Certainly, an important question concerns the way we pick out the tricks used by false reasoning to seem true or at least valid and acceptable. As to this question, a good basis and repertoire to begin with is no doubt Perelman's and Olbrechts-Tyteca's famous treatise on argumentation. But we wish to recall yet another more ancient work which Peirce, too, studied very closely – Peter of Spain's *Tractatus or Summule logicales*. By comparison with other Medieval books in logic, the latter has the merit of presenting itself as a system of definitions and dialectical rules, without involving metaphysics. To deal with our question, we'd start well by taking a close look at book VII, entitled *Fallacies*.

But the specific and fundamental question of semiotics of mass-media today concerns the connection between mass communication and total communication in today's production system.

In today's communication-production phase, mass-media is a constitutive part of the productive process and participates directly in that process. For example, publicity, gener-

ally present in mass-media communication, explicitly or implicitly, not only contributes to production by inciting to consume, but is productive itself: in fact, one of the most profitable industries today is the publicity industry.

Consumption of communication by mass media (especially telephone and television) is today a central source of profit.

In mass-medial industry information too belongs to communication-production cycle. To inform for the sake of informing would seem a worthy cause, but the truth is that the sole end of information is to reproduce the information process through the consumption of information itself. As Ferruccio Rossi-Landi's principle of homology teaches us, information for the sake of information is no less than the other face of production for the sake of production. The aim of the information industry is to achieve homologized, increasingly speedy and repetitive consumer behaviour: consumption of homologized news and information; of merchandise and fashion, which defer to each other, continuously citing each other in monotonous alternation; consumption of values and attitudes with a tendency to diverge less and less. This is a trap we must evade, one day or another we must stop the productive cycle of daily information: *get uninformed and reflect.*

Moreover, because consumption in general is communication, any object-merchandise is in a sense mass-medial. It is purchased and consumed above all to communicate (this aspect is fundamental for the fashion, motoring, free time, industry, etc.). For example, when clothes and cars are considered as objects to cast off and get rid of, the cause is generally not their wear or tear, but the fact that they no longer communicate their original messages. Today's production-communication phase calls for a new conception of communication in contrast to old conceptions, including that of the sender-receiver relationship.

A new conception of mass media is also necessary, because not only merchandise are messages and messages are merchandise, but any product-merchandise, material or immaterial (relatedly to so-called "material" and "immaterial work"), has essentially become a communication-production medium. This is because any product-merchandise somehow belongs to the production, circulation and consumption cycle, whether directly or indirectly. The latter occurs when it communicates the ideology, or, better, the ideo-logic of the communication-production system.

Mikhail Bakhtin formulated a critique of this conception in linguistics that may be extended to semiotics, specifically to semiotics of mass-media, intended also as described above in new terms:

> Still current in linguistics are such fictions as the "listener" and "understander" (partner of the "speaker"), the "unified speech flow", and so on. The fictions produce a completely distorted idea of the complex and multifaceted process of active speech communication. Courses in general linguistics (even serious ones like Saussure's) frequently present graphic-schematic depictions of the two partners in speech communication – the speaker and the listener […]. The fact is that when the listener perceives and understands the meaning (the language meaning) of speech, he simultaneously takes an active, responsive attitude toward it. […] An actively responsive understanding of what is heard […] can be directly realized in action […], or it can remain, for the time being, a silent responsive understanding […], but this is, so to speak, responsive understanding with a delayed reaction. Sooner or later what is heard and actively understood will find its response in the subsequent speech or behaviour of the listener. In most cases, genres of complex cultural communication are intended precisely for this kind of actively responsive understanding with delayed action (Bakhtin 1986: 68-69).

Such considerations are important in the study of the communication process referred to mass-media understood extensively given that any object-merchandise in communication-production today is at the same time its medium. Communication-production media in this general sense belong therefore to the cultural genres considered by Bakhtin, and may be a type of actively responsive understanding with a *delayed action*.

We will now consider mass-media communication in the broad sense as clarified above.

2. The destructive character of communication-production and social reproduction

Mass-media communication-production is the communication of the world as it is. It is *global* communication not only in the sense that it has expanded over the whole planet but also in the sense that it adheres to the world, relates to the world as it is, and contributes to reproduce the world as it is. Communication-production of mass-media is communication of this world. Communication and reality, communication and being, coincide. Realistic politics (but only realistic politics counts as politics) is the only kind of politics appropriate to global communication, to the being of communication-production. And this aspect of political communication is reflected in mass-medial communication.

Social reproduction in general, the process through which human society reproduces itself (materially and culturally) is no doubt – as the expression "reproduction" clearly indicates – regeneration, maintenance, conservation. In social reproduction, identification between communication and being is overcome insofar as we are dealing with the *semiotic animal*, that is, the animal that not only has communicative relations (like other animals which, therefore, properly speaking, *do not have relations*, as Marx says), but is also capable of evaluative relations, of consciousness, responsibility, deliberation, of planning communication relations. In other words, the semiotic animal can exceed and escape being-communication.

In contrast, persistence of communication-production is *persistence of the same social system*, the capitalist. With its continual adjustments and metamorphoses functional to its own perseverance, capitalist society has not yet ceased to set, has not yet finished finishing, in spite of its having emerged only at sunset (already at Hegel's dusk), in spite of the signs of its finishing. Only the ideology functional to maintaining capitalism can identify the *being of this particular social system, the being of communication-production,* with the *being-communication* of social reproduction in general, to the point that the capitalist social system is made to seem natural to human beings, a part of the human beings' own nature. In other words, *being-communication* as it emerges in this particular phase in social reproduction is passed off as the necessary and unmodifiable mode of being for man once he has reached a high degree in economic, cultural, and scientific-technological progress, according to a linear process of development.

As we stated already, in the expression "global communication", *global* not only refers to the fact that communication extends over the entire planet, but that it accommodates the world as it is: from this perspective communication is reality, communication and being coincide. Realism in politics must keep faith to ontology thus described, to the point of accepting the *extrema ratio* of war, as dictated by the strict law of the force of things. World planning for increase in communication and its control continues and develops the being of communication-production. This project is based on awareness of the productive character of communication, and of identification between communication and being in today's capitalistic production society. But this project is also based on awareness that control over capital can only be achieved by controlling communication. Semiotics must consider this fundamental aspect of mass-medial communication and explicate it in its messages. In this sense semiotics of mass-medial communication carries out a critical function towards the reproduction of communication-production.

Reproduction of communication-production is the mass-medial program. The character of *mass* in the mass-medial consists precisely in this program. And this program is so realistic, so consistent with the being of things as they are, that it flaunts the good news of the end of ideologies, appearing more like a logic than an ideology. We have chosen to call such ideology, mass medial ideology, the *"ideologic" of global communication-production*.

Indeed, whether in good or bad faith, ideology functional to maintaining this particular social system ends up passing it off as corresponding to social reproduction in general. On the contrary, social reproduction must escape the established being-communication order, it must be free to reinvent and reorganize social relationships in order to get free of social systems like today's which obstacles and endangers social reproduction.

To preserve the being of communication-production is destructive. The being of communication-production, its persistence and reproduction puts social reproduction into serious danger. Reproduction of the being of communication-production stops the human historical-social being from reorganizing himself into new social systems. Communication-production exalts communication of the same, to the detriment of invention, innovation, re-planning and re-construction – capacities all specific to the human being thanks to the modelling device called *language* (Sebeok).

Reproduction of communication-production endangers the existence of man, not only his existence as an intelligent being, the preservation and expansion of his intellectual faculties, his semiotic capacity, but it also endangers his existence as a living being, vital semiosis, health and survival. The preservation, reinforcement and expansion of today's social system, that is, communication-production, at all costs, presents a lethal threat to life over the whole planet: think of the ozone hole, ecological disasters caused by normal reproduction cycles, and exceptional disasters. "Normal" disasters include those connected with the communication-production of war.

3. Power of mass-medial communication and communication of power

Mass communication is a structural part of social reproduction and human behavior is signifying and programmed behavior insofar as it is social.

The presence of sign systems in social reproduction as a mediating element makes all human behavior signifying behavior insofar as it is social. This is to say that all behavior, either consciously or unconsciously, is programmed behavior and develops against the background and on the basis of social programs.

All sign systems are pseudo-totalities which function through the game of pieces as well as through the game of pseudo-totalities acting as pieces. Consequently all programs are controled by a higher social level. This leads us to consider the problem of the interests involved in integrating mass sign systems in a given society, the problem of the conditions of power which control behaviour in politically defined situations, in other words, the problem of *ideologies as social planning*, which is the definition of ideology by Rossi-Landi (see *Semiotica e ideologia*, 1972, new ed. 2007). Sign production processes are also ideology production processes.

Progressing from the restricted programs of pseudo-totalities to the increasingly broader programs of the totalities to which pseudo-totalities belong, we reach a general overview of the control that production programs exert upon each other concentrically in processes which are mainly retroactive and not unidirectional. This overview coincides with the general system of mass communication. Whoever controls this system is in the best position to achieve a situation of hegemony and power.

In all societies, although this has become clear only in the present day, the realization, management and reproduction of power is achieved through control over communication structures. Especially in today's capitalist phase in communication-production, dominion is not the result of possessing things, but of controlling communication relations, exchange at the level of market and production. The ruling class owns capital, but what we mean by "capital" must today be specified as control over communication. If, generally speaking, the arcane of merchandise in mercantile exchange relations can only be revealed by unearthing the relations of communication among humans, in the current phase of capitalism today more than ever before capital is a sign fact.

With the expansion of capitalism, the market has concretized its tendency to becoming a world market and with the expansion of the market communication has also achieved a world-wide spread. This mean that all communication programs are part of a single general plan identifying with the plan for the development of capital. This plan is grounded in the reality itself of capital, so that the ideology of capital is its logic.

In the light of critical semiotics and of the Marxian critique of political economy, which evidence reciprocally the material nature of signs and the sign nature of merchandise, it is now clear that the structures of economy and the structures of verbal and nonverbal communication coincide.

World-wide expansion of the market coincides with the world-wide expansion of the communication network so that whoever controls the communication system detains power.

For a critical approach to today's capitalistic society characterized by the hegemony of identity and by monological communication, by monolingualism, we need a critique of ideology, language and subjectivity grounded in the logic of dialogism and alterity.

4. "Order of discourse" and dialogism

The "order of discourse" in our title does not merely allude to exterior discourse in the context of a dialogic relationship with another person, but also to interior discourse in which this other person is our own interior double self through which we evaluate the validity of a given argument. Understood in such terms our problem implies a discussion along the boundaries interconnecting *logic* and *semiotics* in what may be described as a "semio-dialogic" perspective.

Three authors we believe fundamental for the adequate development of such a perspective are Charles S. Peirce (1839-1914), Mikhail M. Bakhtin (1895-1975) and Emmanuel Levinas (1906-1995).

A common denominator linking logic and semiotics, or, better, these two aspects implied by the *semio-dialogic* approach, to the *order of discourse*, to which belong the individual's questioning and answering whether internal or external, is *interpretation*. In fact, as Peirce repeatedly underlines in his papers, interpretation plays a central role in semiosis and argumentation which are reciprocally inseparable and dialogic behaviours.

To evidence the connection of argumentation and semiosis to dialogue is to evidence the dialogic character of interpretation insofar as interpretation is not only decodification, identification, recognition but also "answering comprehension", an expression adapted from Bakhtin. In other words, we must consider the *identification interpretant,* which is connected to the *signifié* understood in the Saussurean sense, therefore, in its dependency on the "code"; but, in addition to this, we must also consider the interpretant of *answering comprehension* which does not simply identify signs, but responds to them dialogically, takes a stand, makes a choice, and therefore refers to values, habits, norms of behaviour, stereotypes, ideologies (cf. Ponzio, Calefato, Petrilli 2007).

But the "order of discourse" is also connected to power and ideology. Consequently it also implies logic understood as the *ideo-logic* of a given social system to which belongs the external or internal questioning and answering of an individual.

Our topic develops along the boundaries of the fields of logic, semiotics, and theory of ideology in a perspective that may be characterised as "semio-ideo-logic". According to this point of view another author is very important, the Italian philosopher Ferruccio Rossi-Landi (1921-1985). He demystified both external and internal discourse through which the individual is presumed to answer personally, to be responsible as a moral entity, when in fact all human behaviour is programmed behaviour insofar as it is communicative behaviour, that is, sign behaviour. Programs, programming and social projects are closely connected, and the more the capitalist production system in the phase of global communication develops the more such interconnection becomes closer and ever more necessary.

The connection of mass-media semiotics to the study of ideology in individual moral and institutional responsibility depends on the fact that without studying signs there is no way of understanding anything about programming, projects, ideologies of individual verbal and non-verbal behaviours. In general, the whole system of social reproduction is made possible by communication and, therefore, by signs, verbal and non-verbal signs. What semiotics should do is examine signs as a constituent part of the processes they belong to.

Such an approach evidences the effective connection between the individual internal and external order of discourse and ideology – and between the disciplines that deal with them at the foundational level and at the level of general theory: semiotics as the general theory of signs, as mass-media semiotics and as theory of ideology. As anticipated above, on examining communication as part of the process of social reproduction to which it belongs, we must not only consider it in relation to systems of sign exchange, but also of sign production and consumption. And as part of the totality of social reproduction, ideology must also be viewed in its necessary relationship with sign systems. Rossi-Landi's pioneer research deserves due consideration given its central importance for a semiotico-critical approach to false consciousness. Rossi-Landi defines the dominant class "as the class that holds control over the emission and circulation of verbal messages in a given community" (Rossi-Landi 1972, new ed.: 203-204).

Study of the ideo-logic of individual internal and external discourse, through which the individual answers for himself, requests a focus on the relationship between dominant forms of discourse and the "world" conceived as a totality to which the individual belongs, as Being, as Reality, which imposes its *hard laws* on individuals. As Levinas (1961) demonstrated, the world is indissolubly tied to politics, as a projection, a plan, as the space for the satisfaction of needs. The world is tied to politics as a totalizing vision and functional system, as the strategy of productivity, efficiency, as adherence to reality, as guarantee of the *conatus essendi*, as mediation of the interests – in Latin *inter-esse*, which plays on the concept of being – of both the individual and the collective subject, as the awareness and management of *becoming,* starting from a realistic view of the present and through readaptation to the present by the past, as economy of the lasting, of the persistent, of the progressive in *being*, at all costs. Even at the cost of war, the *extrema ratio* of war, war considered as part of the world, which is foreseen by it, is part of its logic, of the ontology of the *conatus essendi*.

The world foresees war given that, being structurally based on identity, it exploits that which is other for the maintenance, reinforcement, duration, and expanded reproduction of the same. The world is ready, it is prepared for the sacrifice of alterity – alterity of the I and of the other – to individual and collective identity. The connection between World, History, Reality, Identity, Responsibility, Truth, Force, Reason, Power, Job, Productivity, Politics, War is inscribed in our experience, in our mentality as Westerners. And this connection has always been exploited and exasperated by capitalism, even more so these days. Communication functional to the reproduction of this social system extends and consolidates this connection. The Gulf War of 1991 marks a decisive phase in recent history, a kind of watershed between a period that begins from the Second World War and is characterised by the widespread refusal of war as a solution to conflicts in international relations, and another period, today's, characterised by the ideo-logic of capital and assent to war largely accepted as a just, necessary and legal means of asserting peace, the rights of identity, and of difference. "War is the peace" is the slogan of the social system described by George Orwell in *1984*, but it also applies to today's social system.

Today there is an increase in the danger of submitting passively to social programs that mask widespread forms of "refined oppression" under mystifying banners paradoxically

mistaken for liberating practices. The widespread effects of mass communication and, therefore, of ideology or, as we prefer, of the dominant *ideo-logic* supporting the whole multi-medial communication network, represent this kind of danger. The conjunction between telecommunications and informatics is favouring expansion of this network at a planetary level, and this is producing a form of socio-cultural reality without precedents from the viewpoint of the messages teaming in it in terms of quantity, immediacy, and circulation.

A direct consequence of advanced technology and of the intensification of sign traffic is the overlap of messages. This also implies translating and evaluating such progress in terms of alienation of the human subject, in terms of mystification and fetishisation of its linguistic and non-linguistic products made ready for the market. The more message production is redundant, the more the individual as a critical subject is suffocated despite active participation in such production processes. Even those subjects who would seem to be immune from the effects of the so-called electronic revolution variously contribute to the expansion of the world "sign market" (see Sebeok 1991: 144-150) in which consciousness and praxis are alienated for a productive cycle whose end is production itself. With reference to the problem of the status of the subject considered as a user-consumer, the obvious truth is that such developments in the communication network, which inevitably end up involving us all, do not necessarily imply higher levels of critical awareness, creativity, responsible participation, or "freedom". Quite on the contrary: the risk is that of remaining trapped in this communication network, which becomes ever more oppressive the more it expands.

In today's order of discourse lying is no longer based on keeping things hidden, thanks also to the power of media and to the preponderance of images. Think of techniques used by dominant information services. Intangibility based on secrecy is no longer possible in a culture aspiring to "transparency", to glassiness – "glass things do not have an 'aura'. Glass is the special enemy of secrets" (Benjamin 1933). The impossibility of gaining awareness and of intervening transformatively on things and situations which instead must be preserved, concealed and handed down, is obtained by organizing things so that to see does not mean to understand, which, if anything, is impeded.

"The destructive character" (Benjamin) of the present day world – meaning today's society as it is characterized by production for the sake of production, by communication for the sake of communication – shows, unveils, has its own constitutive obscenity. Destructive work needs a public, witnesses, says Benjamin. The succession and overlapping of information in the name of "transparency" and to the satisfaction of a sort of widespread "voyeurism" makes it possible to level reality onto appearance and destroys the very notion of control by public opinion. The possibility of attention is replaced by confusion, the possibility of scandal by inurement, comprehension by misunderstanding. Indeed, says Benjamin (1931), in the end one lets oneself be misunderstood, which eliminates gossip, and this happens because people don't want to be misunderstood; more exactly, the destructive character requires a continual provocation to misunderstanding.

Demystification of ideology in today's order of discourse, as much as of such notions as Responsibility, Subject, Reason, Truth, Reality, Work and War is only possible through a critique of signs that is capable of accounting for the production, exchange and circulation of signs in the global process of social reproduction. This project is committed to the devel-

opment of a new and more conscious form of humanism, which not only focuses on the sign dimension of human beings (as semiotics has done so far with an enormous contribution from Peirce), but also on the human dimension of signs, as established by a project conceived and developed by such figures as Bakhtin, Levinas, Rossi-Landi.

The logic of internal discourse of the I is a *dia-logic.* The I is not a closed totality standardised and conformed to the order of discourse functional to power and dominant ideology. The constitution of sense for the I always implies dialogically structured argumentation. Sense is always the answer to a question, a sort of rejoinder in a dialogue where question and answer do not simply involve information exchange, but far more than this, values and valutative orientations. The kind of question we are alluding to calls for a pragmatical-evaluative standpoint, just as the answer involved in comprehending sense also requires a standpoint, whether implicit or explicit. Question and answer logic in which sense is decided evades the limits of monologism.

As Levinas (1961, 1974) has demonstrated, otherness is not outside the sphere of self, which does not lead to its assimilation, but quite on the contrary, gives rise to a constitutive impediment to the integrity and closure of self. Instead, the relation with the other is intended as a relation of excess, a surplus, the overcoming of the objectifying thought, release from the relation between subject and object and from the relation of equal exchange. The self/other relation irreducibly goes beyond the realm of knowledge, the concept, abstract thought, even if it is just this relation that makes them possible.

For Sartre as for Hegel, the oneself is posited on the basis of the for-itself. The identity of the I would thus be reducible to the turning back of essence upon itself. The I, or the oneself that would seem to be its subject or condition, the oneself taking on the figure of an entity among entities, would in truth be reducible to an abstraction taken from the concrete process of self-consciousness […]. (Levinas 1974, Eng. trans.: 103).

Contrary to Sartre and Hegel, Levinas believes that the self of "being conscious of oneself" neither coincides with consciousness nor presupposes it; instead, self pre-exists with respect to consciousness to which it is connected by a relation of otherness and autonomy.

With respect to identity of the person as delineated in the order of discourse, the individual as social living being is double and escapes from identity.

> Here is a person who is what he is; but he does not make us forget, does not absorb, cover over entirely the objects he holds and the way he holds them, his gestures, limbs, gaze, thought, skin, which escape from under the identity of his substance, which like a torn sack is unable to contain them (Levinas 1948, Eng. trans.: 135).

The question and answer in the internal and external discourse of the I are not absolute and impersonal abstract categories of *Logos*. Rather they are concrete aspects of dialogue. Monological sign relationships do not seem to have spatio-temporal and axiological limits, they are situated in the space-time of monological discourse. Contrary to the latter, dialogical question and answer relationships have a precise and diversified spatial, temporal and axiological collocation. This determines the degree of *irreducible otherness* foreseen by such relationships. We believe Bakhtin's main contribution to the problem of the conditions of

possibility, to the foundations of dialogical argumentation lies in his approach to the problem of sense, in the terms just described.

The capacity for critique with respect to a "closed universe of discourse" (Marcuse), and for moral and legal responsibility functional to the dominant order of discourse is only possible where dialogical potential is at its highest; therefore, where the answer required for the comprehension of sense is grounded in the logic of otherness, and calls for a standpoint. This means to assume responsibility as the responsibility of interrogating the value of behaviour beyond its systemic contribution to the process of reproduction of today's communication-production process.

This implies the critical effort of examining *à la Kant* the "conditions of possibility" of meaning as well as attempting *à la Marx* to recover the sense for man of semiosis, considered, following Rossi-Landi as "social reproduction". To study meaning as the production of significance, that is, to put together signs and values, also implies doing what Marx did with his critique of merchandise: that is, it implies to deconstruct sense in order to evidence the action of signs and communication relationships between things in production processes instead of just considering "facts", "things" or "relationships between things" independently of such processes. It also means to restore human sense to things and facts by critically revealing the linguistic and social alienation processes to which the human person is subject in daily signifying and communicative practices.

The places of argumentation internal to the order of discourse are the places of the logic of identity. Our forms of Reason, which include the reasons of war even if in the form of *extrema ratio* which makes war itself seem legitimate, just, legal; our Reason inclusive of reason that justifies elimination of the other – from emargination and segregation to extermination –, is the Reason of Identity. Its logic is asserted by barricading, isolating, expelling, or exterminating the other, thereby allowing for construction of the concrete abstractions in which such logic is founded. This includes the Individual who is forced in the first place to sacrifice its otherness to itself in order to assert itself as identity.

The critique of Reason and argumentation thus intended requires a *point of view that is other*. This requires preliminary *recognition of the other*, or, rather, recognition of the fact that recognition of the other is *inevitable* (cf. Ponzio 1993). Recognition of the other not as a concession, a free choice made by the Individual, the Subject, the Same, but as a necessity imposed by alienation, the loss of sense, by the situation of *homo homini lupus*. And the situation of *homo homini lupus* is consequent and not mythically antecedent to – Hobbes' fallacy! – the concrete abstractions of State, Politics, Law.

(Translation from Italian by Susan Petrilli)

References

Bakhtin, Mikhail M., 1986, *Speech Genres and Other Late Essays*, Austin, University of Texas Press.

Bakhtin, Mikhail M., 1997, *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*, Comentarios de Iris M. Zavala y Augusto Ponzio, Sp. trans. T. Bubnova, Barcelon, Anthropos, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, San Juan.

Benjamin, Walter, 1931, "Der destruktive Charakter", nuova ed. 1972, in *Gesammelte Schriften*, ed. R. Tiedermann, H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main, IV, 1, 396-401; Eng. trans. "The Destructive Character", in Benjamin 1986, 301-303.

Benjamin, Walter, 1933, "Erfahrung and Armut", in W. Benjamin, 1977, *Gesammelte Schriften*, ed. R. Tiedermann, H. Schweppenhäuser, Frankfurt/M, II, 1, 213-219; It. trans. "Esperienza e povertà", in W. Benjamin et al. 1995, 15-21.

Benjamin, Walter, 1986, *Reflections. Walter Benjamin. Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, ed. and intro. P. Demetz, New York, Schocken Books.

Benjamin, Walter et al., 1995, *Il carattere distruttivo*, «Millepiani» 4.

Bonfantini, Massimo A., 1984, *Semiotica ai media*, Bari, Graphis, new ed. 2005.

Bonfantini, Massimo A., Petrilli, Susan, Ponzio, Augusto, 2006, *Dialoghi semiotici*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.

Chomsky, Noam, 1995, *La sociedad global*, México, Ed. Joaquín Mortiz.

Chomsky, Noam, 1999, *Acts of Aggression. Power, Media, Control*, New York, Seven Stories Press.

Deely, John, Petrilli, Susan, Ponzio, Augusto, 2005, *The Semiotic Animal*, Ottawa, Legas.

Levinas, Emmauel, 1948, "La réalité et son ombre", «Les Temps Modernes», 4 (38), Eng. trans. "Reality and Its Shadow", in Levinas 1987.

Levinas, Emmauel, 1961, *Totality and Infinity*, The Hague, Nijhoff, Eng. trans. A. Lingis, Dordrecht-Boston, Kluwer Academic Publishers.

Levinas, Emmauel, 1972, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana.

Levinas, Emmauel, 1974, *Autrement qu'être ou au-dela de l'essence*, The Hague, Nijhoff; Eng. trans. 2000, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, by A. Lingis, Pittsburg, Duquesne University Press.

Levinas, Emmauel, 1987, *Collected Philosophical Papers*, trans. A. Lingis, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers.

Levinas, Emmauel, 1993, *Outside the Subject*, Eng. trans. M. B. Smith, London, Athlone Press.

Levinas, Emmauel, 1998, *Entre nous. On Thinking-of-the-Other*, Eng. trans. M. B. Smith, B. Harshav, London, Athlone Press.

Marcuse, Herbert, 1999, *One Dimensional Man*, London, Routledge.

Marx, Karl, 1988, *Selected Writings*, London, Penguin.

Peter of Spain (Petrus Hispanus), 1230?, *Tractatus*, called afterwards *Summule logicales*, first critical edition from the manuscripts 1972, with an Introduction by L. M. De Rijk, Assen, Van Gorcum; It. trans. A. Ponzio, *Tractatus. Summule logicale*, Bari, Adriatica, 1985.

Peirce, Charles Sanders, 1931-58, *Collected Papers*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

Perelman, Chaïm, Olbrechts-Tyteca, Lucie, 1958, *Traité de l'argumentation*; It. trans. 1966, *Trattato dell'argomentazione*, ed. N. Bobbio, Turin, Einaudi.

Petrilli, Susan, Ponzio, Augusto, 2005, *Unbounded Semiotics*, Toronto, Toronto University Press.

Petrilli, Susan, Ponzio, Augusto, 2007, *Semiotics Today. From Global Semiotics to Semioethics, a Dialogic Response*, Ottawa, Legas.

Ponzio, Augusto, 1993, *Signs Dialogue and Ideology*, ed. S. Petrilli, Amsterdam, John Benjamins.

Ponzio, Augusto, 1998, *La revolución bajtiniana. El pensamiento de Bajtin y la ideologia contemporanea*, Madrid, Catedra.

Ponzio, Augusto, 2006a, *La comunicazione*, Bari, Graphis.

Ponzio, Augusto, 2006b, *The Dialogic Nature of Sign*, Ottawa, Legas.

Ponzio, Augusto, 2006c, *Produzione linguistica e ideologia sociale*, Bari, Graphis.

Ponzio, Augusto, 2007, *Fuori luogo. L'esorbitante nella riproduzione dell'identico*, Rome, Meltemi.

Ponzio, Augusto, Calefato, Patrizia, Petrilli, Susan, 2007, *Fundamentos da Filosofia do linguagem*, Petrópolis (Brasile), Voces.

Ponzio, Augusto, Petrilli, Susan, 2000, *Il sentire della comunicazione globale*, Rome, Meltemi.

Rossi-Landi, Ferruccio, 1972, *Semiotica e ideologia*, nuova ed. 2007, Milan, Bompiani.

Rossi-Landi, Ferruccio, 1977, *Linguistics and Economics*, The Hague, Mouton.

Rossi-Landi, Ferruccio, 1982, *Ideologia*, Milan, Mondadori, nuova ed. 2005, Rome, Meltemi; Eng. trans. 1990, *Marxism and Ideology*, Oxford, Clarendon Press.

Rossi-Landi, Ferruccio, 1983, *Language as Work and Trade*, South Hadley, Massachussettes.
Rossi-Landi, Ferruccio, 1985, *Metodica filosofica e scienza dei segni*, nuova ed. 2005, Milan, Bompiani.
Rossi-Landi, Ferruccio, 1992, *Between Signs and Non-signs*, ed. S. Petrilli, Amsterdam, Benjamins.
Sebeok, Thomas A., 1991, *A Sign is Just a Sign*, Bloomington, Indiana University Press.
Sebeok, Thomas A., 2001, *Global semiotics*, Bloomington, Indiana University Press.

CARLO ALBERTO AUGIERI

LA PAURA COME RISPOSTA STRANIANTE ALLA CRISI DELLA RAPPRESENTAZIONE

Nelle annotazioni registrate quasi quotidianamente sul *Giornale di bordo del primo viaggio e della scoperta delle Indie*, Cristoforo Colombo e il nativo delle isole, incontrato lungo il viaggio in mare, si assomigliano per un sentimento comune che li unisce: non hanno paura l'uno dell'altro, guardandosi soltanto con meraviglia e con confidenza, generosa e ingenuamente disarmante da una parte, calcolata e razionalmente "armata" dall'altra. Il fatto è che il "selvaggio" e il "civilizzato" (uso queste parole, ovviamente, con molta ironia "antropologica") si guardano con un reciproco scambio narrativo di vedute "mentali", in base al quale i venuti in realtà dal mare sono interpretati come "scesi dal cielo", mentre gli abitanti delle isole sono considerati come uomini già "incontrati" in qualità di personaggi nelle pagine narrative dei libri conosciuti e letti da Colombo, la Bibbia, in primo luogo, poi *Il milione* di Marco Polo e testi di botanica e di viaggio, a partire dalle indicazioni erudite di Plinio.

Vale la pena mettere insieme alcune riflessioni diaristiche del navigatore genovese, per dare prova di un'intertestualità narrativa interna alla mentalità interpretativa delle due tipologie di "sguardo mentale", al fine di spiegarci la motivazione dell'incontro confidenziale, e non pauroso, dei nativi e di Colombo, che si re-incontrano nella realtà della storia come conoscenti, già incontratisi nella rappresentazione del loro rispettivo immaginario:

> Ma in seguito il mare si ingrossò molto e senza vento, cosa che li stupiva, per cui dice qui l'Ammiraglio: "cosicché il mare grosso mi fu molto utile, e sembrò come al tempo degli ebrei, quando uscirono dall'Egitto [mormorando] contro Mosè, che li liberava dalla schiavitù […]. Sono determinato a raggiungere la terraferma e la città di Quisay e dare le lettere delle Altezze Vostre al Gran Can e di chiedere risposta e tornare con essa […] Ieri notte, dice l'Ammiraglio, tornarono i due uomini […]. E in questi Rio de Mares, da cui sono partito questa notte, vi è senza dubbio […]".

Non si prova paura quando la propria "matrice narrante", il proprio simbolismo significante, appartenente alla *langue* modellizzante della propria identità culturale, riesce a farci conoscere familiarmente, a ri-conoscere, quindi, quanto di nuovo si presenta a contatto con la realtà vivente: il nuovo, presentatosi come evento, viene interpretato, codificato all'interno del codice culturale di appartenenza, che ingloba, traduce l'inaspettato nella propria attesa di senso, come se fosse già pre-anunciato, previsto, già conosciuto prima come "possi-

bile" che possa accadere e che quando accade veramente, viene ad attualizzarsi, a tradursi finalmente in realtà, all'interno di un tempo che ritorna in un presente, recepito come tempo di compimento e di presentificazione.

Mediatore di traduzione del nuovo ancora da dire con il già detto "familiare", identificante, di una cultura è il linguaggio simbolico, che qui considero nel senso geertziano di "complesso significante", che funge da "modello di realtà" e "modello per la realtà", con il "duplice aspetto intrinseco di conferire significato, cioè forma concettuale oggettiva, a realtà sociali e psicologiche conformandosi ad esse e viceversa" (Geertz 1973: 144).

Il problema teorico, di ordine semiotico, retorico e filosofico del linguaggio è complesso, sì da richiedere molto spazio di riflessione, inopportuno in questa sede, per cui mi scuso se semplifico, fino a rischiare una sofferta riduzione: dignitosa, comunque, soprattutto perché uso un esempio preso dal profondo Rousseau del *Saggio sull'origine delle lingue*. Il filosofo francese vi sostiene, sull'esempio di Vico, che le prime espressioni dell'uomo furono dei tropi, perché i motivi a spingerlo a parlare furono di natura passionale, emotiva, a cominciare proprio dalla reazione della paura:

> Un uomo selvaggio, incontrandone altri, ne sarà dapprima spaventato. La sua paura gli farà vedere questi uomini più grandi e più forti di lui; ed egli darà perciò il nome di giganti. Dopo molte esperienze si accorgerà che questi pretesi "giganti" non sono né più grandi né più forti di lui e che dunque la loro natura non è affatto consona all'idea che egli aveva inizialmente collegato alla parola gigante. Inventerà allora un altro nome che sia comunemente conveniente tanto a quelli quanto a se stesso, come, per esempio, il nome di uomo e lascerà quello di gigante per designare l'oggetto falso che lo aveva colpito nella sua illusione. Ecco in che modo il termine figurato nasce prima di quello proprio, quando la passione ci abbaglia e la prima idea che ci presenta non corrisponde a verità (Rousseau 1781: 18-19).

Dalle parole di Rousseau, relazionate con quanto si è prima accennato, a proposito di Colombo e degli uomini nativi incontrati lungo il suo viaggio, si può dedurre che avere il nome delle cose, cioè l'idea, l'interpretazione, significa appaesarle nella familiarità del già conosciuto, del già detto entro il codice semantico della propria cultura: l'emozione della paura nasce in conseguenza di una mancanza di parola, oppure di una inadeguatezza interpretativa, conoscitiva, tra evento nuovo e comprensione discorsiva primaria. È dall'eccedenza del non conosciuto, divenuto, perciò, estraniante per l'orizzonte interpretativo di una cultura, che avviene la reazione di paura, risposta, perciò, alienante, preverbale, a quanto mette sotto *choc* il linguaggio, con cui ogni comunità umana comprende e perciò controlla quanto accade di minaccioso e, pertanto, di pauroso nell'accadere storico degli eventi.

Al di fuori di un orizzonte culturale di senso si ha lo strano; oltrepassando, invece, questo orizzonte si ha per effetto il senso del meraviglioso: la paura, insomma, nasce come effetto dello strano, che si contrappone allo stupore del meraviglioso. Sulla differenza tra strano e meraviglioso c'è un dibattito critico ancora in corso, a partire dal primo Ottocento (si pensi a Hoffmann ed a Poe, ad esempio): senza neppure soffermarmi minimamente, un conciso riferimento a una riflessione di Todorov, secondo cui "nel caso del meraviglioso, gli elementi soprannaturali non provocano nessuna reazione particolare, né nei personaggi, né nel

lettore implicito. Non è un atteggiamento verso gli avvenimenti narrati a caratterizzare il meraviglioso, bensì la natura stessa di quegli avvenimenti", mentre lo strano è caratterizzato proprio dalla reazione particolare della paura, in quanto: "Esso è legato unicamente ai sentimenti dei personaggi e no ad un avvenimento materiale che sfidi la ragione […] Nelle opere che appartengono allo strano, si narrano avvenimenti che si possono spiegare mediante le leggi della ragione, ma che in un modo o nell'altro sono incredibili, straordinari, impressionanti, singolari, inquietanti, insoliti" (Todorov 1977: 55, 48-49 e *passim*).

Il rapporto, così come messo in rilievo da Todorov, tra meraviglioso, strano, considerato come ciò che risulta incomprensibile per la significanza di una cultura, e paura, da intendere come risposta inquietante da parte dei soggetti vittime dello *choc* interpretativo, ha la sua radice riflessiva e narrativa in Hoffmann, i cui concetti resistono ancora oggi per la loro profondità; come questo, ad esempio:

> Vengono definite strane tutte quelle manifestazioni della conoscenza e del desiderio che non si lasciano giustificare da alcuna causa razionale, mentre meraviglioso è tutto ciò che si può considerare impossibile, incomprensibile, e che sembra oltrepassare le forze della natura o, come aggiungo io, opporsi al loro decorso abituale. Da ciò comprendere come tu, in precedenza, parlando della mia presunta capacità visionaria, abbia confuso lo strano con il meraviglioso (Hoffman 1995: 127-128).

Hoffmann ha raccontato lo strano "pauroso" all'interno della trama di racconti, quali, ad esempio, *L'orco Insabbia*, *Le avventure della notte di San Silvestro*, *La casa disabitata*, *L'automa*, *Vampirismo*, ecc., che sono veri capolavori in seno al genere fantastico della letteratura: al primo dei testi, prima citati, si deve l'analisi psicoanalitica di un critico d'eccezione, Freud, che scrisse *Il perturbante* proprio partendo dalla lettura di *Der Sandmann*. Con il sentimento del *perturbante*, da intendere come un'emozione paurosa legata all'inquietudine, all'angoscia, allo spavento, al timore, all'incertezza che sfocia nell'effetto di turbamento, si viene ad arricchire il campo semantico del lessema paura, a cui vanno aggiunti altri semi contigui, quali: deformità, disagio, crisi, alienazione, disorientamento, assurdo, crollo della domesticità, inspiegabilità.

Insomma, la paura è l'effetto perturbante derivato non da un oggetto o motivo pauroso in sé, ma dal fatto che esso si presenta alla fruizione come una minaccia incontrollabile perché inspiegabile, incomprensibile, sconosciuta, enigmatica all'interno del sapere interpretativo di una cultura: non è un caso, in effetti, che l'emozione della paura sia di natura cronotopica, mutando di luogo in luogo (la paura occidentale è diversa da quella sofferta nel "terzo mondo", ad esempio) e, all'interno di uno stesso modello culturale, di periodo in periodo: la paura avvertita dall'uomo medievale nei confronti di carestie ed epidemie è diversa da quella della modernità, turbata dalla minaccia nucleare e dal terrorismo, dalla manipolazione tecnologicamente genetica, dallo squilibrio del clima e della natura, ecc.

La diversità cronotopica della paura riguarda, comunque, soltanto l'oggetto di riferimento, il contenuto evenemenziale scatenante il tacere in-comprensivo della cultura, ma non l'elemento significante, espressivo, con cui l'uomo comunica e reagisce al movente pauroso. L'atteggiamento fisiognomico con cui l'emozione si traduce in sintomo espressivo del

corpo rappresenta la costanza, l'invarianza, con cui l'uomo si assomiglia entro il genere umano nell'atteggiamento incarnato dello *choc* pauroso: addirittura, l'uomo in stato di paura assomiglia agli altri animali in preda alla stessa alienazione del terrore, di fronte alla quale soggetto umano e animale fuggono, gridano e urlano, muovono le braccia in modo inarticolato, così come in modo stravolto agitano i lineamenti del viso, a cui fa eco un ritmo cardiaco fibrillante e ansioso, fino a quando riescono a nascondersi in uno spazio – rifugio, a "intanarsi", insomma.

La diversificazione diacronica del contenuto di paura non esclude che ci siano, comunque, paure di lunghissima durata, che durano ancora oggi, pur risalendo al remoto della civiltà: si pensi, ad esempio, al timore di perdere la propria presenza, in occasione di qualche calamità incontrollabile, come malattia e morte; e alla sensazione dolorosa che " il mondo possa finire" e che, di conseguenza, la propria presenza, così come quella dei propri familiari, possa correre il rischio di essere annullata, possa, insomma, "non esserci nella storia", in conseguenza della "fine del mondo": queste apprensioni, spiega E. de Martino, costituiscono la radice storica, antropologica del dramma diffuso sin nel rito magico, in cui, in occasione di "emozioni inattese, di spavento, di angoscia davanti alla morte e simili, la vittima diventa preda d una tempesta di movimenti, di uno scatenamento di impulsi. La vittima salta senza sosta, afferra un'arma, corre all'impazzata, colpisce e uccide chiunque incontri sul proprio cammino, anche se si tratta del proprio padre" (De Martino 1973: 94). La magia va considerata come un dramma ("dramma magico"), insiste de Martino, durante il quale

> il crollo della presenza, la indiscriminata coinonia, lo scatenarsi di impulsi incontrollati, rappresentano solo uno dei due poli: l'altro polo è costituito dal momento del riscatto della presenza che vuole esserci nel mondo. Per questa resistenza della presenza che vuole esserci, il crollo della presenza diventa un rischio appreso in un'angoscia caratteristica: e per il configurarsi di questo rischio la presenza si apre al compito del suo riscatto attraverso la creazione di forme culturali definite […]. Il riscatto sta nello sperimentare e nel rappresentare l'oggetto come alter ego, col quale si stabiliscono rapporti regolati e durevoli […] attraverso questo c compromesso paradossale e in virtù del rapporto che ne segue, viene resa possibile una vera e propria pedagogia dell'esserci come presenza unitaria. Il rischioso processo di annientamento, il mero abdicare, sono qui arrestati in virtù di una creazione cultural suscettibile di sviluppo e di significato, e che fa valere, nel modo che può, il momento della presenza che vuole esserci nel mondo (95 e 100-101 *passim*).

La paura dell'apocalisse, della "fine del mondo", a cui segue, per reazione, il tema millenaristico ed escatologico della sua ripresa e del suo re-inizio, è anch'essa di lunghissima durata, coinvolgendo pure la modernità occidentale, in preda a un massiccio sentimento di distopia, configurato nelle contemporanee scritture (verbali ed iconiche) della catastrofe, a cominciare da *1989* di Orwell e dal *Ritorno al mondo nuovo* di Huxley.

"Che il mondo possa finire è un tema antico quanto il mondo", scrive giustamente de Martino (1977: 8): a mutare nelle varie epoche e società è, comunque, la dinamica culturale entro cui la paura della "fine" viene immessa, sospesa tra "crollo dell'*ethos* del trascendimento" e configurazione di "orizzonti di domesticità" culturale, con cui rafforzare la narra-

tività dei simboli propri di un modello culturale, al fine di recuperare un "mondo appaesato", difendendolo dal rischio e dal paradosso di non poter essere presente in nessuna operosità, in nessuna significazione giustificativa.

Mi sono soffermato volutamente su de Martino, per insistere con le sue parole su quanto prima avevo già accennato, e cioè che la paura sorge in conseguenza di un venir meno del potere significativo-interpretativo di un modello culturale, che perde, di conseguenza, il suo "orizzonte" appaesante di senso di fronte ad eventi nuovi non previsti e non facilmente controllabili. La "cura" dalla paura, il recupero della presenza sotto *choc* per il terrore si deve a un rafforzamento di senso insito nei simboli significanti, costitutivi il modello culturale, i quali, drammatizzando i termini alienanti del problema, rappresentano una drammaturgia immaginativa, capace di recuperare la presenza compromessa entro un ordine simbolico-metastorico di discorso, in cui il soggetto in crisi viene a patti con il male, riprendendo il ruolo comunicativo tramite il riappropriarsi della parola espressiva, con la quale esternare il proprio disagio e così distaccarsene. Un caso interessante di esorcizzazione della paura, grazie alla sua "messa in scena", è dato, ad esempio, dalla ritualità carnevalesca, in cui la stessa morte, motivo estremo di paura, viene travestita in modo ambiguo (il caso folklorico della morte "incinta"), sì da essere sopportata con ilarità e senso comico.

Un'esemplificazione altrettanto interessante e significativa è riferita da Clifford Geertz nel già citato *Interpretazione di culture*, in cui, dopo l'affermazione che "la paura più grande dell'uomo è quella di imbattersi in quello che non può interpretare, il 'misterioso', come è chiamato popolarmente" (Geertz 1973: 151), che così risulta essere, alla fin fine, un vero e proprio fallimento ermeneutico, da parte del complesso esplicativo di una cultura, incapace di "spiegare cose che invocano una spiegazione" (153), l'autore racconta di un rituale diffuso presso il popolo balinese, in cui si celebra un dramma religioso, di tipo carnevalesco, consistente nella personificazione della Paura come figura femminile dall'aspetto arcigno e peloso, zannuto, con le mani dalle lunghe unghie, che alla fine della rappresentazione teatrale viene spaventata essa stessa, costretta a fuggire tra la gente che ride, in quanto riuscita finalmente a prevalere, almeno sulla scena simbolicamente psicodrammatica, sul timore e sulla minaccia.

L'effetto del dramma è chiaro: se nella realtà della vita la calamità irrompe necessariamente sull'uomo, al di fuori di ogni spiegazione logica e confortante, nella scena, invece, la causa del timore viene configurata come un *alter ego* con cui istaurare un dialogo, un rapporto rituale, un patto o alleanza, all'interno del quale la necessità paurosa viene sconfitta o, in altri casi, persuasa a non fare del male, in cambio di promesse e sacrifici. Quando la spiegazione manca, insomma, e gli eventi irrompono oltre la comprensione razionale, il simbolico fortifica il senso "possibile", aiutando l'uomo a rovesciare la necessità, che fa paura, in probabilità con cui sperare.

In rapporto all'emozione della paura, si può tracciare una varietà di rapporti della presenza della parola, che va dalla sua assenza totale (la paura che "toglie" la parola, riducendo l'espressività alla sola dimensione non verbale, semmai preverbale e gestuale) alla sua comparsa come parola rituale e simbolica, con cui si reintegra l'effetto di straniamento spaesante causato dallo *choc* del timore. A questo punto del discorso mi sembra legittimo formulare un dubbio: se la parola è più forte della paura, sì da superarla, mettendola in fuga,

come nello psicodramma narrativo degli abitanti di Bali, alla fin fine essa non può, a sua volta, essere causa, motivo inquietante di paura? Insomma: si può avere paura della parola, visto che, quando manca, si ha paura, e quando riappare fortificata simbolicamente, la paura viene sconfitta? Se la paura è, in fondo, effetto della presenza-assenza della parola, quest'ultima non desta più "paura" della "paura" evenemenziale, quella dipendente dagli accidenti e dagli eventi sfortunati, quando irrompono sulla scena "reale" della vita quotidiana ed abitudinaria?

Alle domande che ho formulato rispondo senz'altro affermativamente: certo, la parola "fa paura", basta che esca dalla sua legittimazione prevista, dal suo ordine del discorso, così come organizzato all'interno di un modello di cultura, rispondente a un attinente e pertinente modello di potere comunicativo e persuasivo. Mi permetto di sostenere che è proprio il potere, sì, nientemeno il potere, ad avere paura della parola, quando essa va oltre il perimetro di persuasione e di convinzione già delimito, al fine di rendere contiguo alla logica di sottomissione il sistema ideologico di significazione, oltre il quale il potente prevede la "messa in periferia" della parola diversa, la "messa in esilio" della parola contraria, la "messa in carcere" della parola oppositiva, la "messa a morte" della parola rivoluzionaria. Anche per quanto riguarda questo particolare segmento tematico, riferito alla paura del potere in relazione alla parola non conforme, non allineata, non rientrante nell'ordine logico stabilito dall'egemonia verbale-culturale, ci sarebbe molto da dire: tutta la storia è una messa a tacere della parola che "fa paura" alla pretesa dei potenti di governare con la loro parola assoluta, monologica, monosignificante, rigidamente esatta, oltre la quale è impossibile ogni ambiguità: che è la forma con cui la parola significa di più, sì da includere il suo "altro" traslitterativo nel suo senso proprio, stabilito e difeso. Basti pensare a ciò che è successo e ancora accade nelle forme di governo per nulla democratiche: nell'immediato nostro ieri il nazismo, il fascismo e il comunismo staliniano hanno "messo paura" al mondo, in modo tanto rozzo e volgare che essi stessi probabilmente rispondevano a un'istanza sottile di paura: che la parola critica, umanista, pacifista, democratica, illuminata e post-illuministica (ricordo il filologo tedesco V. Klemperer, che quando perdette la cattedra, perché ebreo, con soddisfazione pensò di "isolarsi dal presente", leggendo gli "Illuministi, Voltaire, Montesquieu, Diderot [… che] erano stati sempre i miei preferiti" [Klemperer 2005: 27]): purtroppo, ciò non potette avvenire, perché gli fu proibito di studiare, di frequentare le biblioteche e, finanche, di tenere libri a casa) potesse mettere in crisi la loro parola potente, ma vuota; gridata, ma non profonda; calcolata, ma non ragionevole; repressiva, ma non espressiva. Ne consegue che la parola diversa viene messa a tacere e, prima ancora, viene impoverita sul piano semantico, così come viene vietata sul piano comunicativo, e pure interdetta alla pubblicazione: se la parola critica è stata scritta ormai, prima che il potere, quel potere che ha vietato che le parole ad esso contemporanee si scrivessero nei libri, allora si è corso ai ripari, bruciando, purtroppo, le biblioteche, distrutte da ogni dittatura, nemica, avendone paura, della parola detta, scritta, dialogata.

Anche per quanto riguarda questo argomento mi è concessa soltanto una breve riflessione: perciò, basti un rapido cenno a pochi libri rappresentativi, narranti il divieto e l'impoverimento della parola, repressa dal regime di turno con un vero e proprio clima di paura e di interdizione soprattutto verbale. Si pensi, ad esempio, ad Auschwitz, dove la prima

operazione crudele riguarda proprio lo sradicamento semantico delle parole significative, avvaloranti ("Noi ci guardavamo senza parola. Tutto era incomprensibile e folle […] per la prima volta ci siamo accorti che la nostra lingua manca di parole per esprimere questa offesa, la demolizione di un uomo […] se parleremo, non ci ascolteranno, e se ci ascoltassero, non ci capirebbero. Ci toglieranno anche il nome: e se vorremo conservarlo, dovremo trovare in noi la forza di farlo, di fare sì che dietro al nome, qualcosa ancora di noi, di noi quali eravamo, rimanga […]. Vorremmo ora invitare il lettore a riflettere, che cosa potessero significare in Lager le nostre parole 'bene' e 'male', 'giusto' e 'ingiusto'; giudichi ognuno, in base al quadro che abbiamo delineato e agli esempi sopra esposti, quanto del nostro comune mondo morale potesse sussistere al di qua del filo spinato" [Levi 1973: 28-116 *passim*]), a cui segue la punizione dell'uomo "parlante", fino alla sua riduzione a coscienza muta, perciò uomo ridotto a corpo stanco, succubo di un lavoro costante e senza sosta, senza pausa, minimo tempo per poter almeno parlare con sé e con gli altri. Nel Lager, insomma, non si ha tempo e neppure la forza di parlare, tanto si è sfiniti e demotivati, a tal punto da ridursi a percepire l'inutilità della parola espressiva, in primo luogo quella significativa, tanto nessuno ascolta, nessuno risponde, nulla, perciò, ha senso:

> Il nostro destino è perfettamente inconoscibile, ogni congettura è arbitraria ed esattamente priva di fondamento reale […]. Io non ho sonno, o per meglio dire il mio sonno è mascherato da uno stato di tensione e di ansia da cui non sono ancora riuscito a liberarmi, e perciò parlo e parlo. Ho troppe cose da chiedere. Ho fame, e quando domani distribuirai no la zuppa, come farò a mangiarla senza cucchiaio? E come si può avere un cucchiaio? E dove mi manderanno a lavorare? Diena ne sa quanto me, naturalmente, e mi risponde con altre domande. Ma da sopra, da sotto, da vicino, da lontano, da tutti gli angoli della baracca ormai buia, voci assonnate e iraconde mi gridano: "Ruhe [silenzio], Ruhe!". Capisco che mi si impone il silenzio, ma questa parola è per me nuova, e poiché non ne conosco il senso e le implicazioni, la mia inquietudine cresce. La confusione delle lingue è una componente fondamentale del modo di vivere di quaggiù; si è circondati da una perpetua Babele, in cui tutti urlano ordini e minacce in lingue mai prima udite, e guai a chi non afferra a volo. Qui nessuno ha tempo, nessuno ha pazienza, nessuno ti dà ascolto; noi ultimi venuti ci raduniamo istintivamente negli angoli, contro i muri come fanno le pecore, per sentirci le spalle materialmente coperte. Rinuncio dunque a fare domande, e in breve scivolo in un sonno amaro e teso. Ma non è riposo: mi sento minacciato, insidiato, ad ogni istante sono pronto a contrarmi in uno spasimo di difesa (49-53 e *passim*).

"Se i Lager fossero durati più a lungo, un nuovo aspro linguaggio sarebbe nato […] la lotta contro la fame, il freddo e il lavoro lascia poco margine per il pensiero" (164) queste parole di Levi sono significative per quanto riguarda il rapporto tra parola e potere. Lasciare strumentalmente "poco margine" per poter pensare (non si dimentichi che il nazismo vietò agli Ebrei l'ingresso nelle biblioteche, così come non era permesso acquistare o prendere in prestito libri o giornali), per la parola pensante, significa, in effetti, che il potere vieta questo tipo di parola per paura che essa possa opporsi, rivoltarsi, contro la parola ottusa di chi comanda e non governa, attento a permettere soltanto una parola povera, diretta, capace solo di promuovere reazioni a stimoli, ma non rispondenze, non risposte a questioni, a dubbi, a situazioni.

In effetti, la "LTI: Lingua Tertii Imperii", come V. Klemperer chiama la lingua del Terzo Reich, era una lingua uniforme, normativa, monotona, limitata, in cui tutto era "allocuzione, appello e incitamento […] comando ed esecrazione" (41): da questo uso strumentale di parola alienante cui erano esclusi, anche intrinsecamente, il dialogo, il soliloquio, l'augurio, il progetto, la liricità espressiva, la preghiera, in quanto si mirava soprattutto con il divieto e la forza "a privare il singolo della sua natura di individuo, ad anestetizzare la sua personalità, a renderlo un elemento del gregge senza pensiero né volontà, spinto con violenza in una determinata direzione, a farne un atomo di un masso rotolante. La LTI è la lingua del fanatismo di massa. Quando si rivolge al singolo, e non solo alla sua volontà ma anche alla sua mente, quando si fa dottrina, insegna i mezzi per rendere fanatici e per suggestionare le masse" (Klemperer 1947: 42).

Il fatto che la paura del potere, nei confronti dello "spirito" (coscienza parlante) avesse come mira l'uccisione della parola critica, con cui la spiritualità dell'uomo può farsi comunicazione d'utopia ed espressione cosciente di un umanesimo profondamente democratico e senza violenza, non deve meravigliarci: "la lingua è più del sangue", scrive Franz Rosenzweig, perché capace di dare alla vita il senso per il quale il sangue scorre, rende possibile la "vitalità" della vita. L'energia emozionale ed esistenziale, grazie alla quale il vivere acquisisce il suo farsi "essere" per la vita, compendiata come unicità del sé ed identità in incontro con l'altro, prende coscienza e diventa espressione comunicativa soltanto grazie all'uso "plurale", "polifonico", della parola, "scena" entro cui l'individuo può diventare autore o personaggio, soggetto di desidero e persona di memoria, con cui è possibile il conoscere, il conoscersi, il riconoscersi. È l'uomo come soggetto di conoscimento e di riconoscimento che il potere distrae e annienta, perseguitando la parola, svigorendola della sua capacità di semantizzarsi densamente. Mi sembra molto pertinente, a questo proposito, citare J. Améry, combattente nelle file della resistenza belga, deportato ad Auschwitz dopo essere stato torturato dalle SS, che nella sua testimonianza narrativa, *Intellettuale a Auschwitz*, nelle cui pagine racconta le sconfitte dello spirito nel Lager, denuncia come fossero diventate inconsistenti e ormai straniere le più profonde significazioni della cultura occidentale, a cominciare dall'inconsistenza semantica del verbo "essere":

> Nel Lager era più facile rendersi conto che l'Ente e la luce dell'Essere erano del tutto inservibili. Si poteva essere affamati, essere stanchi, essere ammalati. Affermare semplicemente che si era, non aveva senso. E l'Essere poi, era un concetto definitivamente imponderabile e quindi vuoto. Andare con le parole al di là dell'esistenza reale, ai nostri occhi divenne un lusso a noi vietato, un gioco privo di valore, addirittura beffardo e malvagio. Il mondo fenomenico ci dimostrava in ogni istante che alla sua insopportabilità si poteva rispondere solo con mezzi a essa immanenti. Detto altrimenti:in nessun altro posto al mondo la realtà possedeva una tale forza operante come nel Lager, in nessun altro luogo erra era così fortemente realtà […]. Al pari dei muri muti e delle banderuole che stridono al vento della poesia, anche le asserzioni filosofiche smarrivano la loro trascendenza e di fronte a noi si trasformavano in parte in constatazioni oggettive, in parte in vuoto cicaleccio: dove ancora significavano qualcosa, apparivano, e dove non erano banali, non significavano più nulla (Améry 1966: 53).

Purtroppo è accaduto che anche la fine della guerra, così come la chiusura dei Lager, non abbia riportato la parola alla sua significanza umanamente complessa e umanisticamente illuminata: sono mutate le forme organizzate e le "ragioni" amministrative organizzative degli Stati, ma, purtroppo, è rimasta la paura dei nuovi poteri nei confronti della parola, che continua così, quasi in modo irreversibile, a essere ridotta, abbreviata, immediatamente denotativa, insomma, marcusianamente "ad una dimensione". G. Orwell (con *1948*, anno di edizione 1949), R. Bradbury (*Fahrenheit 451*, uscito nel 1951 sulla rivista «Galaxy» e nel 1953 in volume) e A. Huxley (con *Ritorno al mondo nuovo*, 1958) raccontano la paura del potere nei confronti della parola e del libro, manifestatasi con la repressione assurda e schizoide nei confronti della parola critica, riccamente pensante, che viene vietata, evitata, estromessa come inutile "archelingua", in nome di una "neolingua", lingua ufficiale dell'orwelliana Oceania, "messa a punto per le esigenze ideologiche del Socing, o Socialismo inglese" (Orwell 1948: 307) le cui caratteristiche sono, scrive ironicamente Orwell, di possedere un lessico semanticamente povero, formato da un numero di parole

> estremamente esiguo e la gamma dei loro significati era definita in maniera di gran lunga più rigida. Queste parole, infatti, sono state private di ogni ambiguità e di ogni sfumatura di senso. Nei limiti del concepibile, una parola in neolingua non era che un suono a sé stante esprimente un unico concetto chiaramente definito. Sarebbe stato del tutto impossibile usare il lessico A a fini letterari politici o per disquisizioni a carattere filosofico. Era infatti concepito unicamente per esprimere pensieri semplici e tendenti a uno scopo reciso, di solito relativi a oggetti concreti o ad azioni fisiche […]. Da quanto detto finora si sarà compreso che in neolingua era pressoché impossibile, se non a un livello minimo, esprimere opinioni non ortodosse. Naturalmente, era possibile fare uso di espressioni eretiche anche molto crude, prossime alla blasfemia, come "Il grande Fratello è sbuono", ma una simile affermazione, che a un orecchio ortodosso suonava come una palmare e assoluta assurdità, non avrebbe potuto ricevere il supporto di una qualsiasi argomentazione, perché mancavano le parole per sostenerla (309-317 *passim*).

Insomma, con la "neolingua" il potere si difende dalla parola antica, di cui ha paura, perché "responsabile" della "messa in coscienza" della cultura occidentale, di formazione soprattutto umanistica ed a carattere filosofico, letterario e non tecnologicamente, ma illuministicamente, scientifico. Il romanzo di Bradbury esprime in modo propriamente allegorico l'effetto di paura del potere nei confronti della cultura e delle sue responsabili, le parole scritte nei libri, quando ci mostra l'"opera di distruzione" di massa del libro, ad opera degli uomini – fuoco, incendiari di Stato, che bruciano libri e case, contenitori di libri, e perché no, anche quei proprietari troppo "libreschi", soggetti pericolosi perché caparbi lettori. "Disinfestazione" viene chiamata quest'opera di pulizia a furia di cherosene e fiammiferi: l'intento proclamato del potere è di far vivere finalmente gli uomini a contatto con il mondo, distanti perciò dal chiuso solitario di una stanza piena di libri, con lo scopo distorto e dannoso di apprendere "un mondo di cose inutili" (Bradbury 1948: 48; qui di seguito i numeri tra parentesi tonde indicano le pagine di questa edizione), con l'esito terribile di "permettere alle persone di essere differenti" (64) e mediate dalla calma della riflessione, mentre la vita deve diventare "una cosa immediata, diretta, il posto è quello che conta, in ufficio o in fabbrica, il piacere si annida ovunque, dopo le ore lavorative. Perché imparare altra cosa che non sia premere bottoni, girar manopole, abbassar leve, applicar dadi e vite?

[…] La chiusura lampo ha spodestato i bottoni e un uomo ha perduto quel po' di tempo che aveva per pensare, al mattino, vestendosi per andare al lavoro, ha perso un'ora meditativa, filosofica, perciò malinconica" (66).

La verità tenuta nascosta, ovviamente, è un'altra ed è quella di cui il potere ha paura: in effetti, le parole dei libri sono semi "aurorali" per ogni nuova generazione di lettori, in quanto esse "ci ricordano", conservando la memoria, la storia, la tradizione di una cultura; ci fanno pensare diversamente, dandoci, ad esempio, la cultura ironica e festosa del riso, là dove il potere impone la cultura della rigidità, basata sulla paura e sulla punizione. Come non fare riferimento a *Il nome della rosa*, in cui si racconta di Jorge da Burgos, monaco "venerando d'età e sapienza" (Eco 1989: 87), padrone dei segreti della Biblioteca dell'Abbazia, che tiene gelosamente nascosto, proteggendolo a costo di uccidere ogni lettore possibile, il secondo libro di Aristotele, dedicato non più alla tragedia, in cui si rappresenta la pietà e la paura, ma alla commedia, in cui si mette in scena la disposizione degli uomini al riso, con il fine di elevarlo a tal punto da distogliere l'uomo dalla paura: e ciò è insopportabile, conclude il monaco, perché: "la legge si impone attraverso la paura, il cui nome vero è timor di Dio […]. Il riso si disegnerebbe come l'arte nuova, ignota persino a Prometeo, per annullare la paura" (478)?

Le parole dei libri, inoltre, ci dimostrano che la vita può essere costruita come un libro, ossia, secondo un senso teleologicamente discorsivo, in cui anche i frammenti vengono a connettersi, a strutturasi, scrive Bradbury, "nel modo in cui [essi] hanno cucito le pezze dell'Universo per mettere insieme così un mantello di cui rivestirci" (97-98). Le parole combinate in una scrittura, inoltre, ci distanziano dal mondo immediatamente reale, al fine di permetterci di pensare, immaginare, creare, di conseguenza un "mondo possibile", grazie al quale poter correggere la storia dai suoi errori, dai suoi soprusi: ciò perché, per merito dei libri, si scoprono le particolarità. Particolarità nuove! I buoni scrittori toccano spesso la vita. I mediocri la sfiorano con una mano fuggevole. I cattivi scrittori la sforzano e l'abbandonano. "Capite ora perché i libri sono odiati e temuti? Perché rivelano i pori sulla faccia della vita. La gente comoda vuole soltanto facce di luna piena, di era, facce senza pori, senza peli, inespressive" (98).

Contro gli uomini-fiamma reagiscono gli uomini-libro, che sono soggetti di luce, volontari che imparano a memoria le parole dei filosofi, dei poeti e degli scrittori, al fine di preservarle dalla barbarie della distruzione. È veramente suggestiva la seconda parte del romanzo di Bradbury: si racconta di questi uomini senza paura, ex studenti e professori ormai senza insegnamento, ex lettori di biblioteca, "minoranza degli strambi che gridano nel deserto" (180), i quali si adattano a vivere in luoghi nascosti e periferici, per poter salvare i libri senza essere uccisi. Il fine è trasmettere le parole della scrittura alle generazioni che verranno, una volta passata la follia incendiaria, misto di tracotanza e di paura, da parte del potere:

> A migliaia, sulle autostrade, lungo le ferrovie abbandonate, vagabondi all'esterno, biblioteche dentro. Non è una cosa che sia stata progettata fin dal principio. Ognuno aveva un libro che voleva ricordare e che ha ricordato […]. Non siamo che sopracoperte di volumi, privi d'ogni altra importanza che non sia quella d'impedire alla polvere di seppellire i volumi […]. Quando la guerra sarà finita, uno di questi giorni, o uno di questi anni, si potranno riscrivere i libri, e la gente sarà chiamata, le persone verranno a una a una a recitare quello che sanno e noi ristamperemo ogni cosa, fino a quando le tenebre di un nuovo Medio Evo non ci costringeranno a ricominciare tutto da capo (181).

Del tutto simili ai medievali monaci "amanuensi", gli uomini, "sovracoperte di volumi", mettono con il loro coraggio paura al potere, in attesa che la barbarie, come reazione repressiva di paura, un giorno non molto lontano finisca di bruciare gli strumenti della consapevolezza, di distruggere le parole coscienti. L'attesa "al di qua" della paura è una reazione non paurosa tendente a ricostruire veramente un mondo "senza paura", perciò parlato dalla cultura interpretativa, dalla parola espressiva della coscienza: all'assurdo del potere degli dei, che puniscono eternamente Sisifo e Prometeo, perché senza paura hanno trasgredito i loro divieti per il bene della civiltà degli uomini, entrambi hanno reagito senza paura, maturando anzi un sovrappiù di coscienza. "I miti", scrive Camus, "sono fatti perché l'immaginazione li animi" (Camus 2003: 118). In effetti, il camusiano Sisifo, come il kafkiano Prometeo, nella pausa d'attesa della paura punitiva si riprende, si riconquista come soggetto che, interrogandosi circa la propria condizione, supera la stessa situazione di paura. Ancora Camus, ri-raccontando il mito di Sisifo: l'eroe guarda la pietra precipitare e ridiscende al piano: "È durante questo ritorno che Sisifo mi interessa […] vedo quell'uomo ridiscendere con passo pesante […] quest'ora, che è come un respiro, e che ricorre con la stessa sicurezza della sua sciagura, quest'ora è quella della coscienza" (119). Così il Prometeo del racconto di Kafka: con il trascorrere del tempo, la punizione perse il suo senso, essendo stata dimenticata ogni paura e "la stessa ferita – stanca – si richiuse" (Kafka 1918: 316). Rimase soltanto il desiderio di prender coscienza dell "inesplicabile", legato al divieto, alla punizione, al rapporto di paura e di timore tra omo e potere, tra l'uomo e gli dei, quando questi ultimi non creano per amore, ma per essere serviti e ubbiditi. "La leggenda", conclude lo scrittore praghese, "tenta di spiegare l'inesplicabile. Poiché essa nasce da un fondo di verità, deve a sua volta per forza finire nell'inesplicabile" (ib.). Un "inesplicabile" che fa crescere il bisogno in ogni cultura di voler sapere, di offrire la parola capace di spiegare e di comprendere, perché un popolo "orfano" della parola interpretativa può regredire nel provare soltanto paura. E sulla paura si regge il potere, anche quando esso ha paura. La paura diventa allora terrore, da dove la parola fugge nel silenzio più segreto: e qui, comunque, non tace del tutto, aspetta soltanto di parlare di nuovo.

Riferimenti bibliografici

Améry, Jean, 1977, *Jenseits von Schuld und Sühne Bewältigungsversucheeines Überwältigten*, Stuttgart, Ernst Klett; trad. it. 2002, *Intellettuale a Auschwitz*, pres. di C. Magris, Torino, Bollati Boringhieri.

Bradbury, Ray, *1953, Fahrenheit 451*, New York, Ballantine; trad. it. 1989, *Fahrenheit 451*, Milano, Mondadori.

Camus, Albert, 1942, *Le mythe de Sisyphe*, Parigi, Gallimard; trad. it. 2003, *Il mito di Sisifo*, Milano, Bompiani.

De Martino, Ernesto, 1973, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Boringhieri.

De Martino, Ernesto, 1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Torino, Einaudi.

Eco, Umberto, 1989, *Il nome della rosa*, Milano, Bompiani.
Geertz, C., 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books; trad. it. 1987, *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino.
Hoffmann, Ernst Th. A., 1995, "La casa desolata", in *Notturni*, Roma, Newton Compton.
Kafka, Franz, 1918, *Prometeus*; trad. it. 1991, "Prometeo", in *Racconti*, Milano, Rizzoli.
Klemperer, Victor, 2005, *LTI La lingua del Terzo Reich. Taccuino di un filologo*, Firenze, La Giuntina.
Levi, Primo, 1973, *Se questo è un uomo*, Torino, Einaudi.
Rousseau, Jean Jacques, 1781, trad. it., 1989, *Saggio sull'origine delle lingue*, a cura di P. Bora, Torino, Einaudi.
Orwell, Gorge, 1949, *Nineteen Eighty-Four*, Londra, Eric Blair; trad. it. 2008, *1984*, Milano, Mondadori.
Todorov, Tzevetan, 1970, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Seuil; trad. it. 1977, *La letteratura fantastica*, Milano, Garzanti.

PIERRE DELLA VIGNA

*IL VUOTO DIETRO LA MASCHERA. FALSIFICAZIONI, NARCISISMO, GUERRA**

1. Beni culturali come simulacri

I beni culturali sembrano porsi come forme d'apertura a una storia, a una congiunzione di significati del passato di cui sono il veicolo temporale che giunge sino a noi. Non abbiamo più gli Egizi e i Maia, e neppure il treno a vapore. Ma i manufatti superstiti ci parlano di quel mondo scomparso, lo riportano in vita. *Apparentemente*.

La nuda realtà dei beni culturali, il loro supporto materiale, ci racconta invero una storia diversa, una serie di strategie che rivelano delle necessità contemporanee, che hanno mire del tutto eterogenee rispetto a problemi conoscitivi. Nel Rinascimento, la necessità dello Stato pontificio di porsi come erede dell'Impero Romano incise sulla conservazione delle vestigia di Roma antica – e sulle modalità della conservazione stessa – ben più delle esigenze di storici, artisti e filologi eruditi. Mantenere a Firenze e a Venezia la ricchezza rappresentata dai quadri antichi, fonte d'attrazione turistica e di fama delle rispettive città, è alla base della nascita delle prime pinacoteche e dei corpus di leggi contro l'esportazione abusiva di opere d'arte di quelle nazioni.

L'elenco delle motivazioni che hanno originato musei, collezioni, biblioteche, emeroteche, restauro degli edifici antichi, ripristino dei monumenti in disuso ecc. potrebbe continuare a lungo, per sfatare il mito di una centralità "culturale" dei beni che portano questo aggettivo. La centralità, caso mai, è stata della politica, da sempre. L'amore per il bello o per la storia, per l'arte o la conoscenza hanno avuto un ruolo tuttalpiù di indirizzo, per stabilire quali e come salvare dall'oblio determinati oggetti piuttosto che altri.

I beni culturali, intesi come oggetti, avendo perduto il loro significato originario, la funzione specifica che li aveva fatti costruire, riacquistano un ruolo soltanto in quanto simulacri. Devono cioè rappresentare il sostituto simbolico di un ordine scomparso, ricostruire nell'immaginario sociale una storicità perduta e perciò stesso reinventata.

* Questo testo è tratto dai capitoli VI e VII della tesi di Dottorato di Ricerca in Teoria del linguaggio e scienze dei segni (XIX Ciclo) dell'Università degli studi di Bari, Facoltà di Lingue e Letterature straniere, Dipartimento di Pratiche linguistiche e Analisi dei Testi, dal titolo *Riflessioni sulla creazione della nozione di bene culturale e sul passaggio di senso tra bene di consumo e prodotto del sapere*.

I Greci di Winckelman non sono i Greci di Detienne e Vernant (1974), e non sapremo mai del tutto cosa pensassero e come vivessero coloro che l'Occidente ha scelto come propri progenitori culturali. Certamente, i progressi delle tecniche di scavo, delle scienze filosofiche, del lavoro degli storici in generale favoriscono un'interpretazione sempre più raffinata. Ma le politiche dei beni culturali non hanno solo un valore conservativo a uso degli studiosi. Si rivolgono al grande pubblico, ai non addetti ai lavori, con intenti in cui la pedagogia della conoscenza si mescola a rappresentazioni ideologiche e politiche – giustificazione di rivendicazioni territoriali, di aspirazioni imperialiste o al contrario indipendentiste ecc.; a motivazioni economiche – ad esempio attirare flussi turistici, finanziamenti per restauri e ripristino di monumenti; a spettacolarizzazione di luoghi storici e raccolte museali, ecc.

I beni culturali, per loro essenza, sono dunque dei simulacri. Anzi, sono i simulacri più significativi che il tempo presente abbia prodotto. Ogni epoca del passato, beninteso, ha prodotto continuamente simulacri per evocare i propri dei e per onorare i propri sovrani. Ma non c'è nessuna epoca, prima di quella presente, che abbia utilizzato in sincronia l'insieme di tutte le epoche passate, di tutte le civiltà da Oriente a Occidente, per costruire un unico sistema rappresentativo, con coerenti filosofie della storia, sequenze continue di civiltà, popoli e nazioni.

Tali rappresentazioni funzionano, risultano credibili, o almeno vengono accreditate come vere tra i non specialisti, in quanto non si distinguono dalle narrazioni letterarie.

In un cartone animato di Walt Disney, versione assai libera di *I tre moschettieri*, una Minnie, sovrana di una improbabile Francia *Anciént Régime*, usa un telefono per comunicare coi sudditi, mentre Pietro Gambadilegno, capo delle guardie, fa il bagno in una normale vasca dotata di boiler. Telefono e vasca sono camuffate da oggetti del Seicento, con uno stile presunto Luigi XIV, e nessuno spettatore – in questo caso soprattutto bimbi – si interrogherà troppo su tali anacronismi. Un adulto scolarizzato potrà a contrario scuotere la testa di fronte a una tale confusione di epoche e invenzioni ma, in misura più discreta, le politiche dei beni culturali costituiscono in continuazione progetti paccottiglia di questo genere. I parchi a tema, di Celti e Longobardi nel Nord Italia, piuttosto Dinosauri e villaggi indiani negli USA, o i finti castelli medievali un po' in tutt'Europa, si accrescono modulando veri reperti con ricostruzioni ardite e fantasiose. Il passaggio alla *fantasy* pura avviene per gradi, mescolando elfi e gnomi al Medioevo, rovine autentiche e ricostruzioni arbitrarie, turisti giapponesi sorridenti davanti a un forno crematorio di Auschwitz e ogni sorta di contaminazioni degne di Conan il barbaro. Non a caso l'attore protagonista di quel film fantasy si è poi riciclato in politica, diventando governatore della California: realtà e finzione non sono più distinguibili nelle Società dello spettacolo diffuso.

A proposito di simulacri, sembra importante dialogare con figure come Gilles Deleuze (1980) o Pierre Klossowski (1969; 1970; 1984). Si tratta di autori che hanno dedicato buona parte dei loro lavori a porre in questione il tema della soggettività e che sono, per questo stesso motivo, sfuggenti alle classificazioni. Ma, forse proprio per questo, è possibile sottoporli a una molteplicità di qualificazioni.

Con qualche forzatura, in quest'occasione, verranno considerati come esponenti di rilievo di una sorta di "scuola del simulacro".

Se di tale scuola si può parlare, essa potrà annoverarli a buon diritto come suoi componenti, assieme a personaggi come Jean Baudrillard (1978), Jean François Lyotard (1974) e altri che pure, per diversi aspetti, sono da loro e tra loro assai distanti.

Klossowski, con la sua interpretazione di Nietzsche che è al contempo letterale e teatrale, filologica e corporea, si configura come il maestro di tale scuola, perché non si è limitato a elaborare un concetto – quello appunto di simulacro, ma ha rivissuto in se stesso la parabola di colui che ha definitivamente rivelato l'essenza metafisica di ogni filosofia, proclamandone pertanto la dissoluzione come verità formale (cfr. Klossowski 1969).

2. La nozione klossowskiana di simulacro

Simulacro, per Klossowski, non è una finzione o una copia. È un valore in sé. Ciò che il simulacro sottintende e simula è propriamente al suo interno. Senza le statue di Diana, senza i templi, riti, le offerte, non c'è più neppure la gran Dea. Così pure, se mancano le offerte e i sacrifici, le divinità pagane muoiono subito, mentre con il tempo, ricorda sarcasticamente Tertulliano, i simulacri dei Lari e i dei Penati, divinità domestiche rappresentative degli antenati nel mondo romano, degradavano inevitabilmente a utensili da cucina, in quanto la loro forma allungata consentiva la trasformazione in mestoli (cfr. Klossowski 1984).

Il simulacro, pertanto, costituisce interamente la propria verità, senza rimandi ad altro. Questi ultimi, certo, possono esistere, come modelli esterni, da qualche parte. Ma l'ordine di esistenza dei modelli non è affatto in sintonia con quello dei simulacri, che altrimenti sarebbero mere copie. Nella produzione pittorica klossowskiana, che è per sua natura "monomaniacale", come egli stesso l'ha voluta definire, modello e opera sono manifestazioni della stessa idea fissa, che è insita nell'artista medesimo, prima ancora di realizzarsi. Ma l'autonomia delle immagini lascia dietro di sé le motivazioni originarie. Le opere dopo la loro produzione assumono continuamente nuovi codici, non necessariamente artistici, ma spesso di tipo economico, sociale, di *status,* ecc.

Il simulacro assume dunque una seconda natura, destinata a riproporre costantemente la propria visione per mondi che mutano prospettive e significati.

In campo pittorico, la nozione di simulacro coincide con la possibilità stessa del vedere. Il famoso aneddoto di Plinio il Vecchio sull'abilità di artisti come Prassitele, capaci di dipingere dei grappoli d'uva talmente realistica da venir becchettata dagli uccellini, non riguarderebbe soltanto l'aspetto percettivo, l'inganno dei sensi. Ciò che tale raccontino evoca, e che rendeva tra l'altro l'arte pittorica così pericolosa per il platonismo, era *in primis* questa capacità d'invenzione della realtà, vuoi come duplicato esteriore, vuoi come duplicato di un'anima. In tal modo, il pittore non mostra un semplice doppio, ma mette in scena *il vedere.* Così, le mele dipinte da Cézanne non sono duplicati di mele occasionalmente passate dinnanzi allo sguardo dell'artista, né un prodotto d'invenzione, e neppure una mera rappresentazione di uno stato d'animo del pittore stesso. Le mele sono precisamente il farsi presenza di un corpo, di un rapporto carnale col mondo, sono io stesso mentre le guardo, sono la coordinata visibile di un io che si è fatto cosa, che si dà come "melità", come caratteristica propria dell'esser mela nel mondo (cfr. Merleau-Ponty 1946; Lyotard 1973).

3. Simulacri e falsificazione

Sul valore di verità delle arti l'Occidente si è a lungo interrogato, fin dall'età classica. Il richiamo, d'obbligo, a Platone, o ai paralleli giochi illusionisti di Prassitele e di altri pittori del mondo antico, è cosa fin troppo nota. Non sarebbe neppure il caso di ripercorrere le trame di un pensiero così noto e indagato se non fosse che, nella cultura contemporanea, il concetto di falso, nelle sue molteplici sfumature, viene dato per scontato, per vero, mentre si tratta di una terminologia che racchiude trappole mortali inerenti il senso, prima ancora che le pratiche a cui il termine rimanda. Falso, per i Greci, è *Apathé:* l'inganno, la menzogna. *Apathé* nella *Teogonia* – il poema di Esiodo sull'origine degli dei – è originato da *Nyx,* Notte, assieme a una pletora di inquietanti divinità, quali la Morte, il Sonno e la stirpe dei Sogni, la tremenda Nemesi, le Moire, Discordia, Discorsi mentitori e Contese, e, tra gli altri, Oblio, *Lethé.* Ma *Lethé* è anche un fiume, il luogo dove le anime dei morti dimenticano gioie e dolori dell'esistenza terrena, prima di darsi all'Ade. Piuttosto che divinità antropomorfe, quali l'immaginario greco sembra averci abituato, abbiamo invece un manifestarsi di forze, di istanze profonde, di istinti arcani, che popolano i sogni degli uomini e rivelano il senso delle loro azioni ben più che la numinosa potenza delle divinità olimpiche. Il mondo segreto della vita giace racchiuso nelle caverne dell'Es mentre il suo spettacolo sembra svolgersi alla luce del giorno, nell'apertura della ragione. Quando *Apathé* costruisce *eidola,* simulacri, opera in modo contrario ad *Alétheia,* la verità (cfr. Detienne, Vernant 1974).

Ma noi non sappiamo dove Verità dimori, luogo fisico o mitico… Abbiamo solo oggetti, che produciamo incessantemente e che formano, come seconda natura, il nostro mondo.

Klossowski, Deleuze e gli altri autori qui assunti come riferimento, rispetto a quest'annoso problema, non possono accontentarsi della condanna platonica dell'inganno dell'arte, poiché l'età della riproduzione tecnica, già da tempo, ha tolto ogni necessità al primato dell'originale, il quale permane soltanto come una categoria propria del mercato, per favorire, con la firma autentica di un presunto artista, la valorizzazione di un prodotto che il sistema della moda, e il mercato dei beni di consumo, contribuiscono a omologare costantemente attraverso la produzione di massa (cfr. Baudrillard 1968; 1974).

4. Narcisismo

Un esempio: l'ossessione autoreferenziale per l'immagine. Narciso, il mito greco dello specchio d'acqua mortifero che raccoglie l'immagine dell'identità fino alla consunzione, costituisce il segreto della natura di una grande parte dei conflitti quotidiani, che non dipendono più né da antagonismi economici, né da reali differenze ideologiche, essendo queste surdeterminate dalle prime ed essendo dunque venute in gran parte meno, con la crisi dei conflitti bipolari.

La guerra di tutti contro tutti sostituisce la guerra di classe. Il nemico più pericoloso, da che non si riesce più a segnare confini di schieramento, è il proprio vicino, il partecipe della propria stessa eperienza di vita, lavoro, cultura. È l'amico, non il nemico, quello che pone in ombra, limita l'emersione di Narciso, lo oscura e ridimensiona. È l'amico che rischia

di apparire più bello, forte o intelligente colui che dev'essere combattuto e derubato delle proprie idee, dei propri attributi, del proprio potenziale successo.

Il Narciso contemporaneo è lo schiavo dei media. Il suo scopo non è neppure più il mero arricchimento. (In questo senso, la morale classica dello scambio, fondamento del capitalismo tradizionale, ha una sua legittimità etica superiore). Lo scopo precipuo del Narciso contemporaneo è apparire, porsi in evidenza, essere riconosciuto dal pubblico degli amici, dei conoscenti, dei vicini. Così facendo, egli salvaguarderà la propria identità alienata dall'estinzione. Essendo venuti meno i reali motivi della differenziazione – non più differenze ideologiche, sociali o culturali, nell'epoca dell'omologazione realizzata – l'unico fattore di riconoscimento, di successo, è l'apparizione del fantasma di sé, ancor meglio se tramite tubo catodico.

Pertanto, le zone del conflitto si coniugano con i residui della soggettività individuale, delle differenziazioni politico-sociali tradizionali, delle ideologie vecchie e nuove che reinventano fondamentalismi a ripetizione, ma il loro luogo reale è per l'appunto, la malattia mortale che ha colpito il senso della vita: il nichilismo.

Tale fenomeno è stato comunque raccolto, e non marginalmente, sotto le forme più varie, ad esempio dalla letteratura. Non è un caso che, in campo letterario, autori che sino a qualche decina di anni fa sarebbero stati relegati nella narrativa "seriale" e di "genere" siano oggi oggetto di culto e di riscoperte, nonché di molteplici saggi critici.

Nel presente, lo sviluppo tecnologico ha infatti superato e continua a superare molte delle prospettive più audaci della fantascienza, mentre l'orrore quotidiano dei campi di sterminio e delle "pulizie etniche" rende minimalista persino l'azione dei *serial killer* più efferati. Pertanto, la letteratura fantascientifica, quella poliziesca, quella dell'orrore finiscono col delineare, almeno nei loro prodotti migliori, un punto di vista sul reale almeno altrettanto significativo degli strumenti della sociologia e della antropologia.

In particolare, è interessante assumere come riferimento le opere che aprono volutamente e con consapevolezza uno sguardo sul quotidiano: catastrofisti come James G. Ballard, visionari come Philip K. Dick, surrealisti alla William Burroughs, *horror's writer* come Stephen King o Bret Easton Ellis.

5. La guerra

Quello di James G. Ballard, almeno nei suoi romanzi e racconti "catastrofisti", che sono qui oggetto d'attenzione, è piuttosto uno stile proponibile sotto l'égida di un iper-realismo sfrenato. In tale costruzione, la palese non-verificabilità dell'evento lascia trapelare la piena realtà pulsionale delle operazioni emotive che hanno luogo per i personaggi.

Si tratta di operazioni di strappo, lacerazione, scontro che non costituiscono mai rappresentazione, quanto piuttosto metafora: metafora dei corpi, degli istinti, della carne di essere umani introdotti in habitat di nuova funzione, atti a negare appunto le funzioni delle pulsioni emotive e fisiologiche e sessuali dei corpi, degli istinti e della carne stesse.

Tutte le categorie tradizionali dell'esistenza, al presente, vale a dire l'immagine che storicamente ha costituito queste categorie, è messa in questione nei fatti, da eventi che non vanno come dovrebbero andare.

Ad esempio, la guerra: a più riprese esorcizzata e ripetuta, anche dopo la catastrofe del 1945, tende a tramutarsi inesorabilmente in altro, in non-guerra. Dapprima è "fredda". Basata sul principio, reso possibile dall'arma nucleare e dal bipolarismo USA-URSS, della deterrenza, è una guerra esorcizzata, combattuta altrove, nei cieli della propaganda e in aree di crisi locale (Corea, Vietnam, Medio Oriente, Africa ecc.), per interposta persona.

Dopo il 1991 (caduta del Muro, crisi del socialismo reale ecc.) la guerra viene bandita per legge dal consesso civile, per trasformarsi in qualcosa di difficilmente decifrabile: da un lato è "intervento umanitario", "operazione di polizia", dall'altro è conflitto diffuso, trasversale, guerriglia permanente, dentro e non oltre la frontiera di ciascun stato.

È guerra di etnia contro etnia, conflitto tribale condotto con armi del Duemila. I contendenti non mirano più a soggiogare l'avversario, ma a scacciarlo, eliminarlo dal proprio seno prima di tutto, imponendo la loro decisione anche al consesso della diplomazia mondiale, che preferisce lasciar correre, o al massimo influire a distanza su eventi che, più da vicino, non riuscirebbe a governare.

In questi nuovi scenari, non è forse azzardato definire la guerra come una "febbre", una malattia alla stregua del vaiolo, che può essere curata e indebolita con un vaccino, ma mai eliminata. La guerra moderna si mantiene nel proprio non-senso, con la complicità mondiale – in un racconto ballardiano, del 1988, è Beirut, ma come non pensare, negli anni successivi, alla Bosnia, alla Somalia, al Randa al Kossovo, all'Afganistan e all'Iraq (cfr. Villani, Dalla Vigna 1991)?

> Ma nessuno crede a niente! […] I realisti non vogliono il re, i nazionalisti sperano in segreto nella divisione, i repubblicani vogliono fare in segreto un accordo col principe della corona di Monaco, i cristiani sono una massa di atei, e i fondamentalisti non riescono ad essere d'accordo su un solo principio fondamentale. Combattiamo e crepiamo per un niente (cfr. Ballard 1993: 16).

La Beirut immaginaria del racconto ballardiano è un'area sotto osservazione quotidiana e permanente del resto del mondo, "pacifico" e "civile", che contribuisce a mantenere il conflitto come focolaio permanente, allo scopo di esorcizzare la guerra altrove.

La doppia esperienza, quella del miliziano – non importa se fanatico o renitente – che uccide e muore perduto nella logica intrinseca di un conflitto interminabile, e quella degli spettatori esterni, che vivono il conflitto come spettacolo, o come una sorta di 'laboratorio politico' di guerra locale, è precisamente la dimensione del conflitto nel presente.

Gli scrittori sopra menzionati insieme a James A. Ballard, e altri ancora, condensano nelle pagine dei loro libri – diretti a un vasto pubblico desideroso di emozioni forti e di veloce assimilazione – la mostruosità, i paradossi e il circolo vizioso di una vita quotidiana che, al momento attuale, ha per lo più sostituito la rappresentazione virtuale all'esperienza diretta.

Il loro sguardo, peraltro, consente, aldilà delle finalità più immediate e commerciali, l'apertura della visione per un pensiero che non voglia essere, per dirla con Maurice Merleau-Ponty, una mera "filosofia di sorvolo" sulla realtà (cfr. Merleau-Ponty 1964). Tale esigenza di stabilire un rapporto carnale, di presa diretta col presente, rende i paradossi della letteratura seriale, proprio nella loro estremizzazione, fattori assai significativi di un'epoca che, nella sua "compiuta peccaminosità" (cfr. Lukács 1967), è riuscita a estetizzare anche i propri incubi peggiori.

Ma, a differenza della letteratura cara all'interpretazione estetica di certa filosofia hegelo-marxista contemporanea, di cui G. Lukács costituisce un paradigmatico esempio (cfr. Lukács 1962), non è possibile ricercare, in autori come quelli sopra citati, alcun rispecchiamento "realistico" con il reale, se per rispecchiamento si intende la costruzione di narrazioni basate sul principio della verosimiglianza.

Si potrà obiettare che tali approcci letterari siano in sostanza neppure più denunce, ma formule notarili, che sottolineano in modo catastrofico ciò che è avvenuto, senza proporre più vie di fuga. Ma solo assumendo compiutamente la consapevolezza dell'alienazione e della perdita è possibile trovare in se stessi, poliedricamente, quell'elemento sfuggente che si sottrae all'assoggettamento dei corpi e che restituisce per l'ennesima volta ai resti dell'io nuove *possibilità.*

Riferimenti bibliografici

Ballard, James, G., 1970, *Atrocity exibition*, Londra; trad. it. di A. Baronia, 1995², *La mostra delle atrocità*, Milano, Bompiani.

Ballard, James G., 1973, *Crash!*, Londra; trad. it. di G. Pilone Colombo, 1990, *Crash*, Milano, Rizzoli.

Ballard, James G., 1974, *Concrete island*, Londra; trad. it. di M. Bocchiola, 1993, Roma, Anabasi.

Ballard, James G., 1975, *High-rise*, Londra; trad. it. di P. Lagorio, 1994, *Il condominio*, Roma, Anabasi.

Ballard, James G., 1988, *Running wild*, Londra; trad. it. di F. Castellenghi Piazza, 1993², *Un gioco da bambini*, Roma, Anabasi.

Baudrillard, Jean, 1968, *Le système des objects*, Parigi, Gallimard; trad. it. di S. Esposito, 1972, *Il sistema degli oggetti*, Milano, Bompiani.

Baudrillard, Jean, 1974, *La société de consommation*, Parigi, Gallimard; trad. it. di G. Gozzi e P. Stefani, 1976, *La società dei consumi*, Bologna, il Mulino.

Baudrillard Jean, 1976, *L'échange symbolique et la mort*, Parigi, Gallimard; trad. it. di G. Mancuso, 1979, *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano, Feltrinelli.

Baudrillard, Jean, 1977-1978, *Simulacri e impostura*, trad. it. di P. Lalli, 1980, Bologna, Cappelli.

Deleuze Gill, 1981, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Parigi, Èditions de la Differente; trad. it. di S. Verdicchio, 1995, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, Macerata, Quodlibet.

Detienne M., Vernant J.-P., 1974, *Les rures de l'intelligence. La Métis des* Grecs, Parigi, Flammarion; trad. it. di A. Giardina, 1978, *Le astuzie dell'intelligenza nella Grecia antica*, Bari, Laterza.

Klossowski, Pierre, 1969, *Nietzsche et le cercie vicieux,* Parigi, Mercure de France; trad. it. di E. Turolla, 1981, *Nietzsche e il cicolo vizioso*, Milano, Adelphi.

Klossowski, Pierre, 1970, *La monnaie vivante*, Parigi, Eric Losfeld; trad. it. di R. Chiurco, 1989, *La moneta vivente,* Milano, Mimesis.

Klossowski, Pierre, 1984, *La Ressembiance,* Marsiglia, Ryòan-ji; trad. it. a cura di G. Compagno, 1987, *La rassomiglianza,* Palermo, Sellerio.

Lukács, Georg, 1962, *Ästhetik I. Die Eigenhart des Ästhetischen*, Berlino-Spandau, H. Luchterhand, 2 voll.; trad. it. di A. Solmi, *Estetica*, 1970-75, Torino, Einaudi, 2 voll.

Lukács, Georg, 1967, "Prefazione" alla ed. it. di *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Berlin, 1923), trad. it. di G. Piana, 1974, *Storia e coscienza di classe*, Milano, Sugarco.

Lyotard, Jean François, 1973, *Derive à partir de Marx et Freud*, Parigi, Union Général d'Edition; trad. it. di M. Ferrarsi, 1979, in *A partire da Marx e Freud,* Milano, Multhipla.

Lyotard, Jean François, 1974, *Economie libidinale*, Parigi, Éditions de Minuit; trad. it. di M. Gandolfi, 1978, *Economia libidinale*, Firenze, Colportage.
Merleau-Ponty, Maurice, 1946, "Le doute de Cézanne", in *Sens et non-sens*, Parigi, Nagel, 1948, trad. it. di P. Caruso, 1962, *Il dubbio di Cézanne,* in *Senso e non senso*, Milano, il Saggiatore, pp. 27-44.
Merleau-Ponty, Maurice, 1964, *Le visible et l'invisible*, Parigi, Gallimard; trad. it. di A. Bonomi, 1993², *Il visibile e l'invisibile,* Milano, Bompiani.

La privatizzazione dell'Università italiana

Questa estate molte università italiane, da Roma a Firenze, dall'Emilia all'Abruzzo, da Palermo a Udine, sono in fermento contro i recenti provvedimenti del governo di Silvio Berlusconi, che, insieme con la Lega Nord di Umberto Bossi e Alleanza Nazionale è, dopo il fallimentare biennio del governo di centro-sinistra di Romano Prodi (2006-2008), per la terza volta alla guida del paese. Il 22 luglio 2008 si è svolta nell'Aula Magna dell'Università "La Sapienza" di Roma l'Assemblea nazionale, indetta dalle Organizzazioni e Associazioni della Docenza e degli Studenti, che, dopo aver discusso la gravissima situazione provocata dall'emanazione del *Decreto legge 112 del 25 giugno 2008* e dei provvedimenti governativi in materia finanziaria e di pubblico impiego, ha invitato gli Atenei a sospendere l'avvio del prossimo anno accademico e ha preannunciato, a partire da settembre, un calendario di iniziative di mobilitazione nazionali e locali per preparare una seconda manifestazione nazionale e arrivare, se necessario, allo sciopero di tutte le componenti universitarie e alla sospensione di ogni attività didattica.

Con questo decreto, scrive l'ANDU (Associazione Nazionale Docenti Universitari), "si accelera il 'lavoro' di demolizione dell'Università statale, condotto da decenni da un potente gruppo accademico-politico-confindustriale, che ha 'utilizzato' tutti i Ministri, tutti i Governi e tutti i Parlamenti succedutisi. […] I contenuti del Decreto-Legge non sono nuovi: essi sono stati 'auspicati' e/o 'tentati' e/o 'praticati' nel corso degli ultimi decenni, in maniera assolutamente trasversale, sulla base di una 'ideologia' italo-anglo-americana che in realtà aveva e ha come vero obiettivo (già in parte realizzato) quello di dirottare le risorse pubbliche per l'Alta formazione e la Ricerca verso auto-proclamati centri di eccellenza. Lo strumento principale per imporre questo progetto è stato il Ministero dell'Economia, che ha di fatto avocato a sé poteri propri dei Ministri formalmente competenti per l'Università e la Ricerca".

Col pretesto di mettere sotto controllo la spesa pubblica e risanare il bilancio, il governo Berlusconi sta portando a compimento il processo di privatizzazione delle università statali, avviato dal ministro Ruberti (del PSI) alla fine degli anni 1980, in accordo con le richieste avanzate dalle più influenti associazioni degli industriali italiani (Confindustria) ed europei (ERT). Allora il "movimento della Pantera", promosso da organizzazioni di stu-

denti e docenti tra il 1989 e il 1990, occupò diverse facoltà universitarie per opporsi al processo di privatizzazione, denunciandone gli effetti devastanti, consistenti nello svuotamento delle prerogative decisionali degli organi di governo dell'Università, malgrado l'adozione dei nuovi statuti, nella svalutazione dei titoli di studio e nella proliferazione dei corsi di laurea, generalmente allo scopo di creare nuovi posti di professore e garantire così la riproduzione della casta accademica e delle sue logiche di cooptazione e di selezione "familiare".

Il decreto prevede all'art. 16 la possibilità di trasformare le Università in *fondazioni di diritto privato*, in nome della flessibilità e della competizione, con una sospensione delle regole di contabilità dello Stato. Si consente di privatizzare strutture pubbliche che saranno mantenute con finanziamenti pubblici. Questa scelta è demandata ai Senati Accademici, organi i cui componenti sono stati eletti quando non era stato ancora loro attribuito tale delicatissimo e importantissimo potere di scelta. I *rapporti di lavoro saranno ampiamente deregolamentati;* si prevedono vincoli al *turn-over* (solo il 20% dei docenti che vanno in pensione saranno rimpiazzati) e tagli agli stipendi. Il decreto prospetta anche agevolazioni fiscali per quei privati che volessero versare contributi a queste nuove fondazioni e apre la strada a probabili incentivi finanziari statali per quegli atenei che optassero per questa forma di privatizzazione. Di fronte alla drammatica carenza di finanziamenti pubblici molti atenei potrebbero essere costretti a trasformarsi in fondazioni di diritto privato che acquisiranno la proprietà dei beni immobili delle Università.

Ciò che sta accadendo in Italia non è però, come pure ritiene l'autore di una puntuale analisi critica del processo di privatizzazione dell'università, un'*anomalia italiana*, frutto di un neothatcherismo berlusconiano, ma è l'applicazione – certo con alcune specificità italiane – della politica perseguita dalla Unione Europea (UE) e dai principali centri di coordinamento capitalistico sovranazionale (G8, World Bank, OCSE) da vent'anni a questa parte, quando il capitale transnazionale, nella nuova fase dell'imperialismo che viene sommariamente indicata con il termine di "globalizzazione", decide di porre direttamente, programmaticamente e organicamente, le mani sull'istruzione, dalla scuola materna all'università e i centri di ricerca, dalla formazione professionale alla educazione permanente (*lifelong learning*).

L'invito all'intervento del capitale privato nella scuola e nell'università è una costante dei documenti della UE. Si veda ad esempio il recente documento della commissione europea "L'apprendimento permanente per la conoscenza, la creatività e l'innovazione", in cui si richiede una più forte subordinazione dell'università, della scuola e della formazione professionale all'impresa, nelle forme del "partenariato" o della "sponsorizzazione".

Il ruolo della scuola e dell'istruzione nelle diverse fasi dello sviluppo storico del capitalismo

Karl Marx nel VI capitolo inedito del *Capitale* e in altri passi ricorre, tracciando la storia della nascita e sviluppo del modo di produzione capitalistico, a due concetti correlati: "sussunzione formale" (usa il termine di origine latina: *Subsumption*) e "sussunzione reale" del lavoro al capitale. Nel primo caso – prima tappa del processo di sottomissione capitalistica del lavoro – il lavoro e il lavoratore mantengono alcune loro caratteristiche originarie,

mantengono i "segreti del mestiere", sono in grado di controllare il processo lavorativo. Il capitale li sottomette, sussume, appropriandosi del plusvalore prodotto, ma non ha ancora espropriato il lavoratore del controllo sul processo di produzione. Con la grande industria e le macchine, siamo invece alla sottomissione reale: il capitale conforma ai suoi fini propri il processo lavorativo, fa dell'operaio un'appendice della macchina.

Questi concetti di Marx ci indicano la strada per la comprensione del contraddittorio processo di sviluppo capitalistico e possono essere estesi a tutta la sfera della vita sociale e non solo al lavoro. Il capitale intende sottomettere, conformandolo alle proprie esigenze, ogni aspetto della vita umana, in modo che risponda al suo scopo principale della produzione (*Zweck der Produktion*), la valorizzazione del capitale, l'accrescimento di valore. Ciò può essere intuitivamente comprensibile anche attraverso l'osservazione empirica della vita quotidiana, dove ogni cosa viene ridotta a merce, dall'acqua al genoma, e privatizzata. I recenti movimenti per la difesa dei "beni comuni" e contro la mercificazione ne sono una significativa reazione.

Dalla prigione di Turi in cui era rinchiuso dal fascismo, il leader del Pcdi, Antonio Gramsci, riprende questa grande intuizione di Marx sulla sottomissione della vita al capitale. Nell'analisi dell'americanismo e del fordismo sviluppata nei *Quaderni del carcere,* individua nel progetto americanista il tentativo di subordinare ogni aspetto della vita sociale, e non solo il lavoratore in fabbrica, ai voleri del capitalista che intende ridurre l'operaio a "gorilla ammaestrato". Del resto, già Marx, nelle affascinanti e appassionate pagine del *Capitale* dedicate alle macchine e alla grande industria, vede la tendenza della sottomissione dell'operaio al capitale non solo dentro la fabbrica, ma anche fuori, nella vita quotidiana. Questa questione è diventata sempre più centrale nella riflessione dei filosofi critici contemporanei. Il capitalismo pretende oggi un controllo totale sulla riproduzione sociale.

Nel processo di sottomissione reale dell'uomo e della natura, di tutte le sfere della vita al capitale, la scuola, l'istruzione, la formazione occupano un posto privilegiato. La classe transnazionale dei capitalisti oggi non può e non vuole disinteressarsi della scuola e dell'istruzione in generale, ma intende organizzarla e conformarla secondo le esigenze della fase attuale di sviluppo capitalistico. Che la scuola (intesa in senso lato, compresa la formazione universitaria) sia una dei terreni fondamentali in cui si gioca, nella competizione imperialistica globale, la possibilità del primato, che essa sia oggi più che mai necessaria per lo sviluppo economico, che il sapere sia sempre più incorporato nella produzione, è facilmente intuibile e viene del resto ripetuto dalle classi dirigenti capitalistiche come un mantra:

"Solo adattandosi ai caratteri dell'impresa dell'anno 2000 i sistemi di educazione e formazione potranno contribuire alla competitività europea e al mantenimento dell'occupazione" (1996);

"l'Unione europea si trova di fronte ad un formidabile cambiamento indotto dalla mondializzazione e dalle sfide provenienti da una nuova economia fondata sulla conoscenza", per cui l'insegnamento europeo deve piegarsi ad un obiettivo strategico superiore, aiutare l'Europa a "diventare la più competitiva e dinamica economia della conoscenza del mondo, capace di una crescita economica durevole" (2001);

"l'istruzione è di aiuto per tutti per massimizzare le potenzialità degli individui e per partecipare ad una società basata sulla conoscenza" (2006);

"L'istruzione e la formazione sono essenziali nell'ambito dei cambiamenti economici e sociali" (2008);

"lo sviluppo e il riconoscimento delle conoscenze, delle abilità e delle competenze dei cittadini sono fondamentali per lo sviluppo individuale, la competitività, l'occupazione e la coesione sociale della Comunità" (2008).

Molti documenti impiegano abitualmente l'espressione "economia della conoscenza", "società basata sulla conoscenza", sul sapere. Lo sviluppo tecnologico rende ciò evidente. È un fatto che la scienza è sempre più incorporata nella produzione. La vera seconda rivoluzione industriale che ha trasferito alle macchine tecnologiche anche le operazioni mentali di controllo lo rivela chiaramente.

La prima rivoluzione industriale trasferì alle macchine la forza muscolare. Se nel Novecento era sufficiente per la borghesia avere operai non analfabeti, capaci di lavorare con le macchine nella fabbrica fordista, alla classe operaia del XXI secolo si richiede un grado di istruzione tale da poter agire con competenza con i software informatici. La mondializzazione dell'economia richiede anche la conoscenza di una lingua di comunicazione standard – è oggi l'inglese – e conoscenze tecniche standard per il trasferimento di forza-lavoro da una parte all'altra del globo, secondo le esigenze del capitale. Si richiede inoltre una grande flessibilità, una capacità di adattamento a sistemi di produzione e tecnologie destinate a modificarsi rapidamente. Marx nel *Capitale* dedica attente pagine all'analisi dell'addestramento del lavoratore: occorrevano anni, un lungo tirocinio, un apprendistato per rendere abili braccia e mani al lavoro, per abituare l'occhio a una certa operazione, per l'adattamento psico-fisico (Gramsci) al lavoro di fabbrica. Nelle scuole professionali e tecniche si dedicavano molte ore al disegno tecnico, la mano doveva abituarsi, acquisire abilità. Tutto ciò oggi è superato dal CAD: non bisogna avere alcuna abilità manuale specifica, ma conoscere il funzionamento del software informatico.

La scuola nell'era della prima rivoluzione industriale e del fordismo doveva addestrare gli operai, insegnare loro un mestiere. Dagli istituti professionali uscivano tornitori, saldatori, fresatori, carpentieri. Era una scuola che abituava anche alla disciplina (che il servizio di leva obbligatorio confermava) dell'obbedienza al capo, al regime di fabbrica. Nel 1923 il filosofo neoidealista italiano Giovanni Gentile, schieratosi col fascismo, disegnò organicamente la scuola di classe: da una parte la scuola per quanti erano destinati a un lavoro esecutivo, subordinato, manuale. Dopo i 5 anni di elementari, c'era, per i figli delle classi subalterne, l'avviamento professionale ed eventualmente gli istituti professionali. Per quanti erano destinati a posizioni di comando, c'era il ginnasio e poi il liceo, che solo consentiva l'accesso all'università. Un ruolo intermedio offrivano gli istituti tecnici, e diventare un tecnico – geometra, ragioniere, perito industriale – rappresentava già un salto sociale per il proletariato.

In Italia, ma anche in diversi paesi europei più avanzati, l'istruzione superiore era poco diffusa, la maggioranza della popolazione si fermava alla licenza elementare e gli investimenti statali per la scuola rappresentavano una quota marginale del prodotto interno lordo. La struttura economica richiedeva una massa di operai capaci di eseguire le direttive, addestrati al lavoro esecutivo, ai mestieri, che si apprendevano sul campo, fuori delle mura scolastiche. Risorse e attenzioni erano riservate alla formazione delle *elite* dirigenti, attraverso

i licei e l'università. L'idealismo italiano e gli studi classici mantenevano ancora una patina di universalismo e di studio "disinteressato", uno studio per sé, dove obiettivo prioritario della scuola era la formazione dell'uomo in quanto tale.

La scuola gentiliana, apertamente e scopertamente classista, rappresentava organicamente una fase del capitalismo, che negli anni 1920-40 è protezionistico e nazionale. Se l'ideale degli industriali americani era il "gorilla ammaestrato", un esecutore incapace di pensare e di ribellarsi (ma Gramsci ritiene ciò solo un'utopia negativa, perché l'operaio, anche alla catena di montaggio e nel lavoro ripetitivo, nonostante tutto, è capace di pensare), non era proprio il caso di dedicare risorse e attenzioni alla scuola di massa. Sarebbero stati sufficienti l'alfabetizzazione e un'educazione di base, un addestramento. L'istruzione superiore e poi l'università erano destinate all'elite dirigente, tecnico-manageriale e politica. L'attenzione maggiore che si ha negli USA rispetto alla "vecchia Europa" per gli studi tecnici è dovuta al maggior grado di sviluppo dell'industria americana, alla sua meccanizzazione spinta, al fordismo.

Le lotte del movimento operaio e democratico contro la scuola di classe nel secondo dopoguerra

Nel secondo dopoguerra il movimento operaio e democratico, forte anche dell'esperienza della scuola politecnica sovietica e dei suoi successi in campo scientifico – furono sovietici il primo sputnik e il primo uomo nello spazio, sovietici erano gli studi avanzati di cibernetica, alcune università occidentali adottavano testi sovietici di Fisica –, si batte decisamente in Italia, Francia, e in Occidente per la democratizzazione della scuola, per la parità di accesso per tutti, per il superamento della scuola di classe. *Lettera ad una professoressa* marca con forza, alla vigilia dei grandi movimenti del 1968, la denuncia e la lotta contro la scuola di classe. Uno degli slogan più frequenti fu in quegli anni "Basta con la scuola dei figli di papà, i figli degli operai all'università!"

Una delle idee-guida dei movimenti di lotta in Italia degli anni 1960-1970 era non semplicemente la rivendicazione di una "scuola pubblica", ma della "scuola della repubblica", ispirata cioè ai principi della costituzione italiana nata dalla Resistenza antifascista. Si concepiva la battaglia sulla scuola come uno degli strumenti centrali per l'emancipazione del proletariato, come uno dei luoghi in cui si contrasta la riproduzione classista della società, che interviene attraverso la divisione del lavoro, tra "lavoro intellettuale" e "lavoro manuale", tra attività creativa, dirigente e di comando e attività esecutiva. Si conquistarono così la scuola media unica (1962), con l'abolizione dell'avviamento professionale, cui erano destinati i figli del proletariato, ai quali era preclusa, sin dall'età di 11 anni, ogni possibilità di accedere a una laurea universitaria; e l'apertura di tutte le facoltà universitarie ai diplomati degli istituti tecnici e professionali (1969), cosa che consentì di promuovere mobilità sociale e indebolire il sistema di una rigida divisione di classe.

Ma, ancor più, la scuola era concepita dai movimenti di lotta di quegli anni come l*uogo della formazione dell'uomo e del cittadino portatori di un sapere critico*, che è agli antipodi di una visione di essa come *fabbrica di forza lavoro più o meno qualificata per l'industria*. L'e-

mancipazione del proletariato non può passare attraverso la riproduzione del proletariato in quanto tale, il mantenimento di esso in un ruolo subalterno al capitale. Quando si chiedeva il superamento della separazione tra scuola e "mondo del lavoro", tra fabbrica e scuola e l'unità nella lotta di studenti e operai (erano diffusissimi slogan quali: "Fabbrica e scuola – una lotta sola"; "Studenti, operai, uniti nella lotta") non s'intendeva certamente subordinare la scuola alle esigenze dell'industria capitalistica, fare della scuola l'ancella della fabbrica, organizzando percorsi formativi, discipline, culture in funzione delle richieste delle imprese, ma, all'opposto, *organizzare la scuola in funzione della liberazione della classe operaia dalle sue catene*: non l'"impresa", cioè, nelle condizioni attuali, il capitale, doveva entrare nella scuola per condizionarne il percorso, ma il "lavoratore", in quanto antagonista del capitale, per portare nella scuola i valori, le idealità del movimento operaio e acquisire la formazione, la cultura critica per liberarsi dal dominio del capitale. Il che significa scuola come luogo di formazione dell'uomo in quanto universale e non di addestramento del lavoratore in quanto particolare subalterno. Una scuola, per parafrasare Immanuel Kant, che concepisca e pratichi la trasmissione e l'elaborazione di cultura come fine in sé e non come mezzo per entrare, subalterni, nel "mondo del lavoro".

Negli anni Settanta e ancora nei primi anni Ottanta la scuola italiana vive una stagione importante, tanto nelle pratiche di lotta degli studenti e di una nuova leva di insegnanti usciti dalla fucina delle lotte del Sessantotto, portatori di una cultura critica e della trasformazione sociale, in nome della quale favoriscono l'introduzione di libri di testo fortemente innovativi, quanto nel percorso di una legislazione che, con tutti i limiti derivanti dai rapporti di forza esistenti, si ispirava a un'idea di partecipazione democratica e collegiale – di tutti i soggetti interessati e non solo degli insegnanti come corpo separato – alla direzione della scuola (i "decreti delegati" per gli organi collegiali del 1974).

Quella degli anni 1960-70 fu una grande battaglia democratica, che strappò, tra l'altro, un relativamente consistente assegno di studio (presalario universitario) per gli studenti meno abbienti. Ma fu una lotta anche su contenuti e metodi dell'insegnamento: no al nozionismo, no alla divisione rigida tra discipline umanistiche e scientifiche, rifiuto di una pedagogia autoritaria, ricerca di una pedagogia attiva e partecipativa.

Le classi dirigenti seppero cavalcare l'onda del Sessantotto, cercando di piegare il movimento verso i propri fini, cosa che riuscì in parte. Rispetto a forti residui di cultura aristocratico-clericale, il movimento del Sessantotto veniva utilizzato dalla borghesia per una modernizzazione di tipo americanista, stravolgendo la giusta richiesta di una scuola legata alla vita e alla società, rispondente in particolare alle istanze di giustizia ed emancipazione sociale provenienti dal proletariato, in una richiesta di legame tra scuola e industria, di finalizzazione degli studi all'impiego lavorativo. E ciò era peggiore dell'idealismo gentiliano, che poneva idealisticamente, beninteso solo per un'élite, il fine dell'insegnamento nella formazione dell'uomo come valore in sé. Fare del lavoro nelle condizioni capitalistiche, del lavoro subordinato al capitale, e dunque di un lavoro che rende parziale e mutilato l'uomo, lo scopo principale della politica scolastica significa, sin dall'origine, proporsi come fine non la formazione di un uomo e cittadino (*politico* nel senso alto del termine) completo, ma di un'appendice della macchina capitalistica. La filosofia neoidealistica non venne superata nel marxismo critico, ma fu sostituita da una filosofia pragmatistica (e strumentale), che è non

a caso la filosofia dominante nel mondo anglosassone. Il modello americanista della scuola seduce negli anni Ottanta buona parte degli eredi dei movimenti del Sessantotto e porta a una pedagogia che privilegia le tecniche piuttosto che i contenuti e specializza e frammenta i saperi in modo funzionale allo specialismo e alla divisione del lavoro.

Nei principali paesi europei, anche per effetto della pressione del movimento operaio, il periodo post 1945, fino agli anni Ottanta, ha visto un significativo incremento della spesa statale per l'istruzione e la realizzazione di un'istruzione secondaria di massa. Tra il 1960 e il 1980 vi è stato un incremento senza precedenti degli investimenti nella scuola: in Francia si passa dal 2,4% del prodotto interno lordo (PIL) al 5%; in Germania Ovest dal 2,9% al 4,7%; in Italia dal 3,6% al 4,4%; in Inghilterra dal 4,3 al 5,6%. L'università non è più riservata ai soli rampolli delle classi dirigenti. La società diviene "aperta", affluente, apparentemente meno classista in senso tradizionale.

Ma è il capitale stesso che richiede ora una trasformazione della scuola per gestire al meglio le "risorse umane". La seconda rivoluzione industriale richiede una diversa impostazione dell'istruzione, la formazione di soggetti al massimo flessibili al rapido mutamento delle mansioni lavorative. La scuola diventa oggetto di attenzione e di proposta di riforme. Apparentemente sembrano andare in direzione dell'inclusione piuttosto che dell'esclusione, verso una società "aperta". Sembrano insomma incontrarsi settori di una borghesia progressiva internazionalizzante e modernizzatrice – i movimenti del 68 sono utilizzati come spinta alla modernizzazione – e il movimento operaio e democratico che rivendica istruzione pubblica e gratuita, parità di accesso e di *chance* per il proletariato.

Anche *l'istruzione permanente* era una rivendicazione democratico-operaia. Si svilupparono negli anni 1960-70 scuole serali professionali e tecniche, corsi delle 150 ore per consentire ai lavoratori di conseguire il diploma di licenza media inferiore, elevamento dell'età della scuola dell'obbligo (fino a 16 anni) per sottrarre al lavoro minorile i figli delle classi subalterne, prolungamento del tempo scuola e "scuola a tempo pieno" per dare agli studenti disagiati opportunità di studio e anche per abituare tutti allo studio collettivo. Educazione permanente (lungo tutto l'arco della vita: *lifelong learning*), aggiornamento permanente, lotta all'evasione e all'insuccesso scolastico, elevamento dell'età della scuola dell'obbligo: sono anche gli obiettivi posti dagli industriali e dai governi della UE negli ultimi 20 anni, *ma di segno cambiato*: servono ora ad estendere il controllo del capitale su *tutto* il processo formativo.

La sottomissione reale della scuola al capitale transnazionale

L'attenzione del capitale alle politiche scolastiche si accentua in concomitanza con i grandi processi geopolitici ed economici che intervengono alla fine degli anni Ottanta del secolo scorso. La crisi e poi il tracollo dell'URSS e del socialismo reale pone il mondo capitalistico, l'Occidente, quale unico arbitro che pretende di assumere la guida della vita nell'intero globo. In relazione a ciò vi è l'accelerazione della costruzione di un'area capitalistica europea che mira non solo all'unità economica, ma anche all'egemonia politica: la costruzione, quindi, di un superstato europeo in collaborazione e concorrenza con l'a-

rea del dollaro. Con la fine delle economie sovietiche si costituisce uno spazio unico per il capitale, un *mercato mondiale* dominato da enormi e potentissime imprese multinazionali e transnazionali.

Il mercato mondiale richiede ora una *standardizzazione dei percorsi e processi di formazione*, una uniformità dei titoli di studio, dei diplomi, degli attestati, delle certificazioni, perché possano essere spendibili in tutto l'occidente. Ciò pone l'esigenza di un *controllo diretto sulla formazione di forza lavoro*, del superamento di peculiarità nazionali e locali. Tutto il sapere mondiale deve essere disponibile per il capitale, e, per esserlo, deve essere "compatibile", traducibile in un linguaggio standardizzato. Si tratta, in breve, del *superamento della dimensione nazionale dell'insegnamento e della scuola*. È un processo grandioso, che porta contraddittoriamente, al contempo, all'unificazione del genere umano e alla soppressione – un impoverimento – delle peculiarità storiche.

La differenza strategica tra comunismo e capitalismo è che il primo – ponendosi l'obiettivo dello sviluppo integrale della personalità umana e collocandosi nel processo storico di costituzione dell'umano – pensa l'unificazione del genere umano in una pluralità di differenze prodotte dallo sviluppo storico dei popoli; il capitale, invece, mosso dallo scopo della valorizzazione del capitale, tende a sopprimere le differenze, a standardizzare, ad unificare ogni cosa nel suo riduzionistico linguaggio. Il capitalismo, col suo insopprimibile carattere di classe, non può essere mai veramente universalistico. Il suo falso universalismo è riduttivistico e immiserente. Contro le accuse di livellamento rivolte al comunismo, bisogna dire che solo esso, invece, può pensare, di contro al capitale, la convivenza dialettica delle differenze, un'unificazione del genere umano che sia conforme allo sviluppo storico disuguale dei popoli, non riducibili a valore di scambio.

Negli ultimi anni si sono moltiplicati incontri internazionali e direttive per definire gli standard dei processi formativi e dell'istruzione. La UE si è posta il problema da tempo ed ha varato dei codici, degli standard per la scuola e l'Università. Si veda il "processo di Bologna", avviato nel 1999, e poi la "strategia di Lisbona" (2000), seguiti da molti altri incontri per definire, all'interno di un piano generale, i dettagli più minuziosi e particolareggiati.

Come è stata attenta a definire le regole per la produzione e circolazione di merci nella Comunità Europea (CE) – per cui nulla può essere qui venduto senza il marchio di conformità alla CE (e i produttori cinesi coreani indiani devono adeguarsi a queste norme) – così deve essere anche per l'istruzione: la merce forza lavoro intellettuale deve essere certificata, avere il suo marchio di "origine controllata", con tanto di certificazione, di competenze acquisite fuori e dentro le istituzioni scolastiche pubbliche o private, che vanno a costituire il suo "portfolio", il suo *pedigree*. Dunque, nulla più deve essere affidato al caso: controllo delle procedure di formazione, organizzazione del sapere, verifiche.

Vi è in questa tendenza del capitale anche l'aspetto progressivo dell'unificazione del genere umano: si accresce la possibilità concreta di circolazione degli studenti e degli intellettuali nel mondo, con l'impiego di metodi e un linguaggio comune. Vi è pianificazione, organizzazione, superamento della casualità, dei particolarismi. Come una merce deve oggi obbedire a criteri precisi di qualità, sicurezza, affidabilità, garanzia nel tempo (il marchio CE), anche la forza lavoro intellettuale deve essere classificata secondo standard. Ma, di contro, vi è la sottomissione reale al capitale dei processi di apprendimento e formazione

della personalità. Le università, ma anche le scuole, nascono nel Medioevo come libere associazioni – scevre da particolarismi: universalistiche. Sono state tradizionalmente anche centri di elaborazione intellettuale e critica: si pensi alla filosofia classica tedesca, alla scuola di Francoforte, agli insegnamenti tesi a formare una mente critica. Sono state fino a ora una sfera non completamente omologata, né pienamente controllata dal capitale, come poteva essere l'industria. Zone franche. O anche riserve indiane, tollerate come nicchie, *enclave* nel sistema. Ma dal momento in cui la conoscenza diviene una forza essenziale per lo sviluppo del capitale, essa non può essere lasciata al caso. La produzione della forza lavoro intellettuale deve essere regolamentata, programmata, organizzata in tutto il suo percorso, dalla scuola materna all'educazione permanente. Il capitale interviene ora in tutti i processi di formazione intellettuale e culturale: dalla produzione alla distribuzione.

Come il capitale transnazionale tende a sottomettere e trasformare gli stati nazionali, riducendo le loro prerogative a livello di competenze regionali, svuotandoli della loro essenza primitiva, sussumendoli al capitale transnazionale, così esso opera anche su una delle istituzioni che furono alla base della nazionalizzazione delle masse, della loro inclusione – "apparati ideologici di stato" li definì Althusser – nello Stato nazionale borghese: la scuola. La scuola, in cui si impara la lingua e la storia nazionale, la scuola, che è uno dei centri essenziali di costituzione della coscienza nazionale, la scuola in cui confluiscono millenarie tradizioni specifiche di ogni paese, peculiarità che costituiscono identità nazionali, deve *denazionalizzarsi* e riorganizzarsi in funzione della fase transnazionale del capitale.

È proprio alla fine degli anni Ottanta dunque, quando vengono a coincidere il terremoto geopolitico della fine dell'URSS con lo sviluppo della mondializzazione imperialistica, che si intensifica l'attività di incontri e produzione di documenti di ministri della UE, G8, commissioni UE, grandi centri e fondazioni internazionali (ad esempio la fondazione Gorbaciov), centri istituzionali governativi e imprese private (la Confindustria, l'ERT) per individuare le direttrici di fondo, i caratteri, le direttive da impartire alla scuola dei paesi occidentali *per renderla funzionale alla nuova fase del capitale.* A partire dagli ultimi 20 anni, possiamo parlare di politiche transnazionali o sovranazionali per l'istruzione, cioè di una *sovranazionalizzazione* e contemporanea *denazionalizzazione* dell'istruzione.

Questo processo è particolarmente evidente nei numerosissimi documenti prodotti dalla CEE e poi UE soprattutto dopo il trattato di Maastricht del 1992 sulle politiche scolastiche (Bologna 1999, Lisbona 2000, Copenhagen 2002). Se la UE vuole costruire un superstato, ha bisogno di conformare e uniformare gli apparati ideologici di stato, la scuola in primis, alle sue esigenze. Ciò ha anche un risvolto pratico nel valore legale dei titoli di studio, equipollenza, mobilità di ricercatori e studenti (di qui i progetti Erasmus, Socrates, ecc.). Ma la UE si pensa come potenza espansiva e invita o impone di adottare le sue direttive anche agli Stati non ancora ad essa appartenenti. Ciò è evidente ad esempio per l'università nel *processo di Bologna*, con i tre gradi di laurea.

Questo processo si sviluppa insieme con quella grande ondata ideologico-politica che va sotto il nome di "neoliberismo", termine che reca anche non pochi equivoci: esso è un'ideologia che esalta le energie primordiali e vitali del singolo, del privato contrapposte alla pretesa elefantiasi e inefficienza del pubblico. Ideologia piuttosto rozza e primordiale che riesce a far presa e incontrare il senso comune. Questa ideologia si traduce in una politica

di privatizzazioni che coinvolge tanto l'industria quanto i principali servizi, dalla sanità alla scuola ai trasporti. La destatizzazione della proprietà, la fuoriuscita dello Stato dal controllo di grandi imprese strategiche consente alle imprese multinazionali di appropriarsi di industrie che la proprietà nazionale prima rendeva impossibile. La denazionalizzazione serve al processo di concentrazione e fusione di capitali transnazionali. Anche la scuola è oggetto di privatizzazione.

Ma il neoliberismo che chiede deregolamentazione è ben lungi dal rivendicare l'assenza di regole: vuole deregolamentare il pubblico per imporre le proprie regole da padrone più forte. Si tratta non di trasferire al privato tutto il sistema di istruzione pubblica: sarebbe per esso troppo dispendioso e oneroso, e, in questi termini, assolutamente non profittevole. Ma di sottrarre alcuni settori del business della formazione allo Stato (ad es. la formazione professionale) utilizzando però i contributi statali (buono famiglia per le scuole private e confessionali), e di imporre procedure e contenuti privatistici alle scuole (attraverso l'autonomia scolastica, la presenza di imprenditori nei consigli di istituto, trasformando le università in fondazioni). Insomma, di *sostituire la finalità privata a quella pubblica*, di *trasformare la scuola in un'appendice dell'impresa capitalistica,* modificando le finalità dell'istruzione: *non più la formazione dell'uomo e del cittadino, ma della forza-lavoro per il mercato capitalistico*.

La campagna neoliberista contro la scuola pubblica ha anche come risvolto la sottrazione di finanziamenti pubblici alla scuola a vantaggio dei privati, la riduzione di risorse per la scuola pubblica. Al di là di tutti i discorsi ideologici e retorici sulla scuola del futuro e la scuola inclusiva, quest'ultimo aspetto pesa decisamente sul peggioramento della qualità della scuola e sull'esclusione di frange sempre più consistenti di proletariato dall'istruzione superiore e dall'Università.

AUGUSTO PONZIO

*FUORI DALLA MEMORIA E DALL'OBLIO: IL RICORDARE**

All'uomo sensibile e immaginoso, che viva, come io sono vissuto gran tempo, sentendo di continuo ed immaginando, il mondo e gli oggetti sono in certo modo doppi. Egli vedrà cogli occhi una torre, una campagna, udrà cogli orecchi un suono d'una campana; e nel tempo stesso coll'immaginazione vedrà un'altra torre, un'altra campagna, udrà un altro suono. In questo secondo genere di obbietti sta tutto il bello e il piacevole delle cose. Trista quella vita (ed è pur tale la vita comunemente) che non vede, non ode, non sente se non che oggetti semplici, quelli soli di cui gli occhi, gli orecchi e gli altri sentimenti ricevono la senzazione (Giacomo Leopardi, *Zibaldone*, p. 4418).

1. Il tempo della memoria e dell'oblio e il tempo del ricordare

Alla memoria e all'oblio, che costituiscono il tema di questo convegno, è collegato giustamente, nel titolo del convegno, quello del tempo e della scrittura. Infatti, il tempo e la scrittura costituiscono la messa in gioco della memoria e dell'oblio, anche nel senso che della memoria e dell'oblio essi si prendono gioco.

Quello della scrittura è un gioco di superfici, all'insegna della leggerezza, ma anche un gioco rischioso: scherzare con la memoria e con l'oblio è come scherzare col fuoco. Perché significa dissacrare ciò su cui tutto il nostro mondo è costruito: il soggetto, l'identità, la differenza, la comunitarietà, la storia, l'ordine del discorso, il potere.

La memoria, indissolubilmente legata com'è all'oblio, riduce il tempo a sincronia. Ritenzione e protensione, memoria e progetto lavorano insieme in questo senso: il tempo viene, per così dire, presentificato. Sant'Agostino era ben consapevole di questo: una volta che si fa consistere il tempo nella "distensione dell'anima", egli dice "non ci sono, propriamente parlando, tre Tempi, il passato, il presente e il futuro ma soltanto tre presenti: il presente del passato, il presente del presente e il presente del futuro" (*Confessioni*, XI, 20, 1)

Il tempo della memoria è il tempo dell'anima "tutta sola raccolta in se stessa" (Platone, *Fedone,* 65c), il tempo del soggetto solo, come *forma a priori della soggettività trascendentale* (Kant), o come *durata* (Bergson), come *ritenzione e protensione della coscienza intenzionante* (Hussrl), o come *tempo "autentico" dell'esistente a partire dal suo essere per la morte* (Heidegger). Il tempo della memoria è il tempo della *presenza*, un tempo situato nella *sincronia della coscienza*, il tempo della sua *contemporaneità totalizzante*.

* Relazione al Convegno "Memoria e Oblio: Le Scritture del Tempo", Lecce, 24-26 ottobre 2007.

Il tempo del ricordare, invece, è il tempo che *fuoriesce dalla presenza*, dal potere del soggetto, è *il tempo che si costituisce nell'esperienza dell'assenza d'altri*, della *sua assenza già in presenza*, che è la sua *materiale, irriducibile, alterità*. Il tempo del ricordare è il tempo dell'*inquietudine* provocata dal rapporto con altri, un rapporto *senza possibilità di co-presenza, di simmetria, di com-posizione nel mondo, di assemblamento, di radunamento di accomunamento nell'essere*, un rapporto che è tuttavia *coinvolgimento e non-indifferenza*.

Questo stato di inquietudine che perfora la *sincronia del tempo soggettivo della memoria* senza che l'oblio possa porre ripari, che attraversa l'identità sorprendendo il soggetto *indifeso* malgrado i suoi alibi, è il *tempo materiale*, *oggettivo*, il tempo *altro*, la *diacronia effettiva*, la temporalità non più come *fluire continuo*, ma come *discontinuità*. E il tempo che viene da altri.

2. Fuori soggetto

Il ricordare non appartiene al soggetto. Questi non lo detiene, non ne ha il controllo, non ha su di esso alcun potere decisionale. Esso gli viene, gli succede, *gli è provocato*.

Il ricordare è provocato dall'*altro dal soggetto*, dall'altro che, come "mondo esterno", il soggetto cerca di determinare in quanto essere, in quanto esser questo o esser quello, ma che ha una sua *assoluta alterità* rispetto a quella relativa alla relazione con il soggetto, un'alterità altra e fondante rispetto a quella che l'altro dal soggetto presenta in quanto essere. Il ricordare non è circoscrivibile entro i limiti dell'essere, del mondo del soggetto. Il ricordare è esposto alle provocazioni del fuori e altrimenti dell'essere (Lévinas), del fuori dal mondo determinato, orientato, ordinato, rappresentato come "esterno" al soggetto, come valutato, spazializzato e temporalizzato mediante l'attività di soggetto, mediante l'attività coscienziale del ritenere-memorizzare esperienziale e del protendersi progettuale.

Ma provocazione dal fuori del mondo del soggetto su chi, su che cosa? La provocazione del ricordare non avviene *sul soggetto*. Ancora un altro da lui riceve tale provocazione: il "suo" *corpo*, altro rispetto al soggetto, alla coscienza, alla sua memoria addomesticata, selezionata, filtrata, accomodata; altro rispetto alla memoria della narrazione che il soggetto ha costruito e con cui ha delineato la sua identità, la sua immagine da esibire, la sua fisionomia con cui farsi ri-conoscere, la sua parte da recitare.

Si tratta del corpo nella sua singolarità, irripetibilità, infunzionalità, che ha nella morte, come fine inconcludente l'espressione della sua eccedenza rispetto a qualsiasi progetto, a qualsiasi costruzione, totalizzazione, a qualsiasi narrazione, storia, a qualsiasi "autentica" scelta: il corpo vivente che sa prima di essere saputo, che sente prima di essere sentito, che vive prima di essere vissuto.

Il ricordare *succede* nel rapporto fra il *corpo* e il *fuori* del "mondo esterno": da questi *altri* dal soggetto viene al soggetto il "suo" ricordare. In questo senso andrebbe riconsiderato ciò che diceva Platone quando affermava che il ricordare non deriva da questo mondo ma lo trascende, e in questo senso va riaffermato il carattere "metafisico" dell'umano.

3. Il "soggetto solo" non può ricordare

Ma il soggetto a cui avviene il ricordare non è il *soggetto solo* risultato dell'astrazione teoretica.

Il soggetto che si ricorda, che *ricorda sé*, o meglio che *è ricordato dal suo sé*, che *è da esso sollecitato a ricordare*, non è solo in rapporto a questo sé, a questo altro dal suo io, con cui non riesce mai a coincidere, e che è il suo corpo. Né è solo in rapporto con il mondo esterno. Entrambi questi rapporti di alterità presuppongono un altro rapporto, o meglio un rapporto *altro*, di una *alterità più altra* di quella del "mondo esterno" e di quella del "proprio corpo", un'*alterità al massimo grado*, come tale la più capace di resistenza – sul piano conoscitivo, valutativo, progettuale e pratico – nei confronti del soggetto, la più irriducibile a qualsiasi progetto, donazione di senso, individuazione, differenziazione operata dal soggetto, e quindi *l'alterità più materiale*.

Il soggetto a cui avviene il ricordare non è il *soggetto solo* ma *il soggetto in rapporto ad altri*.

Il ricordare viene da altri. È il rapporto con altri che apre al rapporto del soggetto col fuori del mondo e con l'alterità del suo corpo da cui al soggetto viene il ricordo. È il rapporto con altri a esporre il soggetto al rapporto con *l'altrimenti che essere* del mondo e del corpo proprio, a fare sentire anche del mondo e del corpo, al di là della loro alterità relativa, una alterità assoluta, una irriducibile materialità.

Soltanto tramite il rapporto con altri l'alterità del mondo e del corpo può provocare, eludendo la sorveglianza della memoria, l'involontario ricordo e mettere in ridicolo le pretese dell'identità. Di qualsiasi identità: individuale o collettiva. Benché sempre pronta a sacrificare all'essere, con il quale coincide, ciò che è altro, l'identità è tuttavia è costretta a non dimenticare il suo rapporto con l'alterità che il suo essere stesso continuamente tradisce, incapace com'è, simile a un sacco sfondato, di contenerla.

4. La significazione della memoria e la significanza del ricordare: produttività ed eccedenza infunzionale

Di memoria può essere capace anche la macchina, il computer, e di più e meglio dell'uomo. Il ricordare, invece, è una prerogativa esclusivamente umana.

Nella sfera della produzione umana, degli artefatti, la memoria sta dalla parte del *prodotto*, di ciò che ha un valore d'uso o un valore di scambio, di ciò che resta confinato nella sfera del soggetto. Invece il ricordare sta dalla parte di ciò che lo stesso linguaggio comune distingue come *opera*, di ciò che ha valore indipendentemente dal valore d'uso e dal valore di scambio e che fuorisce dal lavoro funzionale e "produttivo".

Il ricordare favorisce il movimento a senso unico verso l'alterità, senza ritorno, senza guadagno, dell'*opera* (Lévinas). Questo movimento è ritrovabile nell'opera artistica in quanto tale, ma non è proprio di essa: è invece l'evento estetico a partecipare del carattere di *opera*, che dunque può essere ritrovato anche al di fuori della sfera artistica.

La posizione e il movimento che stanno all'origine della produzione artistica fanno parte di un più ampio genere di eventi, tutti caratterizzati da un'apertura verso l'alterità, dalla

capacità di avere un destino estraneo al soggetto che li ha prodotti, al contesto a cui sono legati, agli scopi a cui sono destinati. L'opera vive in un tempo diverso da quello in cui si colloca ciò che ha valore d'uso e valore di scambio, in un tempo che non appartiene al soggetto e non rientra nella sua economia di soggetto, che fuorisce dal "tempo piccolo" della contemporaneità e si configura come "tempo grande" (Bachtin).

L'opera artistica presenta il carattere di alterità proprio in quanto *opera*, e appunto per questo essa non appartiene a una sfera a se stante. Se ci sembra che certi prodotti extra-artistici abbiano con l'opera artistica qualcosa in comune è perché essi presentano il carattere di *opera*, che, in qualche modo, è riscontrabile in tutti i prodotti umani in quanto *umani*.

Si può appunto caratterizzare in questo senso il mondo propriamente umano: come il mondo in cui un qualsiasi artefatto, al di là dello scopo per il quale è stato costruito, della funzione a cui deve servire, ha un in più, una eccedenza, una sua vita propria, un'*alterità*. Il propriamente umano si realizza dove c'è un in più rispetto alla sua destinazione al proprio scopo, un qualcosa di estrinseco rispetto all'utilità, di eccedente rispetto alla funzione.

In questo senso il ricordare, come eccedenza rispetto alla utilità della memoria e come resistenza alla funzionalità dell'oblio, è specificamente *umano*.

Perciò il ricordare è collegato con la pratica della *scrittura* (indipendentemente dalla sua realizzazione nel segno scritto, nella notazione), cioè con la pratica significante che non si lascia ricondurre a un determinato significato, che non trova il proprio senso in un determinato obiettivo; nella pratica in cui il segno umano manifesta l'ampiezza della *significanza* oltre la *significazione*, della significanza della significazione stessa (Lévinas).

Rispetto alla significazione, la significanza del ricordare è un'*eccedenza*, qualcosa di troppo, di supplementare, che fuorisce dalla comprensione del senso, che non si lascia assorbire in essa.

Ciò che ha senso per la memoria, invece, ha senso come significazione, come senso che si offre, si svela, viene incontro. È il senso che, per questo suo darsi, per questo suo farsi incontro, Barthes indica come il *senso ovvio*. La significanza del ricordare, invece, non ha la sfrontatezza della significazione, la sua provocazione, la sua oscenità; ha un che di riservato, di discreto. Questo senso che è di troppo, che è superfluo, che è al tempo stesso ostinato e sfuggente, piano ed evasivo, tenue e inquietante, viene indicato da Barthes come il *senso ottuso*.

Da una parte l'*ovvietà* della memoria, dall'altra l'*ottusità* del ricordare. "Il senso ottuso sembra portarsi fuori dalla cultura, dal sapere, dall'informazione; analiticamente, esso ha qualcosa di derisorio; poiché apre all'infinito del linguaggio, può sembrare limitato (ottuso) nei riguardi della ragione analitica; esso è della razza dei giochi di parole, delle buffonerie, delle spese inutili, indifferente alle categorie morali ed estetiche (il triviale, il futile, il posticcio, il pasticcio) esso è dalla parte del carnevale" (Barthes, *L'obvie et l'obtus*).

"Ottuso" dà l'idea dello smussamento, dell'arrotondamento, dell'addolcimento della significanza rispetto alla significazione: lo smussamento di ciò che è spigoloso, di un senso, come quello della memoria, troppo chiaro, troppo forte; e al tempo stesso l'arrotondamento comporta, proprio come nel ricordare, difficoltà di presa, scivolosità, slittamento.

5. Memoria e ordine del discorso

La memoria è collegata con l'*identità*, il ricordare con l'*alterità*.

La memoria fa parte dell'*ordine del discorso*, dell'*ontologia*, della *storia*, della *totalità*. Come tale la memoria è elemento costitutivo del soggetto, del suo oggettivizzare e progettare, del suo *potere*, potere di soggetto individuale e di soggetto collettivo, comunitario.

Infatti, la memoria richiede il discorso come sequenza orientata secondo un progetto, secondo una linea di unificazione e quindi caratterizzata dalla unitarietà e dalla coerenza.

La memoria è al servizio del discorso dell'*ontologia*, sia esso il discorso dell'*ontologia generale* sull'Essere (o dell'Essere) e sul suo divenire come *Storia*, o quello di un determinato campo discorsuale relativo a una *ontologia parziale*, regionale, cioè all'essere delle cose e alle loro storie in questo o in quest'altro settore del mondo.

La funzionalità della memoria alla narrazione, all'ontologia, alla storia, alla totalità, all'ordine del discorso è immediatamente la sua *funzionalità al soggetto*. Ubbidendo all'ordine del discorso svolto secondo un senso, secondo un progetto, avente una sua unilinearità, un proprio binario di percorso, la memoria è funzionale alla costituzione della prospettiva, del punto di partenza, della posizione, dell'ottica, del punto di vista del discorso.

La memoria come *ritenzione in base a cui si orienta il protendersi coscienziale* permette la costituzione del soggetto unitario, permette l'unificazione dei vari vissuti, delle esperienze, facendoli appartenere ad *unico medesimo soggetto*, ad unica struttura narrativa, attribuendoli a un identico "*io penso*".

6. Il ricordare come digressione e dialogo con l'alterità

Il ricordare invece, fuoriesce dalla coerenza e dall'unilinearità, dall'ontologia, dalla totalità, dall'ordine del discorso, dal potere del soggetto, e si prende gioco della sua autorità. Il ricordare è esposizione all'alterità di ciò che non si lascia ricondurre all'essere e alla totalità, alla presenza, che è refrattario alla categoria dell'identità. Rispetto all'economia narrativa, il ricordare ha il carattere dell'infunzionalità, dell'inutilità della divagazione, della digressione.

Più ampio è lo strappo della digressione nel tessuto narrativo, fino a presentarsi come squarcio irreparabile dell'identità, e più alla sicurezza e governabilità della memoria si sostituisce il ricordare – inquietante, intrattabile, sfuggente e pressante al tempo stesso, fino all'ossessività, ma anche capace di ironizzare, parodiare, caricaturizzare l'identità ponendola in balia dell'alterità.

Il ricordare distrae, svia, la narrazione forzata, governata dalla memoria. Al suo monologismo sostituisce il *dialogo con l'alterità*, un dialogo non fittizio come lo è quello gestito da un soggetto unitario, quello che fa parte della struttura narrativa, della visione totalizzante e che è predisposto verso la conclusione. Ma un dialogo *rischioso per l'identità*, capace di conferirle un *movimento di deriva*, in quanto la espone senza ripari all'alterità. Un dialogo non come "pratica del giorno" (Blanchot), funzionale e produttiva per lo svolgimento narrativo del soggetto, ma come "pratica notturna", improduttiva, inconcludente rispetto all'economia narrativa: una continua divagazione, un "infinito intrattenimento".

7. Dalla parte del ricordare

La memoria è concentrazione grazie all'oblio. Il ricordare è distrazione. La memoria è collegata con l'erudizione, col nozionismo, con la separazione dei saperi, con lo specialismo, con la confessione, con l'autorità, con l'interrogatorio poliziesco, con le interrogazioni scolastiche e i concorsi per titoli ed esami, con l'amore verboso (che promette e richiede memoria a differenza dell'amore-seduzione che provoca il ricordare anche se non richiesto e non voluto), con le ricorrenze, gli anniversari, le commemorazioni, i musei, i monumenti, i testamenti. La memoria ha a che fare con la menzogna (non si può mentire bene senza una buona memoria), con la rivendicazione dei diritti, con i rapporti contrattuali, con lo scambio eguale – lo scambio avaro –, con il calcolo, con la funzionalità, con la produttività, con la "pratica del giorno", con la nominazione, con l'identificazione, con il riconoscimento, con l'appropriazione, con il dominio.

La memoria permette al soggetto la propria autogiustificazione di fronte ad altri, gli conferisce la possibilità di dare una giustificazione del proprio essere, del posto che occupa, del ruolo che svolge, di ciò che possiede, gli permette di avere una "buona coscienza". La memoria assicura l'appartenenza a una famiglia, a una etnia, a una patria, a una nazione, a una tradizione, a una fede…

La memoria è una cosa seria. Ciò non significa che non entri nel gioco. Come mostra Poe nel descrivere i giochi in cui era maestro Dupin, vi sono giochi in cui il disporsi verso l'alterità, lo studio e la comprensione delle intenzioni altrui sono fondamentali. Ma ve ne sono altri invece in cui basta solo la memoria. Conoscenza delle regole e memoria tenace: questo è più che sufficiente, come nel gioco degli scacchi, che si può giocare senza mai incontrarsi con l'altro giocatore e guardarlo mentre gioca. Forse per questo, tale gioco è stato sopravvalutato.

Il ricordare non si importa di ciò che è utile tenere a memoria ed evoca ciò che non serve o che al momento non interessa.

> Posso senz'altro ricordare ogni stanza d'albergo in cui ho dormito, non me la tolgo più dalla testa. Ricordo luoghi nei quali sono stato, e non so più cosa ero andato a fare, ma ricordo le stanze d'albergo. So che forma avevano, che mobili c'erano, com'era la tappezzeria e di che colore erano le pareti, che quadro vi era appeso, che tipo di telefono c'era vicino al letto, ecc. Questa disposizione parziale della memoria è del tutto inutile. Vorrei potermi ricordare allo stesso modo i nomi, o ciò che qualcuno ha detto. E invece no, in tutti gli altri casi la mia memoria si inceppa. Eccetto quando si tratta delle stanze di un hotel (Wim Wenders, *Una volta*, p. 306).

Il ricordare disancora e porta alla deriva. Il ricordare divaga ed è inconcludente. È come il canto delle sirene. Per ascoltarlo con la sicurezza di non essere attratti e per non perdersi dietro di esso, per non dimenticare il proprio nome, la propria immagine, il proprio itinerario, bisogna legarsi bene, come Ulisse, all'albero della memoria.

La senilità indebolisce la memoria, e favorisce il divagare dei ricordi, soprattutto di quelli più lontani nel tempo, di quelli tanto lontani che sembrano ormai appartenere ad un altro difficilmente identificabile, da parte di uno sguardo esterno, con chi ricorda e che

sono, nella sua circostanza e condizione attuale, del tutto inutili, gratuiti e in ultima analisi privi di senso.

È al ricordare che si deve il *sentire doppio* a cui è particolarmente attento il pensiero poetante di Leopardi (v. il passo citato sopra in epigrafe) e in cui "sta tutto il bello e il piacevole delle cose", mentre è "trista quella vita (ed è pur tale la vita comunemente) che non vede, non ode, non sente se non che oggetti semplici, quelli soli di cui gli occhi, gli orecchi e gli altri sentimenti ricevono la senzazione"

Il ricordare ri-vela, ove avviene – a lampi, con le sue epifanie, con la sua inevitabile discontinuità e incoerenza – quanta assenza, fatta passare per presenza, c'è nelle costruzioni della memoria, quanti buchi nella sua continuità e quanti inganni e distorsioni nella sua coerenza; quanta assenza di cose, di vissuti, quanta sacrifici di alterità per ottenere l'illusione della presenza, per poter fissare, legare, tenere con la memoria ciò che è refrattario alla identificazione, alla nominazione, ai legami. Nella passività del ricordare improvvisamente il soggetto – il "suo" corpo – si sovviene della morte che egli dà alle cose non solo con la trascuratezza del dimenticare ma soprattutto con l'ostinazione della memoria, la quale, per tenerle sotto presa, in presenza, deve ricorrere all'*oblio* della loro materiale alterità, della loro *costitutiva assenza*.

8. Ricostruzione della memoria e movimento di deriva del ricordare

Freud si rende ben conto dei rischi, per lo stesso analista, del movimento di deriva del ricordare a causa dell'esposizione della stessa identità dell'analista all'alterità, a causa della possibilità di *coinvolgimento* (il transfert) *della stessa narrazione* – su cui tale identità si regge, e in cui si regge la stessa seduta psicoanalitica – *in un rapporto dialogico completamente in balia dell'alterità*.

Il rischio del transfert è che l'alterità dialogica a cui espone il ricordare riesca a rompere la totalità dell'interpretazione narrativa, a far saltare i ruoli di medico e di paziente, a rovesciare il rapporto fra interprete e interpretato, a scomporre, a guastare i piani della narrazione analitica.

Il paradosso dell'analisi è che essa, per ricostruire la memoria, per colmarne le lacune in modo da realizzare la sequenza narrativa in cui il soggetto possa riconoscersi, e ritrovare la propria unità e identità, debba ricorrere al movimento di deriva del ricordare che consiste proprio nello sfuggire al controllo della memoria e alla connessa sorveglianza dell'oblio, nell'eludere la coerenza narrativa, nel sottrarsi al dominio del soggetto, nell'aprire il dialogo ad un grado tale di alterità che ogni limite stabilito dai ruoli venga fatto saltare.

Il rischio del transfert è che l'analisi scopra ciò che essa è effettivamente: e cioè *non la ritrascrizione filologica* (come Freud vuole) *del testo narrativo che il paziente è* (come soggetto) rivolta a colmarne le lacune, a decifrarne le parti che risultano illegibili, eliminandone le deformazioni, ricostruendone i pezzi cancellati; ma (come Freud teme) *una nuova scrittura concernente l'intero rapporto*, in cui *nessuno dei due partners è ciò che era fuori di esso*, una scrittura singolare e creativa, e non asservita alla narrazione, né produttiva di qualcosa, ma *infunzionale e inconcludente*, come lo è (o in quanto è) *una scrittura d'amore*.

9. La trascrizione della memoria e la scrittura del ricordare

La memoria si avvale della *scrittura come trascrizione* e mnemotecnica, della scrittura subalterna alla foné, della scrittura come involucro secondario per fissare il vocalismo, la scrittura come invenzione di cui Theuth vantava i pregi e che il re Thamus criticava evidenziandone l'effetto di impoverimento nei confronti delle esperienze e dei rapporti.

Il ricordare, invece, è già *scrittura prima della lettera*, è *traccia* e *differimento*, scrittura che non serve alla comunicazione e non mira alla espressione, che non trascrive la foné, ma che al contrario, se vaga alla ricerca di parole per dirsi, non sempre le trova.

Questa scrittura non dipende dal soggetto, è al contrario il soggetto a subirne la provocazione fino a essere, in certi casi, costretto a riscriversi o a rivedersi, per lo meno in parte, attravesso di essa. La scrittura del ricordare è in questo senso uno *scrivere intransitivo* (Barthes). E quando si presenta nella pratica scrittoria, affrancandola dal suo servilismo nei confronti della memoria e dalla sua funzione di trascrizione, le conferisce i caratteri del differimento, dello slittamento, della digressione, dello spreco, dell'eccedenza, dell'infunzionalità propri della scrittura letteraria.

Il ricordare condivide con la scrittura letteraria l'originarsi non dalla posizione di io ma di *altro* (Bachtin) Il ricordare proviene da quello stesso "fuori del mondo" che Blanchot individua come "*spazio letterario*", appartiene, come la scrittura letteraria, all'"*altra notte*", quella che non serve alla produttività del giorno.

10. La comunanza extracomunitaria del ricordare

La memoria sta alla base della *comunanza identitaria*, sia essa l'identità comunitaria di una collettività (la comunità di Razza, Storia, Etnia, Regione, Nazione, Civiltà, Religione, Classe, Partito, Sesso), oppure l'identità comunitaria che è ciascuno di noi come individuo, vale a dire la comunità dei vari io in cui ciascuno di noi consiste, che per quanto tra loro in rapporti gerarchici e conflittuali, sono accomunati dalla stessa funzione e finzione di Io, sono altri fra loro solo in senso relativo.

Il ricordare, invece, instaura rapporti di *comunanza non identitaria*, rapporti che sconfinano dalla *comunanza comunitaria*, e sono, diversamente da quelli comunitari, non scelti, non decisi, non sanciti da contratti e accordi e non determinati da ruoli e funzioni, ma sono subiti passivamente fuori da qualsiasi decisione e iniziativa di soggetto, come rapporti con un'alterità che è tale per sé, un'alterità materiale, assoluta. Il ricordare scuote la comunanza identitaria, travalica i suoi confini e configura, a dispetto della memoria, della identità e della differenza, *comunità strutturalmente extracominitarie*.

Il ricordare a ciascuno rammenta la propria situazione di extracomuntario rispetto alla propria immagine, alla propria identità di individuo, all'unità comunitaria dei diversi io in cui ciascun individuo consiste. E rammenta la propria situazione di extracomunitario rispetto alle comunità collettive di appartenenza ampie o ristrette che siano.

Il ricordare travalica le comunità identitarie siano esse collettive o individuali. Esso supera la comunità di io, di soggetti, di cui è fatta la nostra identità e stabilisce un rapporto con una alterità antecedente ai ruoli, alle scelte, alla posizione di io, un'alterità non relativa costituita dal nostro corpo, non come corpo individuale quale, nel nostro immaginario di soggetti, ce lo figuriamo, ma nel suo reale *legame intercorporeo con il "mondo esterno" e con gli altri.*

La memoria collabora con la *differenza indifferente*. L'identità ha bisogno, per realizzarsi, della *differenza* e quindi del genere che la definisce, ma ha bisogno anche dell'*indifferenza* nei confronti dell'altro, del disinteresse, dell'oblio nei suoi riguardi. La memoria è oblio di ciò che è indifferente rispetto a ciò che per essa fa differenza.

La differenza indifferente della memoria è la condizione della possibilità di delimitazione rassicurante della responsabilità nei confronti di ciò che l'identità distingue come altro; delimitazione di cui l'identità, individuale o collettiva, ha bisogno per potersi costituire come tale.

Ne ha bisogno per salvaguardarsi da una responsabilità per l'altro ossessiva e sconfinata, a tempo pieno, per evitare il coinvolgimento passivo, subìto, con l'altro fino alla *sostituzione* (che non è fusione, immedesimazione, se non nella mente di chi ne è costitutivamente incapace, ma che al contrario richiede la differenza, una *differenza non indifferente*). Il coinvolgimento le impedirebbe di potersene stare al sicuro dei suoi alibi e della sua buona coscienza e tutelarsi con la *memoria* – tanto meglio se rafforzata dalla scrittura di leggi e con tratti – *della propria responsabilità determinata*, definita, circoscritta: una *responsabilità di genere* (razziale, etnico, sessuale, professionale, di religione, di classe, ecc.), la quale *comincia e finisce nella differenza di genere che garantisce l'identità*.

La memoria con l'oblio – di cui ha bisogno per funzionare – protegge dalla *cura per l'altro*, dalla *non indifferenza per l'altro*, e ciò facendo produce al posto della *paura per l'altro*, del temere per lui, la *paura dell'altro*: *homo homini lupus*.

Il ricordare, che è *resistenza della materia dell'alterità* all'oblio della memoria, rievoca il coinvolgimento con l'altro fino al temere per lui, sorprede alle spalle l'identità – oggi sempre più barricata, insensibile e striminzita con la sua memoria resa anche tecnologicamente sempre più potente e dunque sempre più capace di oblio e di indifferenza – esponendola al rischio del sentire *la paura dell'altro*, nel senso di *temere per lui.*

L'analisi logica – basata com'è sulle categorie dell'identità e della differenza e sulla indifferenza necessaria all'astrazione di individui e generi – è in grado di individuare ne "la paura dell'altro" solo la distinzione fra un *genitivo oggettivo* (l'altro come oggetto di paura, il temere l'altro) e un *genitivo soggettivo* (l'altro è soggetto di paura, è l'altro a temere). Soggetto o oggetto.

La *resistenza del ricordare all'oblio della memoria* consiste nel fatto che il nostro stesso corpo, con la sua vissuta intercorporeità, ci ricorda di *un'altro senso*, quello della paura per l'altro, del temere per lui, facendoci uscire dalla dicotomia, dalla polarizzazione, in cui la logica della identità, del soggetto, rimane appiattita. *Avere la paura dell'altro*, come *avere la sua paura*¸ *avere paura per lui*. Senza più distinzione di soggetto e oggetto, ma anche senza identificazione comunitaria, in un rapporto in cui la differenza non ha come risvolto l'*indifferenza* ma la *non-indifferenza*. Qui "dell'altro" non è né genitivo soggettivo, né genitivo oggettivo, ma una sorta di *genitivo etico*, che la logica dell'identità cancella, un *terzo senso* in considerazione del quale si può disambiguare l'espressione "sentire la paura dell'altro".

Interpretazioni

1. National and international security, and war

We are now living in a world where international relations among Nations are regulated by so-called "just and necessary wars", by what are described as "humanitarian" or "preventive wars". The world of global communication is the world of infinite war.

The beginning of this new course in world order can be dated back to the "Gulf War" of 1991. This war in particular marked a decisive change on a worldwide level regarding the idea and the practice of war. From that moment onward the idea of war as "just and necessary", as a "policing action", and even as a "humanitarian operation" was spread throughout worldwide communication-production circuits.

The idea of "just and necessary" war was asserted in 1991 by all those nations that united against Iraq under the banner of UN, led by the USA. Not only was this conception of war proposed by political leaders and by the voices of mass media, it was also undersigned by eminent intellectuals such as Jacques Le Goff and Lyotard in France, and Norberto Bobbio in Italy. The concept of just and necessary war replaced earlier ideas about war which had dominated in Europe since the end of World War II, and had been officially ratified with the *Helsinki Final Act*. This is the document produced by the Conference on Security and Cooperation in Europe (1975), in which war is firmly excluded as a solution to international conflict.

In this paper we shall examine the argumentative logic of two documents: the just mentioned *Helsinki Final Act of the Conference on Security and Cooperation in Europe* (August 1st 1975); and *The National Security Strategy of the United States of America* (September 17 2002). These documents have different goals and belong to different discourse genres: one is an international project for cooperation, the other a national project for defense. We shall compare their language and the different concepts of state, nation and the relations among them, as well as the different concepts of peace and war as they emerge in these documents. The word *security* appears in both titles. We shall also compare the different ways proposed to *security*. But the difference also concerns the concepts of freedom, cooperation and international law.

To anticipate the findings of our analysis, the main difference between the Helsinki final act and the USA security strategy is that the first excludes war as a means to interna-

tional security and peace; instead, the second considers war as the only means available. However, in the present paper our aim is to allow the documents under examination to speak for themselves, and not to announce a given thesis prejudicially undersigned in the light of some pre-established ideological perspective. The main slogan in the USA security strategy is exactly the same as that pronounced in *1984* by George Orwell: *war is peace*. Both the USA document and the Helsinki document are more than eloquent concerning their vision of the world and respective goals, all we need do is confront them to understand. The aspect put into focus in the present study is the fact that the Helsinki document, as recited in the title, aims at peaceful co-existence and cooperation among states and peoples, and evidences the importance of the principle of plurality and variety; on the contrary, the USA document exalts only one type of social system – a system which boasts such values as freedom and democracy, and considering itself as the best, expects to impose it on others.

Moreover, the difference between these two documents is symptomatic of a real historical transformation in the way international relations are conceived and developed. In addition to this, the difference is also symptomatic of an obvious failure of the Helsinki program. As we shall see below, the causes of this failure no doubt arose from historical events that had occurred in the meantime, but they were also determined by characteristics internal to the document itself, in particular the way the need for cooperation among states is justified. This aspect is at the centre of our analysis which, given the semiotic character of our perspective, is analysis of discourse and of its theoretical expedients and ideological implications. The semiotic character of our perspective is not only determined by the fact that we are analyzing texts. It is also determined by the specific socio-historical context of our analysis. In fact, in this context communication is fundamental. This clearly emerges if we consider the different historical, social, economic, political and ideological contexts in which the two documents under discussion were respectively formulated.

To evidence differences of the historical order is not merely a question of contrasting the world before and after the fall of the Berlin wall: that is, of pointing to the difference between a bipolarized world before the fall of the wall of real socialism (which marked the end of the cold war and the victory of capitalism), on the one hand, and the present day monopoly of a capitalist globalized market controling the world, on the other. Instead, what must be underlined is the fact that the world today as it identifies with the capitalist production system takes on a new face of great interest from a semiotic perspective. And this is because it has all to do with a new way of using communication. In fact, in this new phase in social reproduction communication itself has become productive and pervasive to the point that we can claim that capitalist production is now "communication-production". We shall explain this particular expression as we are using it later in this paper. The point we wish to make here is that the claim that communication is communication-production implies that it will be necessary to consider communication programs and sign systems as constitutive factors of social reproduction in its present-day phase of development. This aspect is precisely what calls for a semiotic perspective.

A systematic analysis oriented in this sense must begin with preliminary considerations on the relation between power and communication programs.

2. Signs, ideologies, and social reproduction

Sign systems are the material of social reproduction just as all human behavior is sign behavior, therefore signifying behavior, insofar as human behavior is social. This is to say that all behavior is programmed behavior, whether conscious or unconscious, and develops according to social programs.

What is a program? A program regulates behavior that has been established socially. The individual may or may not be aware that behavior is organized socially, but in any case as a social being the individual behaves according to programs. At this point a distinction may be drawn between the terms "program" properly understood, "project", and "plan": a program is part of project, and a project is part of a plan. For example, a program for a school curriculum is part of an educational project and this project is part of an overall plan that involves a given conception of teaching and learning, given goals and objectives, etc. In the present context, this plan is what we normally call ideology. With the Italian philosopher and semiotician Ferruccio Rossi-Landi we may define ideology as a social plan with given social interests, models, goals, and perspectives. A given ideology is always connected with the interests of a given social group. That our behavior is programmed behavior means that it is part of a larger picture, as in a series of concentric circles. Consequently, spontaneous or natural behavior does not exist in the human world, if not as a mystification. Human behavior is programmed behavior. And the idea that ideology has come to an end is only an ideological illusion, itself ideology connected with the spread of a given ideology that has become dominant. In the era of the globalization of market and capital, dominant ideology converges with the logic itself of this particular social reality, to the point that rather than speak of the logic of social reality we can speak of its "ideo-logic".

The social sign systems that regulate individual behavior are pseudo-totalities which function as pieces in larger totalities. Consequently, all social programs are controled by a higher social level. The social interests of given groups, that are more or less extended, are connected with verbal and nonverbal communication programs, which are part given social projects, which in turn are part of given social plans. This approach puts us in a position to deal with the problem of the conditions of power, that is, the conditions that make control over human behavior possible in politically defined situations. This is the problem of ideology as social planning (cf. Rossi-Landi 1972, 1978). The processes of the production and circulation of signs are also the processes of the production and circulation of ideologies.

As we progress from the smaller programs of pseudo-totalities to the larger programs, projects, and plans to which pseudo-totalities belong, we obtain a general overview of the control mechanisms that behavioral programs exert upon each other concentrically. The processes involved are mainly retroactive and not at all unidirectional (that is, not mechanical processes of cause and effect, but dialectical processes, or in the terminology of engineering, feedback processes). And what is important to underline from our point of view is that this whole system coincides with the general communication system. Whoever best controls this system, or at least consistent parts of it, is in the most favorable position to reach a situation of hegemony and power.

In all societies power has always been achieved, organized and reproduced by controling the communication network. However the extent to which this is true has only become clear to us today, and indeed these days is more than ever the case. Hegemony in the phase capitalism has now reached is not the result of possessing things, but is connected with controling communication relations, exchange relations at the level of market and production. The ruling class owns capital. But what today we mean by "capital" must be specified in terms of control over communication. If, as maintained by Marx in the first volume of *Capital*, the arcane of commodities in mercantile exchange relations generally can only be understood by evidencing communication relations among humans, as capitalism has developed today capital is more than ever a sign fact which concerns control over communication.

With the expansion of capitalism, the market has confirmed its tendency to becoming a world market, and with the expansion of the market, communication has also become worldwide. The implication is that all communication programs are part of an overall general plan which converges with the plan for the development of capital. This plan is grounded in the reality itself of capital, so that the *ideology of capital identifies with the logic of capital*. It is in this sense that, as anticipated above, we may discuss dominant ideology in terms of *ideo-logic*.

The critique of political economy in a semiotic key (see Rossi-Landi 1975, 1983, 1992, 1994) has evidenced the material nature of signs and the sign nature of commodities. In the light of such a critical semiotics it is now clear that the structures of economy and the structures of verbal and nonverbal communication converge. As claimed, communication is a constitutive part of social reproduction and human behavior is signifying and programmed behavior insofar as it is social. But, today, communication and the programs that regulate it are functional to the reproduction of today's social reproduction system, that is, to capitalism in its new phase of development, and not to social reproduction in general, whether capitalist or not. Indeed, this orientation has been pushed to the extreme, it has been promoted at all costs, even at the risk of compromising social reproduction itself, which also implies reproduction of social and individual life. All this serves profit for whoever has control over the communication network. As stated, worldwide expansion of the market coincides with worldwide expansion of the communication system so that whoever controls communication detains power.

3. New world order and communication-production

To recapitulate what we have claimed so far: a new world order was inaugurated in 1991 with the Gulf War. This new world order converges with the communication-production system. Communication-production is communication of the world as it is. It is *world* communication not only in the sense that it extends over the whole planet, but also that it accommodates the *world* as it is. The capacity, or the will, for distancing and critique is lacking. In the communication-production world order, *communication* and *reality, communication* and *being* converge. Dominant social-planning is the *ideo-logic* of the communication-production system. All behavior is programmed behavior in the communication-production system. Every program is controled by another program belonging to a higher social level, and all programs are functional to the social-plan or ideo-logic of the general reproduction system. The condition of power is control over communication-production and over the programs of the global communication system.

Now, the problem of identity and difference in today's globalized communication-production world – whether in relation to the individual or the collectivity – can only be understood keeping account of the production processes of ideology in the communication-production system today. As stated the dominant class is the class that controls communication-production circuits, therefore the production of ideology. In this particular social form, dominant ideology is the ideology of capital, which translates into control over communication in today's phase of development. And the ideology of capital in the era of global communication-production converges with its logic, ideology and logic, that is, the logic of reality and social production, coincide such the term "ideo-logic" is appropriate for logic. The ideo-logic of communication-production, of global communication today, is the ideo-logic of identity and reiteration, of difference understood in terms of the logic of identity. Capitalist society today is characterized by hegemony of identity (individual, collective, national identity), by monologism, therefore monological communication, by monolingualism – the monolingualism of communication-production. A critical approach to today's capitalist and globalized communication-production world, capable of formulating an adequate critique of ideology and identity/difference must be grounded in the logic of otherness.

The world of global communication is the world of communication for production, profit, and reproduction of this social system of production with all necessary means available, including war. The destructive character of global communication ("destructive character" is an expression used by Walter Benjamin in 1931 to describe the capitalist socio-economic system at the dawn of nazism) takes many forms: destruction of the environment, increasing poverty, structural unemployment, exploitation of the South of the World by the North, unjust distribution of the world's riches which are concentrated in the so-called developed world, available therefore only to approximately a quarter of the world population. Consequently, life on the planet, and not only in the so-called underdeveloped world, is in serious danger.

The semiotician who dedicates his or her attention exclusively to the specialized aspects of the profession, and does not take this paradoxical situation into account runs the risk of losing sight of the specific object of semiotic studies, that is, semiosis. And given that semiosis coincides with life the consequences are serious, as demonstrated by one of the most advanced positions in semiotics, and most capable of a global vision of signs and communication: we are referring to the research of one of our most important masters of signs in contemporary semiotics, Thomas A. Sebeok and his "global semiotics" (see 2001).

The most powerful expression of the destructive character of capitalism in the global communication-production system in its current phase of development, is war. The world of global communication is the world of *infinite war*. The world we live in is a world where

international relations among nations are regulated by so-called "just and necessary wars", wars described as "humanitarian" or "preventive".

A *decisive transformation* on a worldwide level concerning the concept and practice of war took place, as anticipated, at the time of the "Gulf War" in 1991, a date which is important to repeat and remember. From that moment onward the concept of war was made to circulate in worldwide communication-production circuits as "just and necessary", a "policing action", and even as a "humanitarian operation". This is contrary to the ideology inspiring the *Final Act* produced by the Helsinki Conference of 1975, where war is described as an inadmissible means to solving international conflicts. There is absolutely no justification – says the *Helsinki Final Act* – for war, not only in relations among nations participating at the Conference, but also with any other nation in the world.

Today, realistic politics (but if it is not realistic, it is not politics) is politics that complies with the reality of world communication, with the being of communication-production. *Politics* and *ontology* are connected (see Emmanuel Levinas 1961 and 1974). Therefore politics is pre-disposed for *war*, the most brutally *realistic face of being*. In the present day and age, politics is connected to the ontology of global communication-production. And that the realism of politics must correspond to the ontology of global communication means to accept the *extrema ratio* of war in accordance with the strict law of the *force of things*. That the realism of politics must correspond with the ontology of global communication means to communicate war, to produce war.

Worldwide communication-production requires forms of control that are just as worldwide, that are functional to maintaining "world order", and that reproduce today's global communication-production system. World order must be guaranteed and maintained through accords, pacts and alliances among developing countries. International accords that focus on maintaining this kind of world order *are privileged* over others, being necessary to "development" and "competition" within the sphere of the world or global communication-production system: indeed the conditions for "development" and "competition" at an international level must necessarily be assured. Following this logic, priority goes to strategically efficient accords with an extensive capacity for "defense", which respond to today's needs, even if stipulated less recently than others. This explains why the newly born European Community was subordinated to fifty year-old NATO. The contradiction between USA-EC competition, on one hand, and a common interest in maintaining world order, on the other, explains the behavior of these power blocks from the war in Kosovo to recent "preventive wars".

4. Two ways to security

We will now briefly examine the *Helsinki Final Act*, of 1975, with the White house document on national security strategy, of 2002: these documents are emblematic of two different phases in history.

The first phase regards the years in which bipolarism between USSR and USA was somehow weakened and undermined by political-ideological presences on the world

chessboard. We are referring to countries like Yugoslavia, Albania, China, to an extent also Cuba, all of which presented their own forms of autonomy. The background to this phase was the shocking experience of the second world war, followed by another two wars – Korea and Vietnam. The idea that circulated was the need to repudiate war (as stated in the Italian Constitution) as a means to solving international relations. This position involved the need for states to find ways of cooperating, including with states that did not come from the same tradition, that did not share the same history, but that were perceived as sharing the same destiny. The idea was to find forms of collaboration between the two main blocks, USSR and USA, but also among the great array of different national interests. The point of arrival of this phase was the 1975 Helsinki Convention, and given the pluralistic perspective of the time it is not surprising that this document insists on the rights of nationalities, including the rights of national minorities within the different states.

The second phase in history with which we are concerned is characterized chiefly by:

– bankruptcy of Real Socialism in USSR and in other European countries;

– explosion of nationalist movements (as in the fragmentation of Yugoslavia) mainly based on rights of an ethnic order and on various and antithetical religious fundamentalisms;

– widespread transformation of countries and political parties with a socialist orientation in the direction of what may be called "Global Socialism" (an expression which evokes Hitlerian "Nazional Socialism"), flirting with "Global Democratic" (another neologism I wish to propose) countries and political parties;

– complete isolation of countries persisting in socialism as opposed to capitalism, e.g. Cuba (in fact, under embargo).

Capitalist ideology is victorious. The prospect is that of imposing one type of world order, which has favored the USA in particular (but, as today's USA economic crisis clearly evidences, more so on the ideological rathern than the economic level). Indeed, despite the fact that Europe is developing as the European Union, there is no denying that the USA succeeded in involving Europe in its project for a global world order, and that it could continue appealing to the old Atlantic accord. This state of affairs finds its strongest expression in the 2001 Whitehouse document on USA security strategy.

For the reasons just described we have stated that these two documents are emblematic and deserve systematic analysis. For example, themes in both texts could be grouped together in order to highlight the main lines of discourse. However, we shall not carry out this type of work in the present context given limitations of space and time. Our aim here is simply to offer suggestions for the type of work that needs to be done. Our own theoretical point of view is that stated at the beginning of the present paper. We do not intend to search for systems nor for a synthesis in a phase in history that reveals a greater need for analysis. In any case, reality is far too mobile and unstable to be approached with predefined systems. For the case in point, the two documents we are focusing on are eloquent in themselves such that it will suffice to cite them and compare them in the context of our own discourse for the reader to understand the general sense and ideological implications of each. *Intelligentibus pauca*.

5. "The National Security Strategy of the United States of America" (September 2002). War is Peace

We shall now cite some passages from *The National Security Strategy of the United States of America*, commenting briefly. In this document the conception of national security is very clear such that it will not be necessary to spend many words to clarify.

From George W. Bush's "Introduction":

> The great struggles of the twentieth century between liberty and totalitarianism ended with a decisive victory for the forces of freedom–and a single sustainable model for national success: freedom, democracy, and free enterprise.
>
> Freedom is the non-negotiable demand of human dignity. Today, humanity holds in its hands the opportunity to further freedom's triumph over all these foes. The United States welcomes our responsibility to lead in this great mission.

We need to underline the unilateral conception of freedom and its non-negotiability: one's own freedom is imposed upon the other with all necessary means, even war.

Derrida (2003) stresses the ambiguity and imposture in the conception of "democracy" as "present democracy" and "our democracy": in effect "*la démocratie [est] à venir: il faut que ça donne le temps qu'il n'y a pas*" (19).

On the meaning of the word Democracy American semiotician Charles Morris observed the following his book of 1948, in *The Open Self*:

> We have not used the term "democracy". The avoidance was deliberate. For all sweet words are soured by misuse. "Democracy" has become a strongly appraisive term, designatively unclear. To call oneself democratic is now as unrevealing, and as inevitable, as for politicians to be photographed with babies, We have been told by one who ought to know that when fascism conquers America it will do so in the name of democracy. In fact, whatever is now done in America – or elsewhere on the earth – will be done in the name of democracy. So we need to talk concretely. None of the grandiose labels we bandy about is of much value today, the actual problems of the contemporary world are not helped by invoking such overworked words as "individualism", "socialism", "capitalism", "liberalism", "communism", "fascism", "democracy". These terms are loaded appraisals. Each culture, and each group, will use them to their own advantage. If we were to use the term "democracy" designatively it would be synonymous with the phrase "open society of open selves"? But since we have this more exact phrase, and since no labels are sacred or indispensable, we can dispense with the word "democracy" (Morris 1948: 155-156).

From "I. Overview of America's international strategy":

> The United States possesses unprecedented – and unequaled – strength and influence in the world. Sustained by faith in the principles of liberty, and the value of a free society, this position comes with unparalleled responsibilities, obligations, and opportunity. The great strength of this nation must be used to promote a balance of power that favors freedom.

> America is now threatened less by conquering states than we are by failing ones. We are menaced less by fleets and armies than by catastrophic technologies in the hands of the embittered few.

We need to ask why the few are embittered, and whether they really are a few.

From "II. Champion Aspirations for Human Dignity":

> […] When we see elected leaders replace generals in Latin America [remember 11 September in Chile of Allende] and Africa, we see examples of how an authoritarian system can evolve, marrying local history and traditions with the principles we all cherish.

Another 11 September should also be remembered, the events of 1973 in Allende's Chile, which saw the participation of the United States.

From "III. Strengthen Alliances to Defeat Global Terrorism and Work to Prevent Attacks Against Us and Our Friends".

We recognize that our best defense is a good offense. In the war against global terrorism, we will never forget that we are ultimately fighting for our democratic values and way of life. Freedom and fear are at war, and there will be no quick or easy end to this conflict.

> "Si vis pacem para bellum" (!). "War is peace" (Orwell). "Our way of life": and what about other peoples' way of life?
>
> From "V. Prevent Our Enemies from Threatening Us, Our Allies, and Our Friends with Weapons of Mass Destruction".
>
> In the 1990s we witnessed the emergence of a small number of rogue states that, while different in important ways, share a number of attributes.
>
> • display no regard for international law, threaten their neighbors, and callously violate international treaties to which they are party;
> • are determined to acquire weapons of mass destruction, along with other advanced military technology, to be used as threats or offensively to achieve the aggressive designs of these regimes;
> • sponsor terrorism around the globe; and
> • reject basic human values and hate the United States and everything for which it stands.

"Rogue States" – this expression appeared in speeches by Clinton and his collaborators including Madeleine Albright (since 2003 a member of the Socialist International!). Ronald Reagan preferred the word "outlaw". George Bush also used the expression "renegade". But subsequently, *before* and after 11 September 2001, he and his administration used the expression "rogue States". In his book *Rogue States and U.S. Foreign Policy* (2000), Robert S. Litwak, professor at Woodrow Wilson Center, defines "rogue State" as follows: "A rogue State is whoever the United States says it is" (see Derrida 2003: 142-143).

> At the time of the Gulf War, we acquired irrefutable proof that Iraq's designs were not limited to the chemical weapons it had used against Iran and its own people, but also extended to the acquisition of nuclear weapons and biological agents. In the past decade North Korea has become the world's principal purveyor of ballistic missiles, and has tested increasingly capable missiles while developing its own WMD arsenal.

Chemical weapons were used against Iran when Iraq was not a rogue state but an ally of the United States. However, chemical weapons were not found in Iraq in the war waged against this country in 2003.

> We must deter and defend against the threat before it is unleashed.
>
> We cannot let our enemies strike first.

The concept of preventive war is introduced and practiced: shoot first, once the enemy is dead, verify whether he was armed or not. This is the law that regulates duels: but in this case the rule is that the enemy must effectively be armed.

From "VI. Ignite a New Era of Global Economic Growth through Free Markets and Free Trade":

> If you can make something that others value, you should be able to sell it to them. If others make something that you value, you should be able to buy it. This is real freedom, the freedom for a person – or a nation – to make a living.
>
> At last we know what is understood by freedom by the Bush administration.

From "VIII. Develop Agendas for Cooperative Action with the Other Main Centers of Global Power".

> We must ensure that military forces of NATO nations have appropriate combat contributions to make in coalition warfare.

From "IX. Transform America's National Security Institutions to Meet the Challenges and Opportunities of the Twenty-First Century".

> It is time to reaffirm the essential role of American military strength.
>
> Innovation within the armed forces will rest on experimentation with new approaches to warfare, strengthening joint operations, exploiting U.S. intelligence advantages, and taking full advantage of science and technology. We must also transform the way the Department of Defense is run, especially in financial management and recruitment and retention. Finally, while maintaining near-term readiness and the ability to fight the war on terrorism, the goal must be to provide the President with a wider range of military options to discourage aggression or any form of coercion against the United States, our allies, and our friends.

To recognize that our best defense is a good offense; to confide that the military forces of NATO nations can appropriately contribute to coalition warfare; to reaffirm the essential role of American military strength; to exploit USA intelligence advantages; to provide the President with a broader range of military options: these are the means to security, freedom and democracy.

Recent events after the war against Iraq and the effects of USA international politics undeniably demonstrate the non validity of this particular conception of world order.

6. The Conference on Security and Cooperation in Europe, and the 1980s project for a semiotic analysis of the Helsinki Final Act

The *Helsinki Final Act* was produced by the Conference on Security and Cooperation in Europe (CSCE) (see European Co-ordination Center for Research and Documentation in Social Sciences 1990). This conference was inaugurated in Helsinki on 3 July 1973, continued in Geneva from 18 September 1973 to 21 July 1975, and closed back in Helsinki on 1 August 1975. It saw the participation of High Representatives from the following countries: Austria, Belgium, Bulgaria, Canada, Cyprus, Czechoslovakia, Denmark, Finland, France, the German Democratic Republic, The Federal Republic of Germany, Greece, the Holy See, Hungary, Iceland, Ireland, Italy, Liechtenstein, Luxembourg, Malta, Monaco, the Netherlands, Norway, Poland, Portugal, Romania, San Marino, Spain, Sweden, Switzerland, Turkey, The Union of Soviet Socialist Republics, the United Kingdom, The United States of America and Yugoslavia. At meetings during the second stage of the Conference, contributions were received and statements heard from the following non-participating Mediterranean States on various agenda items: the Democratic and Popular Republic of Algeria, the Arab Republic of Egypt, Israel, the Kingdom of Morocco, the Syrian Arab Republic, Tunisia.

The *Helsinki Final Act* was unanimously considered a milestone in East-West relationships. Not only does it define relations among the various CSCE participating States, but it also describes responsibilities of respective governments in relation to their own citizens. The *Helsinki Final Act* unconditionally excludes war as a solution to international conflict. The CSCE aims to reduce the negative consequences of dividing Europe and to generate a network of cooperative measures and contacts in the spheres of political and military security, human rights, economics, culture, information, education and interhuman relations. The guiding principle is that recourse to force or even threat among States can in *no way* be justified, whether the States in question undersigned the accord or not.

During the 1980s the European Co-ordination Centre for Research and Documentation in Social Sciences (Vienna) promoted a series of meetings to be held in different countries throughout Europe to analyze the *Helsinki Final Act* from a semiotic perspective: Budapest, January 1985; Prague, November 1985; Trieste, May 1986; Moscow, November 1986; Pécs, May 1987; Dubrovnik, October 1987; Leipzig, May 1988; Sofia, November 1988; Rotterdam, January 1989.

The title of the project was established in a meeting in Dubrovnik in 1984: *La semiotique dans la recherche comparative. Le vocabulaire des relations internationales: l'Acte Final de la Conférence d'Helsinki.*

Participants came from twelve different countries and included: Adam Schaff, Honorary President of the European Co-ordination Centre, Christiane Villain-Gandossi, Adjunct Director of the European Co-ordination Centre, Ferruccio Rossi-Landi, Paolo Facchi, Klaus Bochman, Momir Milojevic, János Kelemen, Christina Schäffner, and myself.

Results of the project counted: a new edition of the *Helsinki Final Act* by the European Co-ordination Centre for Research and Documentation in Social Sciences, enlarged with the addition of a scientific analysis of the concepts and notions proposed in this document (published in Wilhelmsfeld, Germany, by Gottfried Egert Verlag, 1990): *L'Acte final d'Helsinki. Texte et Analyse* (European Co-ordination Center); and the volume *The Concept of Europe* (Villain-Gandossi et al., 1990).

The present study benefits from the initiatives just described, as well as from subsequent developments in semiotics. Particularly interesting from our own viewpoint are those trends in semiotic research (like that proposed by Sebeok) that contribute to a global understanding of the document we are analyzing (the Helsinki final act) relatedly to both the historical context of its production as well as the context in which it is read today.

7. Argumentation and weak points in the Helsinki Final Act

As anticipated at the beginning, we must now interrogate the reasons for the failure of the Helsinki accord, considering this as an eloquent example of good intentions which proved to be incapable of regulating relations among peoples in the real world, and therefore was ineffective.

To briefly anticipate the findings of our analyses: three types of argumentation are used in the Helsinki final act to support the idea of cooperation for the sake of peace, safety and security in Europe, and in the world at large. Two argumentations are grounded in the logic of identity: cooperation derives from a pact, a convention among States conceived as reciprocally autonomous and self-sufficient identities; cooperation is justified by identity in terms of common history: a common cultural past, common traditions, common values. Instead, the third type of argumentation is founded on the logic of otherness: international relationships are understood in terms of unindifferent difference, of passive solidarity among States and peoples. This description ensues from the fact that neither States nor the peoples that inhabit them are self-sufficient identities. Nor can States and peoples evade implication in a common destiny: international relations must inevitably refer to responsibility for others with no way out, with no alibis. Unfortunately, this third type of argumentation represented a marginal position in the Helsinki final act. Consequently, the goal for peace and cooperation on a world level was not fully justified.

The Helsinki final act has progressively lost its paradigmatic value, in particular during the 1990s. In what follows, we shall analyze the *internal* causes of this process, which we believe can be traced back to the argumentation and logical formulation of fundamental *concepts* and *categories* developed in this document. Specifically, *argumentation* concerning the logic of war is *weak,* which might well be one of the main reasons for the failure of this accord. To verify this hypothesis it will be necessary to analyze the *premises* subtending the argumentative logic of the document.

In the *Helsinki Final Act* the Nation is identified with the State, therefore, with the political and economic community. Consequently, Nations are discussed in terms of States (participating States or non-participating States) or peoples whose interests and aspirations

are expressed by the State ("the States and their peoples"), and for which they are responsible. The participating States (the European States of the time in addition to USSR, Turkey, Canada, The United States) commit to respecting equality among peoples and their right to self-determination. This document recites that participating States "will respect the right of every State to juridical equality, to territorial integrity and to freedom and political independence. They will also respect each other's right to freely choose and develop their own political, social, economic and cultural systems as well as to determine their own laws and regulations" (78).

The term "Nation" appears in the expression United Nations and is an implicit referent in "international relations" and in "peace, safety and international justice", where reference is to relations among States and the Peoples they represent. However "Nation" is also used indirectly as an adjective in the expression "national minorities". Reference here is obvious to the concept of nation as an ethnic community, to nationalities which "exist on territory of states". States commit to "respecting and protecting the rights" of the Nation thus considered and therefore to guaranteeing the Nation and its peoples "fundamental freedom" and "full opportunity for the actual enjoyment of human rights" (80).

The objective of the Helsinki Conference is that of "promoting better relations among themselves [the States] and ensuring conditions in which their people can live in true and lasting peace, free from any threat or attempts against their security" (77). The participating States will refrain "in their mutual relations, as well as in their international relations in general, from threat or use of force against the territorial integrity or political independence of any State, or in any other manner inconsistent with the purpose of United Nations and with the present Declaration. No consideration may be invoked to warrant resorting to threats or use of force in convention of this principle" (ib.).

Consequently, the Helsinki final act emerges as an accord regulating mutual relations among *autonomous and sovereign identities* relating to each other on the basis of the principle of "sovereign equality" (78). In any case, no reference is made to the Nation-State in terms of *difference,* if not in the sense of "individuality". This means that in relation to the category of otherness, implied reference is limited to relative reciprocal otherness which each national-state identity commits to respecting, and not to absolute otherness. In terms of (ethnic) "national minorities", reference is to nationality internal to the Nation-State territory, whose rights are recognized and respected.

8. Mutual recognition based on convention and assimilating the other

The right to *difference and mutual cooperation* among the peoples of participating States must be safeguarded, and the necessary conditions for "*true and lasting peace*" must be guaranteed: these are the two most important principles asserted at the Helsinki Conference. These principles reconduct the concept of Nation not to its ethnic, but rather to its *juridical and economic-political origins*. Consequently, this description coincides with the *Nation-State* understood in terms of economic-political identity and sovereignty of the national people.

These principles also account for the Nation understood as difference

a) in terms of mutual otherness, difference in "political, economic or social systems" as well as "size, geographical location or level of economic development" (ib.). Thus conceived difference must not hinder mutual collaboration and mutual respect; and

b) in terms of the eventual presence of "national minorities" forming the Nation-State. Territory does not identify the Nation-State as such or naturally. And whilst participating states agree on mutual respect for the "territorial integrity of each of the participating states" (79), they also agree that "their frontiers can be changed, in accordance with international law, by peaceful means and by agreement" (77).

The text of the Helsinki accord does not consider states and collaboration among states as a function of communication, or production, or the Nation conceived as pre-existing to the State. The state is not described as a natural cultural entity that must find its place in the world economic-political system through the concrete abstraction "national State". On the contrary, states are considered as instrumental to improving "the well-being of peoples and contribute to the fulfillment of their aspirations" (81). Equally instrumental for such an aim is economic, scientific, technical and cultural development as well as mutual cooperation among states. Moreover, the different states make a commitment to improving the general living conditions of the peoples. This includes "the narrowing of difference" in the levels of economic development "throughout the world", which is considered to be in the "interest of all" (ib.).

The text of the *Helsinki Final Act* is entirely organized in terms of a *hypothetical imperative*. A hypothetical imperative takes the form "if you want… then. That is to say, it indicates an imperative that does not count in an absolute sense but only as a means in relation to a given end. In the case under discussion the aim is *to improve people's welfare on a world level*. Nor is it just a question of the welfare of participating States. And the means, the conditions for such welfare are peace, mutual understanding, equality, justice, mutual awareness, mutual responsibility, and solidarity among peoples.

Rather than underline the difference among national identities, the Helsinki final act emphasizes their "sovereign equality", considering them in terms of States and peoples, and evidencing the need for mutual relations of *unindifference*. National differences are considered in relation to national minorities inside the State, if at all. The Helsinki final act posits that the State should develop unindifferent relations with these minorities by safeguarding their rights on the basis of a shared commitment, and by acknowledging the status of juridical equality with the remainder of the national population.

Therefore, otherness in relation to state national identity is viewed in terms of difference that neither opposes nor is indifferent to other identities. This is to say that differences are neither neglected nor melted into a common identity; and that relations of mutual cooperation and assistance among States are established on the basis of the principle of *mutual responsibility*.

However, at a closer look, we soon realize that the otherness relationship in the Helsinki final Act oscillates between two conceptions of otherness:

1) otherness understood as a relation of *mutual recognition based on convention established among self-sufficient entities* that freely accept given mutual obligations, that freely undersign the same *treaty* imposed by the ideology of the pact; and

2) otherness understood in terms of *assimilation of the other*. Here, as anticipated, the conditions for cooperation among States are researched *in a common history*, in a *common past*, in *common traditions and values*. Assimilation ideology also subtends national identity understood in terms of ethnicity, the ideology of unity and understanding among groups that share the same history, the same tradition, the same culture. Consequently, the Helsinki final act does not provide any theoretical explanation for understanding and mutual cooperation at a *world* level, which no doubt it aims to promote.

9. A third way of understanding the relation among Nation-States

But the Helsinki final act also proposes a *third sense* in the way we may understand the otherness relation among Nation-States. In this case it is not the result of a *compromise*, an accord, a contract, and even less a decision, or concession. The type of otherness relation we are now discussing is neither decided nor chosen by the subject. It inexorably imposes reciprocal solidarity, mutual cooperation as the condition of the vital possibility for the existence and development of all states. This depends on:

a) economic interdependence at a world level;

b) inevitable spread on a worldwide scale of the effects of technologic development: in fact 1) advanced technologies invade the world market; 2) territorial restriction of pollution, of the dangers of radioactivity, of the greenhouse effect, etc. is impossible; 3) new technologies produce new needs that cannot be circumscribed within territorial boundaries, increasing discrepancy between the developed world and the underdeveloped world;

c) the fact that safety and welfare in one part of the world (Europe, the West, the North) cannot be separated from safety and welfare in the rest of the world. This implies that living conditions cannot be improved, nor the environment protected without international (interstate) cooperation.

According to this third way of understanding the relation among national identities the otherness relationship is a relation among differences that are unindifferent to each other. This relation is neither a question of mutual recognition based on convention, a pact, nor of assimilation in the name of a common past, common traditions, values, etc. In spite of the condition of difference and extraneousness among States and their peoples (eventually even with respect to relations accorded and sanctioned by a convention or treaty), the third way of understanding the otherness relationship recognizes the condition of *passive solidarity* based on the fact that self-sufficient identity is impossible. Passive solidarity is the condition of mutual implication among identities and destinies, implication that may be altogether passive and not at all decided, nor desired.

This is the orientation of the Helsinki final act as it emerges when, for example, it recognizes:

– indivisibility of security in Europe and in the world at large, independently of eventual accords or treaties;

– need for international cooperation;

– need to protect the environment;

– dependence of peace in Europe on peace in the world as a whole so much so that principles regulating relations among participating States (which exclude recourse to force or even threat under any circumstance) may also be applied to non participating States.

According to this third sense according to which cooperation and peace may be reached, "the objective of promoting better relations between States" functions as a middle term, that is, as part of the minor premise, in an inference where "peace, security and well-being for all peoples" is the major premise. The inference is formed as follows:

Major premise: "Participating states aim at peace, security and well-being for all peoples";

Minor premise: But given "the indivisibility of security in Europe" and considering "the close link between peace and security in Europe and in the world as a whole", there can be no peace, security and well-being without improving mutual relations among (participating and non participating) States.

Conclusion: Therefore, the improvement of mutual relations among States (participating and non participating) must be promoted.

The entire argument is based on the concept (expressed in the minor premise) of compromise and responsibility that are not accorded, and on the inevitability of solidarity (of necessary unindifference) toward the other.

But the other two senses according to which the concepts of cooperation and mutual responsibility may be understood also interfere with the third type of argumentation: that is, the sense according to which cooperation and mutual responsibility ensue from a pact that is freely undersigned by autonomous and self-sufficient entities; and the sense which appeals to a common history, a common past, common traditions and values. Here the possibility of "improving mutual relations among States" depends on "their common history" and on recognition of the existence of "elements common to their traditions and values" (77).

The first type of argumentation recognizes responsibility in terms of "limited responsibility". This is the type of responsibility that is established and accepted on the basis of an accord that is undersigned by the various parties involves. It presupposes the possibility of freely choosing common aims: "peace, security and well-being for all peoples".

The second type of argumentation relates mutual responsibility among States to the possibility of tracing common elements in past traditions and history. The concept of Nation as ethnic difference is subtended by the same type of argumentation. However, the Helsinki final act takes its distances from it by defining the State as a political-economical identity.

Both types of argumentation interfere with the type of responsibility that is not grounded in identity: responsibility that knows no loopholes, no escape, responsibility without alibis, unlimited responsibility. This type of responsibility implicates and exposes the subject totally. Though the Helsinki final act does not fail to evoke this type of responsibility, it does not focus on it.

Given that the Helsinki final act does not concentrate on the third sense of the otherness relation among national identities and, therefore, on the third type of argumentation, the reasons for international cooperation, including the reasons for improving relations with non participating States are not fully analyzed. This means that the objective of peace and

cooperation on a world level is not sufficiently explicated. The consequence is that this important document produced by the Helsinki Conference ends up becoming a sort of *list of good* intentions, losing in argumentative force. Ultimately, as has emerged ever more clearly since the 1991 Gulf War, this document has failed to exert any real influence on international politics.

10. Difference of signs and signs of difference

In semiotic terms, we may distinguish between *difference of signs* and *signs of difference*.

In the first sense, identity of a sign is inseparable from identity of another sign; and difference is a *renvoi*, reference of one sign to another in an infinite semiosic chain. This is the *difference of signs*. In the second sense, the sign is a means to indicate an identity, where the sign becomes a *sign of difference*.

In the world of global communication, individual and collective identities are conceived as separate and self-sufficient identities; and if instead they are conceived as being somehow interconnected, this is on the basis of signs of difference, that is, ethnic, racial, national, religious, cultural, territorial, historical signs (a common past, a common tradition). We know that the disastrous consequence of the mystifying ideology of national identity which interprets signs as signs of difference, is war.

Peace is an illusion if it is not founded on awareness of the fact that all individual and collective identity of all human beings, of all living beings on the Planet is implied in the same destiny. To such awareness may contribute in particular *global semiotics* as conceived by Sebeok (see 1986, 1991, 1994a, b, 2001). Global semiotics is an important instrument for the study of signs today, given that the world we inhabit is the world of global communication. Indeed, we have observed that global semiotics identifies the study of signs with the study of all life forms over the Planet. It may also be considered as the historical development of the human capacity for semiotics understood as metasemiosis, that is, for use of signs to reflect on signs, use which implies the human capacity for awareness and critique, for a critical approach to the life of signs and the signs of life. The human being may be defined as a semiotic animal, and as such is responsible for all life, for all semiosis, for all living beings on Earth. And responsibility conceived in such terms concerns semiotics as a general science of signs and the semiotician as a semiotician. In the face of the pervasively destructive character of global communication in the human world today, therefore, in a situation where semiosis, that is, life over the entire Planet is in danger, awareness of responsibility thus described is indispensable.

"Semiosis and semiotics: what lies in their future?" is the title of a paper by Sebeok of 1989. This question may be reformulated, and the possible answer may vary. In fact, the appropriate question today is: "Semiosis and semiotics: what lies in their future in the world of global communication?" The future of semiosis and of semiotics also depends on the responsibility that semiotics and semioticians take for life. We believe that the coherent development of Sebeok's doctrine of signs is this response. The future of semiosis, that is, of life, and of semiotics depends on the ethical engagement of semiotics. And the approach to

semiotics that assumes this engagement is what we have proposed to call *semioethics* (see Ponzio, Petrilli 2003). Like ancient medical *semeiotics* or symptomatology (think of Hippocrates and Galen), the aim of semioethics is to study symptoms from a global perspective. Reference is precisely to the plurality of different symptoms provoked by the diseases of contemporary social life which, being all but natural, are the consequences of today's global system of social reproduction (see Ponzio, Petrilli 2005).

11. A few brief conclusions

If we now return to the work of comparing the two documents under discussion, the Helsinki final act and USA security strategy, in the light of the above considerations, we will see that despite any differences they share in the same logic – the logic of identity.

In fact, USA security strategy aims to defend and reproduce the specific identity of the capitalist reproduction system; to extend this system, its form of communication, and its market worldwide; to spread its conception of democracy and freedom (which as we have seen is connected to values proper to mercantile exchange) throughout the whole world. In this document defense and reproduction of identity are considered as the ultimate end of American politics and the main commitment to which the American population must keep faith and in which it must exert itself. Therefore, security of the whole country and of the whole world is made to depend on defense and reproduction of identity attained at any cost, including war. Consequently, war is considered as an important way to peace, especially if, presenting itself in the guise of preventive war, it is paradoxically thought to prevent war itself, or any other form of mass destruction and terrorism.

Instead, the Helsinki final act abhors war, asserting that security must be achieved through collaboration and cooperation, reciprocal awareness, and acknowledgement of national, cultural, economic differences. Differences should be maintained and made to flourish according to polycentric logic, rather than abolishing them on the basis of a monocentric view of the existent. However, in spite of such a perspective difference continues to be conceived in terms of identity. Therefore, in the last analysis the Helsinki final act also serves security and reproduction of identity. In fact, we have seen that cooperation is mainly argumented on the basis of identical history, origins and roots subtending national difference, or on the basis of a decision made autonomously, separately and freely by a given identity to connect up with other identities as established by an accord. The unquestionable fact that identities and differences can only be achieved and maintained on the basis of alterity, is not taken into consideration, or not sufficiently. Indeed, the Helsinki final act neglects, undervalues, or does not sufficiently keep account of the fact that alterity is vital for difference and identity of any type: social, ethnic, cultural, linguistic, political, economic, and ideological. In fact, it does not avail itself enough of what we have called the "third sense" in which the relation among Nation-States may be understood. That is to say, in terms of reciprocal solidarity and mutual cooperation which is inexorably imposed as the vital condition of possibility of the very existence and development of States, instead of resulting from an accord, a decision, a concession. This type of argumentation constitutes the internal weakness of the

document we are discussing, consequently its weakness in the face of subsequent transformations in the political, economic, and cultural life of States and their mutual relations. The Helsinki final act was destined to fail from the very beginning and not to resist in the face of the new world order which calls for recourse to war as an inevitable expedient and means to attaining security and peace in the name of identity.

(Translation from Italian by Susan Petrilli)

References

Benjamin, Walter, 1931, "Der destruktive Charakter", nuova ed. 1972, in *Gesammelte Schriften*, ed. R. Tiedermann, H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main, Suhrkamp, IV, 1, 396-401; Eng. trans. 1986, "The Destructive Character", in *Reflections. Walter Benjamin. Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, ed. and intro. P. Demetz, New York, Schocken Books, pp. 301-303.

Derrida, Jacques, 2003, *Voyous*, Paris, Galilée.

European Co-ordination Centre for Research and Documentation in Social Sciences, 1990, *L'Acte final d'Helsinki*, Wilhelmsfeld, Gottfried Egert Verlag.

Levinas, Emmanuel, 1961, *Totalité et Infini*, The Hague, Nijhoff; Eng. trans. A. Lingis, 1991, *Totality and Infinity*, intro. J. Wild, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers.

Levinas, Emmanuel, 1974, *Autrement qu'être ou au-dela de l'essence*, The Hague, Nijhoff; Eng. trans. A. Lingis, 2000, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, Pittsburgh, Duquesne University Press.

Litwark, Robert S., 2000, *Rogue States and U.S. Foreign Policy*, Baltimore, John Holpkins University Press.

Marx, Karl, 1867-94, *Das Kapital. Werke*, voll. XXIII, XXIV, XXV, Berlin, Dietz; Eng. trans. E. and C. Paul, *Capital*, intro. G. D. H. Cole. London, Dent.

Morris, Charles, 1948, *The Open Self,* New York, Prentice-Hall, Inc.

Ponzio, Augusto, 1990, *Man as a Sign*, intro. ed. and trans. by S.Petrilli, Berlin, Mouton De Gruyter.

Ponzio, Augusto, 1992, *Production linguistique et idéologie sociale,* Candiac (Quebec), Les Editions Balzac.

Ponzio, Augusto, 1993, *Signs, Dialogue and Ideology*, ed. and trans. by S. Petrilli, Amsterdam, John Benjamins.

Ponzio, Augusto, 1995, *La differenza non indifferente. Comunicazione, migrazione, guerra*, Milan, Mimesis; new enlarged edition 2005, Bari, Graphis.

Ponzio, Augusto, 1996, *Sujet et altérité. Sur Emmanuel Levinas*, *suivi de Deux dialogues avec Emmanuel Lévinas*, Paris, l'Harmattan.

Ponzio, Augusto, Petrilli, Susan, 1998, *Signs of Research on Signs. Semiotische Berichte*. Österreichschen Gesellschaft für Semiotik, Special Issue Jg. 22, 3/4.

Ponzio, Augusto, Petrilli, Susan, 2000, *Il sentire della comunicazione globale*, Rome, Meltemi.

Ponzio, Augusto, Petrilli, Susan, 2003, *Semioetica*, Rome, Meltemi.

Ponzio, Augusto, Petrilli, Susan, 2005, *Semiotics Unbounded. Interpretive Routes through the Open Network of Signs*, Toronto, Toronto University Press.

Rossi-Landi, Ferruccio, 1968, *Language as Work and Trade,* new ed. 1983, South Had1ey (Mass.), Bergin and Garvey.

Rossi-Landi, Ferruccio, 1972, *Semiotica e ideologia*, new ed. 1994, Milan, Bompiani.

Rossi-Landi, Ferruccio, 1975, *Linguistics and Economics,* Mouton, The Hague, new ed. 1977.

Rossi-Landi, Ferruccio, 1978, *Marxism and Ideology*, Eng. trans. 1990, Oxford, Clarendon.

Rossi-Landi, Ferruccio, 1992, *Between Signs and Non-signs*, ed. and intro. S. Petrilli, Amsterdam, John Benjamins.

Sebeok, Thomas A., 1986, *I Think I Am a Verb*, New York-London. Plenum Press.

Sebeok, Thomas A., 1989, "Semiosis and semiotics: What lies in their future?", now in T. A. Sebeok 1991, pp. 97-99.

Sebeok, Thomas A., 1991, *A Sign Is Just a Sign*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press.

Sebeok, Thomas A., 1994a, “Global Semiotics”, in *Semiotics Around the World: Synthesis in Diversity*, eds. I. Rauch and G. F. Carr. Proceedings of the Vth International Congress of the International Association for Semiotic Studies, June 18, 1994, University of California, Berkeley, pp. 105-130, Berlin, Mouton de Gruyter; now in Sebeok 2001.
Sebeok, Thomas A., 1994b, *Signs. An Introduction to Semiotics*, Toronto, Toronto University Press; new ed. 2001.
Sebeok, Thomas A., 2001, *Global Semiotics*, Bloomington, Indiana University Press.
The National Security Strategy of the United States of America (September 2002), Seal of the President of the United States, The White House, Washington, 2002.
Villain-Gandossi, Christiane et al., 1990, *The Concept of Europe in the Process of the CSCE*, Tübingen, Gunter Narr.

CARLO A. AUGIERI

NEI NUOVI VICINATI SEMANTICI DELLA LINGUA DEL SACRO: GESÙ E LA LOGICA DELLA SOMIGLIANZA DISSOMIGLIANTE

Come parlava Gesù? Con quali parole, con quale semantica, con quale relazione logica Gesù costruiva le connessioni argomentative con le quali rivelava, annunziava, insegnava? Perché, pur non usando un vocabolario difficile, differente dalla lingua comune del suo tempo, le sue argomentazioni significano in ogni tempo, sì da costituire un paradigma carsico che scorre pure nel sottosuolo delle mentalità laiche, esterne al cristianesimo, e delle tipologie culturali che si dichiarano non più cristiane? Perché nei messaggi che emetteva, Gesù si sentì straniero nel suo tempo (“Nessuno è profeta in patria”) e però la folla lo cercava per sentirlo, si mobilitava per ascoltarlo? Perché il come del parlare di Gesù fu stimato talmente pericoloso da causare la sua morte per crocifissione, avvenuta secondo una sequenza post-verbale ritmata dal lamento, dal grido e dallo spirare nel senza parola? Gesù fu ucciso da innocente sul piano del “fare”, da colpevole sul modo in cui parlava, sul tipo di logica con cui parlava: che non era irridente, né violento, neppure offensivo o contrastativo. Nemmeno ironico: Gesù non ride alla maniera di Socrate, condannato perché offese la serietà fonologica delle leggi. Gesù invece sorride, parlando con serietà confidenziale, familiare, con commozione e semplicità dialogica: per questo si commuove piangendo (davanti alla tomba di Lazzaro), si intenerisce accarezzando (quando permette che i bambini “vengano a me”), perdona con complicità redentrice, si arrabbia una sola volta non contro i suoi personali accusatori e carnefici, ma verso chi profana il sacro introducendo nel tempio la merce; chi accosta il valore senza prezzo alle cose che si vendono secondo un prezzo.

Gesù comunica con la parola e si esprime con il suo oltre, la non verbalità del gesto e dello sguardo: nel suo comunicare espressivo gli occhi con cui si rivolge (a…) e le mani che alza, pone, impone e con le quali spezza e distribuisce non vanno oltre la parola, ma guardano e toccano ciò che la parola richiama, rievoca, augura, prega: Gesù libera dalla malattia con la parola e guarisce con le mani; evoca il Padre che non si vede e però sembra abbracciarlo alzando gli occhi e le mani verso di Lui. Gli occhi e le mani fanno da eco alla parola nel loro tendere verso l’indefinito alludere che la parola può solo richiamare dal suo presente enunciativo, dichiarativo, comunicativo. Il richiamo è non solo interlocuzione verbale con un tu uditore dalla sua lontananza, ma è riceverlo nelle mani che tendono, un farlo venire là dove l’uditore deve intervenire: a orientarlo nel dove urge la sua venuta sono gli occhi con cui Gesù guarda accorgendosi dello zoppo, del cieco, dell’ammalato.

In questo uso semanticamente "trinitario" della parola, dello sguardo e delle mani Gesù avvicina, de-verticalizzando, il cielo al particolare; distribuisce il sacro nell'orizzontalità del rivolgersi alla sua contigua comunità. In effetti, il parlare espressivo di Gesù si caratterizza come confidenziale comunicare nell'orizzonte-di fronte del senza potere: egli parla nei non luoghi del potere e dai luoghi di nessun potere; Gesù parla "all'aperto", nel non recinto, né recintato, dentro nessun confine, dentro nessun chiuso, ammattonato come reggia o castello o palazzo. Gesù parla per la strada, sulla spiaggia, dalla barca, lungo il fiume, nell'ondulazione di una montagna: parla dove incontra, e incontra dove la gente va a cercarlo, oppure cerca di vivere la sua normale quotidianità nel tempo casuale dei piccoli eventi.

L'incontro casuale e il luogo non organizzato caratterizzano il fine illocutorio e perlocutorio del parlare di Gesù: che non vuole persuadere, né convincere, né produrre sapere per fare avere conoscenza. Parlando dall'orizzontalità del non potere, Gesù con le sue parole annunzianti e rivelatrici parla per aprire orizzonti di senso entro i quali si oltrepassano le visuali ristrette delle parole potenti: potenti, appunto, perché possono significare entro visioni ristrette. La caratteristica delle parole di Gesù è l'oltrepassamento logico dell'argomentazione dai confini, i quali rappresentano l'intrapassamento poco logico della pretesa logica del potere: in effetti, il potere non supera i confini, ma li allarga; valica "questi" già acquisiti per raggiungere "quelli" ancora da scoprire, annettendone così sempre di nuovi, conquistando altri confini; l'oltrepassamento di Gesù supera i confini per non avere nessun confine: sconfinamento oltrepassante entro cui ogni identità incontra l'altro, ogni identità contiene l'aperto dell'altro (il modello aspaziale del cielo come non luogo, come infinito), mai estraneo da colonizzare, vincere, sottomettere, chiudere entro i miei confini. L'alterità senza confine è un incontro dialogico nell'identità dell'altro non identico a se stesso, perché dentro di sé ospita, come suo 'tu' convivente, il mio 'io' come suo altro.

Ebbene, parlare da una logica senza frontiere, perché nessuno si senta escluso o straniero, significa proporre l'episteme della somiglianza con cui significare e discorsivizzare il mondo: è, in effetti, la retorica della somiglianza che abbatte la differenza, la contrarietà, la distinzione, la separazione, "gabbie" logiche con cui legittimare la violenza, il sopruso, l'ineguaglianza, l'ingiustizia all'interno del rapporto uomo-uomo e uomo-mondo. La rivoluzione del linguaggio di Gesù consiste nel fondare e porre la somiglianza come logica oltrepassante ogni pensiero della differenza e dell'opposizione: se l'ironia socratica fa affiorare la contraddizione e quello che poi sarà il "sentimento del contrario" (da Socrate a Pirandello è un percorso lineare di uno stesso "filo" logico coerente e in crescita), la somiglianza di Gesù immette la comparazione "attiva" anche tra cose pensate allora e significate ancora come marcate dalla logica divisoria della discordanza, della divergenza, oltrepassata la quale diventa ridicola la verticalità del potere, si rende inadeguata la divisione litigiosa tra noi e loro. Con la relazione logica di somiglianza, fondamento della rivoluzione discorsiva di Gesù, l'uomo impara a parlare diversamente di sé, dell'altro, del mondo, dello stesso divino, che viene a perdere la maestà dissimile e verticale "dell'alto dei cieli", l'alterità inaccessibile del nascondimento, l'ineffabilità sublime del non potersene fare immagine da parte dell'uomo, che pure era stato creato "a sua immagine", l'innominabilità di un sacro senza volto e da

non nominare, l'alterigia del mantenere una punizione esemplare in seguito a un peccato d'orgoglio (in effetti, a fondamento del peccato di Eva e Adamo c'è la relazione somiglianza [vissuta come tentazione e peccato]-dissomiglianza [pretesa come ordine e comandamento]: la somiglianza è punita come atto disobbediente e superbo) è fino alla fine dei tempi: l'argomentazione della Scrittura biblica è strutturata sulla logica della dissomiglianza, dalla quale si irradia un discorso del sacro basato sulla "creaturalità" di per sé nichilista perché polvere vana, peccato continuo, minaccia permanente, che solo la contrizione umile e obbediente a Dio rende dignitosa e vivente più che per misericordiosa alleanza, per patto da mantenere ed eseguire.

Gesù destruttura la dissomiglianza, facendo affiorare dal suo contrario la logica del simile, le cui conseguenze antropologiche e culturali sono permanentemente rivoluzionarie oggi come ieri, fino a quando l'uomo guarda l'altro uomo con la visione confinativa entro cui scorge nemici, barbari, selvaggi, incivili, schiavi, uguali nella logica del mercato, omologati ed uniformi nel senza logica della globalizzazione non glocale.

Entrando nella morfologia semantica della somiglianza discorsiva di Gesù si possono notare almeno due diverse tipologie di similitudine: a) scritturale e temporale; b) agricola e antropologica.

La prima è molto intrigante e riguarda il presente della vita di Gesù in rapporto al remoto della Scrittura: egli discorsivizza questo rapporto con il rapporto similare del "tutto è compiuto" e del dire "per adempiere la Scrittura". I brani evangelici da citare sarebbero molti; ne riferisco pochissimi per ovvi motivi di brevità:

> "[…] Il Figlio dell'uomo se ne va, *come è scritto di lui*, ma guai a colui dal quale il Figlio dell'uomo viene tradito; sarebbe meglio per quell'uomo se non fosse mai nato!". Giuda, il traditore, disse: "Rabbì, sono forse io?". Gli rispose: "Tu l'hai detto" (Matteo 26, 24-25).
>
> Dopo questo, Gesù, sapendo che ogni cosa era stata ormai compiuta*, disse per adempiere la Scrittura*: "Ho sete". Vi era lì un vaso pieno d'aceto; posero perciò una spugna imbevuta di aceto in cima ad una canna e gliela accostarono alla bocca […].
>
> Venuti però da Gesù e vedendo che era già morto, non gli spezzarono le gambe, ma uno dei soldati gli colpì il fianco con la lancia e subito ne uscì sangue e acqua […] *Questo infatti avvenne perché si adempisse la Scrittura*: Non gli sarà spezzato alcun osso. E un *altro passo della Scrittura dice ancora*: Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto. Dopo questi fatti […] (Giovanni 19, 33-36).

Nei Vangeli il fare e il dire di Gesù come adempimento e compimento della Scrittura rappresenta un topos invariante, espresso a volte dal narratore con le sue parole constatative, altre volte da Gesù stesso come personaggio, di cui la voce narrante cita in modo diretto ed anche con l'indiretto libero le parole con cui Gesù annuncia agli altri e rileva, esamina per sé il suo dire e fare come corrispondente con quanto "*in illo tempore*" era stato preannunciato dai profeti: esserci una somiglianza tra vita e Scrittura, che sebbene lontani nel tempo sono paralleli per somiglianza di annunzio e vissuto. Al fondo della somiglianza scritturale, che consiste in un'incarnazione vivente della parola preannunciata, detta e vis-

suta "a sua immagine", c'è un parallelismo temporale di profonda importanza ermeneutica: il passato remoto della Scrittura è simile con il suo futuro, vissuto da Gesù nel presente di Lui vivente, che costituisce il passato prossimo del presente di narrazione della Scrittura evangelica, la quale testimonia dopo similarmente, perché registrazione di verità ("Chi ha visto ne dà testimonianza e la sua testimonianza è vera e egli sa che dice il vero, perché anche voi crediate"(Giovanni 19, 35) ciò che è avvenuto prima, fedelmente simile a ciò che era stato ancora più prima promesso.

La dislocazione temporale tra promessa, avvenimento e scrittura è di natura lineare, non però in modo conseguente né causale: il dopo succede non come risultanza del prima e neppure come sue effetto causale, ma soprattutto per inerenza similare tra promessa e mantenimento, significante preannunciato e significato reso referente: è per questo che non si tratta di una somiglianza di ripetizione, ma di intenzione, una somiglianza di fedeltà tra promessa e storia, tra parola annunciata in un presente e realizzata in un altro presente-futuro, legato al primo da un parallelistico richiamo analogico di somiglianza secondo una relazione di pre-figura e figura, di realtà e sua immagine lungo l'attraversamento speculare e trasparente del tempo. Tra Scrittura del remoto biblico e Scrittura del futuro di quel remoto evangelica si forma sul piano discorsivo la presa d'atto di un avvenimento prefigurato (il vissuto verbale e fattuale di Gesù), entro cui la storia è simile doppiamente alla sua scrittura, la quale prefigura(prima) e raffigura(dopo) il c'è stato che vive nella sua identità reale come soggetto simbolico, nei cui confronti la scrittura può solo testimoniare l'adempienza di similarità o la sua promessa.

Mi permetto di avanzare un'ipotesi teorica, riguardante la forma dell'argomentazione e della discorsivizzazione nella nostra cultura in Occidente: il paradigma cristiano della somiglianza scritturale e temporale costituisce il fondamento del nuovo modo di far parlare il linguaggio del sacro, ormai naturalizzato e demitizzato: il libro, la scrittura prendono il posto della natura (il Cristianesimo come religione del libro: nella iconografia cristiana i santi sono raffigurati sempre più, con il passare dei secoli, con in mano il libro, su cui siede una colomba o il Bambino: sopra fa da sfondo il cielo con o senza nuvole, che diventa la scena entro cui appaiono i personaggi narrati nel libro); la storia prende il posto del mito: Gesù, luce proveniente dalla luce, nacque sotto Ponzio Pilato, in una terra appartenente al dominio imperiale dei romani. La cultura storicista, la ricerca del senso all'interno di un'ermeneutica soprattutto a carattere storico nascono dalle parole di Gesù nel mentre traggono il rapporto di somiglianza tra l'evento della sua vita e l'atto scritturale del Libro biblico: non più somiglianza tra senso della vita e natura, tra uomo e mondo naturale, tra sentimento e correlazione oggettiva ricercata nella natura, com'è nel pensiero concettuale e nell'immaginario poetico dai presocratici e da Omero fino alla vigilia della modernità, quando con Leopardi, ad esempio, l'uomo si sente tanto eccedente rispetto alla natura, da sentirla matrigna, indifferente, casuale e allora cerca un senso da sé scrivendo, cioè affidando la vita come non senso naturale al senso possibile da dare con la scrittura. La natura fa solo da sfondo nella vita di Gesù: è il luogo da dove Egli parla (la riva, il lago, la montagna) o dove si rifugia per pregare (l'Orto degli Ulivi); ciò che invece significa la sua vita è la somiglianza con la Scrittura, con il fine di adempierla e di compierla: si tratta non di una somiglianza passiva tra vita e scrittura, in quanto Gesù non

iconizza la sua vita "secondo" la scrittura, non ne diventa mimo o marionetta, facendosi obbediente esecutore e "ripetitore". La somiglianza proposta da Gesù è a-iconica, è tensionale, in quanto la sua vita, lungi dall'essere uguale, dunque mimetica, rispetto alla figurazione della Scrittura, l'adempie compiendola. Si tratta di una somiglianza "attiva", creativa, dialogica, che rende simile il rapporto tra somigliante (vita di Gesù) e somigliato (figura scritturale) senza assimilare l'uno a scapito (per sostituzione, ad esempio) dell'altro, ma compiendo l'uno grazie all'altro: insomma, la somiglianza di Gesù non crea modelli a cui assomigliare assimilandosi, ma rende compiente la relazione di somiglianza, nel senso che il somigliante traduce in compiutezza il somigliato, che è incompiuto di per sé, dunque non identificante in sé, tanto da aver bisogno dell'altro per rendersi simile pure come identità "propria", che è l'esito del suo compiersi non nel suo identico ma nel suo essere simile a ciò che non è esso stesso.

Si può chiarire quanto si è detto, precisando che la somiglianza cristiana non corrisponde alla logica del "così è" e dell'"è così", ma a quella diversa del "così come" e del "come se": è dall'apertura verso la composizione argomentativa del "come se" che il linguaggio si apre al "possibile", al "voler essere", al compiere "perché sia", a tutto ciò insomma che turba le differenze convenzionali della storia dando le possibilità scomode del somigliare della scrittura; scompiglia le mimesi forzate della mentalità nella storia proponendo una somiglianza che la vita compie dal senso non iterativo, riproduttivo della scrittura. È con la somiglianza compiente di Gesù che l'uomo ritorna a Dio, là dove, invece, la somiglianza imitativa ed arrogante, diabolica dell'"essere simile a Lui" porta alla "cacciata" da parte di Dio: si confrontino le parole del Serpente ad Adamo e Eva e, invece, quelle di Gesù agli Apostoli, ai quali promette le parole simili che Egli ha ricevuto dal Padre:

> Ho fatto conoscere il tuo nome agli uomini che mi hai dato dal mondo. Erano tuoi e li hai dati a me ed essi hanno osservato la tua parola. Ora essi sanno che tutte le cose che mi hai dato vengono da te, perché le parole che hai dato a me io le ho date a loro […]. Padre santo, custodisci nel tuo nome coloro che mi hai dato, perché siano una cosa sola, come noi […]. Consacrali nella verità. La tua parola è verità. Come tu mi hai mandato nel mondo, anch'io li ho mandati nel mondo; per loro io consacro me stesso, perché siano anch'essi consacrati nella verità (Giovanni 17,7-19 *passim*).

La somiglianza "compiente" può esserci solo nel rapporto tra scrittura e vita (mentre quella tra natura e vita è solo asoggettiva, mimetica, anche quando è di tipo antropomorfico: parlare la natura personificandola umanamente; oppure di tipo naturalistico: parlare dell'uomo naturalizzandolo): è all'interno di questo campo "analogico" che derivano altre somiglianze semanticamente contigue, con l'insieme paradigmatico delle quali si forma un nucleo sintagmatico di concetti figuranti e metaforici, quali: Dio creatore parlante e scrivente (in effetti, il Dio della Genesi crea parlando, sebbene formi l'uomo, unica creatura parlante, soffiando e non parlando; inoltre Dio scrive i Dieci Comandamenti sulle Tavole date a Mosè sul Sinai); la vita come un libro scritto da Dio per ogni uomo, secondo il quale alla fine della sua vita sarà giudicato in relazione di somiglianza tra parole del libro e azio-

ni compiute: da questa immagine del libro della vita deriva l'idea della predestinazione, in quanto ciò che l'uomo vivrà è stato già scritto nelle pagine scritturali della sua vita; la natura come secondo libro di Dio, che vi ha scritto con i segni particolari della geometria e della matematica (si pensi alle parole di Galileo, secondo cui la scienza, osservando e calcolando la fisicità del mondo, opera una lettura nel "grande libro di Dio"; si pensi anche alla diffusione di questa metafora nella letteratura mondiale da Dante a Borges: come non ricordare i versi del *Paradiso* (XXXIII, vv. 85-90):

> Nel suo profondo vidi che s'interna / legato con amore in un volume / ciò che per l'universo si squaderna: sustanze e accidenti e lor costume, / quasi con flati insieme, per tal modo / che ciò ch'io dico è un semplice lume).

Il secondo tipo di similitudine parlato da Gesù è legato antropologicamente alla cultura agricola, contadina dell'ambiente mediterraneo di quel tempo: esso ha per veicolo semantico non la natura, ormai "degradata" dalla similitudine scritturale, ma la campagna, la natura acculturata dal lavoro agricolo, perciò coltivata a fini umani: per cogliere una relazione di somiglianza "congruente" con quanto si è detto prima, la coltivazione agricola può essere paragonata alla scrittura, essendo i solchi simile alle righe lungo cui piantare semi di senso, che sono le parole, le quali in effetti agiscono su chi le ascolta o le legge come semi di persuasione all'interno della sua coscienza da coltivare, ossia da educare, far germinare con la lettura o con l'ascolto dei messaggi provenienti dalla cultura in cui egli vive. Nelle parole di Gesù si può leggere antropologicamente la vita quotidiana, lavorativa del suo tempo, trasformata in immagine da Gesù, tanto ardite e coraggiose sul piano della significazione, da essere rappresentative nientemeno della metafisica del Regno dei cieli: ne consegue una forma discorsiva tra le più profonde e suggestive nel tempo di lunga durata della nostra cultura, in quanto si rendono simili due mondi tra loro opposti, sublime e mondo comune, invisibile reso visibile dall'appena visibile, quale può essere un granellino di senapa, infinito e finito dalle "particelle elementari", quale è un semplice seme, Dio creatore e uomo seminatore. Nelle parole di Gesù la teologia si fa antropologia, poetica delle piccole cose vissute nella storia con la s la più minuscola, la più ordinaria: vi si fonda il modo simbolico di guardare-percepire-sentire il mondo, che retoricamente consiste nel fondare una similitudine tra contrari e nella contrarietà scovare addirittura una sineddoche, nel cuore della quale ciò che dovrebbe essere l'opposto per una coscienza non cristiana "al modo" di Gesù costituisce inerentemente la parte inclusa nella totalità, alla quale non si contraria, ma si richiama. Il discorso meriterebbe una riflessione più lunga e dettagliata, ma in questo modesto contributo basti il semplice accenno: magari, chiarito con il confronto testuale delle parole di Gesù come citate dai Vangeli, limitando il riferimento alle sole similitudini significate con il ricorso al seme ed al seminatore:

> Di nuovo si mise a insegnare lungo il mare. E si riunì attorno a lui una folla enorme, tanto che egli salì su una barca e là restò seduto, stando in mare, mentre la folla era a terra lungo la riva. Insegnava loro molte cose in parabole e diceva loro nel suo insegnamento: "Ascoltate. Ecco, uscì il seminatore a seminare. Mentre seminava, una parte cadde lungo la strada e vennero gli uccelli e la divorarono. Un'altra cadde fra i sassi, dove non c'era molta terra […]" (Marco 4, 1-5).

> Diceva: "Il regno di Dio è come un uomo che getta il seme nella terra; dorma o vegli, di notte o di giorno, il seme germoglia e cresce; come, egli stesso non sa. Poiché la terra produce spontaneamente, prima lo stelo, poi la spiga, poi il chicco pieno nella spiga. Quando il frutto è pronto, subito si mette mano alla falce, perché è venuta la mietitura" (Marco 4, 26-29).

> Diceva: "A che cosa possiamo paragonare il regno di Dio o con quale parabola possiamo descriverlo? Esso è come un granellino di senape che, quando viene seminato per terra, è il più piccolo di tutti i semi che sono sulla terra; ma appena seminato cresce e diviene più grande di tutti gli ortaggi e fa rami tanto grandi che gli uccelli del cielo possono ripararsi alla sua ombra" (Marco 4, 30-32).

> Un'altra parabola espose loro così: "Il regno dei cieli si può paragonare a un uomo che ha seminato del buon seme nel suo campo. Ma mentre tutti dormivano venne il suo nemico, seminò zizzania in mezzo al grano e se ne andò. Quando la messe fiorì e fece frutto, ecco apparve anche la zizzania […] (Matteo 13, 24-26).

La similitudine posta dalle parabole di Gesù tra regno dei cieli e seme, inserito narrativamente nell'atto della semina e nel suo germinare in pianta, si delimita morfologicamente all'interno dell'antropologia dell'atto del seminare, che viene tanto sacralizzato da significare nientemeno l'*oltre* del regno dei cieli: un *oltre* appaesato nell'*essere qui* del seme (oltre-appaesamento), che senza *essere là*, ossia senza essere significato dal regno dei cieli, significa *il là del cielo*. Non hanno nulla di magico il seme e il seminatore per essere in grado di rappresentare il regno dei cieli: non subiscono essi un transfert di mutazione, tramite il quale si investono di una carica mascherante per poter dare senso al regno dei cieli. La somiglianza di Gesù evita l'iperbole con cui si costruisce il fantastico; è lontana pure dalla personificazione con cui allegorizzare il meraviglioso e lo straordinario: insomma, il sacro del regno dei cieli è demitizzato dalle parole di Gesù, perché significato da ciò che vive nientemeno nel sottosuolo del terrestre, il seme seminato, in relazione ad un gesto legato al nesso elementare, umile tra uomo e terra, l'atto del seminare. Anzi, più che umile, elementare ed essenziale: con una grande maestria dell'argomentazione (del resto, Gesù non è il Maestro?), Gesù parlando sviluppa la similitudine narrativamente: ossia, costruisce un microracconto entro la somiglianza proposta. L'effetto di senso è profondissimo: ciò che viene ad assomigliare al cielo non è la cosalità del seme, ma l'atto dell'essere seme, la cui sostanza è di natura narrativa, come il regno dei cieli, dove regna un'energia teleologica, per la quale l'è dell'essere seme o cielo è un essere per, un andare verso un fine, che è il raggiungimento dell'intenzione seminatrice e creatrice: il cielo e il seme si assomigliano non per sostanza, ma perché partecipano entrambi dentro un unico codice: l'essere finalistico in rapporto a chi ci intenziona e a chi ci fruisce, a chi ci è altro, che ci fa da cielo (rapporto Dio-uomo) o da frutto o ombra (rapporto seme-frutto; seme-albero dai "rami tanto grandi che gli uccelli del cielo possono ripararsi alla sua ombra"). La forma discorsiva di Gesù conduce alla retorica di una teologia affabulante, con la quale Egli dona all'uomo la forma di parola con cui poter parlare di lui come seme che può fruttificare solo se ha le radici nella terra e la chioma cresce fino al darsi per il regno dei cieli: Gesù insegna all'uomo come narrare e come nar-

rarsi, come significare narrativamente il mondo e se stesso, dopo aver insegnato che tra uomo e mondo non c'è confine e che tra uomo, mondo e cielo non c'è alcuna frontiera. Liberata la parola sacra dal mito e dall'epos(in effetti, la similitudine evangelica non divinizza, né eroicizza: il seminatore è il contrario dell'eroe epico e del semi-dio mitico), affidandola alla scrittura, Gesù fa un passo ancora più avanti: tipicizza la forma della scrittura come narrazione, narrazione a "n dimensioni", dal momento che è narrabile un seme come vita seminale secondo un progetto, così come è narrabile la vita del suo seminatore, il cui gesto è aprirsi a un progetto, così come è narrativa la somiglianza di Gesù con la Scrittura: che Egli compie, adempie come un personaggio narrativo, che è raccontato già da chi gli fa da autore, la cultura come testo (Dio come autore delle parole 'ispirate' dei profeti ed del profetico dire di Gesù), perché codice di ideali, valori, significati, che fungono da guida e da meta per ogni vissuto attanziale.

In questo svilupparsi narrativo della logica della somiglianza, che ha nella parabola evangelica il suo modello testuale "archetipico", riconosco un altro elemento lievitante (il lievito è l'altro elemento emblematico della similitudine dei Vangeli) per la cultura occidentale, anche per la sua diramazione successiva oltre il Cristianesimo (sarebbe interessante fare una ricerca retorica e culturologica sul "carsismo" configurativo, mentale di pertinenza evangelica del laicismo moderno e post-moderno): la significazione di un umanesimo teo-antropologico, fondato sulla responsabilità di un presente non frammentario, neppure sradicato, che anzi adempie e compie, perché presente seminale, cioè narrativo, intrecciato con il suo passato, di cui è futuro; preparatore del suo futuro, perché ne è tensione di similarità. Il tempo nella parole narrative di Gesù è responsabilmente orizzontale, senza verticalità epica, per questo è storico: ha per orizzonte ciò che è simile in ogni tempo pur non ripetendosi, perché ogni presente deve adempierlo e compierlo secondo un precorso non di iterazione, ma di missione e di sacrificio, che sono i nuclei di senso entro cui si svolge la vita di Gesù. L'umanesimo teo-antropologico della responsabilità opera per promuovere una cultura della somiglianza, che è il luogo logico da dove si può raccontare ciò che è seminale in ogni presente e che ogni presente deve raccogliere, cioè adempiere compiere: ciò che è seminale in ogni parola di religiosità, portatrice della fede nel poter vivere gli uomini in armonia sineddochica con il tutto, di cui ognuno, ogni parte, è seme e la totalità è l'indeterminato finalizzante, non finale, del "regno dei cieli".

Nella contemporaneità tesa tra *revivals* etnici e universalismi di mercato globale, proporre con le parole di Gesù una teologia della somiglianza con cui "parabolare" la storia, cioè narrare anche il minuscolo della storia come simile alla grande storia, entrambi finalizzati a significarsi come semi per il regno dei cieli ed entrambe dignitose in un'etica mentale del senza confine e del senza frontiere, in cui si configurano gli uomini come similmente fraterni e fraternamente liberi, mi sembra vantaggioso per l'utopia ancora cristiana del futuro; mi sembra pure fecondo per ripensare con le stesse parole di Gesù il "che cosa" quelle parole significano, anche nei momenti espressivi più inquietanti ed enigmatici, come il domandarsi angoscioso, prima del riconoscere che tutto fosse stato compiuto: *Eloì, Eloì, lema sabactàni?*

Senz'altro Dio non era "differente" da Gesù che soffriva: era a Lui somigliante nel mentre pativa sulla croce. Si era abbandonato a soffrire come Gesù, similmente a Lui. Così co-

me Dio non si sentiva diverso, distinto separato dagli Ebrei nel mentre erano bruciati "nelle fabbriche di cadaveri" (Primo Levi) di Auschwitz, Dachau, Mauthausen, Buchenwald: era simile a loro, moriva come ognuno di loro. Dio era somigliante a Gesù che muore: perciò non intervenne, altrimenti sarebbe stato diverso, differente da Lui che soffriva, tanto anche Gesù, sebbene morto, sarebbe stato simile a Dio, per questo è presto anche risorto. Per Dio la morte è simile alla vita, perciò dalla morte si risorge, magari vivendo nel regno dei cieli. Il quale è simile a un seme, come a un seme assomiglia pure il rapporto morte-vita: seminare non significa seppellire il seme nella terra, perché germini, cioè risorga a una "vita nuova" rivolta in alto, come a tendere verso la propria immagine, prefigurante ancora una volta l'evangelico regno dei cieli?

JULIA PONZIO

"BISOGNA SAPER MORIR DAL RIDERE PRATICANDO L'INVERSIONE": IL RITMO DELL'INTERPRETAZIONE *

Questo saggio si concentra sull'idea derridiana di "ritmo" e, in particolare, sulla maniera in cui questa idea essa contribuisce, all'interno della semiotica dell'interpretazione, a eliminare la confusione tra interpretazione e semantica e a costituire ciò che qui chiamerò un modello "sintattico" della interpretazione.

Cosa intende Derrida con il termine "ritmo?" In *Glas* Derrida (1974) scrive:

> Le propos serait, depuis "La double séance", de repenser la valeur du rythme e de l'introduire à réélaborer le graphique de la *mimesis* (174).

Il riferimento che qui Derrida fa a "La double séance" è molto importante in quanto è proprio in questo saggio che si configura l'idea derridiana di ritmo. In "La doppia seduta" (in Derrida 1972a) Derrida utilizza il termine greco *rytmos* per indicare "la legge della spaziatura" (204-205), la legge della articolazione. Per chiarire cosa egli intende con "ritmo" e il motivo per cui egli usa il termine greco, Derrida cita, in una nota di questo saggio, Benveniste che in *Problemi di linguistica generale* analizza l'etimologia della parola greca *rytmos*. L'antico significato di questa parole, dice Benveniste, non è una sequenza ordinata di movimenti o eventi, non è la scansione della marcia che divide il tempo, per controllarlo, in parti eguali e numerabili. Il significato più antico di questa parola ha piuttosto a che fare, secondo Benveniste, con in concetto di schema, di forma. Ma mentre "schema" indica una forma fissa, realizzata, oggettivata, *rytmos* indica la forma nel momento della sua formazione, nel momento in cui è assunta: esso indica quindi la forma in quanto fluida, momentanea, modificabile, non necessaria (come quella delle onde del mare che Benveniste cita come esempio). Si tratta quindi di una forma non definitiva, sempre sul punto di cambiare, sull'orlo del non essere più.

Rytmos indica dunque una forma non *propria*, se intendiamo il termine "proprio" nel senso della *Eigentlichkeit* heideggeriana. Nel senso della *Eigentlichkeit* heideggeriana, una relazione è impropria quando non è fondata su una giustificazione. In questo senso è possibile dire che la questione della relazione ritmica è la questione di una relazione "a due", una

* Traduzione italiana della relazione tenuta in inglese nel luglio del 2008 al convegno internazionale "Derrida today" presso la Maquarie University di Sydney.

relazione che non fa riferimento ad un terzo termine per giustificare se stessa, per configurarsi come una relazione "propria", "appropriata". Cercherò di mostrare nel corso di questo saggio come, nella sua improprietà, la relazione ritmica apra la possibilità di un altro senso del "proprio", di un senso del proprio totalmente altro rispetto alla *Eigentlichkeit* heideggeriana, di un senso in cui il proprio si libera dell'autenticità, dell'originarietà a cui è profondamente legato nel concetto heideggeriano di *Eigentlichkeit*.

La condizione della relazione ritmica di essere sempre sul punto di cambiare o di non essere più è il legame tra ritmo e lutto. Questo legame tra ritmo e lutto provoca un inversione del senso del "proprio", della "proprietà" e questa inversione del senso del proprio è l'effetto principale della introduzione del ritmo nel grafico della mimesis.

Nella teoria classica del segno, la relazione fra significante e significato ha bisogno di essere giustificata, di essere motivata da un terzo elemento. Questo terzo elemento è un legame semantico, un nesso di senso che giustifica la relazione arbitraria fra significante e significato in maniera da farla apparire propria, appropriata, cioè giustificata, ad esempio, da una convenzione linguistica. In *Le puit et la pyramide* Derrida mostra come Hegel insista, nella sua semiologia, sulla arbitrarietà della relazione fra significato e significante poiché solo se questa relazione è arbitraria il significato è indipendente dal significante e dunque non è per sempre legato ad esso. In Hegel, dice Derrida, "arbitrarietà" significa l'assenza di ogni relazione naturale, di ogni relazione di somiglianza, di ogni partecipazione o analogia fra significato e significante. Ma questa relazione non originaria, non naturale è tuttavia "propria" poiché è giustificata da un legame semantico.

Derrida mostra come nella teoria classica del segno, nella semiologia hegeliana, per esempio, ma anche nella linguistica saussuriana, proprietà e arbitrarietà sono profondamente legate: una relazione arbitraria è propria, appropriata, se è giustificata da un legame semantico che funziona come motivazione. In questo tipo di relazione, la cui proprietà è fondata su un'arbitrarietà motivata, i termini della relazione sono sostituibili, sono traducibili: in questo senso l'interpretazione consiste in questa sostituzione, in questa traduzione che lascia emergere il legame semantico che fonda la proprietà della relazione.

Derrida sottolinea in *Glas* questa relazione fra arbitrarietà, proprietà e motivazione quando si sofferma sulla differenza che Hegel stabilisce fra *Klang*, la pura risonanza di un corpo, e *Geräusch*, il rumore (Derrida 1974: 277-279). Hegel chiama *Klang* la pura risonanza di un corpo: attraverso la sua pura risonanza il corpo esprime la propria forma, la propria coerenza. Per questo motivo il suono di una campana incrinata non può essere considerato *Klang*, ma è *Geräusch*, rumore. *Geräusch* è rumore della materia che stride che si oppone alla identità della forma. Se la campana è incrinata, il suono che essa emette non è proprio, non è originario, non è autentico. Al contrario, attraverso il *Klang* il corpo risonante esprime se stesso. Il *Klang significa* il corpo risonante in maniera appropriata e per questo motivo costituisce una relazione *propria* fra significante (la risonanza) e significato (il corpo risonante). Il legame fra *Klang* e l'oggetto che risuona è dunque un legame semantico. O, meglio, dice Derrida, esso "prelude" ad un legame semantico. *Prelude* a un legame semantico perché, nel discorso di Hegel, *Geräusch* e *Klang* non sono ancora al livello dello Spirito. Il legame semantico vero e proprio, a cui la risonanza pura prelude, si realizza solamente, nel sistema hegeliano, al livello dello Spirito, in quello che Hegel chiama *Sprache*, lin-

guaggio. La pura risonanza non è dunque che l'anello di congiunzione, la mediazione, che conduce dal *Geräusch* alla *Sprache*. Cosa distingue il linguaggio dalla pura risonanza? La risonanza di un corpo che è colpito da un corpo esterno è diretta dall'interno all'esterno: essa è dunque dispersa e non può essere recuperata. Nella risonanza manca quello che Derrida chiama *timpano*, ciò che recupera ciò che è stato detto riportandolo nell'interiorità. Il linguaggio funziona in Hegel, dice Derrida, attraverso la coppia indissociabile voce-udito.

Situato un momento prima del linguaggio, configurato come preludio del linguaggio, come preludio della relazione semantica, ciò che Hegel chiama *Klang* mette allo scoperto, nel discorso di Derrida, un'altra possibilità della relazione fra significante e significato: esso mostra un'altra possibilità del "proprio". La relazione fra il suono e l'oggetto risonante *prelude* ad un legame semantico: questo significa che il significante e il significato appaiono, nel discorso di Hegel, un momento prima della loro realizzazione nel linguaggio. In questo istante prima del linguaggio, essi appaiono in una relazione a due, in una relazioni in cui si trovano al contempo separati e tenuti insieme da uno spazio che non può essere riempito dal un legame semantico.

In questa situazione, senza un legame semantico che motiva la relazione è impossibile, mostra Derrida, fondare la distinzione fra *Klang* e *Geräusch*, è impossibile disntinguere, dunque, una relazione propria da una impropria. Sia nel caso della relazione fra la campana e il suo *Klang* che nel caso della relazione fra la campana incrinata e il suo *Geräusch*, l'oggetto risonante e la risonanza sono separati e tenuti insieme da uno spazio che non è possibile motivare. In entrambi i casi si tratta dunque di una relazione immotivata. Di una *relazione* immotivata: questo significa che la mancanza dell'elemento motivante, giustificante, non riduce la relazione a indifferente giustapposizione, alla relazione di un qualsiasi con qualsiasi altra cosa. Questo tipo di relazione che la risonanza è capace di stabilire è ciò che definisco una relazione ritmica, e questo significa che la pura risonanza prima del linguaggio è già scrittura.

La questione del *Klang*, cioè il problema di una relazione ingiustificata fra significante e significato quando il significante appare nella forma della pura risonanza, è anche ciò che determina, come Derrida mostra in *Glas*, la questione del suoni onomatopeici nel *Corso di linguistica generale* di Saussure (Derrida 1974: 204-112). I suoni onomatopeici costituiscono un problema nella linguistica saussuriana in quanto eccezione alla regola della relazione arbitraria fra significante e significato. Saussure cerca di mostrare, dice Derrida, che essi, tuttavia, non costituiscono una eccezione alla regola della motivazione, che rende propria, appropriata la relazione fra significante e significato. Quando Saussure dice che la relazione fra significato e significante è una relazione arbitraria egli intende, dice Derrida, che questa relazione non è naturale. Per questo motivo, dice Derrida, Saussure distingue segni e simboli. Nel caso del simboli, la relazione fra significante e significato è giustificata da un legame naturale che la motiva e fa sì che il simbolo non possa essere indifferentemente sostituito con un altro significante. Nel caso del segno invece, in cui il legame è costituito da una motivazione convenzionale, la sostituibilità è sempre possibile. La bilancia ad esempio, dice Derrida citando un esempio di Saussure, che è il simbolo della giustizia, non può essere sostituita indifferentemente da un'altra immagine, tuttavia, aggiunge Derrida, possiamo pensare ad altre immagini, differenti dalla bilancia, che simbolizzino la giustizia. Questo significa che in una relazione simbolica, il significante può essere sostituito. Questa sostituibilità, anche se parziale, secondo Derrida, corrode il confine della differenza fra segno e simbolo, rende meno netta la loro distinzione: segno e simbolo condividono la possibilità di sostituzione del significante. Questa comune possibilità di sostituzione è dovuta al fatto, mostra Derrida, che sia nel caso del segno, sia nel caso del simbolo, la relazione fra significante e significato è una relazione *motivata*: motivata significa che si tratta di una relazione giustificata da qualcosa di esterno, da un terzo elemento estraneo alla relazione stessa. Nel caso del simbolo questo terzo elemento che motiva e giustifica la relazione è un legame naturale, mentre nel caso del segno linguistico si tratta di un legame convenzionale. In entrambi i casi questo terzo elemento istituisce una relazione fra significante e significato in cui i termini sono sostituibili, perché il legame non ha senso per se stesso, ma in virtù di un terzo termine, estraneo alla relazione stessa.

L'esigenza di Saussure di identificare un legame naturale fra significante e significato nel caso delle onomatopee è molto simile all'esigenza hegeliana di considerare il *Klang* come passaggio dal rumore al linguaggio. Le onomatopee e il la risonanza pura rappresentano, rispettivamente, per il sistema saussuriano della lingua e per il sistema hegeliano della metafisica, lo stesso pericolo: essi minacciano di costituire un resto, un residuo inappropriato e inappropriabile da parte del sistema. Per scongiurare questo pericolo, le onomatopee e il *Klang* devono essere messe in relazione, in una relazione propria, appropriata, con il sistema. In Saussure questa relazione è una relazione di opposizione. La distinzione fra significanti linguistici e onomatopee serve a circoscrivere la sfera degli elementi organici al sistema della lingua. I significanti arbitrari sono interni a questa sfera, mentre i significanti simbolici e le onomatopee sono esterni. Ma questa esteriorità non è quella della *différance*, perché le onomatopee e i simboli, una volta introdotti nel linguaggio, sono soggetti ad una evoluzione fonetica e morfologica arbitraria, e per questa ragione essi entrano progressivamente nel sistema della lingua. L'esteriorità di simboli e onomatopee è dunque solo provvisoria: il sistema della lingua, caratterizzato dall'arbitrarietà, ha dunque la possibilità di interiorizzare ciò che è esterno. Il sistema della lingua di Saussure ha dunque la capacità, dice Derrida, di incorporare simboli e onomatopee attraverso un processo di demotivazione, o meglio di rimotivazione, che consiste nella sostituzione della motivazione naturale con la motivazione convenzionale. Ma in tutto questo discorso di Saussure, dice Derrida, la parola *glas* costituisce un elemento destabilizzante. Derrida scrive:

> Le concept d'onomatopée suppose d'ailleurs, dans le maniement qui s'en fait ici, une structure très simplifiée de l'imitation (entre le bruit de la chose et le son de la langue). À cet égard, la ressemblance est faible, voire inexistante, entre *glas* – et quoi au fait? le bruit d'une cloche? – entre *fouet* et le bruit de lanières cinglantes. On se demande pourquoi Saussure a choisi ces «mots» comme exemples d'*onomatopées présumées* (1974: 107).

Le parole che Saussure usa per esemplificare le onomatopee, *glas* e *fouet*, dice Derrida, non sono ben scelte, o, piuttosto, sono scelte troppo bene. È molto difficile, dice Derrida, percepire il legame naturale fra la parola *glas* e il suono di una campana, o fra il suono della parola *fouet* e lo schiocco di una frusta. Saussure stesso è costretto ad ammettere che la parola *glas* non è, in realtà, una onomatopea autentica, e che il fatto che nell'evoluzione del

linguaggio essa sia giunta al punto somigliare al suono che essa significa è un evento totalmente accidentale. Per questo motivo solo in maniera *impropria* la parola *glas* può essere messa in relazione con il suono che essa significa. Questo rapporto improprio, che Derrida evidenzia, lascia emergere il *Klang*, la pura risonanza che non è preludio del linguaggio, come nel sistema hegeliano, ma è, al contrario, qualcosa che sconcerta, scompiglia, sconvolge il sistema della lingua, poiché mostra la possibilità di una relazione fra significante e significato che non è giustificata da un terzo termine. In questo modo la onomatopea, il simbolo, la *mimesis*, divengono, nel discorso di Derrida, qualcosa che non può essere soggiogato dalle leggi della ragione, in quanto sottendono un legame che rifiuta di giustificare se stesso, che sfugge ad ogni tentativo di riduzione all'identità.

In questo rifiuto di giustificarsi, tuttavia, la relazione non diviene una relazione indifferente, la relazione di qualsiasi cosa con qualsiasi altra: il suono di una campana e la campana che lo produce, il suono di una campana e la parola che la significa, si *appartengono*, sono reciprocamente *propri*, ma in un senso della appartenenza totalmente altro da quello della proprietà motivata, giustificata, in un senso della proprietà totalmente altro dalla *Heigentlichkeit* heideggeriana. Quando questo tipo di relazione appare sconvolge, assieme al sistema della lingua, anche il concetto di *proprio*, di *proprietà*, di *appartenenza*. Il senso che il *proprio* assume in questa relazione, è il senso in cui un nome può essere proprio. La relazione fra la campana e il suo suono, il suo suono e la parola onomatopeica che la significa, è la relazione del "nome proprio". Derrida scrive in *Glas*:

> La passion du *nom propre:* ne jamais se laisser traduire – selon son *désir* – mais souffrir la traduction – qui lui est intolérable. Vouloir se réapproprier, reprendre en son ventre toutes les langues du monde venues lécher sa surface au moment où, expose, prononcé, il s'est communément engagé dans la concept ou dans la classe (27).

Nel caso del nome proprio la proprietà non è legata alla motivazione: questa separazione determina una "proprietà" che non permette sostituzioni, che non permette traduzioni. Il nome proprio non può essere tradotto e chi porta il nome non è sostituibile con un'altra persona che porta lo stesso nome.

Il legame tra il nome e il nominato non è un legame semantico. Il nome è un dono, un atto senza passato, un atto gratuito, senza motivazioni, senza giustificazioni. In questa appartenenza immotivata, il significante risuona in modo tale che questa risonanza sconvolge l'orecchio, il timpano, sconvolge, cioè, la possibilità di quello che Derrida chiama *entendre*, verbo in cui l'atto dell'"ascoltare" e quello del "capire" sono legati a doppio filo. Derrida scrive in *Glas*:

> Les mots "frappent"; comme le fouet et comme le glas, le mots font du bruit et c'est l'oreille qu'ils frappent. Il y aurait comme des morceaux de fouet et de glas dans chaque mot' (ib.).

Il rumore delle parole, la loro risonanza emancipata dalla relazione semantica è il timbro della voce, lo *stile* della scrittura. Ciò che Derrida chiama *stile*, che ha a che fare con la complicata operazione di sessualizzazione della differenza, è ciò che impedisce alla relazione ritmica di

divenire la relazione meccanica di ogni cosa con qualsiasi cosa. Se l'idea di ritmo permette di pensare in una maniera nuova il grafico della *mimesis*, non si tratta affatto del ritmo neutro della marcia, il ritmo indifferentemente scandito da un battito di mano, da un qualsiasi strumento musicale o elettronico. L'immagine che più spesso Derrida lega all'idea di relazione ritmica è quella della risata. La scena principale del lavoro di Mallarme che Derrida analizza in *La double seance* è uno strano mimo in cui Pierrot, per vendetta, uccide sua moglie con solletico, provocando in lei una risata incontrollabile. La risata è un'immagine che appare per la prima volta in Derrida in relazione alla critica di Bataille al sistema hegeliano in *Dall'economia ristretta all'economia generale* (in Derrida 1967) e poi ritorna molte volte nell'opera di Derrida. La risata non è che una vibrazione, una successione ritmica di colpi di glottide, separati da spazi vuoti di senso. Ma la risata ha un timbro, uno stile, una voce: io posso riconoscere qualcuno dalla sua risata. Il ritmo della risata non è neutro e indifferente: non è a caso che ogni volta che la risata appare nell'opera di Derrida ha una voce di donna, una voce che tuttavia non può essere *intesa*. Il timbro, lo stile è ciò che il timpano non può udire: Derrida sottolinea il fatto che l'esplosione della risata nel testo di Mallarne è mimata, cioè silenziosa come la A della parola *différance*. Il sistema della metafisica è sordo, non riesce ad assorbire, ad interiorizzare a ridurre a se stesso l'esplosione di questa risata. Scrive Derrida in *Qual Quelle* (in Derrida 1972b: 380):

> Il timbro della mia voce, lo stile della mia scrittura, è ciò per cui (un) io non sarà mai stato presente. Io non intendo né riconosco il timbro della mia voce. Se il mio stile si marca, lo fa solamente su una superficie che mi resta invisibile, illeggibile. Punto (di) *speculum* io sono sordo e cieco al mio stile, sordo a ciò che di più *spontaneo* c'è nella mia voce.

Io sono dunque sordo e cieco a ciò che mi è peculiare, proprio, a ciò che più di ogni altra cosa mi appartiene, a ciò che manca se io non ci sono. Questo "proprio" invertito da un "punto di speculum" non può essere inteso dal sistema della metafisica, e per questo non può entrare in presenza. Lo "speculum", dice Derrida, non entra in presenza, non c'è, (*point de speculum* significa in francese anche "nessuno speculum") e per questo non è capace di marcare una differenza fra originale e copia. L'inversione di cui Derrida qui parla è tutt'altro che una relazione di opposizione: si tratta piuttosto dello sconvolgimento, del mettere sotto sopra, del mettere a rovescio, del gettare scompiglio.

Il timbro della mia voce, lo stile della mia scrittura, dice Derrida, non hanno attraversato un presente vivente, il che significa che non sono stati assunti, che io non li ho scelti. Essi, dice Derrida, *son déjà*. In questa espressione "*il son déjà*.", il verbo "essere" risuona anche come il sostantivo *son*, suono: il verbo essere risuona, e questa liberazione di risonanza fa uscire il verbo essere dai suoi cardini, scardina il verbo essere dalla sua funzione di attribuzione di proprietà o ruoli giustificati e gli conferisce il senso della ingiustificabile attribuzione di un nome proprio, come quando dico, ad esempio, io sono… Julia. *Déjà*, dice Derrida in *Sproni*, è il *nome* di quanto previamente si cancella si nasconde, lasciando un segno, una segnatura, una firma (Derrida 1976: 42).

Ciò che Derrida chiama *déjà* è ciò che apre la possibilità di una interpretazione il cui senso non coincide con una semantica. Il *déjà*. Che viene prima di ogni presente vivente, dice Derrida in *Glas*, non è né un'origine, né un cominciamento, né un fondamento (1974: 18).

L'origine, il cominciamento, il fondamento producono uno sviluppo lineare: essi si realizzano in ciò che iniziano, originano, fondano, come nel sistema hegeliano, senza produrre resti. Al contrario, ciò che Derrida chiama *déjà* provoca un movimento di continua inversione. Derrida gioca in *Glas* con la coincidenza, in francese, della prima persona del verbo essere con la prima persona del verbo "seguire": *je suis* può significare sia "io sono", che "io seguo". In questo senso la frase "*Je suis déjà*" può essere letta, *suona*, come "io già sono" e "io già seguo". In questo modo il presente vivente si inverte in un passato che non è mai stato presente, che non ha mai avuto luogo, un presente che non comincia da se stesso, che non controlla il suo passato attraverso presentificazioni che sostituiscono il passato assente, che lo significano in assenza. Di questo passato che non è mai stato presente, del *déjà*, non si dà, dunque, segno "proprio", "appropriato". Una relazione semantica fra significato e significante funziona solo se la non presenza del significato è provvisoria. In questo senso una relazione semantica fra un significante e un *déjà* è impossibile. Questa ingiustificabile relazione fra un significante e un *déjà* è precisamente il luogo in cui il ritmo, introdotto nel grafico della *mimesis*, scardina, sconvolge, inverte, sovverte il senso del proprio.

In molti passaggi di *Glas* il problema del *déjà* è messo in relazione con quella della firma. *Déjà* è una firma, ossia *suona* come una segnatura. Derrida gioca con il suono della parola *déjà* che coincide con l'inverso della propria sigla, della propria firma abbreviata: D. J. Derrida (1974: 27) scrive:

> Quand je signe, je suis déjà mort. J'ai à peine le temps de signer que je suis déjà mort. Je dois abréger l'écriture, d'où le sigle, parce que le structure de l'évènement "signature" porte ma mort en lui même.

Déjà è una firma, una firma abbreviata e invertita. Quando un significante entra nella ingiustificabile relazione con un *déjà*, esso si inverte, come se fosse visto a rovescio, in uno specchietto retrovisore, dice Derrida, e in questa inversione diviene più breve, si accorcia, poiché entra in un tempo che è già troppo breve, nel tempo di ciò che mi manca, in un tempo che è l'istante prima del lutto. La firma è attribuzione di un copyright, è ciò che attribuisce la proprietà delle parole a chi le scrive. Ma la firma, dice Derrida, è spesso illeggibile: leggibilità e traducibilità non sono caratteristiche della firma. La mia firma può essere *riconosciuta,* anche se, per definizione, la firma non è riproducibile, anche se quella firma lì è di fatto diversa da tutte le altre volte che ho firmato. Il *mio* che rende la firma la *mia* firma, non è il *mio* del diritto di proprietà, il *mio* del copyright, il *mio* che richiede certificazioni, che classifica ed erge confini. Questo *mio,* questo *proprio* che lega me e la mia firma è una proprietà non ratificata, scelta, richiesta da una presenza vivente: essa è *déjà*.

L'introduzione del *déjà* elimina ogni possibile confusione fra interpretazione e semantica. Il mio stile, il timbro della voce, eccede il significato che dico o scrivo: essi eccedono la comunicazione efficace. Lo stile è *déjà*, è il *proprio* che non ho mai scelto. Esso segna, con la pesantezza del resto, la leggera purezza del significante ma, allo stesso momento, è ciò che manca quando le mie parole sono tradotte: esso è l'insostituibile di ciò che dico, che accorcia il tempo, perché ciò che è per me insostituibile, già mi manca. Il *déjà*, sovvertendo il proprio, rende impossibile la confusione fra interpretazione e semantica perché rende il tempo

della interpretazione totalmente diverso dal tempo della semantica. Quando un significante entra in una relazione ingiustificabile con un *déjà*, il tempo di questa relazione non è più quello dell'assenza provvisoria del significato, il tempo non è più una lunga attesa della sostituzione del significante provvisorio. Quando aspetto qualcosa il tempo diviene sempre lungo e noioso. Al contrario, quando un significante entra in relazione con un *déjà*, il tempo diventa troppo breve, come tutte le volte che sento qualcosa è unica, che non può essere sostituita. In questo senso il proprio non ha più a che fare con il diritto di proprietà, ma con il lutto, con l'irreparabile mancanza di ciò che non può essere sostituito, in cui il tempo si inverte, come se lo vedessi a partire dalla fine, perché ciò che è per me insostituibile già mi manca prima della sua assenza.

Questo tempo accorciato e invertito, che è totalmente diverso dalla temporalità della coscienza, dalla temporalità dell'essere e dall'attesa messianica, è il tempo dell'interpretazione. Si tratta del tempo della relazione a due, che non si fonda su un terzo elemento motivante è, il tempo in cui il *proprio* non costituisce più una relazione di bisogno, ma una relazione di desiderio. È il tempo che fugge, che è sempre troppo breve, il tempo in cui mi manca qualcosa persino prima che essa venga a mancare: questa mancanza è ciò che agglutina, che tiene insieme, ma tiene insieme in una relazione sempre sul punto di cambiare e di spezzarsi, in una relazione in cui, quindi, il lutto è già cominciato. In questa relazione il proprio si configura non come l'originario, ma come ciò che Derrida chiama *Greffe* o *Couture*, la cucitura, ciò che al tempo stesso tiene insieme e marca una frattura. Questo tipo di relazione è quello che qui abbiamo chiamato ritmo, nel senso del *rytmos*, in cui risata, inversione e lutto sono profondamente legati.

Derrida scrive in *Glas*:

> Il faut savoir mourir de rire en pratiquant l'inversion (148).

In questa inversione del proprio l'interpretazione, risuonando come una silenziosa risata, diviene scrittura.

Riferimenti bibliografici

Derrida, Jaques, 1967, *L'écriture et la différence*, Parigi, Seuil; trad. it. di G. Pozzi, 1971, *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi.

Derrida, Jaques, 1972a, *La dissémination*, Parigi, Seuil; trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, 1985, *La disseminazione*, Milano, Jaka Book.

Derrida, Jaques, 1972b, *Marges de la philosophie*, Parigi, Minuit; trad. it.di M. Iofrida, 1997, *Margini della filosofia*, Torino, Einaudi.

Derrida, Jaques, 1974, *Glas*, Parigi, Galilée.

Derrida, Jaques, 1978, *Eperons. Les styles de Nietzsche*, Parigi, Flammarion; trad. it. di S. Agosti, 1991, *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, Milano, Adelphi.

Diamantides, Marinos, a cura, 2007, *Lévinas, Law, Politics*, Londra, Routledge-Cavendish.

Durante, Massimo, a cura, 2008, *Responsabilità di fronte alla storia. La filosofia di E. Lévinas tra alterità e terzità*, Milano, Il melangolo.

Lévinas, Emmanuel, 1999, *Filosofia del linguaggio*, a cura di Julia Ponzio, Bari, Graphis.

Lévinas, Emmanuel, 2002, *Dall'altro all'io*, a cura di A. Ponzio, trad. di J. Ponzio, Roma, Meltemi.
Ponzio, Julia, 1999, *L'oggettività del tempo. La questione della temporalità in Husserl e Heidegger*, prefazione di Aldo Masullo, Bari, Edizioni dal Sud.
Ponzio, Julia, 2000, *Il presente sospeso. Alterità e appropriazione in Heidegger e Lévinas* Bari, Cacucci.
Ponzio, Julia, 2005, *Il ritmo della scrittura,* Schena, Fasano.
Ponzio, Julia, 2007, "Politics, not lefts to itself: recognition and forgiveness in Levinas's philosophy", in Diamantides, a cura, 2007, pp. 35-48.
Ponzio, Julia, 2008, "La 'posizione esposta': politica e femminile in Emmanuel Lévinas", in Durante, a cura, 2008, pp. 231-248.
Ponzio, Julia, Petrilli, Susan, Ponzio, Augusto, 2005, *Reasoning with Emmanuel Levinas*, New York/Ottawa/Toronto, Legas.
Ponzio, Julia, Silvestri, Filippo, 2007, *Il seme umanissimo della filosofia. Sul pensiero di Giuseppe Semerari*, Istituto Italiano per le Scienze Filosofiche, Napoli; nuova ed. 2008, Mimesis, Milano.

Preambolo

E Socrate scoprì il suo volto e disse:
– Ah, Platone, Platone! Che cosa mi hai fatto dire!
Il fatto è che tu, che mi hai fatto dialogare con tante persone, tu non hai mai dialogato con me.
Né potremo ormai.
Tuttavia a te mi rivolgo, sia pure inascoltato. E dialogherò con te attraverso i tuoi dialoghi.
E, vedrai che, anche se sarò il solo a parlare, non è difficile che il mio discorso risulti molto più dialogico di certi tuoi dialoghi che sono tali solo sul piano formale.
La dialogicità della parola non dipende dalla forma, dal genere, "dialogo".
Che intervengano più interlocutori non esclude che domini la parola di uno solo, nel caso tuo quella del *tuo* Socrate, che spesso, non è che il portavoce della tua filosofia. Il dialogo, quello vero, non è mai stato il tuo forte, l'hai rappresentato, ma non lo hai praticato, e perciò anche la tua rappresentazione è carente.
L'unica raffigurazione felice di dialogo, nelle tue opere, è il *Convivio*. E anch'io voglio dare alla parola che ti rivolgo un carattere conviviale, aprendola alla conversazione con i discorsi dei tuoi dialoghi.

Il filosofo ammalato

Comincerò a discutere della concezione del corpo che tu mi attribuisci nel *Fedone* (*F.),* dove racconti le ultime mie ore facendomi dialogare con discepoli ed amici. Tu non ci sei, perché, come fai dire a Fedone che narra l'intero dialogo, "Platone, credo, era ammalato" (*F.,* 59b).
Il filosofo ammalato: ecco già il corpo interferire con la filosofia di Platone. Il corpo che impone l'assenza che nessuna volontà di presenza può contrastare. Il colmo per il filosofo, il filosofo come tu te lo figuri, sempre presente a se stesso, è subire l'assenza, l'assenza che è l'alterità stessa del suo corpo, ciò che glielo rende irriducibilmente altro. Quante frustra-

zioni per questa irriducibile assenza, e quante pietose illusioni nella filosofia che non vuole riconoscerla o che, peggio, pretende di poterla ignorare!

Il dialogo inizia con la mia separazione – che anticipa la morte – da mia moglie e dal mio figlioletto, il più piccolo, che aveva portato con sé: un doloroso allontanamento di corpi nei loro legami "più naturali", l'allontanamento dal corpo femminile e dal corpo del figlio ancora piccolo. Anticipazione della morte, la quale non è mai puntuale e che fa sentire anch'essa la sua alterità presentandosi troppo presto o troppo tardi: nel mio caso anticipazione della morte che tarda a venire: il tuo dialogo inizia con la spiegazione del motivo per cui la mia morte avvenne tanto tempo dopo la condanna. Ma tu mascheri tutto questo sotto il gesto del filosofo che vuole trascorrere le ultime sue ore permanendo indisturbato nel suo ruolo di filosofo separato dai legami e dalle miserie del corpo, dalla sofferenza, dal pianto, dai lamenti e da "quelle parole che sogliono mettersi a dire le donne" (*F.*, 60a).

È il corpo che muore. E se la filosofia è familiarità con la morte, pensiero rivolto alla morte, sicché, come fai dire a Simmia (*F.*, 64b), il filosofo è, secondo l'opinione popolare, come un moribondo, come uno po' morto, ebbene, diversamente da quello che tu sostieni, la filosofia non è separazione dal corpo, ma accostamento massimo ad esso, ascolto del corpo e della sua verità: che è che la vita non è solo vita; la quale non puo' mai pienamente essere vissuta, se non vivendola fin dentro la morte.

Dell'indissolubile connessione fra vita e morte è il corpo a parlarci. E proprio nella visione del mondo popolare ancora collegata con la terra, con il corpo, con i cicli agricoli, è presente il riconoscimento del legame vita-morte, ed è a partire da questa visione che è giusto ridere del filosofo che, come te, separa la filosofia dal corpo.

Questo è ben strano nel tuo modo di vedere le cose: che mentre ti dai da fare per (farmi) dimostrare l'indissolubiltà dei contrari vita e morte e il loro reciproco rigenerarsi (*F.*, 70e-71d), poi separi la filosofia, che questa verità vorrebbe cogliere, dal corpo, che proprio questa verità attesta e le fa toccare con mano. La conseguenza è che tu pervieni inevitabilmente a sostenere il contrario di quello che ti eri proposto, a sostenere la separazione di vita e morte.

Tu poni fra di esse un'alternativa, o l'una o l'altra, che discorda con l'affermazione della loro indissolubilità e reciproco implicarsi generativo. La filosofia dovrebbe scegliere fra la vita e la morte, e sceglie la morte. Il filosofo, mi fai dire, di nient'altro si cura se non di morire e di essere morto (*F.*, 71a), e ciò in accordo con l'opinione della gente secondo cui il filosofo reputerebbe senza pregio la vita e anzi avrebbe una sua inclinazione a morire. Ebbene, esattamente al contrario, mai la vita è apprezzata nel suo massimo valore come quando la si consideri nella sua connessione indissolubile con la morte. Il filosofo ama massimamente la vita, perché non la vive dal di dentro, ma anche dal di fuori, avendone non un'esperienza piccola, ma l'esperienza grande, che il suo sguardo consapevole di "moribondo", di *morituru*s, gli consente.

Solo illudendosi di spezzare la comunanza col corpo, la filosofia può presentare la vita e la morte in termini di alternativa e imporre una scelta. Ma il corpo non sceglie: il corpo vive insieme la vita e la morte. Il corpo è dato così. È dato così a ciascuno di noi. E ciascuno di noi con esso. È in questo senso che esso, come mi fai dire, è per ciascuno di noi "una spe-

cie di carcere"(*F.,* 62b) e quindi non possiamo liberarcene da noi medesimi e tanto meno svignarcela. Curiosa idea quella di rinunciare a ciò che non è mai stato in nostro possesso!

Certo, il suicidio. Ma quest'atto è il massimo riconoscimento della immodificabilità di questo suo – del corpo, dico – e mio esser dato così; così come l'annientamento dell'altro è la massima attestazione, testimonianza, della sua resistenza, della sua alterità. Il corpo non mi appartiene, non è mia proprietà, e con ciò io stesso non mi appartengo. È questo quanto c'è di vero in ciò che mi fai dire per confutare la scelta del suicidio.

Filosofia e violenza

"Spogliarci del corpo" attraverso il filosofare! Caro Platone, così la filosofia diventa violenza. Sbarazzarsi dell'altro di noi è complementare all'annientamento dell'altro da noi.

Il sacrificio dell'alterità: in nome della verità! Non è certo per questa strada che si può ottenere la fine delle sopraffazioni, degli omicidi e delle guerre. "Chi altri ne è cagione se non il corpo e le passioni del corpo?" (66c) No, non il corpo, ma l'affermazione dell'identità e il conseguente sacrificio, a gradi diversi, fino all'annientamento, fino alla guerra, dell'alterità propria e altrui.

Il corpo (*soma*) è tomba (*sema*), secondo la tua etimologia del *Cratilo* (400c) solo se incatenato all'identità, inchiodato ad essa. Ma esso è anche segno (*sema*) (ib.) dell'eccedenza dell'alterità, dell'evasione dall'angusta prospettiva dell'identità dell'essere. Rispetto al corpo inchiodato all'identità, l'eccedenza si prospetta in termini di "asomasia" e di "immaterialità". Ma come irriducibile alterità, il corpo è esso stesso eccedenza. E se per "materia" si intende non semplicemente ciò che è fisico, ma ciò che non si lascia ridurre all'identità, sicché l'effettivo termine di contrapposizione della materia è l'identità, risulta allora che proprio in *termini di somasia e di materialità* si dà la possibilità di affrancamento, di fuoriuscita, di salvezza dall'identità dell'essere. Paradossalmente il carcere del nostro corpo è la nostra possibilità di evasione da noi stessi, dalla nostra identità individuale e collettiva – evasione di ciascuno verso l'altro di sé e da sé.

"Tutte le guerre scoppiano per acquisto di ricchezze; e le ricchezze siamo costretti a procurarcele per il corpo e per servire ai bisogni del corpo. E così non abbiamo modo di occuparci di filosofia, appunto per tutto questo" (*F.*, 66c, d). Povero filosofo! Disturbato nella sua meditazione! Hai bisogno di pace e di silenzio! Ma la tua pace e il tuo silenzio sono proprio quelle ottenutea con il sacrificio dell'altro, l'altro di sé e da sé, e con la pace delle guerre e degli stermini, che fanno parte della stessa catena logica del bisogno della tua anima di filosofo di essere "tutta sola raccolta in se stessa" (*F.,* 65c), avendo "in dispregio più di ogni altra cosa" il corpo e fuggendo da esso. "L'anima tutta sola e raccolta in sé stessa". Quante volte ricorre quest'espressione! Alla verità non si va da soli, a meno che non si tratti della verità che giustifica gli omicidi, gli stermini e le guerre.

Che alla verità non si va da soli, lo so bene, dirai tu, che hai sempre praticato nella tua meditazione il genere dialogo. Ma ci può essere dialogo senza corpo? In che cosa si differenziano fra loro menti disincarnate? La ragione senza corpo non conosce pluralità, non conosce differenze, è ragione indifferente: cosa pericolosissima, perché essa è pronta a giusti-

ficare tutto indifferentemente in nome di se stessa, anche la guerra come *extrema ratio*. La ragione senza corpo è ragione monologica, dialettica quanto vuoi, ma monologica. Ragione assoluta. Solo il corpo la riconduce alla ragionevolezza. Alla non indifferenza. Alla inevitabile considerazione dell'altro. Ne fa una ragione relativa, differente e non indifferente all'altro: l'altro di sé, cioè il corpo (e il suo mondo) e l'altro da sé, cioè altri. Ragione relativa e ragionevole, che ha nel dialogo, nel dialogo di ragioni non disincarnate, l'unica possibilità di uscita dal relativismo e dal dogmatismo.

Dalla testimonianza di Fedone che era con me nelle ultime ore prima della mia esecuzione, avresti potuto trarre tantissimi elementi per essere dissuaso dall'attribuirmi la concezione della filosofia come illusoria pretesa di separazione dal corpo, addirittura considerato come la cosa più spregevole.

Ma se tutto il mio comportamento, ogni mio gesto, in quelle ultime ore, e anche le mie parole, ogni mia parola, come dire?, di uomo, un uomo che sta per essere giustiziato, contrastano con quelle di "filosofo", quale tu mi rappresenti!

Ricorderai quando Critone dice – tu stesso l'hai riportato –:"E mentre alcuni dei familiari di Critone conducevano via colei che tuttavia gridava e si percuoteva, Socrate che si era levato a sedere sul letto, piegò a sé la gamba e si diede a stropicciarsela fortemente con la mano; e così stropicciandosela, 'Che strana cosa disse, o amici, sembra essere questo che gli uomini chiamano piacere! E che meravigliosa natura è la sua in relazione a quello che sembra essere il suo contrario, il dolore! Perché tutti e due non vogliono trovarsi insieme nell'uomo, ma poi, se taluno insegua l'uno di essi e lo prenda, ecco che costui in certo modo si trova costretto sempre a prendere anche l'altro, come se fossero attaccati a un unico capo, pur essendo due. A me sembra, disse, che se a questo caso avesse posto mente Esopo, ne avrebbe composto una favola: come, cioè, volendo il dio riconciliare codesti due esseri in guerra tra loro e non riuscendovi, legò le loro teste a un medesimo punto; e così, a quello cui capiti vicino l'uno dei due, ecco che subito dopo gli vien dietro anche l'altro. Come appunto sembra che sia seguito a me: ché mentre prima, sotto il peso della catena, c'era nella mia gamba il dolore, ecco che già sento a quello venir dietro il piacere'" (*F.*, 60a-c).

Il corpo unisce quello che noi vorremmo fosse separato. Il piacere e il dolore, ma anche la ragione e i sensi, la verità e l'errore, ciò che chiamiamo "anima" e ciò che chiamiamo "corpo", la filosofia e la vita, e anche il "proprio" corpo, con i "propri" bisogni, con i "propri" interessi, e i corpi altrui, unisce la propria morte e la morte dell'altro. Ho fatto allontanare Santippe e il piccolo Menèsseno, per non sentire grida e lamenti, ma essi continuano ad essere qui ed io continuo a sentirli piangere e il mio corpo soffre della mia morte prossima non solo il dolore mio ma anche il loro, che, a differenza di quello di noi filosofi forti delle nostre chiacchiere, è dolore inconsolabile. Se essi fossero rimasti qui avrebbero smentito con la loro inconsolabilità tutte le belle cose che noi filosofi siamo capaci di dire per esorcizzare la morte, che fa scandalo ogni volta che avviene, come se fosse sempre la prima morte, in barba alla verità logica che Socrate muore perché tutti gli uomini sono mortali, e in barba alla giustizia dei tribunali, perché nulla sarebbe cambiato nella loro disperazione, se io fossi stato condannato a morte giustamente. A loro l'"apologia di Socrate" non interessa affatto, perché loro amano Socrate e lo amano come sa amare il corpo che non vuole sentire ragioni: incondizionatamente.

Il filosofo e il poeta

Solo un poeta o uno scrittore di favole come Esopo potrebbe dire dell'indissolubiltà di ciò che il ragionamento separa. E anche le favole senza autore, quelle inventate dal popolo e che si tramandano di bocca in bocca senza appartenere a nessuno, dicono dell'ambivalenza, equivocità, doppiezza, commistione, delle cose. Che infastidisce il filosofo quando vuole chiarezza e distinzione, quando vuole precisare e definire, il filosofo che aspira alla verità pura e unica, così pura e unica che il corpo gli è d'impedimento e può raggiungerla soltanto "l'anima del filosofo tutta sola raccolta in se stessa".

Ecco perché, come testimonia Critone (*F.*, 60c-e, 61a-b), negli ultimi giorni che mi restavano ho composto poesie e messo in versi le favole di Esopo, cosa che non avevo mai fatto prima. Non certo perché volessi fare il poeta ed entrare in gara con qualcuno, come Evèno, che, saputolo, subito si manifestò preoccupato. So bene che non è cosa facile. L'ho fatto perché negli ultimi giorni che mi restavano fui assalito da un dubbio: e cioè che quel sogno, che più volte avevo fatto nel corso della mia vita passata, in cui mi si chiedeva di comporre ed esercitare "musica", non avesse il significato che sempre gli avevo attribuito. Non mi incitava, come coloro che incitano i corridori già in corsa, a fare ciò che già facevo, come avevo fino ad allora voluto credere reputando che la filosofia non fosse altro che musica, e nient'altro che musica io già esercitassi. No. Il sogno forse voleva che io facessi musica nel senso ordinario della parola. E allora, nei pochi giorni che mi restavano prima di essere giustiziato, mi misi a comporre poesie obbedendo al sogno. E siccome sono abituato a ragionare e concettualizzare, più che a raffigurare con similitudini, associazioni e allusioni come fanno i poeti, ho pensato di mettere in poesia le favole di Esopo, che in quei giorni mi tornavano in mente, quelle che avevo più alla mano e che sapevo a memoria.

Il sapere del corpo e il dialogo

La nostra sapienza è la sapienza del nostro corpo, l'unica a noi accessibile e l'unica di cui io, come è noto, mi sono vantato in possesso, cioè il sapere di non sapere.

Perché, come ci ripetono continuamente anche i poeti, – e sei tu che riporti nel *Fedone* queste mie parole – persino i più "nobili" sensi del corpo, la vista e l'udito, non hanno niente né di preciso né di sicuro (*F.*, 65b). Tanto meno gli altri sensi. Ed è l'umiltà di quest'unico sapere la condizione del dialogo con gli altri.

Ché se l'uomo, malgrado il suo poter essere ingannato dai sensi, è, come diceva Protagora, la misura di tutte le cose – del loro essere così o del loro non essere così –, non lo è nel suo isolamento di individuo rispetto agli altri, né tanto meno contando illusoriamente nel raccoglimento della sua anima tutta sola in se stessa, la quale, tendendo con ogni sforzo alla verità, non voglia avere più nulla a spartire col corpo, nessun contatto con esso. Misura delle cose l'uomo può essere soltanto nel dialogo, nell'incontro di parole differenti, rese tali dal loro essere parole incarnate in corpi differenti, perché differente è il tempo vissuto da ciascuno, differente lo spazio che ciascuno occupa e differente il suo punto di vista.

Nella mia diretta esperienza non può entrare la mia nascita: di essa solo gli altri mi possono dire. E non può entrare la mia morte: essa è consegnata ad altri, solo essi ne possono testimoniare. Due momenti essenziali della mia vita, l'inizio e la fine non appartengono alla mia coscienza, e la mia vita è irreparabilmente aperta all'ingresso e all'uscita, affacciandosi su un'esperienza che appartiene irriducibilmente ad altri.

E il dialogo non è una scelta arbitraria, un'iniziativa del soggetto, ma è la conseguenza necessaria dell'interrelazione in cui, ci piaccia o non ci piaccia, i corpi vivono. I corpi sono già in relazione, nella contemporaneità e nella successione, prima che le parole si incontrino nel dialogo. Sono fin dalla loro origine coinvolti nell'intercorporeità.

E le stesse parole "nostre" non sono effettivamente nostre: le abbiamo prese da altri e restano sempre semi-altrui, per quanto, o meglio, affinché, possano esprimere i "nostri" pensieri e le "nostre" intenzioni. Si sentono in esse altre voci con cui la nostra dialoga. Anche quando non si consideri l'intero dialogo fra due o più interlocutori, ma anche una singola battuta, una singola replica: essa è già internamente dialogica, come dialogico è ogni nostro più privato e intimo pensiero. E queste stesse cose che dico: sono di Socrate? Gli appartengono? Quante parole altrui in tutto questo mio dialogare con te! Con te, anche se tu non intervieni nel dialogo. Il quale, lo vedi bene, non è soltanto fra di noi, ma fra di noi per un destinatario, il lettore. Che è l'effettivo interlocutore, quello a cui, in fin dei conti, tengo di più.

Tu stabilisci una drastica contrapposizione, che mi attribuisci (68c), fra l'essere amante del sapere e l'essere amante del proprio corpo. E dici che l'essere amanti del proprio corpo è essere amanti di ricchezze e di onori. Ma non è forse questo, in realtà, amore del proprio io, amore narcisista dell'io per se medesimo, che nulla sa e si importa, in effetti, del corpo e dell'ampio contesto di interrelazioni con gli altri e con il mondo in cui il corpo vive? Non è il vero sapere il sapere del corpo, che sa (che "sa", anche, come quando diciamo che questo o quello *sa di qualcosa*, nel senso che si sente, si avverte in esso qualcosa, che ha sapore di qualcosa) della sua alterità, della sua intercorporeità? Si può essere amanti senza corpo? Non è l'amore amore del corpo, del *corpo altro* dalla finzione del corpo individuale e separato? Ci può essere amore che non sia "amore del corpo"? – in cui "del corpo" è al tempo stesso indissolubilmente genitivo oggettivo (è il corpo che è amato) e genitivo soggettivo (è il corpo che è amante). L'amore del sapere senza l'amore del corpo nella sua alterità e con tutta la sua intercorporeità, l'amore del sapere da parte dell'"anima separata dal corpo, abituata a raccogliersi in se medesima e a restarsene, per quanto è possibile, anche nella vita presente, come nella futura, tutta solitaria in se stessa e racchiusa in se medesima, intesa a questa sua liberazione dal corpo come da catene" (*F.*, 67c, d), non è tutto questo, amore del proprio io, amore narcisista dell'io per se medesimo?

Sapere della morte e alterità

Se vedi uno che si rammarica di dover morire, non è affatto prova, come tu vorresti, che costui non è stato mai amante del sapere, e che, "uno come tanti", ama soltanto il *suo* corpo. Rammaricarsi di dover morire non è possibile senza sapere, senza il sapere della propria

morte. Che non è un sapere del proprio corpo nel suo illusorio isolamento, ma del corpo nelle sue relazioni con altri.

Il sapere della morte è sapere della morte di altri. Esso mi viene da altri, dall'esperienza della morte di altri. Se altri muore, anch'io sono *moriturus*. Questa inferenza presuppone che la morte dell'altro mi riguarda, che *si* muore perché *altri* muore, che ciò che accade al corpo altrui accade anche al mio corpo, che io e l'altro siamo coinvolti in una stessa sorte. Ed è sempre la morte di qualcuno, una morte che *fa differenza*, ad attestarci che tutti gli uomini *indifferentemente* sono mortali. La paura per la propria morte viene dopo quella della morte dell'altro. Senza questa esperienza, diretta, o indiretta perché altri me l'ha comunicata, non potrei rammaricarmi di dover morire. La paura della propria morte è prima di tutto paura della morte altrui. Ed è difficile separare le due cose, è difficile dire quale delle due generalmente faccia più paura.

La "propria morte" è sempre morte altrui vissuta come propria. Uno stato luttuoso anticipato: nei confronti della morte di chi ci è caro, a cui può seguire l'esperienza reale della perdita; nei confronti della propria morte, della quale è impossibile l'esperienza reale. L'impossibilità dell'esperienza della propria morte può diventare anticipazione luttuosa di una perdita impossibile solo perché è vissuta come anticipazione o come esperienza reale della morte di chi ci è caro. Il rammarico per la propria morte è anticipazione dell'impossibilità assoluta, che costituisce il limite di ogni mia esperienza possibile: anticipazione di una esperienza impossibile, che solo la possibilità della perdita d'altri rende possibile.

E anche il rammarico per la propria morte non è fatto soltanto dell'amore di sé, del proprio isolato corpo, è fatto anche dell'amore per altri e dell'amore di altri per noi. Rammaricarsi della propria morte non è solo soffrire anticipatamente l'esperienza impossibile della propria assenza, ma soffrire quest'esperienza sentendola anticipatamente come possibile esperienza di altri. Tanto più quanto più siamo legati ad altri e quanto più altri sono legati a noi.

Ebbene sì, io ho sofferto attendendo in carcere la mia morte. Un dolore grande e inconsolabile perché c'era dentro anche quello di Santippe, di Lamprocle, di Sofronisco e del piccolo Menèsseno, e il dolore degli amici, a cui sarei mancato per sempre.

È disdicevole per il filosofo? Mi sono comportato come uno dei tanti? Ma io ho sempre cercato di essere un filosofo che non dimentica di essere uno dei tanti, e, come ben sai, con tanti ho dialogato che filosofi non erano.

Il corpo e la luce

La fortezza, la temperanza e la giustizia sono soltanto vuote astrazioni se scollegate dal corpo e dall'alterità a cui esso ci espone, dalla responsabilità senza alibi che ciascuno si trova addosso per quell'intrico di rapporti con l'altro di sé e l'altro da sé in cui il suo essere incarnato e situato nel mondo lo colloca rendendolo unico, insostituibile, soggetto a decisioni che nessun altro può prendere per lui.

Tenere più di ogni altra cosa a vile il corpo e vivere in filosofia! E come senza il "vile corpo" ci potrebbe essere fortezza, o coraggio, o temperanza o giustizia?

La stessa responsabilità di filosofo, diventerebbe un'astratta responsabilità di ruolo, una responsabilità tecnica, delimitata e circoscritta a quanto come filosofo compete, e, come tale, una responsabilità salvaguardata da alibi e indifferentemente assumibile da tutti coloro che questo ruolo abbiano deciso di svolgere.

Diversa è la responsabilità senza alibi, senza delimitazioni, senza garanzie, non trasferibile e non generalizzabile, la responsabilità non derogabile di ogni singolo uomo nella singolarità e irripetibilità della situazione in cui si trova. Questa responsabilità non è il risultato di una scelta, ma la condizione della scelta, non è l'effetto di un atto di libertà, ma il contesto in riferimento al quale ha senso parlare di libertà.

La fortezza, la temperanza, la giustizia escono dall'astrazione, dall'indifferenza, dall'intransigenza con cui si presentano nella teorizzazione del filosofo, e perdono il carattere di virtù assunte, diciamo così, per una questione di principio, senza guardare in faccia nessuno, se ricondotte all'unicità della situazione concreta in cui non un pensiero disincarnato è posto di fronte a una scelta, ma un singolo in carne e ossa. Si comprende allora che rispetto a questo tale non è per nulla indifferente il suo essere fatto fisicamente così così, essere forte o debole, sano o malato, giovane o vecchio, uomo o donna, ricco o indigente, situato entro questi rapporti e non altri, con queste determinate persone ed entro questo determinato contesto.

La stessa giustizia che non dovrebbe guardare in faccia nessuno diventa, da astrazione leggera del pensiero disincarnato, una responsabilità pesante e sofferta per chi si trova nella condizione di doverla praticare.

E sul coraggio e sulla viltà possiamo teorizzare da bravi filosofi quanto vogliamo, ma nelle scelte reali entra in gioco il corpo, la sua forza, la sua debolezza, la salute, la malattia, i suoi bisogni, i suoi affetti, le sue passioni, il suo essere mortale. Senza la precarietà del corpo, la sua vulnerabilità, la sua esposizione alla morte che senso possono avere coraggio o fortezza? Sono la giustizia, la temperanza, la fortezza virtù di un'anima immortale? O virtù soltanto dell'anima incarnata, virtù il cui essere tali, il cui valore, senso, peso dipendono unicamente da questa incarnazione?

E non è a causa delle relazioni con gli altri, e per il fatto che in queste relazioni siamo con tutto il nostro corpo, con tutti i nostri bisogni e desideri, che ha senso parlare di giustizia? E ci può essere giustizia che non parta dal riconoscimento dei bisogni e dalle esigenze del corpo dell'altro, dalla sua vulnerabilità e mortalità.

"Dunque, fatta eccezione dei filosofi, tutti gli altri sono coraggiosi perché hanno paura; sebbene sia una curiosa contraddizione dire che uno è coraggioso per paura e viltà": così mi fai dire (*F.*,68d).

Ma ci potrebbe essere coraggio senza la paura? Sarebbe il coraggio una virtù se non si avesse paura? Cioè paura per sé, paura della morte, paura degli altri, paura per gli altri, paura di sé. Sarà una contraddizione per il pensiero astratto del filosofo, ma è l'unica condizione concreta che dà senso alla parola coraggio tutte le volte che nei contesti della vita reale la impieghiamo.

E la temperanza? Non vale anche per essa ciò che a te pare oltremodo contraddittorio, che si è temperanti solo per la propria intemperanza? E come potrebbe essere uno temperante se non avesse l'intemperanza come sua caratteristica costituiva?

E potrebbe esserci obbligo verso gli altri al di là delle convenzioni, dei ruoli, dei contratti, al di là della responsabilità delimitata e circoscritta da alibi, senza un eccesso di apprensione per l'altro, fino alla totale partecipazione, fino all'abnegazione e al sacrificio di sé, al sacrificio della centralità del proprio corpo?

È giusta la tua critica all'idea della virtù come calcolo, come scambio fra piaceri e fra dolori, secondo cui si rinuncia a un piacere per ottenerne un altro a cui si tiene di più, si accetta un dolore per evitarne un altro maggiore, barattando "fra loro piaceri con piaceri, dolori con dolori, il più con il meno, come fossero monete" (*F.*, 68e). Però questa virtù da mediocri, che resta nella logica dello scambio eguale e della salvaguardia del proprio essere, che non fuoriesce dall'orizzonte limitato del proprio interesse, non può trovare il suo superamento nel *sapere*, che sarebbe, come tu dici per bocca mia, "l'unica moneta di valore", quella per la quale "tutto ha da essere barattato", sicché "soltanto le cose comperate e vendute al prezzo di questo e insieme con questo" sarebbero "veramente fortezza e temperanza e giustizia" (*ibidem*). Il sapere, come conferma il modo stesso in cui ne parli, non ci fa uscire dalla logica del baratto, dello scambio avaro. Esso, al più, può permettere un "giusto baratto", un baratto veramente conveniente per chi scambia, come nel caso del filosofo il cui sapere consista nel ritenere che è conveniente fare gli interessi non del proprio corpo ma della propria anima.

Per uscire dalla logica utlitaristica del baratto e dell'interesse non è forse necessario un rapporto con un qualcosa di assolutamente eccedente, qualcosa che per la sua incommensurabilità fuoriesca da qualsiasi calcolo del più e del meno, si sottragga allo scambio e alla equiparazione e non si lasci circoscrivere nel dominio del sapere?

Ebbene tale qualcosa, che sta prima e fuori di qualsiasi *alternativa* rispetto alla quale io autonomamente e liberamente mi proponga di scegliere e di valutare ciò che è più opportuno e più conveniente per me, ma anzi ne è la condizione, è l'*alterità* a cui il corpo ci espone: *l'alterità di me* che non si lascia mai rinchiudere in nessuna delle immagini, dei ruoli, degli interessi, dei progetti, dei rapporti con i quali di volta in volta mi vado identificando; e *l'alterità da me*, quella assoluta e irriducibile di *altri*.

Con tale alterità sono implicato prima di qualsiasi conoscenza, sono coinvolto prima di qualsiasi valutazione e calcolo, prima di qualsiasi mia iniziativa. Stando alla base di ciò che io presumo di essere e di sapere, essa resiste alla mia volontà di sapere e non si lascia risolvere in un "giusto baratto" (*F.*, 69b) alla luce di un sapere estraneo e sovrapposto a ciò di cui il corpo, per conto suo, sa già da sempre. Ed è rispetto a questa alterità, e non al sapere del filosofo il quale presuma di poterne prescindere, che sono appropriate le parole che tu mi attribuisci nei confronti della temperanza del calcolo e del baratto: la quale effettivamente in tal modo risulta una "temperanza da sciocchi" (*F.*, 68c), come qualsiasi virtù che baratti piaceri e paure si manifesta una virtù miope ed egoistica, "uno scenario dipinto, virtù veramente da schiavi" (*F.*, 69b).

Il filosofo, nel senso in cui io ho cercato di esserlo, si richiama, rivolge la sua attenzione, a questo rapporto con l'altro che il corpo vive come eccedente, come oltrepassamento della responsabilità delimitata dalla mia identità, come irriducibile al pensiero oggettivante, come fuoriuscita dal rapporto soggetto-oggetto e dal rapporto di scambio eguale. E smaschera, tenendo conto di esso, l'illusorietà di qualsiasi pretesa di sapere definitivo e la meschinità delle virtù del baratto, interessate unicamente alla salvaguardia degli interessi della propria identità. Il dialogo come io l'ho praticato ha questo scopo. A esso mirano la mia ironia

e la mia "maieutica". Ed è per questa via che è possibile vedere dissolversi la paura dell'altro – non solo la paura di altri ma anche la paura del corpo proprio nella sua alterità – e la conflittualità con l'altro fino a volerne la morte.

È questa la via della pace con l'altro, ben diversa dalla pace delle guerre. È questa la condizione dell'ascolto per il quale bisogna mettere a tacere – come io ho fatto attraverso varie forme di ironia, di riso, di spostamento del senso – ciò che impone il silenzio, anche il silenzio funzionale al voler sentire, il silenzio che impone di parlare ma che non è ascolto.

Altro è l'ascolto, altro è il voler sentire: l'ascolto lascia parlare e lascia scegliere ciò che si vuol dire, lascia manifestare ed è rivolto ai segni nella loro costitutiva plurivocità e contraddittorietà; il voler sentire obbliga a dire, impone l'univocità, la pertinenza alle domande, la coerenza, la non-contraddizione.

Il tacere è ascolto, ascolto rispondente, responsivo, responsabile senza limiti e condizioni. È disponibilità al dialogo con l'altro. A cominciare dall'altro di sé. Con il quale la mia ironia ha sempre cercato di mettere l'interlocutore in rapporto, per giungere, attraverso la maieutica, a farglielo conoscere, ri-conoscere. A questo altro di sé, dimenticato nelle costruzioni teoretiche, etiche, giuridiche, professionali, economiche, politiche dell'identità, si riferisce la massima "conosci te stesso": il sé stesso di ciascuno, inestricabilmente coinvolto con gli altri ed eccedente rispetto all'angusta visione dell'identità e non coincidente con nessuna delle immagini a cui essa ricorre per costruirsi e perdurare.

Il mondo non si riduce al suo essere così, non coincide con se stesso quale risulta costituito, così come è identificato. La realtà non è quella che il realismo si figura. Essa è identità e alterità, e quest'altra faccia ogni visione realistica, per la sua miopia e per l'esperienza piccola che la caratterizza, non può cogliere. È difficile dire, concettualizzando e definendo, di questa alterità, che si sottrae alla definizione e alla concettualizzazione. Ciò che è fuori dall'esser così delle cose, dal mondo dell'identità si può semmai raffigurare con similitudini, associazioni e allusioni come fanno i poeti, come fanno i miti e le favole. Si potrebbe per esempio ricorrere al "mito geografico" del *Fedone* (108c-111c), secondo il quale quella che chiamiamo terra e che abitiamo è soltanto una parte interna, come una grotta; oppure al tuo più famoso "mito della caverna". Ma di questo mito bisognerebbe capovolgere il senso, facendogli dire che gli uomini attratti dalla *luce dell'identità* volgono le spalle *all'ombra dell'alterità*, che però sempre gli accompagna e che nessuno splendore di verità può annullare, se non illusoriamente, abbagliando loro gli occhi. Anche se il contrario sembra paradossale, tanto si è impegnati ad aderire completamente alla propria identità – uscire dalla propria ombra, lasciarla indietro, superarla è illusorio. È altrettanto illusorio della possibilità che il piè veloce Achille, nel paradosso di Zenone, riesca a superare la lentissima tartaruga.

Per rendere la luce – della verità, della temperanza, della giustizia, della fortezza, della libertà – ci vuole l'opacità del corpo.

Mortalità e infunzionalità

Nel *Fedone* la mia morte viene presentata come una bella conclusione. Essa avviene quando tutto è stato detto, quando tutto è stato fatto. Tutta la mia vita è stata orientata in

funzione di questa conclusione e, quando la morte arriva, in fin dei conti non ghermisce che un morto.

Ma la morte, malgrado tutti i nostri sforzi e premure, è una fine che non è una conclusione. Essa *interrompe* la vita, che perciò finisce sempre in maniera inconcludente. La morte sorprende sempre, e non c'è preparazione ad essa che possa farla diventare, se non illusoriamente, una conclusione, anziché un' interruzione – che possa farla diventare una "bella morte". Il pianto, frenato o non trattenuto, di fronte alla morte, è la "stranezza" (*F.*, 17e) inevitabile anche nei confronti di una vita che voglia presentarsi di fronte ad essa come ultimata, compiuta. E il pianto delle donne rivela con la sua "discordanza" (ib.) – la discordanza femminile, la discordanza del corpo, nei confronti della coerenza, unilinearità, fissità, adesione piena nei confronti dell'identità – il trucco di far apparire la morte come finale, come coronamento della vita.

La morte, al contrario, dice dell'inconcludenza della vita. La mortalità del corpo è il segno dell'infunzionalità costitutiva di ciascuno di noi. Di ciò il *soma*, il corpo mortale, è *sema*, segno. Poiché il corpo *semainei* (*Cratilo*, 400c), significa, la propria mortalità, ciascuno è segno di un tipo particolare, un segno che significa per sé, che ha senso per sé, fuori da qualsiasi interpretazione e da qualsiasi ruolo e funzione e un segno unico perché ha un senso che si sottrae a qualsiasi piano, narrazione e progettazione comune.

Ogni singolo uomo per quanto considerato in funzione di un'impresa, di un progetto, di una costruzione, è in fin dei conti questa sua infunzionalità. In quanto mortale ciascuno presenta una sua costitutiva refrattarietà a essere mezzo in funzione di qualcosa. Questa costitutiva infunzionalità impedisce la riduzione della vita umana a mezzo per produrre qualcosa, sicché essa possa essere misurata, valutata, apprezzata relativamente a ciò che produce o ha prodotto. La vita umana, proprio in quanto *segnata dalla morte*, vale per sé, e ciascuno di noi, per la sua costitutiva infunzionalità, per la sua eccedenza, per la sua irriducibile alterità rispetto alla vita attiva e produttiva, vale per sé, è fine a sé.

L'infunzionalità della vita di ciascuno in quanto segnata da un corpo mortale dice che, malgrado qualsiasi mia identificazione con questo o quel progetto, malgrado qualsiasi mia efficienza e utilità per la produzione di qualcosa, io resto fondamentalmente infunzionale; e ciascuno di noi sa che, quando ama o è amato veramente, è proprio a questa infunzionalità, a questa eccedenza, insomma all'alterità di ciascuno, che l'amore è rivolto. Lo sappiamo: i nostri affetti per l'altro sono tanto più veri quanto più prescindono dal suo valere per questa o quest'altra cosa e sono rivolti all'altro nella sua assoluta alterità, nella sua infunzionalità, per il suo valere per sé, come fine assoluto. E io sarò mancato a tutti i miei cari non per quello che seppi dire e fare.

Sarà loro mancata la mia voce, non per quello che diceva e insegnava, ma come tale, per il suo modo stesso di risuonare. Sarà mancato, come avviene di fronte a ogni morte, il mio volto, già significativo per sé, nella sua unicità. E Fedone, Critone, Apollodoro e tutti quelli che, come tu testimoni, non sapevano trattenere le lacrime di fronte alla mia morte imminente, avranno sofferto la mia mancanza non solo come discepoli, ma come amici, indipendentemente da ciò che restava del mio insegnamento, così come mancavo ai miei familiari, ai miei figlioletti, ai due piccolini e all'altro più grandicello, che non sapevano niente di ciò che avevo potuto compiere di apprezzabile nella mia vita.

È la mortalità del corpo a rendere ciascuno constitutivamente assente, rispetto al proprio potere e volere e rispetto al potere e volere altrui. Per questa costitutiva assenza, che il corpo mortale ci conferisce, ciascuno è irriducibilmente altro. L'alterità è questa possibilità di assenza, di non appartenenza a una progettazione, a un piano. In quanto mortale nessuno di noi appartiene a questo mondo, non si esaurisce in ciò che egli fa in esso e per esso. Rispetto all'esser così di questo mondo, egli è dalla parte dell'alterità, dalla parte dell'ombra, che nessuna luce di verità può definitivamente eliminare; appartiene a quella parte di realtà che si sottrae alla definizione, alla concettualizzazione, al giudizio.

È questa costitutiva assenza del corpo mortale ciò che perdura negli affetti dei superstiti, proprio perché l'anno già amata, e sofferta, quando il corpo viveva. E per essa, anche dopo la morte, anche quando il corpo è lì immobile e completamente offerto in presenza, l'assenza è ancora più forte.

Perciò quando Critone, giunta ormai l'ora della mia esecuzione, mi chiese: "In che modo dobbiamo seppellirti?", io risposi ridendo: "Come volete. Ammesso che pur riusciate a pigliarmi e io non vi scappi dalle mani! Non riesco, o amici, a persuadere Critone che io sono Socrate, questo qui che ora sta ragionando con voi e dice le cose che dice; ed egli invece séguita a credere che Socrate sia quello che tra poco vedrà cadavere, e, naturalmente mi domanda come ha da seppellirmi. Ora voi mi dovete far garanzia presso Critone; ma una garanzia contraria a quella che egli mi fece davanti ai giudici: ai giudici egli garantì su la fede sua che io non sarei scappato; e voi dovete garantire a Critone su la fede vostra che dopo morto io non sarò più qui, e me ne andrò via lontano. E il mio corpo seppellitelo come vi piace e come credete sia meglio conforme alle leggi comuni" (*F.*, 115c-116a).

È la mortalità del corpo, che fa sentire l'assenza dell'altro, ancor più di fronte alla sua morte, e anche dopo, a rendere l'altro inafferrabile, intrattabile. È la mortalità del corpo ad attestare la sua possibilità di evasione anche quando ormai morto, sembra completamente consegnato in presenza. E non l'immortalità dell'anima per se stessa, come tu ti affanni a dimostrare. La stessa "immortalità dell'anima", la sopravvivenza rispetto alla vita nel mondo, l'eccedenza di ciascuno rispetto alla sua funzionalità in questa vita, a ciò che è stato o ha fatto, è dovuta all'alterità del corpo, alla sua possibilità di disimpegno in quanto mortale, alla sua assenza già in vita, se di tutto ciò resta traccia nell'opera di chi non c'è più e nella cura dei superstiti.

Uno strano tipo di logica

Nel *Mercante di Venezia* i pretendenti di Porzia devono sottoporsi a una prova: ci sono tre scrigni, uno d'oro, uno d'argento e uno di piombo, e in uno di essi è racchiusa la sua immagine. Chi capirà in quale dei tre l'immagine si trova, avrà la donna in sposa. "Io sono serrata in uno di essi", dice a Bassanio. "Se voi mi amate, mi ci scoprirete".

Il ritratto della donna amata è racchiuso nello scrigno di piombo, anzi, come Porzia stessa si esprime, la donna amata stessa vi è racchiusa, vi è serrata. Nei confronti degli altri due aspiranti, Porzia si limita a invitarli a scegliere; a Bassanio, al quale aveva dichiarato: "Qualcosa mi dice (ma non è amore) che non vorrei perdervi" (III, ii, 4), aggiunge che la scelta sarà giusta, se egli l'ama veramente. Ciò che Bassanio deve capire per poter indovinare è la connessione tra lo scrigno di piombo e l'amore vero. Di che tipo di connessione si tratta? Quale logica permette il passaggio dalla premessa "*se* Bassanio ama veramente Porzia", alla conclusione "*allora* lo scrigno in cui l'immagine è racchiusa è quello di piombo"? Qual è la seconda premessa, la "regola", la legge a cui collegare la prima ("poiché… dunque"; "sapendo che… allora") in modo da indovinare? Si tratta di un ragionamento in cui l'inferenza avviene per uno strano tipo di logica.

Uno strano tipo di logica è anche quello che permette a Porzia di trarre dall'ammissione da parte di Antonio del suo debito, della sua obbligazione, del suo impegno ("*the bond*"): "*Do you confess the bond?*", "*I do*") la conclusione: "Allora Shylock deve essere clemente", "Dunque Shylock, deve perdonare" ("*Then must the Jew be merciful*"): Poiché Antonio ammette *the bond*, Shylock lo deve perdonare (cfr. IV, i, 180-181). Anche qui c'è una premessa sottintesa.

In entrambi i casi ci troviamo di fronte a un'argomentazione in forma di *entimema*, in cui cioè una delle due premesse, da cui è tratta la conclusione, è sottintesa. Ciò che si può sottintendere è necessariamente ciò che è comune ad altri, ad almeno due persone; può trattarsi del "sapere comune" in un rapporto d'amore, come nel caso di ciò che Bassanio in quanto innamorato deve sapere per indovinare; può trattarsi del sentimento, o del segreto, o del ricordo che lega due persone, dei "segni segreti, che noi sappiamo e non altri"(*Odissea*), come quelli, che al di là dei segni fisici, o sociali, o relativi a una abilità, cercava Penelope per poter essere sicura del ritorno di Odisseo. Anche Porzia, tramite la prova degli scrigni vuol sapere se Bassanio l'ama veramente.

Shylock non comprende la deduzione di Porzia, che infatti non è rivolta a lui direttamente, ma a lui come terzo mentre Porzia si rivolge ad altri, a chi può comprendere il passaggio, il "salto" di quell'inferenza, a chi conosce la "logica del perdono". "E in virtù di quale costrizione, *compulsion*", ribatte Shylock, "dovrei essere *merciful*, dovrei perdonare?". Shylock è disposto ad accettare una conclusione solo come costrizione sulla base del riconoscimento di una legge, o come decisione, scelta, atto volontario, come un contratto, un giuramento, o anche come abitudine, capriccio, dati i quali consegue necessariamente (o semplicemente per una questione di fedeltà, ubbidienza, coerenza, abito o modo di fare) un determinato atteggiamento:

> […] by our holy Sabbath have I sworn / To have the due and forfeit of my bond. […] You'll ask me why I rather choose to have / A weight of carrion flesh than to receive / three thousand ducats. I'll not answer that, / But say it is my humor. […] for affection, master of passion, sways it to the mood / Of what it likes or loathes (IV, i. 36-52). […] I crave the law, / The penality and forfeit of my bond (205-206). An oath, an oath! I have an oath in heaven; / Shall I lay perjury upon my soul? / No, not for Venice! (227-229).

L'entimema di Porzia: *Se Antonio riconosce the bond, "Then must the Jew be merciful"* ha una premessa sottintesa che Shylock non capisce e che, quando viene esplicitata, Shylock non ammette. La natura, la qualità, del perdono, della clemenza (*mercy*) è di non essere *strained*, costretta, forzata. Nell'inferenza di Porzia, non si è costretti ad accettare la conclusione una volta accettata la premessa. Neppure si tratta di un passaggio arbitrario, per abitudine, per capriccio. Il dover essere clemente, il dover perdonare si può spiegare, è argomentabile, benché non semplicemente come risultato dell'andamento abituale di certe cose, essendo invece, sotto questo riguardo, qualcosa di alquanto eccezionale, né come conclusione indiscutibile a partire da qualche legge, obbligo, costrizione.

L'odio, confessato da Shylock, come l'unico motivo che può spiegare perché egli preferisca ricevere una libbra di carne guasta anziché tremila ducati non è argomentabile ("for affection, master of passion, sways it to the mood…". Della sua scelta Shylock può dire soltanto che "it is my humor". Non c'è nessuna altra solida ragione che possa giustificarla ("firm reason to be rend'red why"), così come non c'è nessuna spiegazione del fatto che "Some men there are love not a gaping pig, / Some that are made if they behold a cat, / And others, when the bagpipe sings i' th' nose, / Cannot contain their urine" (47-50).

Invece il perdono si può motivare con valide ragioni, si può giustificare: esso è due volte benefico ("it is twice blest"), esso benefica, procura felicità, fa stare bene (it blesseth) a chi lo dà e a chi lo riceve – *bless* o *blest* significa *benedire*, *consacrare*, *donare*, *favorire*, *rendere felice*; *(God) bless you!*: *(Dio) ti benedica!*; *salve!, salute!* (a chi starnutisce). Il perdono è superiore alla giustizia. La giustizia fa parte del potere terreno, il perdono è un potere divino, è un attributo di Dio stesso, sicché il potere terreno appare più simile a quello divino quando il perdono addolcisce la giustizia (*when mercy seasons justice*). Esso ci salva. Noi invochiamo perdono e questa stessa invocazione insegna a tutti noi di concedere il perdono. Perdonare è preferibile al chiedere giustizia. E questo lo capiamo bene quando chiediamo perdono come unica possibilità di scampo. A rigor di giustizia, nessuno di noi potrebbe ve-

dere la propria salvezza: "[…] in the course of justice, none of us / Should see salvation. We do pray for mercy, / And that same prayer doth teach us all to render / The deeds of mercy. […]" (199-201; cfr. 184-204). Per giunta, il perseverare nella richiesta di giustizia si rivelerà rovinoso per colui che giustizia chiede: Shylock è consapevole di ciò, tanto che dice apertamente che quella che egli sostiene è una causa rovinosa: "[…] I follow thus / A losing suit against him" (61-62). Ma Shylock sa soltanto che perderà la somma di tremila ducati – e rifiuterà in seguito anche il doppio e il triplo della somma che Bassanio è disposto a dargli per salvare l'amico –, ma non sa che perderà tutto ciò che ha.

Un compito impossibile

Poiché, in nome della giustizia, Shylok non ha voluto accettare l'argomentazione "Antonio riconosce il suo impegno, il suo debito, la sua colpa, dunque ("then") si può essere clemente con lui, lo si può perdonare" – in virtù di quale compulsione, di quale causa costringente dovrebbe essere *merciful*? *Tell me that*: "My deeds upon my head! I crave the law, / The penality and forfeit of my bond" (205-206) – viene posto di fonte a un compito impossibile. Ed ancora Porzia a farlo, come è lei a proporre ai suoi pretendenti, ubbidendo alle ultime volontà di suo padre, il puzzle dei tre scrigni, anche se in questo caso la soluzione c'è, una soluzione però che può trovare solo chi conosce l'amore in virtù dell'inferenza: "I am locked in one of them; / If you do love me, you will find me out" (III, ii, 40-41).

Il compito impossibile è quello che proprio la giustizia tanto invocata da Shylock, la giustizia inesorabilmente salomonica, richiede: tagliare dal petto di Antonio "vicinissimo al suo cuore", come è scritto sul contratto, senza versare una sola goccia di sangue, "una libra di carne", né più né meno di un'esatta libbra di carne; pena: Shylock verrà giustiziato e i suoi beni confiscati.

Shylock a questo punto si dichiara disposto ad accettare di riprendersi i suoi tremila ducati rinunciando a quanto previsto nel contratto e venendo meno al suo giuramento. Sarebbe disposto anche a rinunciare a tutto e ad andarsene: "Why, then devil give him good of it! / I'll stay no longer question". Ma ormai è troppo tardi: egli in maniera manifesta ha attentato alla vita di un cittadino veneziano, e dunque secondo giustizia perde tutti i suoi beni e può essere messo a morte; ed è ora lui a dover chiedere clemenza. Ora si trova confermato l'avvertimento di Porzia, che più volte ha invitato Shylock alla clemenza e alla carità, perché a rigor di giustizia non c'è salvezza per nessuno: "[…] Therefore, Jew, / Though justice be thy plea, consider this: / That, in the course of justice, none of us / Should see salvation" (IV, i, 196-199).

La logica dello scambio giusto

La legge del mercato è quella dello scambio avaro, del dare per avere, secondo ciò che è pattuito, secondo contratto, secondo giustizia, sicché lo scambio ottimale è che ciascuno abbia ciò che merita. Lo scambio mercantile è uno scambio uguale, scambio di equivalente per

equivalente, effettuato liberamente, secondo la volontà dei contraenti, secondo proprietà, poiché ciascuno scambia ciò che è proprio, scambio utile, giusto in cui ciascuno ottiene ciò che gli spetta. Alla logica dello scambio sembrano contravvenire – *ma senza uscire da essa*, perché entrambi si appellano alla giustizia, entrambi stanno a ciò che è stato liberamente pattuito, scambiano ciò di cui sono proprietari, e danno e ricevono ciò che si meritano secondo il patto, il contratto, l'impegno, l'obbligazione, ("*the bond*") – l'usuraio Shylock e il mercante Antonio, il primo con l'usura, il secondo prestando denaro gratis e facendo diminuire in Venezia il saggio dell'interesse ("He lends out money gratis, and brings down / The rate of usance here with us in Venice", I, iii, 41-42).

Il mercante Antonio sta nella logica dello scambio eguale, e tuttavia, poiché, a differenza di Shylock, "non prende e non dà in prestito con interesse", può fare appello, oltre alla legge dello scambio, a quella dell'amicizia: "perché quando mai l'amicizia ha preso dall'amico un frutto dello sterile metallo (*a breed for barren metal*)?" (131). Shylock, che, invece, sa far proliferare (*breed*) il prestito pecuniario, non facendo, come egli dice, nulla di diverso da Giacobbe che sapeva far proliferare il suo *pecus*, il suo *bestiame* (71-87), è bene, come gli consiglia Antonio, che presti ai suoi nemici, così, se mancano all'impegno, potrà esigere a viso aperto la penale.

Shylock non può prestare in nome dell'amicizia, se non per inganno. Anch'egli dichiara che vuole fare il prestito ad Antonio solo per amicizia, senza interesse: "I would be friends with you, and have your love" (133), un prestito da cui non guadagnerà nulla e in cui la penale, fissata "per puro gioco", scherzo (*in a merry sport*, 142), nel caso di non restituzione del prestito, è una libbra di carne presa dal petto di Antonio; e una libbra di carne umana non ha certamente alcun valore pecuniario: essa "Is not so estimable, profitable neither, / As flesh of muttons, beefs, or goats […]" (162-164). Shylock finge che la sua sia una profferta di amicizia, che non ha altro guadagno che l'ottenimento delle buone grazie di chi la riceve ("[…] I say / To buy his favor I extend this friendship"), ma in realtà, rinunciando al guadagno, egli vuole ottenere la propria vendetta; ed è l'odio che sta alla base di questo scambio che non solo è senza guadagno, ma risulterà completamente rovinoso dal momento in cui Porzia porrà Shylock, come unica condizione per poter egli riscuotere, secondo giustizia, la sua penale, di fronte a un'impresa impossibile: prendersi la sua esatta libra di carne senza versare una goccia di sangue e senza che il piatto della bilancia difetti per la sola differenza di un capello, pena la sua morte e la confisca dei beni.

La logica dello scambio, la logica della giustizia, è quella dello scrigno d'argento. Esso porta l'iscrizione: "Chi sceglie me otterrà quanto si merita" ("Who chooseth me shall get as much as he deserves", II, vii, 7). Bassanio riconosce nell'argento il linguaggio dello scambio eguale, quando dice: non so che farmi di te, "pallido e volgare mezzano fra uomo e uomo" ("[…] thou pale and common drudge / 'Tween man and man […]", III, ii, 103-104).

Anche il Principe del Marocco, che ha scelto prima di Bassanio, ha scartato l'argento: certo – così ha ragionato – comparata con me stesso, la bella Porzia è proprio ciò che egli si merita, e dunque, in base a questo ragionamento andrebbe scelto lo scrigno d'argento, ma sempre in virtù di una comparazione, l'argento risulta dieci volte inferiore all'oro, e dunque certamente la bella Porzia non è contenuta dallo scrigno d'argento ma da quello d'oro.

Invece il Principe di Aragona che compie la sua scelta dopo il Principe del Marocco (naturalmente ciascuno di coloro che scelgono si impegnano con un giuramento a non rivelare ad alcuno quale fu lo scrigno scelto) non vuole altro che ciò che si merita, e dopo aver subito scartato, come chi l'aveva preceduto, lo scrigno di piombo, scarta anche quello d'oro che promette di far guadagnare ciò che molti desiderano, cioè, così egli interpreta, ciò che desidera la sciocca folla che sceglie guidata dall'apparenza: "I will assume desert" (II. ix. 50) e apre lo scrigno d'argento. Vi trova il ritratto di uno sciocco che ammicca ("a blinking idiot" e che presenta un cartiglio in cui tra l'altro è scritto che molti sono gli sciocchi inargentati come costui che abbracciano ombre scambiate per la felicità – gli sciocchi inargentati, come il gonzo che ammicca, sono sicuramente della stessa genia, "indistruttubile come la pulce di terra", degli ultimini uomini della "Prefazione" di *Così parlò Zaratustra*, "quelli che tutto rimpiccioliscono", e che saltellando sulla terra diventata piccola, dicono di aver inventato la felicità, e strizzano l'occhio.

La logica della scelta tra gli scrigni

Come sceglie Bassanio, come fa a scegliere giusto, a indovinare la logica del puzzle dei tre scrigni?

Lo scrigno che contiene il ritratto della donna amata è quello di piombo. Su di esso è scritto:"Chi sceglie me deve dare e arrischiare tutto ciò che ha", "Who chooseth me must give and hazard all he hath" (II. vii. 10). Dare e arrischiare tutto, per cosa? Per del vile piombo? Per ciò che non merita più interesse di una scoria, di un avanzo, di un rifiuto ("dross", 20). Lo scrigno di piombo è soltanto una minaccia, un pericolo, un rischio per nulla. Chi mette a rischio tutto ciò che possiede, ha diritto di sperare in grandi vantaggi. Così ragiona il Principe del Marocco (cfr. 17-19). Lo scrigno di piombo contrasta con la logica dello scambio eguale o scambio avaro. Anche il Principe di Aragona evidenzia la sperequazione fra ciò che lo scrigno di piombo prospetta e il suo vile, povero, brutto aspetto. "Dovresti avere un più bell'aspetto prima che io dia e arrischi" ("You shall look fairer ere I give or hazard", II, ix, 21). E pure Bassanio è dello stesso avviso, anch'egli sottolinea l'assenza di valore dello scrigno di piombo, il fatto che esso, anziché allettare, minaccia (v, III, ii, 105). E tuttavia lo sceglie. Proprio perché esso invita a dare in pura perdita.

Lo scrigno di piombo allude alla donna amata. È quello degno di racchiudere il suo ritratto, di contenere la sua immagine. "Away then! I am locked in one of them; If you do love me, you will find me out" (40-41). Porzia presume che Bassanio, in quanto innamorato, dovrebbe sapere che c'è un rapporto di somiglianza fra l'amore e il piombo: anche l'innamorato rischia tutto, dà senza contropartita, in pura perdita. Il puzzle dei tre scrigni è in realtà un test per stabilire quale pretendente sceglie per amore. E poiché Porzia ama Bassanio, spera che sia lui a scegliere lo scrigno giusto, e lei sa bene che sceglierà giusto se l'ama, perché per la stessa ragione, come lei sa bene, il suo ritratto è stato racchiuso nello scrigno di piombo.

C'è un'analogia, una somiglianza non superficiale, un'omologia, potremmo dire, tra il rischiare tutto e l'essere innamorato: Porzia indica implicitamente questa analogia già propo-

nendo ai suoi pretendenti la scelta degli scrigni, perché chi accetta per amore suo la scelta, rischia non solo di perdere lei ma la possibilità di avere in sposa qualsiasi donna, perché prima di scegliere dovrà giurare non solo di non rivelare a nessuno la sua scelta, ma anche di non domandare mai più ad una donna di accettarlo per sposo. Che, per scegliere lei, bisogna rischiare forte, Porzia lo dice anche apertamente: "Dovete rischiare", "You must take your chance" (II, i, 38), dice al Principe di Marocco, se volete fare la vostra scelta, se volete tentare di avermi in sposa; oppure, se non volete rischiare di perdere la possibilità di sposare non solo me, ma qualsiasi altra donna, dovete rinunciare alla scelta degli scrigni.

Nei confronti di Bassanio, Porzia è ancora più esplicita. Gli parla con lo stesso linguaggio con cui si esprime lo scrigno di piombo, con le stesse parole della iscrizione incisa su di esso. "Who chooseth me must give and hazard all he hath", dice questo scrigno. E prima che Bassanio si sottoponga alla prova, Porzia gli rivela il suo amore, ma non dichiarandolo apertamente anzi negandolo "non è certo amore" e tuttavia appellandosi alla sua capacità di capire che non è certo odio quello che le fa sentire che non vorrebbe *rischiare di perderlo*, anche se sa che tuttavia *deve rischiare di perderlo* e sottoporlo alla prova. Gli dice dunque il suo amore mettendolo a parte del rischio che lei stessa corre in questo puzzle, il rischio di perderlo, di perdere la sua compagnia. Sono vostra e pure vostra non sono. "And so, though yours, not yours": "perdita" e "rischio" sono le parole ricorrenti nel suo discorso: "you hazard", "I lose", "I would not lose you", "I would detain you here some month or two / Before you venture for me". "[…] So may you miss me". "[…] Prove it so, / Let fortune go to hell for it, not I" (III, ii, 1-21).

Ciò che Bassanio deve comprendere, perché la sua scelta sia giusta, è l'analogia, l'omologia, fra il suo amore e la scelta dello scrigno di piombo. Il discorso amoroso, così come si è andato costituendo nella nostra cultura, prevede questa somiglianza: perciò esprimere l'amore mediante questa analogia, questa metafora, questa scelta simbolica, acquista il valore di prova di "vero amore", e la scelta tra gli scrigni è un test sulla capacità di amare.

La passione amorosa si colloca nel campo delle spese senza scambio, delle spese inutili, delle tensioni infunzionali. Rischio di perder tutto, di allontanamento da ciò che ci appartiene, senza possibilità di ritorno; un dare senza avere nulla. È questa la seduzione amorosa, e chi ne accetta il gioco lo sa. La seduzione non promette nulla, non restituisce, non pareggia, non rientra nell'orizzonte dell'eguaglianza, dello scambio; non sul corrispondere e sul ricambiare si regge il sentimento dell'amore, non da essi dipende il movimento verso la persona amata, uno spostamento senza ritorno, senza guadagno. Perciò non può essere l'analogo della persona amata lo scrigno d'oro su cui è scritto "Chi sceglie me guadagnerà ciò che molti uomini desiderano", né quello d'argento che porta l'iscrizione: "Chi sceglie me otterrà quanto si merita". In essi è promessa la soddisfazione, la compensazione, il riconoscimento dei meriti: nessun dispendio, nessuna tensione per niente; al contrario, equiparazione, equilibrio.

Invece, lo scrigno di piombo su cui è scritto: "chi sceglie me deve dare e arrischiare tutto ciò che ha" è sicuramente – Bassanio lo sa bene e perciò ama Porzia – quello che allude alla donna amata, quello che la rappresenta, che contiene la sua immagine.

Per la sfida che lancia e per il suo non promettere nulla e, al tempo stesso, per il suo sottrarsi a ogni manifestazione appariscente, per il suo carattere schivo, sfuggente, inquietante, lo scrigno di piombo recita la seduzione, diversamente da quello di oro e da quello di argento, a causa della loro ostentazione, della loro "eloquenza", della chiarezza con cui fissano i termini di un rapporto di dare e avere. Nello scrigno d'oro e in quello d'argento tutto è significato, tutto è detto, ogni ambiguità tolta; nessun gioco di rinvii, di allusioni ed elusioni, di scantonamenti: "scantonamento" nel duplice senso di smussamento di spigoli e di comportamento rivolto a disimpegnarsi. "Dull lead" (II. vii. 2): "dull" significa non soltanto "opaco" aggettivo appropriato di questo metallo, ma anche ottuso, smussato, spuntato, monotono, noioso, non brillante, ottuso anche nel senso di non acuto di mente, di stupido. Oltre a "dull" un altro aggettivo riferito allo scrigno di piombo è "blunt" (stesso verso), crudo, reciso, brusco, rude, (rozzo, "gross", 50) ma anche smussato, ottuso, corto di mente (anche "gross" significa ottuso). Lo scrigno d'oro e quello d'argento hanno il senso ovvio della *significazione*, un senso troppo chiaro, troppo forte; lo scrigno di piombo ha il senso ottuso della *significanza*, ha il suo carattere reticente schivo, sfuggente e ostinato insieme (v. Barthes, *L'ovvio e l'ottuso*, 1982). Perciò, per Bassanio, esso allude al carattere seducente della donna amata, ne può contenere l'immagine.

La logica del mercante Antonio

C'è una seconda somiglianza tra lo scrigno di piombo e l'amore, ed è la tristezza. *Dull* ("dull lead") significa anche cupo, fosco, tetro, noioso.

Il mercante di Venezia inizia facendo riferimento a questo stato d'animo. Le prime parole sono: "In sooth I know not why I am so sad" (I. I. 1), "Non so il perché della mia tristezza, della mia malinconia". Sono parole di Antonio. Il mercante Antonio è triste, serio, depresso senza un motivo preciso. La sua tristezza, egli dice, lo rende noioso a se stesso oltre che agli altri. "It wearies me, you say it wearies you" (2). La tristezza (*sadness*) fa di lui "a want-wit", a *dull* fellow. Egli respinge l'interpretazione dei suoi amici secondo cui la sua tristezza, la sua malinconia – *sadness* (6), *melancholy* (101) – sarebbe dovuta alla preoccupazione per i suoi affari.

Solanio azzarda allora un'altra interpretazione: "Why then you are in love" "Ebbene, allora siete innamorato". Per la stessa ragione per cui si presume che chi è triste, noioso, non brillante, poco eloquente, non pronto di mente, potrebbe essere innamorato, Bassanio, a sua volta, presume che "the dull lead" sia quello più associabile, più appropriato, all'amore e che quindi debba essere lo scrigno di piombo a contenere l'immagine della donna amata. Il ragionamento di Solanio è simile a quello di Bassanio. Le premesse che stanno alla base della sua conclusione sono le stesse.

Ma riferito ad Antonio l'inferenza è sbagliata. Antonio respinge seccamente la conclusione che egli sia innamorato. La sua malinconia è senza motivo, per niente; nel teatro del mondo gli è stata assegnata questa parte. In questo teatro in cui ciascuno deve rappresentare la sua parte, la sua è una parte seria, triste, melanconica. Ma anche in questo suo essere per niente, gratuita, la tristezza di Antonio somiglia all'amore.

Prima che lo dica Freud, già Solanio e Salerio gli amici di Antonio, sanno bene che la malinconia è una sorta di lutto anticipato, se cercano di spiegare quella di Antonio come de-

pressione e tristezza per una perdita non ancora avvenuta: la perdita delle sue mercanzie, la perdita della persona amata. Antonio ribatte che non si tratta né dell'una né dell'altra perdita. Di quale perdita allora la malinconia di Antonio è "lutto anticipato"? Evidentemente, si tratta della perdita del principio stesso che sta alla base dell'amore, della sua logica: il donare, il movimento senza ritorno (anche nel senso di senza guadagno) verso l'altro, il dare senza contropartita, in pura perdita, rischiando tutto.

Antonio non è malinconico perché è innamorato, né perché teme per i suoi affari, ma perché avverte la perdita della logica dell'amore, quella stessa logica in base alla quale Bassanio risolve il puzzle dei tre scrigni. E l'avverte perché è mercante, e dunque sa bene che ormai va imponendosi e diffondendosi una logica opposta, quella del mercato, dello scambio avaro, del dare in funzione del guadagno, del profitto che è certamente vincente su quella del dare in perdita. Antonio, il mercante, continua a dare senza contropartita, presta senza interesse, senza garanzia di restituzione, mette a rischio ciò che ha per niente, si indebita con l'usuraio Shylock, persona a lui invisa, a cui mai avrebbe chiesto qualcosa, pur di poter fare ancora un prestito a Bassanio che non gli ha ancora restituito il denaro dei numerosi presiti precedenti, e per giunta sapendo che certamente non si tratta di sostenere qualche impresa commerciale, ma di procurargli il denaro necessario per recarsi nella forma più adeguata dalla donna di cui è innamorato e dai cui occhi ha già ricevuto in passato, come egli gli rivela quando gli chiede l'ennesimo prestito, "speechless messages".

La logica del Mercante Antonio è ancora quella del rischio incondizionato, è la logica del dare disinteressato. Per Shylock, Bassanio è uno stupido che presta denaro senza interesse, che ingiuria i "giusti guadagni" di chi presta per interesse, offendendo così chi è capace di arricchirsi senza rubare (cfr. I, iii). Quando Shylock gli fa osservare che chi fa moltiplicare il suo patrimonio non fa nulla di diverso da Giacobbe che fece moltiplicare il suo gregge, Antonio ribatte che la differenza sta proprio nel fatto che, nel primo caso, quello di Shylock, se pure c'è rischio, ci sono garanzie, precauzioni, per ridurlo al minimo, e prevedibili profitti, invece Giacobbe, nell'episodio che Shylock verrebbe usato a giustificazione del suo mestiere, si affidava al caso, tirava a indovinare, si affidava a ciò che era completamente fuori dal suo potere e da ogni sua possibilità di controllo: il suo era un azzardo, un rischio, un'avventurasi in un'impresa imprevedibile. "This was a venture, sir, that Jacob served for, / A thing not in his power to bring to pass" (88-89). E c'è da notare a questo punto *en passant* che il discorso di Antonio che segue subito dopo, rivolto a smascherare coloro che vogliono avvalersi di qualche sacra citazione come ornamento, come trucco estetico, per legittimare le loro nefandezze, è del tutto simile a quello che farà Bassanio, al momento della scelta degli scrigni – "The world is still deceived with ornament. […]", il quale è "The seeming truth which cunning times put on / To entrap the wisest […]" (III. ii. 74 e 100-101) – e che si concluderà con il rifiuto della falsa retorica dell'oro e dell'argento e con la scelta dello scrigno di piombo.

Ed è sulla logica del rischio che Bassanio ritiene di dover costruire la sua argomentazione quando deve convincere Antonio a fargli ancora una volta un prestito benché non abbia ancora restituito quanto l'amico gli ha già prestato: quand'ero ragazzo, egli dice, allorché perdevo una freccia, ne arrischiavo un'altra lanciandola nella stessa direzione, in modo da potermi mettere alla ricerca della prima osservando dove andava a finire la seconda, e dun-

que raddoppiavo il rischio mettendomi alla ricerca di due frecce dopo averne persa una; così adesso Antonio scocchi un'altra freccia nella stessa direzione in cui ha scoccato la prima ormai perduta, come unica possibilità di poterle recuperare entrambe. Ma Antonio, come subito dichiara, non ha bisogno di queste circonlocuzioni per dargli ancora del denaro ("You know me well, and herein spend but time / To wind about my love with circumstance", I.i. 153-154).

Dunque il personaggio con cui inizia quest'opera, personaggio centrale al punto che da lui essa assume il titolo, Antonio, il mercante di Venezia, si comporta naturalmente secondo la logica dello scrigno di piombo, l'assume, potremmo dire, allo stato puro, cioè senza nessun motivo, diversamente da Bassanio che l'adotta nel puzzle degli scrigni seguendo il suo impulso di innamorato. E nel contesto in cui Antonio si trova, quello dello spietato predominio del denaro, della frenesia degli affari e dell'irrefrenabile sete di guadagni, egli è altrettanto *dull* quanto lo è il piombo nel contesto del suo rapporto con gli altri scrigni. Egli risulta cupo, triste, noioso, non brillante, taciturno, di inacidito aspetto (*vinegar aspect*). Il suo volto è spento, appannato, velato come acqua stagnante, "Do cream and mantle like a standing pond" (89), inerte e chiuso in un ostinato silenzio (*stillness*, *silence*). Un silenzio che è disdicevole quando si sta in un'allegra compagnia e che, come dice Graziano, va bene in una lingua di bue dissecata o in una ragazza non in vendita, non smerciabile (*a maid not vendible*). Antonio è il rappresentante malinconico di una logica soccombente nel mondo degli affari, del profitto, dell'interesse, ma che è ancora vincente in quello dell'amore ed anche nella scrittura, quando si tratta di scegliere lo scrigno della donna amata e di interpretare le scritture degli scrigni. Perciò Bassanio risolve il puzzle quando preferisce il *meager lead* (III. ii. 104), la sua dappocaggine, il suo scialbore, il suo tacere, all'eloquenza, alla loquacità e all'aspetto ammiccante degli scrigni d'oro e d'argento.

L'amore, il tacere la morte

Il tacere del piombo, come il tacere di Cordelia in *King Lear*, di Afrodite nel libretto per *La Belle Hélène* e anche di Cenerentola (se il suo appartarsi può essere assimilato al tacere), che Freud rileva come caratteristica spesso ricorrente dove compare il motivo della scelta (fra tre donne, se anche la scelta dei tre scrigni sta a significare, come dice Freud, una scelta che uno compie fra tre donne), ha dunque qualcosa in comune con l'amore.

Lo scrigno di piombo ne *Il Mercante di Venezia* allude al ritratto di Porzia in esso racchiuso, allude alla persona amata, rinvia ad essa, proprio come significante vuoto, che non dice niente. Per il "tacere" del piombo, la scelta di questo scrigno somiglia alla scelta che compie chi ama, la scelta dell'indifferente (Proust). È questo un luogo ricorrente nella logica dell'amore. Nel *Diario del seduttore* Johannes, discepolo attento della seducente Cordelia, egli che pende dalla sua bocca per imparare a sedurla, le scrive in una lettera: "Ma tu non dici proprio nulla". La seduzione non si esprime mai, "essa non ha niente da dichiarare" (Baudrillard 1981: 25). "Eros non parla, e se parla il suo è un alludere misterioso", annota Johannes in *Il diario del seduttore* (Kierkegaard 1843).

Nel libretto de *La belle Hélène* musicato da Hoffenbach, Paride raccontando della scelta fra le tre dee, dopo aver parlato delle argomentazioni delle altre due dee per farsi scegliere, dice di Afrodite: "La terza, la terza… / La terza non disse niente. / Ebbe il premio proprio lei".

Cordelia, la minore delle tre figlie del re Lear, non dice nulla del suo amore per il padre, ma dice, a parte, mentre ascolta le altre due sorelle, Gonerilla e Regana, ostentare i propri sentimenti verso il padre (Shakespeare, *King Lear* I. 1): "Che potrà fare Cordelia? Amare e starsene zitta". E al padre che le chiede che cosa ha da dire circa il suo amore per lui, Cordelia risponde: "Nulla, mio signore, nulla".

Bassanio (*Il mercante di Venezia*), a differenza degli altri due pretendenti, all'"eloquenza" dell'oro e dell'argento degli altri due scrigni preferisce il "tacere" del piombo, perché discerne l'analogia fra esso e Porzia, fra esso e il suo amore.

Perché lo scrigno di piombo? È come chiedere perché Porzia? Una scelta obbligata se Bassanio l'ama. Diversamente da ciò che crede Freud, la scelta non è libera, se Bassanio è preso dall'amore per l'indifferente. Scegliere lo scrigno di piombo è come scegliere Porzia, che è come scegliere ciò che non si può scegliere, ciò che si subisce come assoluta impossibilità di scelta, cioè la morte.

Lo scrigno di piombo è *dull* anche nel senso che esso è smorto, appannato, smorzato, offuscato, spento. Esso ha il pallore (*paleness*, III. ii. 106) della morte.

Nella scelta degli scrigni, e in altre situazioni analoghe ritrovabili in miti, fiabe e poemi, come Freud intuisce, "la scelta va a finire sulla morte, che pur nessuno sceglie e di cui si diviene vittima per volontà del destino" (Freud 1913: 215). Il paradosso è solo apparente. E contrariamente alla spiegazione che ne dà Freud, fra eros e morte non c'è opposizione. Leopardi (in nel canto "Amore e Morte", li chiama "germani", "fratelli").

Freud, studiando il motivo della scelta degli scrigni, non tiene conto di questo collegamento fra tacere ed eros. Ha giustamente rilevato però il collegamento fra tacere e morte: il tacere, come nei sogni, è qui una raffigurazione simbolica della morte. Lo scrigno di piombo allude dunque, al tempo stesso, alla donna amata e alla morte. O meglio: allude alla donna amata perché alludono alla morte. Nell'identificazione fra il piombo dello scrigno e la donna amata, è implicita la connessione fra eros e morte: la passione per l'indifferenza come anticipazione della morte; la seduzione della sfida, della reticenza, dell'ottusità, come attrazione, come fascino, della morte.

Freud stabilisce invece un rapporto di opposizione fra eros e morte, e allora crede di trovarsi di fronte a una contraddizione: "La terza sorella dovrebbe essere la Dea della Morte, cioè la Morte stessa, e, invece, nel giudizio di Paride, essa è la dea dell'Amore, nella favola di Apuleio una beltà paragonabile a quella dea, nel *Mercante* la più bella e la più accorta fra le donne, nel *Lear* la sola figlia fedele. Potrebbe immaginarsi una contraddizione più flagrante?" (Freud 1913: 215). Egli risolve questa contraddizione mantenendo il principio del carattere opposto di Morte ed Eros e facendo ricorso alla "conversione nell'opposto mediante la cosiddetta formazione reattiva" (ib.) Alla stessa maniera egli spiega anche come la libera scelta fra donne possa conciliarsi con la morte che invece non è scelta ma subita. "Si tratta di qui un desiderio che si esprime mediante un'inversione. La libertà della scelta sta al posto della necessità, dell'inesorabilità del destino. In tal modo l'uomo

vince la morte che ha dovuto riconoscere con l'intelletto. Non si può immaginare trionfo maggiore dell'appagamento di desiderio. Là dove nella realtà si è costretti a ubbidire per forza, qui si sceglie; e colei che viene scelta non è la terribile, ma la più bella, la più desiderabile delle creature" (216).

Invece di essere un principio antagonista rispetto alla morte, l'eros ne anticipa l'ottusità, l'indifferenza, il vuoto di significato, l'infunzionalità, lo spreco, il lusso, la perdita, il carattere di sovrappiù disaggregante, decostruttivo, la sua antieconomicità, il suo debordare dalla storia e dalla politica (v. Baudrillard 1976: 162-176). L'erotismo come attrazione, come seduzione dell'abisso che ci separa, che ci rende discontinui, differenti; uno sporgersi verso l'altro sull'abisso che si sprofonda fra me e lui, attrazione per il "tempo morto" (Lévinas). Questo abisso è, in un certo senso, la morte, e la morte esercita un'attrazione. "[…] È solo nella violazione – al livello della morte – dell'isolamento individuale, che fa la propria apparizione quell'immagine dell'essere amato che per l'amante rappresenta il senso di tutto ciò che esiste" (Bataille 1957: 21 e 28). L'amore allude alla morte, ed è per tale allusione che Bassanio sceglie il silenzioso pallore dello scrigno di piombo.

L'allusione alla morte è un indizio importante per la soluzione del puzzle degli scrigni. Il Principe del Marocco la intuisce quando associa il piombo al lenzuolo funebre (*cerecloth*, II. vii, 50), giudicandolo troppo rozzo per contenere non solo l'immagine di Porzia ma anche il suo sudario. Lasciandosi attrarre dall'allettante apparenza, egli sceglie lo scrigno d'oro, e vi trova un teschio. Alla morte alludono le parole di Porzia quando Bassanio si accinge a compiere la sua scelta: Porzia chiede che, mentre egli sceglie, suoni una musica, così se perde la sua fine sarà simile a quella del cigno che muore nel canto; e aggiunge: "[…] my eye shall be the stream / and wat'ry deathbed for him […]", il mio occhio sia per lui il fiume e il liquido letto di morte (III. ii. 46-47). La canzone intonata mentre Bassanio sceglie (63-72) associa amore e morte, e nella strofa finale si parla di una campana che suona a morto (*knell*).

> Tell me where is Fancy bred,
> Or in the heart, or in the head?
> How begot, how nourished?
> All. Reply, reply.
> It is engen'red in the eyes,
> With gazing fed, and Fancy dies
> In the cradle where it lies:
> Let us ring Fancy's knell.
> All. Ding, dong, bell.

La logica della somiglianza elettiva

Abbiamo visto per quali collegamenti, per quali associazioni debba passare il ragionamento che voglia raggiungere la soluzione del puzzle degli scrigni. Vediamo ora di capire di che tipo sono tali associazioni. È evidente che esse si basano sul rapporto di somiglianza.

L'inferenza che permette la soluzione del puzzle degli scrigni consiste nell'individuazione del rapporto di somiglianza tra lo scrigno di piombo e la donna amata.

Questa somiglianza, però, non è dello stesso tipo di quella che permette di assegnare determinati individui a una stessa classe, a un insieme, quella con cui si formano i concetti, i generi, le specie, le identità. Per usare il termine che impiegano Sebeok e Danesi (2000) per riferirsi appunto alla classificazione di un individuo in un genere, non si tratta di una somiglianza secondo la *forma coesiva*. La somiglianza che sta alla base della strategia che risolve il puzzle degli scrigni è piuttosto quella che permette la metafora. Essa si avvale di una forma *connettiva* (anche questo è un termine di Sebeok e Danesi). Si tratta di una somiglianza che possiamo anche chiamare, *elettiva*, *attrattiva*, *per affinità*, *per affinità elettiva.*

La somiglianza in questo caso non riguarda ciò che si presenta come lo stesso, come appartenente a una stessa categoria, a uno stesso genere o una stessa specie, a uno stesso universale, non riguarda ciò che si presenta come identico, ma invece ciò che è differente, refrattario alla forma coesiva, ciò che si dà come altro. La strategia secondo questo tipo di somiglianza non è presente soltanto nel ragionamento che permette di superare la prova degli scrigni, cioè quello che suggerisce che la scelta dello scrigno di piombo è (simile a) la scelta della donna amata, scegliere l'uno è trovare l'altra. Essa caratterizza anche alcuni decisivi ragionamenti di Porzia. A questo tipo di somiglianza, che stiamo chiamando "connettiva" o "per affinità elettiva" e che lascia reciprocamente *altri* i termini che associa, si appella Porzia per tentare in primo di indurre Shylock alla clemenza: poiché il perdono (*mercy*) è un attributo di Dio stesso, il potere terreno appare simile a quello divino ("And earthly power doth then show likest God's", IV. i. 195), quando il perdono addolcisce la giustizia, e dunque Shylock deve essere *merciful*. Ma anche la decisione di aiutare Antonio si basa su questo stesso tipo di somiglianza: il fatto che Antonio sia legato da profonda amicizia con Bassanio, "makes me think that this Antonio […] must needs be like my lord". Anzi se Antonio, che Bassanio ama, somiglia a Bassanio, allora somiglia a Porzia, che ama Bassanio: Antonio è, ella dice, "the semblance of my soul" (III. iv. 16 -20).

Questo tipo di somiglianza comporta un movimento verso l'altro in quanto altro, analogo a quello del donare, del perdonare, del dare in pura perdita. La logica di questa strategia connettiva è la stessa di quella del rischio incondizionato per l'altro, del movimento a senso unico, senza ritorno, senza guadagno, verso l'altro, dell'essere l'uno per l'altro, della "sostituzione" (Lévinas). Si tratta di una somiglianza i cui termini non sono indifferenti, in cui le differenze non sono cancellate, come nell'indifferenza della somiglianza coesiva, che identifica, omologa, pareggia, eguaglia, ma permane con l'altro un rapporto di non-indifferenza: una *somiglianza per alterità* in contrapposizione alla *somiglianza per identità*, quella presente nello scambio avaro, nella giustizia ("a rigor di giustizia nessuno di noi potrebbe vedere la propria salvezza"). Shylock non conosce che questo tipo di somiglianza. Sia quando afferma la sua identità etnica, religiosa, sia quando si lamenta di essere stato tradito da sua figlia, che in quanto tale gli appartiene, è "carne e sangue suo", sia quando chiede che gli venga dato quanto è stato stabilito per contratto. Anche nel ragionamento in cui argomenta di essere eguale, benché ebreo, a tutti gli altri uomini, Shylock si basa sulla logica della somiglianza coesiva, per identità, sulla logica dello scambio giusto, sulla logica dell'indifferenza, della giustizia e della vendetta: "Sono un ebreo. Ma non ha occhi un ebreo. Non ha un ebreo mani, membra, sensi, affetti, passioni? Non si nutre dello stesso cibo, non è ferito dalle stesse armi, non va soggetto alle stesse malattie, non si cura con gli stessi rimedi, non ha freddo per lo stesso inverno e caldo per la stessa estate del cristiano. Se ci pungete non sanguiniamo? Se ci fate il solletico, non ridiamo? Se ci avvelenate, non moriamo? E se ci offendete non dobbiamo vendicarci? Se siamo simili a voi in tutto, anche in questo vogliamo somigliarvi" (III. i. 50-65).

Riferimenti bibliografici

Bachtin, Michail, 2003, *Linguaggio e scrittura*, introd. di A. Ponzio, trad. di L. Ponzio, Roma, Meltemi.

Barthes, Roland, 1980, *La chambre claire. Note sur la photographie*, Parigi, Gallimard; trad. it. 1980, *La camera chiara. Sulla fotografia*, Torino, Einaudi.

Barthes, Roland, 1982, *L'obvie et l'obtus*, Parigi, Gallimard; trad. it. 1985, *L'ovvio e l'ottuso*, Torino, Einaudi.

Bataille, Georges, 1957, *L'érotisme*, Parigi, Éd. de Minuit; trad. it. 1970, *L'erotismo*, Milano, Mondadori.

Baudrillard, Jean, 1976, *L'échange simbolique et la mort*, Parigi, Gallimard; trad. it. 1980, *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano, Feltrinelli.

Baudrillard, Jean, 1979, *De la séduction*, Parigi, Galilée; trad. it. 1980, *Della seduzione*, Bologna, Cappelli.

Baudrillard, Jean, 1981, "Seduzione e sollecitazione. Strategia della sfida e della domanda", in Chiara Sibona, a cura, *Strategie di manipolazione*, Ravenna, Longo.

Freud, Sigmund, 1913, *Das Motiv der Kastchenwahl*; trad. it. 1980, "Il motivo della scelta degli scrigni", in *Opere,* Torino, Boringhieri, vol. VII.

Freud, Sigmund, 1920, *Trauer und Melancholie*; trad. it. 1976, "Lutto e melanconia", in *Opere*, Torino, Boringhieri, vol. VIII, pp. 102-122.

Kierkegaard, Søren, 1843, *Enten-Eller*; trad. it. di A. Cortese, 1976-89, *Enten-Eller*, Milano, Adelphi, 5 voll.

Kierkegaard, Søren, 1995, *Opere*, a cura di C. Fabro, Casale Monferrato, Piemme.

Lévinas, Emmanuel, 1974, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff; trad. it. di S. Petrosino e M. T. Aiello, 1983, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano, Jaca Book.

Lévinas, Emmanuel, 1998, *Filosofia del linguaggio*, a cura di Julia Ponzio, Bari, Graphis.

Lévinas, Emmanuel, 2001, *Dall'altro all'io*, trad. J. Ponzio, a cura di A. Ponzio, Roma, Meltemi.

Marx, Karl, 1857-58, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Rohentwurf; trad. it. di E. Grillo, 1968-70, *Lineamenti fondamentali della critica dell'econoomia politica*, Firenze, La Nuova Italia, vol. I: 1968, vol. II: 1970.

Nietzsche, Friedrich, 1885, *Also sprach Zarathustra*; trad. it. 1991, *Così parlò Zaratustra*, trad. it. di M. Montinari, introd. di G. Colli, Milano, Adelphi.

Peirce, Charles S., 1923, *Chance, Love and Logic*, a cura di M. R. Cohen, New York, Harcourt; trad. it. di N e M. Abbagnano, 1956, *Caso, amore e logica*, Torino, Taylor.

Petrilli, Susan, 2008, *Tutt'altro. Infunzionalità ed eccedenza come prerogative dell'umano*, Milano, Mimesis.

Ponzio, Augusto, 1995, *I segni dell'altro. Eccedenza letteraria e prossimità,* Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.

Ponzio, Augusto, 2004, *Elogio dell'infunzionale. Critica dell'ideologia della produttività*, Milano, Mimesis.

Ponzio, Augusto, 2006, *La cifrematica e l'ascolto*, Bari, Graphis.

Ponzio, Augusto, 2007, *Fuori luogo. L'esorbitante nella riproduzione del medesimo*, Roma, Meltemi.

Ponzio, Augusto, 2008a, *La dissidenza cifrematica*, Milano, Spirali.

Ponzio, Augusto, 2008b, *Linguaggio, lavoro e mercato globale*, Rileggendo Rossi-Landi, Milano, Mimesis.

Ponzio, Augusto, Petrilli, Susan, 2000, *Il sentire della comunicazione globale*, Roma, Meltemi.

Ponzio, Augusto, Petrilli, Susan, 2002, *I segni e la vita. La semiotica globale di Thomas A. Sebeok*, Milano, Spirali.

Ponzio, Augusto, Petrilli, Susan, 2003a, *Semioetica*, Roma, Meltemi.
Ponzio, Augusto, Petrilli, Susan, 2003b, *Views in Literary Semiotics*, New York/Ottawa/Toronto, Legas.
Ponzio, Augusto, Petrilli, Susan, 2005, *La raffigurazione letteraria*, Milano, Mimesis.
Sebeok, Thomas A., Danesi, Marcel, 2000, *The Forms of Meanings. Modeling Systems Theory and Semiotic Analysis*, Berlino, Mouton de Gruyer.
Shakespeare, William, 1596-1598, *The Merchant of Venice*, nuova ed. 1965, a cura di K. Myrick, New York, The New American Library; trad. it. di A. Serpieri, 2003, *Il mercante di Venezia*, Milano, Garzanti.

ERNESTO MIRANDA

IL NARCISISMO FERITO. PER UNA RILETTURA DEL "LAVORO CRITICO" DI ARCANGELO LEONE DE CASTRIS

Ti comporti come un monarca assoluto, che si accontenta delle notizie fornitegli dai suoi più alti funzionari, senza mai scendere in mezzo al popolo per ascoltarne la voce.
Sigmund Freud

1. De Castris rimosso

"Il pensiero carcerario di Gramsci è stato di fatto sostanzialmente rimosso; si vuol dire, tra tanti studi importanti e parziali, rimosso nel suo asse centrale di riflessione teorico-politico e di analisi storico-sociale. Ha vinto tra noi l'idealismo" (Leone de Castris 1997: 96). Così de Castris su Gramsci; ora, *mutatis mutandis*, lo stesso si può dire del suo pensiero e della sua opera che, certo non ignorati, sono stati però rimossi[1] nel loro asse centrale, per ragioni che non sarà inutile interrogare. Tanto più in quanto l'esistenza della rimozione – se indagata nelle sue matrici profonde e compresa a partire dagli effetti che produce – rivela, sintomaticamente, le contraddizioni e i pregiudizi di una cultura che costruisce, difende e riproduce la propria immagine idealizzata, rifiutando ogni offerta di consapevolezza relativa alla genesi e alla formazione della propria identità. "Dovunque il lavoro intellettuale si è sviluppato in termini di massa, il bisogno diffuso di interrogare il proprio ruolo produttivo sembra essersi scontrato con la indisponibilità complessiva di un sapere in cui il soggetto della conoscenza ritiene di poter interrogare tutto, tranne che se stesso, la propria formazione, la propria storia" (Leone de Castris 2001: 9). Il fatto è che un tale atto conoscitivo costringerebbe l'intellettuale a misurarsi con la verità della propria origine, con i condizionamenti sociali che ne determinano l'identità, con le ragioni materiali che, contaminando la pretesa purezza del ruolo, ne minacciano l'autonomia. L'intellettuale, cioè, non può tollerare l'esistenza di un discorso critico che ricostruisca, nella sua genesi materiale, la storia di quelle pratiche di sublimazione su cui ha fondato il suo ruolo e costruito la propria funzione. In questo senso la rimozione della dimensione storico-sociale della autocoscienza intellettuale e la sublimazione, tutta idealistica, dei valori fondanti il suo ethos, svolgono un ruolo che non è mai stato neppure messo in questione. La cultura, narcisisticamente paga della sua immagine, si nega a ogni offerta di consapevolezza e rimuove ogni discorso critico che metta in pericolo le gratificanti proiezioni ideali del suo narcisismo. Si tratta di ciò che in linguaggio psicanalitico potremmo definire una "resistenza". Una resistenza prodotta dalla ferita inferta a un'autocoscienza, quella intellettuale, tenacemente arroccata in difesa del suo statuto ideale (il primato dei suoi valori) per principio non verificabile e di fatto non verificato.

Le ragioni per le quali il discorso critico di de Castris è stato, lo ripetiamo, sostanzialmente rimosso vanno cercate qui: in questa resistenza che certo non rinvia a una difficoltà di ordine intellettuale – il discorso di de Castris si snoda con vigorosa chiarezza, estraneo com'è al compiaciuto esoterismo di tanto ermetismo critico contemporaneo – ma "ad una difficoltà di ordine affettivo, qualcosa che aliena i sentimenti di coloro che vengono in contatto con esso"[2]. In un suo celebre saggio Freud ricorreva al concetto di resistenza per spiegare la pregiudiziale avversione della cultura ufficiale nei confronti di quelle tre svolte epistemologiche che avevano trasformato radicalmente gli orizzonti del sapere tradizionale e ferito alla radice "l'universale narcisismo degli uomini"[3]. In particolare la psicanalisi aveva contribuito, secondo Freud, alla demolizione di due tra le più resistenti proiezioni narcisistiche: la superiorità dello spirituale sul materiale e l'autonomia della coscienza. Essa aveva cioè offeso l'io nel suo orgoglio e l'io, da parte sua, aveva risposto a questa offesa rifiutando in blocco la teoria psicanalitica. Non diverso è il destino del discorso critico di de Castris, che infligge un duro colpo al narcisismo dell'intellettuale, denunciando l'infondatezza della autonomia della cultura e ricostruendone la genesi sul terreno della prassi reale e della storicità concreta e materiale. "Credo che le ragioni dell'eventuale scandalo, siano tutte inerenti all'apparenza provocatoria di questa ipotesi di storicizzazione; e che cioè la reazione dello scandalo sia una espressione coerente e ultimativa della difesa della partenogenesi delle idee, che è l'asse portante della autocoscienza intellettuale" (Leone de Castris 2001: 26). Un'autocoscienza che non vuole e non può fare a meno della sua pretesa assolutezza, della sua presupposta autonomia. Al punto di giungere a identificare ogni suo prodotto con un atto di coscienza, "nonostante l'evidenza del fatto che per la mente debbano continuamente passare molte più cose di quante non ne percepisca la coscienza" (Freud 1917: 115). A essere rimosso è dunque tutto ciò che non rientra nel dominio di un'autocoscienza intellettuale ipostatizzata nella sua assolutezza e nella sua autoreferenzialità quale luogo di una dialettica perfettamente circolare.

Ciò che qui è all'opera è quell'orrore della materialità (cfr. Leone de Castris 2001: 34) di cui lo spiritualismo e l'idealismo dell'estetica del Novecento (tanto più resistenti in quanto operanti, con il loro mai criticato impianto categoriale, persino in quelle posizioni che rivendicano un approccio materialistico se non tout-court marxista) sono i sintomi più evidenti. In Croce che, come si vedrà, è stato per de Castris il promotore, nonché il più autorevole teorico, di quel progetto di egemonia che, ancora oggi, e a dispetto di tanto anti-crocianesimo esteriore, risulta di fatto vincente; in Croce, dicevamo, la rimozione della materialità è esplicitata con forza, proprio in apertura di quella *Estetica* che costituisce il perno e il fondamento dell'intero sistema crociano, nonché il centro di diramazione dei suoi più duraturi e resistenti effetti ideologici. "La materia, nella sua astrazione, è meccanicismo, è passività, è ciò che lo spirito umano subisce, ma non produce […], ciò che nell'uomo è di brutale e d'impulsivo, non il dominio spirituale, quello in cui consiste l'umanità" (Croce 1958: 8).

La materialità, in quanto mera passività, opacità che minaccia la cristallina autoreferenzialità dell'atto creativo, è subordinata al momento formale (spirituale) che la sussume e comprende in un abbraccio mortale. "In quei momenti meglio ci accorgiamo della profonda differenza tra materia e forma; le quali sono non già due atti nostri, di cui l'uno stia di

fronte all'altro, ma l'uno è un di fuori che ci assalta e ci trasporta, l'altro un di dentro che tende ad abbracciare quel di fuori e a farlo suo" (ib.). Non diversamente, almeno per ciò che concerne l'angolazione del nostro discorso, Heidegger – altro padre spirituale di tanta estetica novecentesca – fonda sul rifiuto della storicità reale il suo recupero della funzione mistico-promozionale del pensiero e della poesia, intesi, idealisticamente e sullo sfondo della ipostatizzazione ontologica del linguaggio, quali luoghi sorgivi di una inverificabile, perché originaria, "messa in opera" di storicità destinale.

Tutto questo lavoro ideologico, che consegna a un continuismo di fondo la cultura contemporanea, riproduce *ad libitum* quel pregiudizio idealistico della autocoscienza intellettuale che, in forza della sua diffusione capillare, diviene senso comune. Ed è ancora una volta Croce a evidenziare la perfetta circolarità di senso comune e riflessione filosofico-critica, quando nel suo *Breviario di estetica* pone come già implicita e operante nel senso comune (benché non ancora riconosciuta) quella definizione essenzialistica del fatto estetico che il filosofo è chiamato a elaborare in ambito teoretico. La verità dell'arte (la conoscenza della sua essenza) è cioè già interamente contenuta nei giudizi formulati dal senso comune e l'opera del filosofo non consiste in altro che nell'esercizio maieutico ("la forza dell'eterno procedere socratico") (Croce 1990: 17) di esplicitare l'implicito e di legittimarlo mediante pratiche discorsive, per così dire, professionali. Insomma la filosofia legittima il senso comune che la invera. La circolarità è perfetta e, si postula, virtuosa[4]: l'essenza dell'oggetto precede e fonda l'esistenza dell'atto conoscitivo. L'idea preesiste alla cosa. A non essere interrogata criticamente, a non essere messa in questione è la natura dell'oggetto estetico, la genesi delle sue forme e delle sue funzioni. "L'arte deve presupporsi – deve supporsi a priori, prima del discorso che in qualunque modo tenti di conoscerla – perché possa dirsi cos'è e come si riconosce" (Leone de Castris 2001: 88). Ed è appunto nella legittimazione di questo presupposto che vanno cercate le ragioni della resistente fortuna del crocianesimo, e precisamente nella sua capacità di fondare lo statuto della cultura "nella fissazione teorica non già solo della sua autonomia relativa rispetto alla crisi, ma della sua assoluta e permanente necessità" (Leone de Castris 1991: 193). Il bisogno di identità e di senso dell'intellettuale in crisi trovava e trova qui, in questa assolutizzazione della cultura, la risposta sperata. Ed è appunto un tale primato assoluto della coscienza che de Castris mette in questione storicizzando le pratiche intellettuali e ricostruendone i processi di formazione a partire dalla socialità in esse immanente. Ma può l'intellettuale-Narciso riconoscersi in questo specchio? Ciò che gli si propone è niente di meno che la conoscenza di sé.

> Ti comporti come un monarca assoluto, che si accontenta delle notizie fornitegli dai suoi più alti funzionari, senza mai scendere in mezzo al popolo per ascoltarne la voce. Volgi lo sguardo su te stesso, esplora le tue profondità, impara innanzi tutto a conoscerti (Freud 1917: 115-116).

Ma conoscersi, in questo caso, significa rinunciare a quei valori su cui l'intellettuale fonda la sua autocoscienza, riconoscerne la storicità, la materialità, le implicazioni politiche e sociali; significa, in ultima istanza, accogliere "le rivelazioni più inattese su ciò che meno vogliamo sapere di ciò che siamo"[5]. Il discorso critico di de Castris, insomma, provoca un ritorno del rimosso a fronte del quale l'intellettuale reagisce difensivamente, riconfermando

in blocco i valori su cui fonda la propria identità-diversità e respingendo, di fatto, una tale ipotesi critica[6]. E, tutto ciò, nonostante il fatto che in nessun modo un tale discorso critico intenda negare la cultura o svalutarne le funzioni. La cultura, infatti, è "una condizione concretissima della nostra vita" (Leone de Castris 2001: 25). Non si tratta, dunque, né di rifiutarla (cosa del resto impossibile) né di subordinarla ad altre attività umane (la politica, l'economia) astrattamente intese come momenti eterni di una dialettica dei distinti. Si tratta, invece, più semplicemente, di analizzarne le funzioni e le forme, "a partire da un'ipotesi di conoscenza storica che per noi intellettuali si può definire autocritica" (ib.).

Può apparire paradossale il fatto che, nonostante l'evidenza delle argomentazioni, questa proposta di ricerca continui a essere ignorata, persino (e su ciò dovremo tornare) all'interno di aree culturali ispirate al marxismo. Il fatto è che "il fattore patologico" della nostra cultura – diremo parafrasando Freud – "non è l'ignoranza in sé, ma la radice di questa ignoranza che affonda nelle resistenze interiori; sono queste che per prime hanno generato l'ignoranza e tutt'ora la mantengono" (Freud 1917: 94). E sono, dunque, queste che vanno attaccate con le armi della critica: scavando nel profondo della identità culturale e ricostruendo genealogicamente i processi di formazione di quelle categorie che, ipostatizzate nella forma di eterni principi della ragione, presiedono al funzionamento difensivo-immunologico delle strategie di riproduzione corporativistica del ceto intellettuale. Perché le resistenze funzionano come un vero e proprio sistema immunitario: una fitta rete di anticorpi che debella sul nascere ogni contagio ad opera dello spirito critico. Ma allora sgretolare queste resistenze, mostrarne il contenuto ideologico, è il primo, ineludibile, compito di un lavoro critico che non voglia limitarsi alla ratificazione dell'esistente o alla sua apologia.

2. Critica e ideologia

Ed è nel perseguire un tale compito che il pensiero di de Castris interseca e continua quello di A. Gramsci; in particolare, riprendendo la sua lucidissima critica dell'ideologia, sostanzialmente rimossa persino dalle pur varie e generose reviviscenze del gramscianesimo novecentesco. Ed è proprio nella risemantizzazione del concetto di ideologia che va individuato uno dei contributi più originali e meno recepiti del lavoro critico di de Castris. La questione è complessa e merita una trattazione analitica – tanto più perché de Castris non l'ha sistematicamente trattata in un luogo specifico della sua opera, lasciando piuttosto che la sua teoria della critica della ideologia trasparisse dalla pratica concreta del suo lavoro in quanto, di fatto, sempre sottintesa. Ora la questione della possibilità d'esistenza della critica della ideologia si è, nella più recente riflessione filosofica, arenata sulle secche di un'aporia che potremmo riassumere in questi termini: come può la critica denunciare la parzialità delle forme ideologiche di coscienza senza cristallizzarsi dogmaticamente nella forma di un sapere assoluto pregiudizialmente sottratto a ogni possibile interrogazione relativa al suo statuto? E ancora: se l'orizzonte storico (cui apparteniamo) ci precede e, precedendoci, costituisce il presupposto (l'orizzonte di precomprensione) di ogni nostro giudizio, come può darsi critica che non presupponga quei pregiudizi che si propone di criticare? "Una critica

esaustiva dei pregiudizi – e dunque delle ideologie – è impossibile, in assenza di un punto zero dal quale tale critica possa essere mossa" (Ricoeur 1994: 331). E un tale punto zero non può essere attinto se non nel costituirsi di una Scienza come sapere assoluto autoponentesi e autofondantesi.

A me pare che de Castris aggiri di fatto, nei modi e nelle forme del suo lavoro critico, questa aporia. E lo fa situandosi coerentemente al di fuori di quell'orizzonte metafisico – che oppone universale e particolare, assoluto e relativo – su cui l'aporia sopra delineata si fonda. Perché il suo modo di fare critica si esercita in primo luogo come negazione di quei principi che, autoponendosi come universali e assoluti, istituiscono, nella forma di una inverificabile alterità-opposizione al loro impregiudicato esistere, ciò che è relativo e ciò che è particolare. L'idiosincrasia di de Castris per ogni fare critico che assuma la forma del "Metodo" conferma la sua estraneità a un tale procedimento di carattere metafisico. Il fatto è che ogni discorso critico mediato da un presupposto metodologico (un modello costante) predetermina i suoi esiti e i suoi approdi, costruisce e decide a priori le proprie vittorie. A un sapere così costituito de Castris oppone

> un processo conoscitivo articolato e sperimentale, e per questo non formalizzabile in un metodo; perché un metodo, in quanto strumento tecnico predisposto perché funzionale a valori già definiti, tende a fornire uno schema interpretativo che nella sua applicabilità multipla elude il fuoco visivo di una conoscenza aperta sperimentalmente a esperienze individuali, a forme espressive non ripetibili (Leone de Castris 2001: 38).

Una tale forma di conoscenza (empirica, sperimentale, materialistica) si sottrae, di principio e di fatto, alla falsa alternativa Scienza-ideologia su cui, come si diceva, si è arenato il dibattito odierno. Il passaggio dalla ideologia alla "scienza", infatti, si realizza in de Castris come passaggio "dalla parzialità alla criticità del conoscere, dalla fenomenologia apologetica delle forme creatrici alla critica delle forme di coscienza"[7] (Leone de Castris 1989: 8). Come passaggio cioè dalla presupposizione irriflessa del proprio esserci alla critica genealogica delle proprie forme. Ma se è così – se la critica si oppone all'ideologia non come un Assoluto a un relativo, ma come un sapere autocritico a un sapere che presuppone dogmaticamente se stesso – se è così, allora la possibilità di esistenza della critica della ideologia non solo è fatta salva, ma è legittimata nei suoi procedimenti e nelle sue forme. Di più: di una tale critica viene, implicitamente, affermata l'urgenza e la necessità. Se, infatti, la scienza non si contrappone più all'ideologia come l'astrattamente vero all'astrattamente falso, allora si è costretti a riconoscere all'universo ideologico un ruolo specifico e non semplicemente subordinato a quello della struttura produttiva di cui sarebbe soltanto il riflesso. La critica dell'ideologia diventa un atto tout-court politico. Qui è più che mai viva e operante la lezione di Gramsci.

> Si può dire che non solo la filosofia della prassi non escluda la storia etico-politica, ma che anzi la fase più recente di sviluppo di essa consista appunto nella rivendicazione del momento dell'egemonia come essenziale nella sua concezione statale e nella valorizzazione del fatto culturale, dell'attività culturale, di un fronte culturale come necessario accanto a quelli meramente economici e meramente politici (Gramsci 1991: 239).

Qui la rivendicazione dell'urgenza e della necessità della critica dell'ideologia si accompagna alla chiarificazione della centralità del fatto culturale inteso come elemento costitutivo, e non subordinato, della dialettica storica[8]. Gramsci è chiarissimo: a chi (Croce) aveva criticato la filosofia della prassi per la sua sottovalutazione della storia etico-politica, identificata con la mera parvenza, egli replica che "il giudizio contenuto nel termine apparenza per le superstrutture è nient'altro che il giudizio della storicità di esse espresso in polemica con concezioni dogmatiche popolari e quindi con un linguaggio metaforico adatto al pubblico cui è destinato" (240). Le ideologie sono invero realtà concretissime, atti pratici che, nel loro rapporto dialettico con le strutture produttive, determinano il corso della storia. Sottovalutarne il ruolo significherebbe commettere un errore fatale: sul piano pratico-politico prima ancora che su quello teorico. Di più: significherebbe ridurre la filosofia della prassi a un "formulario meccanico che dà l'impressione di avere tutta la storia in tasca" (163). La pretesa di spiegare "ogni fluttuazione della politica e della ideologia come espressioni immediate della struttura deve essere combattuta teoricamente come un infantilismo primitivo" (122) che ignora la complessità della dialettica reale, l'intersecarsi in essa di piani e livelli differenti, relativamente autonomi, ma mai separati perché costituenti un unico, indivisibile, processo. La distinzione, ad esempio, tra forma e contenuto, implicita nella nozione di blocco storico, è, chiarisce Gramsci, una distinzione semplicemente didascalica: "perché le forze materiali non sarebbero concepibili storicamente senza forma e le ideologie sarebbero ghiribizzi individuali senza le forze materiali" (60).

La lezione gramsciana è stata fruttuosamente assimilata da de Castris che ha saputo tradurre in pratica critica concreta queste densissime precisazioni teoriche. In primo luogo riconsegnando alla critica delle ideologie il terreno su cui va esercitata: il terreno della storicità concreta, intesa quale luogo di coagulazione dialettica (contraddittoria, conflittuale, aperta) di forze materiali e forme coscienziali. In questo senso la critica dell'ideologia non può che tradursi in un paziente lavoro di analisi, sempre sorretto dalla consapevolezza che "ogni frammento di analisi rivela che dentro i processi della società ha operato politicamente un sistema di condizionabilità oggettive che è il sistema culturale, l'esercizio dominante dell'egemonia; un elemento tutt'altro che univoco e fatale, ma certo assai resistente, pur nella sua contraddittorietà, alle spinte della critica reale" (Leone de Castris 1997: 7). Il sistema culturale non è insomma qualcosa che sta, per così dire, al cospetto della struttura produttiva come suo riflesso spettrale: esso sta dentro la storia e contribuisce a determinarne le logiche e i conflitti. Ciò che qui vien messo in chiaro è la funzione politica della cultura, il suo radicarsi nella socialità concreta e materiale, il suo riprodursi e organizzarsi in sistemi ideologici relativamente autonomi, la sua capacità di "incidere a molti livelli nella autocoscienza della società, nella formazione degli orientamenti politici, dei codici della mentalità e del senso comune" (8). Le ideologie, insomma, vanno criticate a partire dal loro radicarsi in un sistema produttivo specifico (sebbene non autonomo). Perché esiste una produzione delle idee esattamente come esiste una produzione delle merci. Esiste un'industria delle coscienze che produce effetti realissimi: produce identità, passioni, mentalità diffuse; produce (contribuisce a produrre) la storia concreta dei gruppi e dei soggetti[9].Vi sono cioè "due livelli di storia, ambedue oggettivi e sociali perché ambedue attivi e incidenti sulla formazione di nuovi processi sociali" (Leone de Castris 1973: 33). La critica dell'ideologia de-

ve, se non vuole mancare il suo oggetto, collocarsi nel punto di tangenza tra questi due livelli per coglierne, pur nella consapevolezza della relativa autonomia delle rispettive forme e funzioni, il reciproco condizionarsi. La complessità dell'oggetto richiede un approccio che sappia render conto di una tale complessità, evitando la tentazione esiziale di un riduttivismo (sia esso sociologico o formalistico) di comodo. Per quel che concerne nello specifico la critica letteraria, essa deve sapersi situare "al vertice di quell'angolo formato dall'ascissa verticale che va dalla struttura all'ideologia, e dalla ordinata orizzontale che rappresenta la tradizione, dalla sfocatezza della sua origine al punto lucidissimo del suo versarsi nell'ideologia" (ib.). Qui la critica incontra l'opera dell'intellettuale come prodotto ideologico, ovvero come luogo in cui si produce una mediazione attiva in nessun modo leggibile-interpretabile come mero riflesso delle contraddizioni reali. Va inoltre precisato che l'incontro tra storicità strutturale e tradizione culturale, tra forze materiali e forme di coscienza non si realizza soltanto al vertice dell'angolo: fasce di congiunzione connettono infatti tutti i punti delle due linee, in una dialettica della perfetta reciprocità. Perché "la tradizione è stata sempre forma dell'essere sociale, e la socialità sincronica è stata sempre referente reale della formalizzazione ideologica" (34). Una forma di critica che non tenti neppure di sbrogliare il complesso intrecciarsi di questi fili (in una trama tutt'altro che schematico-simmetrica) manca completamente il suo oggetto e si costituisce di fatto come pseudocritica, incapace di cogliere nella letteratura – e in genere nei prodotti ideologici – la socialità delle formalizzazioni e la specificità delle risposte che, con i loro strumenti operativi, gli intellettuali forniscono ai processi reali.

3. La critica della pseudocritica

"Praticando una critica non realmente critica si riproduce la funzione conoscitiva, ma conoscitivo-parziale, e dunque anche oggettivamente separante-occultante, che la cultura (l'arte) nella sua vita storica ha esercitato" (37-38). La pseudocritica dunque non solo manca l'incontro con il suo oggetto (quale che sia), ma contribuisce anche a riprodurre quei Valori e quei Principi che la rendono immune a ogni verifica realmente critica. L'assunzione irriflessa dei suoi codici ideali determina, cioè, un corto circuito teorico che manifesta i suoi effetti nella impossibilità, non dico di conoscere, ma anche soltanto di interrogare il senso delle sue funzioni. Si comprende allora perché il percorso critico di de Castris debba gioco forza presentarsi come offerta di una pausa di discontinuità che interrompe il flusso di una storia culturale camaleonticamente riproducentesi nei suoi presupposti essenziali. È questo continuismo di fondo che va messo in questione: un continuismo che, persino nelle forme più platealmente "rivoluzionarie" e sperimentali della cultura del Novecento, si è espresso rivendicando l'autonomia naturale della cultura e la sua funzione privilegiata. Ovviamente la critica del continuismo non si traduce affatto, nel nostro caso, in una, sia pur rinnovata, versione di quelle filosofie della storia che tutto riportano a un unico, sempre identico, principio. La categoria del continuismo, così impiegata, finirebbe per annegare ogni differenza nelle tenebre di una notte metafisica in cui tutte le vacche sono nere; sacrificando così la ricchezza dell'analisi (essenziale a ogni atto realmente conoscitivo) a un riduzionismo privo di

sbocchi. Altro che critica. Ma con de Castris non si corre certo questo rischio. L'individuazione di una condizione comune implicita e operante nelle forme storicamente differenziate di discorso intellettuale non comporta il misconoscimento della varietà delle risposte, né il sacrificio della specificità irripetibile delle singole opere, che vanno interrogate a partire dalla loro storicità peculiare e non immerse nel magma indifferenziato di una Storia metafisicamente pensata. Se uno cioè è il presupposto, "numerosissimi sono i modi in cui questo presupposto agisce nelle esperienze dei linguaggi specifici e individuali, cioè nelle risposte delle singole coscienze alle sollecitazioni del contesto storico" (Leone de Castris 2001: 169). Ovviamente il differenziarsi delle singole opere in forza della irripetibile storicità che le informa non costituisce affatto una confutazione *in re* di quel continuismo che segna in profondità la cultura novecentesca, e che non si spiega in forza di una mistica partecipazione a un'idea sovratemporale, ma per la capacità delle forme ideologiche che in esso si riproducono di fornire una risposta particolarmente efficace e duratura alla crisi storicamente determinata del ruolo intellettuale. Una crisi che, non certo riconducibile a una sorta di idealistica entropia della civiltà, si produce in ragione del confluire, tra Otto e Novecento, di tendenze immanenti al processo storico e concomitanti nel determinare l'esautorarsi del ruolo tradizionale dell'intellettuale. Sono le nuove forme di divisione del lavoro (anche intellettuale), i processi di mercificazione dell'arte, la crisi irreversibile delle tradizionali forme di mediazione politico-culturale, l'emergere di nuovi soggetti e di nuovi conflitti a svuotare il ruolo dell'intellettuale delle sue funzioni e a privarlo del suo mandato sociale. A questa "piena della storia" l'intellettuale non può far altro che opporre gli argini di una strategia difensiva che, pur esprimendosi in forme di volta in volta differenziate, si ancora, in ultima istanza, e disperatamente a una rivendicazione di autonomia fondata sulla inverificabile assolutezza della cultura. Sono queste le ragioni oggettive di quel continuismo che, "tra le tante diversità che una analisi corretta non può non misurare", si esprime nell'assunzione di un presupposto comune (il Valore della Cultura) "che si pone nei termini di una definizione essenzialistica e perciò aprioristicamente sottratta alla conoscenza storica" (Leone de Castris 1991: 10) All'opera è qui quel resistente retaggio idealistico che si riproduce non solo, e ovviamente, nei discorsi critici più scopertamente epigonali, ma anche nelle più innovative espressioni di una cultura che rivendica l'originalità delle proprie procedure e proclama la matrice anti-idealistica del proprio metodo.

> Riguardo a questa dimensione profonda nemmeno il marxismo ha rappresentato una critica materialistica dell'estetica, e perciò una alternativa conoscitiva alla tradizione che in varie forme alimenta le nostre esperienze di critica letteraria. La difesa della natura assoluta del valore-arte, della sua autonomia […], non ha ceduto un millimetro del suo spazio alla invadenza etico-contenutistica dello storicismo (e marxismo) critico-letterario (13).

Il caso Lukacs è, da questo punto di vista, paradigmatico. De Castris dedica pagine di straordinario vigore critico alla ricostruzione del percorso teorico del filosofo ungherese e scorge, al fondo delle complesse mediazioni di cui è intessuta la sua opera, un bisogno resistentissimo di autoidentificazione intellettuale che si traduce, da un lato, nell'impostazione metodologico-aprioristica della sua filosofia, dall'altro, nella rivendicazione del primato del-

la teoria e dell'estetica. La categoria della totalità, nel suo caratterizzare l'intero percorso di Lukács – dall'esistenzialismo tragico degli anni giovanili al marxismo teorico della maturità – costituisce, a un tempo, il fondamento di continuità tra le varie stazioni del suo itinerario e la spia più evidente del legame mai reciso con la grande tradizione idealistica. Già nella sua fase giovanile, infatti, il pensiero lukacsiano si cristallizza nella forma di un sistema di strutture oppositive che nel porre la scissione pone, a un tempo, l'esigenza di una ricomposizione di ordine spirituale che restauri la totalità infranta. Una totalità che il Lukács giovanissimo de *L'anima e le forme* pensa ancora come inattingibile, e che in *Teoria del romanzo* si pone come momento ideale e principio regolativo dell'opera romanzesca, ma che, nell'uno come nell'altro caso, decide già l'articolazione e lo sviluppo della sua ricerca, tracciando le coordinate di una rotta che lo porterà alla conversione al marxismo. Il fatto è che il sistema oppositivo che regge e condiziona la riflessione giovanile di Lukács predispone, nel suo stile metaforico-evocativo, "un ruolo nuovo dell'intellettuale, subito prima che la rivoluzione d'Ottobre segnali con forza imprevista un nuovo interlocutore" (Leone de Castris 1978: 109). Così si spiega la conversione lukacsiana al marxismo che, proponendosi come latore di una nuova idea di totalità, gli offre un'inedita occasione di rilancio della funzione dell'intellettuale, ora inteso come guida e faro della classe universale: di quel proletariato, cioè,predestinato a restaurare l'unità assoluta di un cosmo perfettamente compiuto e a realizzare quell'umanesimo radicale (l'utopia dell'uomo integrale) sognata dal giovane filosofo. Insomma il marxismo viene accolto da Lukács piuttosto come forma filosofica di elusione della tragicità di un epoca (l'età della compiuta peccaminosità) che come critica scientifica della realtà storica. La dialettica – cristallizzata nella forma di un Metodo che misura e giudica, in forza della sua assolutezza, la particolarità cieca di un mondo fenomenico mai sottoposto ad analisi – diviene così forma teorica di un potere spirituale contrapposto a un altro. "Non già, dunque, una analisi dei contenuti storici della realtà, ma un metodo di definizione aprioristica della categoria del superamento della realtà" (Leone de Castris 2000a, p 135). In perfetta continuità con quello hegelismo di cui sempre Lukacs si dirà erede, il marxismo (la sua scientificità) viene fondato sulla assolutezza di un metodo che, per aver assunto il punto di vista della totalità, si presenta come non migliorabile né rettificabile. A essere così riconfermato è, ancora una volta, il primato assoluto della Teoria che, predisponendo le opposizioni in un sistema idealisticamente binario (essenza-fenomeno), subordina a sé il reale e, in ultima istanza, lo sussume. Ora questo stesso schema speculativo è all'opera nel Lukács critico della cultura che organizza il proprio lavoro a partire da schemi rigidi di opposizioni binarie (razionalismo-irrazionalismo, realismo-avanguardia) in cui un polo è sempre identificato con il positivo, l'altro con il negativo. E tutto ciò, naturalmente, non passando attraverso una verifica critica delle proprie asserzioni, ma sulla base della presupposizione di un Valore indicativo di sé e del suo contrario. L'articolazione del discorso critico è così dedotta dalla natura in sé conoscitiva di una forma (il realismo, ad esempio) che decide del valore delle espressioni artistiche, misurandone il livello di funzionalità ideologica. La politicità trascendentale del realismo (categoria eterna dello spirito più che forma storicamente determinata di produzione letteraria), la sua funzione *ipso facto* progressiva, è cioè intrinseca al suo statuto formale, al suo essere modello di un arte che trascende la datità dell'essere sociale. Come, insomma, la dialettica contiene in sé (nella sua essenza) il mo-

mento pratico-rivoluzionario, così "la progressività dell'arte, la sua partiticità, tende a essere misurata dal suo realismo, cioè dalla universalità conoscitivo-coscienziale del suo risultato" (Leone de Castris 1978: 131). L'arte si sottrae alla storia, ne trascende la temporalità dannata. Essa non ritma le azioni, ne prefigura piuttosto, nella purezza delle sue forme, il compimento. Ancora una volta l'estetica (marxista?) presuppone il suo oggetto: lo precostituisce in forma teorica per poi calarlo in una storia ricostruita ad *usum sui*. L'essenza precede l'esistenza.

Lukács come Croce? Naturalmente – e de Castris lo sa bene – due esperienze così diverse (per formazione politica prima ancora che culturale) non possono essere collocate sullo stesso piano, senza sacrificare con ciò l'agnello della critica all'altare del pressappochismo. Eppure un dato comune, pur entro prospettive teoriche così diverse, vi è ed è "l'originario e permanente uso filosofico positivo della pratica teorica […]: e cioè la totalizzazione ideologica di una separazione […], l'assunzione di una funzione inverificata come di per sé capace di vedere il mondo con occhi puri e di costituire una forma di liberazione del mondo" (135). Questo stesso atteggiamento culturale, questa difesa tutta idealistica della cultura e delle sue funzioni, è rintracciabile, sia pure in forme variamente articolate, nelle più significative espressioni dell'estetica marxista del Novecento. Un'estetica che ha sempre subordinato a sé (al culto dei suoi valori) il marxismo, svuotandone la peculiare dimensione conoscitiva: il suo porsi cioè come conoscenza storico-materialistica delle produzioni letterarie. Si è in tal modo riprodotta e riconfermata la natura essenzialistico-salvifica dell'Arte, se ne è salvato il Valore, l'identità sacrale. "Questo pezzo di resistentissima metafisica che è la religione dell'arte usciva indenne dal bagno di marxismo che aveva attraversato la cultura italiana" (Leone de Castris 1991: 19). Lo si ritrova in Franco Fortini: nella sua apologia della poesia capace, essa sola, di riscattare la miseria del tempo presente e di "illuminare il mondo alienato della prassi", opponendogli "un'escatologia che gli dia un senso ed un destino" (Leone de Castris 1972: 104). Lo si ritrova in Galvano della Volpe: nella categoria della aseità intesa quale criterio aprioristico capace di misurare, in forza della sua natura formale (l'organicità semantica), il grado di poeticità di un testo[10]. Lo si ritrova persino in quelle esperienze più coerentemente fedeli a un'ispirazione materialistica (Romano Luperini), in cui pure finisce per essere riaffermato il presupposto inverificabile della Poesia, per sua natura portatrice di una "protesta, impotente e sublimata, nella formalizzazione estetica"[11]. In ultima analisi è l'intera cultura italiana di sinistra (dal dopoguerra a oggi) a non essersi saputa liberare da quel retaggio idealistico che risulta particolarmente visibile nei modi di articolazione dei rapporti tra cultura e politica, come testimoniano alcune tra le più significative esperienze intellettuali del secondo Novecento. Da Vittorini che rivendica la funzione immediatamente rivoluzionaria di una cultura irriducibile alle forme della politica[12], a Pasolini che esprime, nei modi di una tragicità irrisolta, quello scandalo del contraddirsi – dell'essere niente di più di una tregua tra i due mondi inconciliabili del mito e della coscienza, della poesia e della storia – che costituisce la croce cui è appesa la sua esperienza letteraria ed esistenziale[13].

A riprodursi è in ogni caso l'assolutezza del Valore-cultura; un'assolutezza che finisce sempre per riconfermare l'esistenza fatale di quel sistema che pure si propone di rovesciare. È questa la ragione per cui la cultura di sinistra non ha saputo dare una risposta politica a quel "sussulto strutturale della nostra società" (il movimento studentesco, il Sessantotto) le cui ansie di liberazione ha risolte nella forma di una "terrorizzata mitologia della integrazione" (220). È così che si produce "quel salto della contraddizione dialettica […], quell'ideologia della negazione globale […], che la controcultura degli anni sessanta, dalla sociologia negativa di Francoforte all'avanguardismo elitario di Fortini, dall'irrazionalismo tecnologico degli sperimentali alla riduzione operaistico-archetipica" (222), ha opposto al bisogno di mediazioni politiche del movimento. Ed è così che "la costante metapolitica di tutte le ideologie letterarie del dopoguerra diventa la costante letteraria di tutte le ideologie politiche della contestazione" (225). L'estetizzazione del dissenso (il risolversi-dissolversi della protesta nella assolutezza sublime-inutile dell'atto creativo) è insomma il tratto ideologicamente dominante della risposta della cultura alle forme di contestazione studentesca. E certo non è difficile comprendere le ragioni del prodursi di una tale strategia di ricomposizione estetica delle contraddizioni esplose nel Sessantotto, se solo si pone mente al fatto che il movimento, contestando l'organizzazione e le forme delle istituzioni culturali, metteva in pericolo l'identità di un ceto intellettuale comunque arroccato in difesa dei propri privilegi tradizionali. Si preparava così, in quegli anni, quel clima di estetizzazione diffusa che, con l'estinguersi della conflittualità sociale, evolverà – senza soluzione di continuità – nelle forme nomadistico-plurali della cultura postmoderna. Ma di ciò più oltre. Per ora ci basti rilevare come la sostanza ideologica del sapere (la sua funzionalità sociale) restasse "elusa persino in questo momento di più attento e generoso impegno conoscitivo della cultura marxista. Il patrimonio culturale del passato, evocato dal '68 come produzione non innocente, non era più in discussione. Rimaneva fuori dai rapporti sociali di produzione, fuori di ogni contraddizione" (Leone de Castris 1993: 69). Rimaneva cioè presupposto, sottratto per principio a ogni ipotesi di verifica critico-materialistica. L'idealismo, ancora una volta, aveva vinto.

4. Di una "intenzionale uscita dal crocianesimo"

Naturalmente la vittoria dell'idealismo, lungi dall'essere l'esito fatale di un processo svoltosi nei cieli della metafisica, è stata, invece, il risultato di una battaglia combattuta sul terreno concretissimo della storicità materiale: è stata una vittoria perseguita con acume strategico e dispiegamento di mezzi. Non è dunque un caso che una pagina centrale del crociano *Breviario di estetica* dispieghi i suoi effetti di senso a partire da una insistita metafora militare che conferisce, nella fattispecie, all'estetica il significato di un luogo complessivo di conquista e che investe la riflessione filosofica di una funzione essenziale "per la difesa e il restauro del mondo della coscienza" (Leone de Castris 1989: 12). Si tratta di quel luogo teorico in cui, come si è detto, Croce chiude in circolo riflessione filosofica e senso comune.

> E qui si può vedere come la semplicissima formola: che l'arte è intuizione […], pronunziata ora nel contesto di un discorso filosofico, si riempia di un contenuto storico, critico e polemico […]. Né farà più meraviglia che la *conquista* filosofica di essa sia costata una somma stragrande di fatiche, perché quella *conquista* è come il metter piede sopra una collinetta lungamente contrastata

in *battaglia,* e perciò ha tutt'altro valore dell'agile salita di essa compiuta in tempo di *pace* dal passeggiatore spensierato: non è il semplice punto di riposo di una passeggiata, ma l'effetto e il simbolo della *vittoria di un esercito* (Croce 1990: 35; corsivo mio).

La filosofia non solo ratifica e legittima i contenuti del senso comune, ma contribuisce in modo determinante a produrli. La coscienza comune, in altri termini, non è un soggetto culturale autonomo, ma il prodotto di un'operazione egemonica: essa è costituita "da meccanismi di pensiero, da pregiudizi o da 'libere' scelte che, lungi dall'essere risposte spontanee a un nostro bisogno conoscitivo, sono appunto le sopravvivenze di un dominio ideale che noi ancora accettiamo di riprodurre senza interrogarlo criticamente" (Leone de Castris 1991, pp. 4-5). Si vuol dire che l'intera operazione crociana si svolge nella forma di una strategia di lotta finalizzata alla conquista di un'egemonia capace di imporsi diffusivamente all'intero tessuto sociale, sbaragliando ogni resistenza, occupando tutti i territori del senso comune intellettuale, colonizzando le strutture di produzione e di diffusione della cultura. Tutto ciò aveva compreso Gramsci che appunto individuava in Croce e non in Gentile[14] il suo principale avversario in quella lotta per l'egemonia che costituisce un passaggio obbligato della strategia complessiva del proletariato in vista della costruzione di un blocco storico antagonista. È in questo senso (e solo in questo senso) che va intesa l'affermazione gramsciana secondo cui "per noi italiani essere eredi della filosofia classica tedesca significa essere eredi della filosofia crociana" (Gramsci 1991: 250). Se infatti Croce è la guida di un partito ideologico impegnato nella costruzione di un'egemonia destinata a durare ben oltre i tempi brevi dell'esperienza fascista e capace di esprimere e legittimare a tutti i livelli gli interessi della borghesia italiana, allora essere eredi della filosofia crociana non può significare, per Gramsci, ereditarne le funzioni ed il senso ideologico. Al contrario, il rapporto di Gramsci a Croce non poteva essere che polemico: nessuna continuità o subalternità, ma rottura, salto epistemologico, inversione politica. Ha giustamente osservato Eugenio Garin (1974: 341): "il rapporto Gramsci-Croce, di cui si è così spesso parlato a sproposito, non si ha da intendere nei termini di un concordismo "crocio-gramsciano", che è stato uno dei peggiori equivoci della provincia culturale italiana, ma nei termini di una lotta consapevole contro la punta più avanzata di una situazione da rovesciare". E infatti, per Gramsci, si trattava appunto di rovesciare il crocianesimo (esattamente come per Marx si trattava di rovesciare lo hegelismo), al fine di vanificarne gli effetti ideologici: a partire dal più resistente e diffuso, quello che postula l'autonomia e l'universalità della cultura.

L'illusionismo dialettico di Croce consegue vertici assoluti quando, ad esempio, legittima le sue vittorie, mostrando che esse sono conseguite certo contro il suo avversario "e pure in compagnia di esso"[15]. Non si può, io credo, rivendicare in modo più persuasivo l'universalità di una vittoria di parte. L'intenzionalità filosofica della strategia crociana – la sua funzione universalistica implicita nella natura assoluta della cultura – è fatta salva: l'idealismo non ha nemici, semmai avversari – la sua battaglia non è mai di parte. Gramsci coglie con chiarezza il senso dell'operazione di Croce e scorge, a fondamento dello storicismo crociano, la forma di una "storia a disegno" che si rivela perfettamente funzionale alla legittimazione di una forma di Stato e di cultura capaci di farsi garanti della legalità e della trasparenza del conflitto politico. Ma come può confondersi, dice Gramsci, questo fatto empirico col concetto di libertà, cioè di storia? Come domandare che le forze in lotta moderino la lotta entro certi limiti (i limiti della conservazione dello Stato liberale) senza cadere in arbitrio e nel disegno preconcetto? Il fatto è che in Croce la libertà non è una meta da conseguire attraverso la prassi storica, ma la forma spirituale della storia stessa: il suo presupposto, non il suo fine.

> Quando, dunque, si ode domandare se alla libertà sia per toccare quel che si chiama l'avvenire, bisogna rispondere che essa ha di meglio: ha l'eterno […]. Quel che val più, sta in molti nobili intelletti, di ogni parte del mondo, che, dispersi e isolati, ridotti quasi a una aristocratica ma piccola Respubblica Literaria, pur le tengono fede e la circondano di maggior riverenza e la perseguono di più ardente amore che non nei tempi nei quali non c'era chi l'offendesse o ne revocasse in dubbio l'assoluta signoria, e intorno le si affollava il volgo conclamandone il nome, e con ciò stesso contaminandolo di volgarità, della quale ora si è deterso (Croce 1957: 279).

La crociana religione della libertà concepisce così l'agone storico come un "gioco sportivo" regolato da norme prestabilite e garantito, nel suo svolgimento, da una provvidenza che lavora con noi, per noi, e sopra di noi. Al liberalismo di Croce (forma perfetta di una ideologia finalizzata alla tutela corporativistica degli interessi del ceto intellettuale e alla riproduzione di Valori culturali sovrastorici) Gramsci oppone un agone politico-culturale (la lotta per l'egemonia) non più inteso come forma di regolamentazione e/o mediazione ideologica dei distinti, ma come superamento-cancellazione degli opposti: lotta vera, reale. "Nella lotta i colpi non si danno a patti e ogni antitesi deve necessariamente porsi come radicale antagonista della tesi, fino a proporsi di distruggerla completamente e completamente sostituirla" (Gramsci 1991: 279). Gramsci è stato l'unico a comprendere il senso complessivo (e complessivamente politico) dell'operazione crociana; l'unico a coglierne il significato oggettivo: quello, cioè, di snervare l'antitesi e spezzettarla in una lunga serie di momenti con lo scopo di "ridurre la dialettica a un processo di evoluzione riformistica "rivoluzione-restaurazione", in cui solo il secondo termine è valido" (ib.). Si può allora comprendere per quale ragione il discorso gramsciano attirasse l'attenzione di un critico come de Castris che già agli inizi degli anni Settanta preparava, in perfetta solitudine, quella intenzionale uscita dal crocianesimo che segnerà l'intero suo itinerario intellettuale. Un itinerario caratterizzato dalla tenacia con la quale egli ha perseguito la critica degli idealismi estetici del Novecento, collo scopo di rovesciarne gli effetti ideologici, in vista di una idea di cultura che, libera da revanscismi corporativistici, corrispondesse alle esigenze conoscitive di una soggettività bisognosa di emancipazione. Uscire dal crocianesimo significava, per de Castris, liberarsi di quei pregiudizi idealistici sui quali l'egemonia crociana aveva fondato i suoi effetti ideologici più persuasivi. Significava mettere in questione il Valore della cultura, l'assolutezza del suo impianto categoriale, la trascendenza e l'autonomia delle sue forme. Significava, in primo luogo, riattingere alle fonti di uno storicismo anti-idealistico i modi di una critica realmente critica, perché fondata su una ipotesi di storicizzazione radicale che si svolgerà, negli anni, nelle forme di una gramsciana storia sociale degli intellettuali.

5. *La critica del postmoderno*

Pubblicando di recente un inedito del 1962, de Castris sceglie un titolo che ci pare riflettere bene il suo destino di intellettuale inascoltato. Un destino di cui de Castris stesso mostra di essere pienamente cosciente, se è vero che presenta come "autorizzato" l'anacronismo consistente nel rendere pubblico un discorso che, a dispetto del tempo trascorso (circa quarant'anni), "nomina appendici ideologiche attuali, anche inconsapevoli, e perciò degne di ricevere qualche provocazione" (Leone de Castris 2001b: 211). Il fatto è che quella cultura, di cui il giovane de Castris criticava i presupposti, non ha ceduto, in questo lungo lasso di tempo e nonostante i trasformismi di cui è stata capace, un solo millimetro del suo spazio egemonico alle ragioni della critica. Ciò che è rimasto immutato, pur entro una storia caratterizzata da continue metamorfosi, è l'identità profonda di un'intellettualità sorda a ogni provocazione. Ciò non significa, naturalmente, sottovalutare la portata di quelle trasformazioni che hanno, di volta in volta, espresso il bisogno di riqualificazione ideologica di una cultura investita da violenti rivolgimenti economici, politici, antropologici. Ma va compreso che, pur nell'alternarsi di protagonismi diversi, ciò che ha resistito è stato il moderatismo di fondo della intellettualità italiana, la sua vocazione a dare un contenuto essenzialmente restaurativo alle sue "rivoluzioni".

La critica di de Castris all'ideologia postmoderna (ultima variante del gattopardesco trasformismo di casa nostra) è tutta giocata su questo doppio registro consistente, da un lato, nel mostrare il continuismo soggiacente al preteso radicalismo di una cultura che dichiara di aver rotto tutti i ponti con la tradizione del moderno, dall'altro, nell'analizzare le forme della nuova egemonia, cogliendo in essa le strategie ideologiche di una ricomposizione teorica delle contraddizioni del presente, sostanzialmente subalterne alle esigenze conservative del sistema politico-culturale e perfettamente funzionali alla dissoluzione di ogni discorso critico-antagonistico. Ora, che il postmoderno si costituisca e dispieghi i suoi effetti nella forma di una nuova egemonia capace di imporsi diffusivamente all'intero tessuto sociale è un fatto. Si tratta infatti di un fenomeno che "già ora può rivelare dimensioni sorprendenti per quanto riguarda l'omogeneità delle sue espressioni e la disponibilità delle sue forme rispetto ai processi di conformazione del senso comune, alla costruzione di una mentalità tendenzialmente post-critica" (Leone de Castris 2000: 47).

In altri termini, dalle culture della crisi (anni Settanta) all'affermarsi del sapere plurale e debole (anni Ottanta) ciò che si andava formando era appunto una koiné ermeneutico-nichilista capace di costituirsi, pur nell'apparente pluralismo delle sue declinazioni, nella forma di un totalitarismo ideologico senza residui. Gli effetti di una tale operazione egemonica sono sotto gli occhi di tutti. Non può e non deve stupire, pertanto, una tesi come quella sostenuta da Costanzo Preve, secondo cui "l'intellettuale-massa italiano, il lettore delle pagine culturali dei giormali, lo spettatore colto dei dibattiti televisivi, l'insegnante diviso fra degradazione crescente del suo ruolo sociale e velleità di rinascita sulla base della falsa onnipotenza e della concreta impotenza della "scuola fai da te", eccetera, è in media nichilista almeno come più di mezzo secolo fa era crociano" (Preve 1998: 5). E non solo l'odierna koiné nichilista si è diffusa con la stessa pervasività della egemonia crociana, ma si è, similmente, agglutinata attorno ai medesimi obiettivi polemici. In primo luogo attorno all'esi-

genza di svuotare il marxismo del suo peculiare atteggiamento critico-antagonistico per consegnarlo, così ridotto, al monotono repertorio di quella fantomatica storia della metafisica di cui sarebbe, nella migliore delle ipotesi, una delle tante variazioni sul tema, nella peggiore, la più perniciosa delle sue aberranti maschere ideologiche.

In un suo intervento a un importante convegno del 1981 è Gianni Vattimo[16] a collegare la genesi della koiné irrazionalistica con la crisi dello storicismo marxista e con l'esautorarsi, a partire dagli anni Settanta, di quella egemonia culturale della sinistra che aveva fatto registrare i suoi effetti più significativi negli anni Cinquanta e Sessanta. In altri termini il neoirrazionalismo italiano si forma "quando per una serie di ragioni largamente extrateoriche […] lo storicismo marxista va in crisi" (Vattimo 1987: 267). Lo sfondo storico entro cui si consuma quella crisi del marxismo a cui l'intellettualità italiana di sinistra meglio non ha saputo rispondere che imboccando la strada del riflusso è quello di un esautoramento progressivo e irreversibile della funzione dei partiti di massa (il PCI, in primo luogo), condizionato, certo, dal tramonto del socialismo reale nei paesi dell'Est, ma, soprattutto, dalla riconfigurazione degli equilibri sociali e dalla nuova composizione delle classi che, squadernando la compattezza della base reale, ha consegnato l'intellettuale marxista a una mortificante sradicatezza. "Il nuovo proletariato industriale", sostiene Vattimo, "non fornisce più una base sociale al disegno di continuità della prospettiva gramsciana dell'egemonia" (268); cosicché l'intellettuale di sinistra si scopre condannato a un'esperienza di separatezza coatta cui reagisce sbandierando, con enfasi tragicomica, il proprio disincantato nichilismo, estremo retaggio di un mai criticato primato della teoria. A fare le spese di questa resa dei conti con la storia è appunto lo storicismo marxista, sommariamente liquidato come "dogmatismo esasperato, che nella sua astrattezza si accompagnerà a un assoluto volontarismo e andrà a fare da supporto teorico al terrorismo armato" (ib.). Ma, ancor più sommariamente, è lo stesso modello dialettico a esser messo in mora: perché. "la vera e radicale crisi dell'egemonia e dello storicismo non è il presentarsi di nuovi contenuti che possono essere composti, egemonizzati, in una sintesi superiore; ma la rottura dello schema stesso della sintesi. É il momento che si caratterizza come imporsi della differenza contro la dialettica" (269). Di fatto, però, prima ancora che come rottura dello schema della sintesi, l'imporsi delle filosofie della differenza funziona come elemento di neutralizzazione e rimozione delle antinomie e dei conflitti in atto.

Nel nuovo contesto ideologico la contraddizione esplode frammentandosi in miriadi di posizioni differenziali (simulacri, tracce) tutte egualmente garantite (nonostante o, meglio, proprio in virtù della loro infondatezza) e tutte egualmente gratificate dal riconoscimento di una ragione debole, certo, ma implacabile nel perseguire la sua prassi di legittimazione dell'esistente. Dietro l'ontologismo antimetafisico di tanta filosofia contemporanea e al fondo delle stucchevoli dichiarazioni di morte (di Dio, dell'Essere, del Soggetto, dell'Ideologia) da essa proclamate vi è sempre, più o meno dissimulata, l'apologia del "migliore dei mondi attualmente esistente"[17].

> È difficile credere che il sapere plurale sia la forma conoscitiva di un processo ad alto volume di contraddittorietà e di discontinuità, visto che questo sapere muove da un rifiuto pregiudiziale della realtà delle contraddizioni e della loro conoscibilità (pluralità implica qui infatti differenza, di-

versità, e non contraddittorietà) da una loro naturalizzazione e razionalizzazione sistemica, in definitiva dalla possibilità di una rasserenante sperimentazione della grandezza del nostro tempo (Leone de Castris 1991: 105).

Fine della critica, fine del progetto. Alla cultura non resta altro che il canto del cigno o, se si preferisce, l'indecoroso cicalare sui bordi del nulla. E qui è l'estetica che si offre, ancora una volta, come forma perfetta di risarcimento ideologico a una intellettualità orfana di identità. Accade così che la filosofia, ad esempio, cerchi il suo senso nella letteratura: sino a scimmiottarne mimeticamente le forme espressive, sino a disciogliersi completamente in narrazione o in canto[18]. E sino a proclamare non solo e non tanto l'intrinseca filosoficità della Poesia, quanto la sua identità formale e sostanziale col pensiero. E anzi con quel pensiero aurorale-aprente che si rivela essere, oggi, l'unica possibilità di oltrepassamento della metafisica.

Qualunque cosa l'arte faccia o dica, lo fa e lo dice in quanto anamnesi dell'origine, e l'origine è […] l'essere fondato sul nulla. Di conseguenza la verità dell'essere differisce infinitamente da sé fino a sopportare la contraddizione […]. Ma l'arte fa questo in quanto memoria dell'apertura in seno all'essere operata dal sentimento del nulla. La filosofia che trova il suo inizio in questo sentimento approda senza soluzione di continuità alla filosofia dell'arte (Givone 1998: XXII).

Qui non solo filosofia e poesia si convertono l'una nell'altra, ma, fatto ancor più significativo, si pongono entrambe come luoghi di apertura di una Verità-Bellezza capace di sopportare quel contraddirsi dell'essere che viene così svuotato, a dispetto di ogni buona intenzione, del suo carattere tragico. "La verità è liberata allo stile, cioè all'infondatezza che la rivela quale essa è, leggera ed esclusiva, terribilmente leggera ed esclusiva come un accento" (Givone 1997: 8). L'eterna funzione catartico-salvifica dell'arte si appropria così del discorso filosofico e la Verità-Bellezza si pone come luogo di una estatica anamnesi dell'origine che è epifania della libertà. L'arte, infatti, non fa che mimare l'originaria poiesis del demiurgo, "il quale trae fuori la realtà dall'Uno come da un abisso". Nulla dunque precede l'atto creativo: nessun ragionamento, nessun progetto. L'arte è questo ineffabile mistero: un enigma che si sottrae a ogni verifica critica, per offrirsi, puro come un cristallo, a un'estasi conoscitiva senza concetto. "La potenza della forma, ossia la sua bellezza, la sua verità, che sono la stessa cosa, sta tutta nel carattere sorgivo dello scaturire come dal nulla, liberamente, senza alcuna necessità che la costringa e la produca, ma insieme nell'esigere un assenso senza riserve: sì, è lei, non può essere se non lei" (Givone 2000: 109).

Ciò che qui è in gioco è una liberazione, attraverso l'estetica, dagli obblighi di fondazione di un discorso conoscitivo (la critica), è l'autopromozione di un sapere fondato sul nulla (o, che è lo stesso, sul mistero) della propria origine. Nel pensiero poetante, insomma, è il pensiero a piegarsi all'enigma del fare poetico; e, tutto ciò, nel contesto di una celebrazione del primato dell'estetica che dà appunto per scontato l'essere della poesia. In questo modo, e ancora una volta, la cultura sfugge alla presa soffocante della storicità per trovar riparo in un luogo metafisico (l'abisso dell'origine, il Nulla della Libertà) da cui contemplare, in perfetta autonomia, e poco importa se serena o corrucciata, le tragedie della Storia.

Questo è il postmoderno: "è la nuova metafora di un costitutivo privilegio della poesia" (Leone de Castris 1991: 123); è la rinuncia a ogni progetto collettivo in favore del momento etico-lirico, è la dissoluzione della critica in favore dei poteri evocativi e catartici dell'arte[19]. Ed è l'estremo tentativo di rilanciare e riqualificare il ruolo dell'intellettuale in assenza di una plausibile committenza sociale. L'approdo nel porto quieto dell'estetica da parte del *bateau ivre* della cultura postmoderna va infatti connesso a questo bisogno di autonomia e legittimazione, che solo un sapere perfettamente autoreferenziale (non disponibile a riconoscere la propria trasformabilità e reversibilità) può offrire. L'estetica (l'estetizzazione diffusa della cultura) funge appunto da punto di riferimento di questa disperata apologia del ruolo intellettuale che rivendica ostinatamente l'autonomia ed il primato della cultura. Così la cultura postmoderna finisce col restaurare alcuni tra i più resistenti privilegi connessi all'esercizio tradizionale della funzione intellettuale ed il dissolversi della ragione critica (e di ogni critica della ragione) finisce per coincidere con la presupposizione di quel Valore assoluto della cultura che trascende e fonda ogni discorso.

La forza di questo presupposto determina appunto la sentenziosità assoluta, la solennità oracolare di questo stato d'animo, cioè la inverificabilità di questa ideologia della crisi, che […] nasconde nel privilegio etico della rinunzia conoscitiva la difesa impotente dell'intellettuale nella società che lo integra nel mercato (131).

Ma la cultura, dismesso l'abito della critica e della conoscenza, non può che rovesciarsi in pura ideologia, in perfetta apologia dell'esistente. Ed è qui che si può forse cogliere l'estremo riflesso di un mandato politico: "l'accettazione in termini di silenziosa trepida vivibilità del mondo esistente, di occultamento teorico della logica violenta che lo rovina, tutto questo sembra presentarsi come la proposta filosofica di un nuovo mandato, di un mandato ideale e politico alternativo ad altri mandati politici" (121).

Note

[1] A riprova della avvenuta rimozione del pensiero critico di de Castris mi permetto di citare R. Luperini che, a titolo di esempio, nota come "persino la pur eccellente Guida allo studio della letteratura di Ceserani, così prodiga di nomi e pronta a sciorinare anche quello dell'ultimo giornalista americano che si sia occupato di letteratura, non rammenta neppure Leone de Castris. La gestione dell'oblio è d'altronde parte integrante di qualsiasi strategia del potere (culturale e non)" (Luperini 2000: 226).

[2] Freud 1917: 109. Il riferimento al testo freudiano e, più in generale, al lessico psicanalitico sono, nel contesto del presente studio, funzionali all'ipotesi della esistenza di una dimensione inconscia della cultura che il discorso critico non può e non deve ignorare. Del resto un impiego metaforico del linguaggio psicanalitico è massicciamente presente nello stesso discorso del de Castris.

[3] Cfr. Freud 1917, pp. 109-116. Le tre teorie cui Freud si riferisce sono, come è noto, la teoria copernicana, il darwinismo e la stessa psicanalisi.

[4] "L'arte è ciò che tutti sanno che cosa sia. E, veramente, se in qualche modo non si sapesse che cosa essa è, non si potrebbe neppure muovere quella domanda, perché ogni domanda importa una certa notizia della cosa di cui si domanda, designata nella domanda, e perciò qualificata e conosciuta" (15).

[5] Bourdieu 1997: 15. Ci piace qui sottolineare come, pur nella diversità di campi di analisi e di formazione culturale, le ricerche del sociologo francese, di recente scomparso, e quelle dello studioso pugliese convergano nell'affermare la storicità e materialità delle pratiche intellettuali, mai rilevate da una koinè intellettuale interamente volta a difendere e diffondere i propri, sempre più fittizi, privilegi di casta.

[6] Ha scritto Bourdieu: "per parte mia sono convinto che quando si tratta di pensare le cose della vita intellettuale sulle quali è riposta tanta parte dei nostri investimenti, il rifiuto di sapere […] è particolarmente intenso e particolarmente diffuso" (10).

[7] La "parzialità" cui si riferisce de Castris è la parzialità di quella cultura che riproduce l'autonomia e la separatezza della funzione, occultando la storicità del fatto culturale. È, cioè, la parzialità del Valore, la parzialità dell'Assoluto.

[8] Quanto poco sia stata recepita questa indicazione gramsciana dal marxismo novecentesco è facile verificare. Di fatto ci si è attardati a riflettere la sterile contrapposizione di struttura e sovrastruttura: a volte enfatizzando in senso deterministico il ruolo della struttura produttiva, altre volte rivendicando difensivamente l'autonomia impregiudicata della cultura. In un caso come nell'altro dimidiando la dialettica storica reale

[9] L'ideologia non si limita a giustificare, mistificandola, la prassi politica ed economica della classe dominante. Essa produce forme del conoscere e del rappresentare, "codici di comportamento collettivo, modellizzazioni di scelte sociali, trasmissioni e selezioni di valori attivi" che incidono in varia misura sul sociale, "nell'esaltare conflitti o nell'occultare processi, nel dirottare bisogni o nel segnalare in codice istanze reali" (de Castris, 1973: 35-36).

[10] "Nella *Critica del gusto* il grande protagonista che opera in profondità […] è ancora una essenza: non più l'intuizione, il mistero, l'irrazionale, ma l'organico, semanticamente insostituibile" (Leone de Castris 1991: 18).

[11] Ivi: 35. In Luperini, insomma, "l'opera d'arte è segno di una sofferenza della contraddizione, cioè di una condizione che è in sé contraddittoria. In quanto prodotto sociale, è sottoposta alla legge del […] mercato e dei ruoli produttivi; ma per sua natura il suo tipo di aspirazione al valore (al valore non mercificabile, assoluto) non può mai essere cancellato del tutto" (ib.).

[12] La cultura – questa la tesi di Vittorini – tende alla rivoluzione per il fatto stesso di essere ricerca della verità. Essa, dunque, ha tutti i titoli per rivendicare la propria autonomia nei confronti della politica. Non fosse altro che per il fatto di assicurare alla rivoluzione quel problematicismo e quella criticità necessari al costituirsi del mondo liberato in forme non cristallizzate. La cultura cioè "vuole le trasformazioni del mondo. Ma aspira, volendolo, ad ordinare il mondo in un modo per cui il mondo non ricada più sotto il dominio di una […] necessità, di un automatismo, e possa, al contrario, identificare il proprio movimento con quello della ricerca della verità, della filosofia, dell'arte, insomma della cultura stessa" (Vittorini 1991: 295).

[13] Pasolini, questo è il giudizio di de Castris, ha saputo denunziare l'impossibilità della cultura "a farsi realmente organica ai soggetti della trasformazione sociale», ma non ha saputo (non ha potuto) uscire da questa contraddizione. "Pasolini viveva e immobilizzava in termini assoluti questo dramma irrisolto […] che si poteva risolvere solo nella regressione alla separatezza sacrificale della poesia, nel potere autoconsolatorio della diversità che rifiuta il movimento e la storia" (Leone de Castris 1993: 11).

[14] Ovviamente Gramsci non sottovalutava affatto l'importanza e il ruolo dell'ideologia attualista, se è vero che, dopo aver sostenuto la necessità di articolare la lotta per l'egemonia a partire da una resa dei conti con la filosofia crociana, aggiungeva: "ma la filosofia di Croce non può essere tuttavia esaminata indipendentemente da quella del Gentile. Un Anti-Croce deve essere anche un Anti-Gentile" (Gramsci 1991: 250).

[15] Nel brano del *Breviario* incentrato sulla metafora militare di cui abbiamo in precedenza trattato, Croce (1990: 35) scrive: "lo storico dell'Estetica segue le tappe del faticoso avanzare, nel quale (ed ecco un'altra magia del pensare) il vincitore, invece di perdere forze per i colpi che l'avversario gli infligge, acquista da questi colpi nuove forze, e al poggio sospirato perviene rigettando l'avversario e pure in compagnia di esso".

[16] Sicuramente il più lucido, tra i *nouveaux philosophes* italiani, nel perseguire la propria strategia di costruzione della nuova egemonia, come riconosce lo stesso de Castris (1991: 121), scrivendo: "la lunga riflessione di Vattimo si distingue per rigore e coerenza, per ricchezza di elaborazione e di spessore teorico, e perciò per capacità di attrarre ed egemonizzare interi gruppi di intellettuali già sollecitati dalla crisi del moderno e già disponibili alla rimozione della conflittualità storica nella scelta di una terza via metodologica".

[17] Scrivo "esistente" e non "possibile" in quanto gli esiti apologetici impliciti nel pluralismo debole comportano una curiosa, in quanto ipermetafisica, svalutazione della categoria del possibile, paradossalmente dissolta dal solvente di una filosofia della Storia che predica l'inalterabilità del Destino storico cui si è consegnati in virtù della nostra appartenenza deietta. Forzare il Destino cui si appartiene, cercare di imprimere alla Storia il senso immanente nei nostri progetti e nella nostra prassi, è pura *Hybris*, follia metafisica prima ancora che politica. Non vi è, si sostiene, altro "possibile" che quello già da sempre assicurato dall'Essere e dal suo declinare; il resto è asservimento alla logica perversa della volontà di potenza: pura ideologia.

[18] "Il tentativo a suo modo teorico di immaginare una compenetrazione dei linguaggi filosofico e letterario, sostanzialmente una conversione nel letterario, evoca qui la tendenza di un fronte di pensatori negativi (da Cacciari ad Agamben) per i quali la mediazione tra poesia e prosa sembra favorire il raggiungimento della Idea che tace nell'oggetto come il silenzio nella parola" (Leone de Castris 1991: 116).

[19] In questo senso, secondo de Castris, "il pensiero di Vattimo è l'ultima filosofia dell'arte nel senso più complessivo del termine; l'ultima filosofia generale, capace di recuperare le costanti essenziali del pensiero tradizionale in un contesto discorsivo sdrammatizzante, indebolito perché sradicato dalla metafisica, destorificato rispetto alle utopie della ragione, in realtà illuminato dalla ragione morbida e plurale della poesia" (Leone de Castris 1991: 122).

Riferimenti bibliografici

AA.VV., 1987, *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980*, Napoli, Guida.

Bourdieu, Pierre, 1997, *Meditations pascaliennes*, Parigi, Éditions du Seuil; trad. it. 1997, *Meditazioni pascaliane*, Milano, Feltrinelli.

Croce, Benedetto, 1957, *Storia d'Europa*, Bari, Laterza.

Croce, Benedetto, 1958, *Estetica*, Bari, Laterza.

Croce, Benedetto, 1990, *Breviario di estetica. Estetica in nuce*, Milano, Adelphi.

Leone de Castris, Arcangelo, 1972, *L'anima e la classe*, Bari, De Donato.

Leone de Castris, Arcangelo, 1973, *Critica politica e ideologia letteraria*, Bari, De Donato.

Leone de Castris, Arcangelo, 1978, *Croce, Lukacs, della Volpe*, Bari, De Donato.

Leone de Castris, Arcangelo, 1989, *Il decadentismo italiano. Svevo Pirandello D'annunzio*, Roma-Bari, Laterza.

Leone de Castris, Arcangelo, 1991, *La critica letteraria in Italia dal dopoguerra a oggi*, Roma-Bari, Laterza.

Leone de Castris, Arcangelo, 1993, *Sulle ceneri di Gramsci*, Napoli, Cuen.

Leone de Castris, Arcangelo, 1997, *Gramsci rimosso*, Roma, Datanews.

Leone de Castris, Arcangelo, 2000a, "Storicità di Lukacs", «Allegoria», XII, 36, sett.-dic.

Leone de Castris, Arcangelo, 2000b, "Un anacronismo autorizzato: la condizione della poesia", «Allegoria», XII, 34-35, genn.-ag.

Leone de Castris, Arcangelo, 2001, *Intellettuali del Novecento*, Venezia, Marsilio.

Leone de Castris, Arcangelo, 2008, *L'ombra del '68*, Bari, Palomar.

Freud, Sigmund, 1917, "Eine schwerigkeit der psychoanalyse", «Imago», 5; trad. it. 1976, "Una difficoltà della psicanalisi", in *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, Roma Newton Compton.

Garin, Eugenio, 1974, *Intellettuali italiani del XX secolo*, Roma, Editori Riuniti.

Givone, S., 2000, *Eros/Ethos*, Torino, Einaudi.

Givone, S., 1998, *Estetica*, Firenze, La Nuova Italia.

Givone, S., 1997, *Storia dell'estetica*, Bari, Laterza.

Gramsci, Antonio, 1991, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Roma, Editori Riuniti.

Luperini, Romano, 2000, "Nota introduttiva" a L. de Castris, 2000b.

Ricoeur, Paul, 1994, *Dal testo all'azione*, Milano, Jaca Book.

Preve, Costanzo, 1998, *Le stagioni del nichilismo*, Pistoia, C.R.T.

Vattimo, Gianni, 1987, "Irrazionalismo, storicismo, egemonia", in AA.VV, 1987, *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980*, Napoli, Guida.

Vittorini, Elio, 1991, *Diario in pubblico*, Milano Bompiani.

Chi tenti di cercare il nome di Vittorio Bodini[1] nei testi scolastici di letteratura italiana o nelle enciclopedie di larga diffusione popolare rischia di perder tempo.

L'assenza del suo nome nelle opere che raggiungono la massa e la sua conoscenza limitata a un ristretto numero di appassionati non devono, tuttavia, trarre in inganno sul suo effettivo valore.

Se si tralascia, solo per motivi di spazio, la sua imponente opera di traduttore e studioso di autori spagnoli partendo dal Cervantes per finire a Rafael Alberti (sono sue le pregevolissime traduzioni del *Don Chisciotte*, di tutto il teatro di Lorca, dei poeti surrealisti spagnoli, ecc., tutte per Einaudi), non è perché si voglia sminuire il suo valore di ispanista, ma perché vogliamo invece ribadire la sua vivida "presenza" nel panorama poetico italiano di questo secolo.

Per chi si è trovato a vivere il tramonto di questo secolo e l'alba del nuovo millennio con l'angoscia dell'incertezza del domani, provocata dallo sfacelo di un mondo che corre troppo in fretta per poter essere capito, leggere Bodini può apparire quasi un toccasana, un "balsamo per il dolore", una boccata di freschezza.

La poesia di Bodini ha quel sapore forte, quasi selvaggio, ma non per questo meno raffinato, della cucina contadina, del vino e della pasta fatta in casa. Abituati come siamo a mangiare in scatola ed in fretta, all'appiattimento del gusto e dei sapori, la lettura di Bodini da quella piacevole impressione di stare gustando un'opera che si distingue per genuinità espressiva, che pare ridare linfa vitale a tanta ormai quasi anemica poesia contemporanea.

La poesia di Bodini conserva, a ormai 38 anni dalla sua morte (avvenuta a Roma nel 1970), quei sapori forti che, la "sua" terra di Puglia, conserva ancora nella preziosa e da troppo poco riscoperta cucina.

Spesso si è parlato di Bodini come di poeta provinciale, troppo ancorato alla sua terra, di cui ha cantato tutta la drammatica bellezza, considerando ciò un limite della sua poetica. Sarebbe meglio dire che il suo, altro non è che il microcosmo di un mondo e di una umanità che amava profondamente.

L'esperienza umana del Bodini è simile a quella di molti altri artisti del sud: amore e odio, fuga e ritorno, segni di un'inquietudine interiore che non si placa.

Nato a Bari il 6 gennaio 1914 ma leccese di famiglia e formazione, divenne ben presto capogruppo dei poeti futuristi leccesi.

Le sue prime prove, benché poco considerate, rivelano una suprema eleganza ed una drammatica voglia di fuga da quella realtà salentina ancora troppo misera per dirsi riscattata:

Se l'alberetto malato ha radici scarne come mani di mendicante che frugano la terra alla "ricerca di un'ostia / di pane", se il "vento pietoso" ha un "lento moto/ di rassegnazione che non ha / speranza" (L'alberetto malato), in un altra poesia, nel contrasto tra ombra e luce, è il desiderio della luce a trionfare:

Ombra

Mastro Sole,
stamane
ho l'anima sudicia d'ombra:
vorreste,
di grazia,
versarmi
nel concavo delle mani
protese
un gocciolo
solo
del vostro Elisire di Luce?

Dopo il Cantico di Frate Sole di San Francesco non c'è invocazione più bella e disperata rivolta a quello che si può considerare l'eterno dio del Salento: il sole. L'anima del poeta, "sudicia" di quell'ombra che dovrebbe rinfrescare il suo spirito focoso e ribelle, invoca con "mani / protese" anche uno, un solo "gocciolo" di quella "Luce" interiore che è "Elisire" medicamentoso per la sua anima tormentata.

L'uso dell'enjambement, anche quando è franto dalle virgole, rende la tensione della parola drammaticamente protesa verso il punto interrogativo finale, come pure la tensione delle mani rivolte alla Luce, mentre il linguaggio arcaico ("Mastro" – come altrove "Messer Vento" – "vorreste,/ di grazia", "gocciolo", "Elisire") dona una grazia cavalleresca al gesto che trascende lo stesso gesto da mendicante.

A questa esplosione di luce, o meglio, del suo desiderio di luce, segue un altro piccolo gioiello, di amarezza stavolta:

Cammino

Il mio sogno
dolcemente
conduco
per mano
lontano;
come
da una lucente
vetrina
una bambina
grama.

Bodini, nella terra della luce e del sole, mostra un desiderio di luce incredibile. Il sogno gli appare luminoso come una vetrina, e lo incanta. Ma la realtà lo trascina via da quel sogno che lo rende "bambina" e "grama".

Ed è sempre alla luce, al cielo che si rivolge il suo sguardo nel terzo "epigramma".

Aeroplano

È l'ora
che questo accento
circonflesso
d'alluminio
sta rovistando l'azzurro
nella ricerca
d'una dolce vocale di cielo!

Questa lirica, che presenta più evidenti influssi futuristi, visto il soggetto (l'aeroplano), letteralmente decolla verso levità aeree quando l'aereo, luminoso come l'alluminio, diventa "accento / circonflesso", che "rovista" ansioso e "ricerca" una "vocale di cielo", una "O" come un "Oh!" di stupore rivolto a quel simbolo di modernità che passa sulla sua testa e lo lascia lì, inchiodato per terra, a sognare di volare!

Se Marinetti in un telegramma elogerà il giovane poeta chiamandolo "futurbodini", la sua voglia di ricerca non si fermerà qui, anzi, arriva a dire:

"Arrivare":
ecco un verbo che non coniugheranno.
E vanno…vanno.
(*La processione delle lampadine*)

Ma l'angusto tacco dello stivale stava stretto al piede dell'irrequieto Bodini, e va… va via, parte anche lui! Dopo vario girovagare arriva nella Firenze dell'ermetismo, conduce vita bohémienne, pubblica su «Letteratura» (grazie all'intervento di Montale), frequenta le "Giubbe Rosse", s'innamora dell'inglese Isobel Gerson (che rientra in patria con l'inizio della guerra), e nel 1940 si laurea in Lettere e Filosofia.

Anche Bodini torna a Lecce, con un viaggio che per lui è una sorta di "discesa agli inferi". A Lecce, la Firenze di quel barocco che è "intima angoscia del vuoto", (tanto diversa dalla Firenze vera, rinascimentale) vive, salvo sporadici viaggi, fino alla fine della guerra.

Dopo un viaggio a Maglie su un treno che andava così piano da una stazione all'altra che pareva stesse "scandendo grani di un rosario spento" conoscerà il critico dell'ermetismo Oreste Macrì, con cui collaborerà e che a lui ha dedicato studi assidui, quali l'edizione critica di *Tutte le Poesie* per gli Oscar Mondadori (1983).

Dal '44 al '46 è a Roma, e nel '46 va finalmente in quella Spagna "previssuta e pregustata nelle voraci letture" (Macrì), dove resterà fino al '49 facendo l'antiquario a Madrid, girando la Spagna e scrivendo dei gustosi "articoli" per la "Gazzetta del Mezzogiorno" (questi ed altre inedite prose spagnole sono state pubblicate insieme, col titolo di "Corriere Spagnolo" a cura di A. L. Giannone per le edizioni Piero Manni di Lecce, 1987). È in Spagna che scopre la Luna, quella luna che diverrà simbolo ancestrale della sua poesia, ed è in Andalusia che riscopre il paesaggio salentino, tanto simile per fascino e magia.

Nel '49 torna nella "fossa dei Leccesi" e fino al '58 farà la spola tra Lecce e Bari, dove otterrà la cattedra di Lingua e Letteratura Spagnola che terrà fino alla morte.

Nel '52 pubblicherà *La Luna dei Borboni* (in seguito integrata con altre poesie) e nel '56 *Dopo la Luna*. Nel periodo intermedio fonderà e dirigerà la rivista «L'esperienza Poetica», nel '54 si sposerà, nel '68 pubblicherà *Metamor*, e alla sua morte (1970) lascerà nel cassetto un bel gruzzolo di sillogi inedite che, insieme ad altre poesie sparse pubblicate su riviste, verranno poi edite da Oreste Macrì.

L'itinerario bodiniano apre ufficialmente con quella splendida poesia che è sintesi eccezionale della sua mitizzazione del Sud: "Tu non conosci il Sud, le case di calce / da cui uscivamo al sole come numeri / dalla faccia d'un dado".

È questa immagine dei cubi calcificati delle case ("il bianco,…, / della calce, regina arsa e concreta / di questi umili luoghi…") su cui contrasta il nero delle persone e del poeta che esce allo scoperto, a riportarci a quella luce solare di cui ha ancora sete. Ma "Sopra la terra nera / non c'è nessuno; / su quella rossa un mandorlo si schioma", e di notte – nelle notti solitarie, nelle notti in cui Bodini passa di "putèa" (bottega, osteria) in putèa a mangiare pezzetti di carne di cavallo e bere vino, per stare in mezzo alla gente, agli uomini della sua "terra amara", chi incombe è la Luna, luna dei Borboni (lo stemma del Salento è un'idra – che simboleggia Otranto – con in bocca la mezzaluna, su fondo giallo-rosso – colori della Catalogna).

Ma è una "luna lumaca / che parodiava il madreperlaceo / colore della nostra pena", lunatica, bizzarra, capricciosa, una luna che cade ("quando cadde la luna / e urtò la guancia / contr'una pietra tagliente") come un sogno infranto, una luna che guarda altrove, che gli ha voltato le spalle:

Ma tu, luna, le incognite finestre
illumini del Nord,
mentre noi qui parliamo,
nel fondo di quest'esule provincia
ove di te solo la nuca appare.

Non è mania di persecuzione, né complesso di inferiorità, è solo quel senso di isolamento, quell'esilio in patria, in quel "fondo" d'Italia dove persino la luna si è dimenticata di guardare.

Se la luna si è voltata, un lampo di orgoglio coglie il poeta quando è lui stavolta a non accettare la compassione di nessuno, a ribellarsi:

Vattene, cielo, vattene:
voltati dall'altra parte.
(*Lotte lontane, impalpabili no*, ottobre 1956)

C'è una profonda amarezza, la grande insoddisfazione spirituale di chi vive nell'attesa di una vita da vivere intensamente:

Viviamo in un incantesimo,
tra palazzi di tufo,
in una grande pianura.
Sulle rive del nulla
mostriamo caverne di noi stessi…

L'immobilità incantata del paesaggio salentino coi suoi orizzonti senza fine, con un cielo troppo grande da cui fuggire ("Non c'è sole né pioggia: il cielo è bianco / ed una strada volta chissà dove. // Neri sotto gli ombrelli neri stanno / due contadini seduti in fondo a un campo / per sottrarsi alla vista di tanto cielo"), uno spazio immenso dove non c'è che il "nulla". E sono le parole "senza" e "nulla" ad apparire con angosciante ripetitività in molte delle poesie più significative di Bodini e che danno la cifra di quella poetica della sottrazione, della mancanza, del vuoto, dell'assenza. Pare che per Bodini l'unica ricchezza dei salentini sia il Sole:

In piazza, accoccolati
sulle ginocchia del Municipio
stanno i disoccupati
a prender l'oro del sole.

Ma "Il gettone del sole che tramonta" (Rapporto sul consumo industriale, del 9 giugno 1970) non è che una "proditoria brace", un fuoco traditore, un "rosso nulla" (Tramonto a San Valentino, 1964), anzi il poeta chiede alla luna: "lasciaci indovinare dov'hai nascosto / la moneta d'oro." (È piovuto…). Ed ancora la voglia di fuggire:

Qui non vorrei morire dove vivere
mi tocca, mio paese,
così sgradito da doverti amare;

Andar via, fuggire, emigrare, non è solo destino, evadere è l'unica soluzione, quasi valvola di sfogo, all'insoddisfazione del poeta.

Io fuggo da ogni cosa delicatamente
Provo a esser solo. Trovo La morte e la paura.
(*Canzone semplice dell'esser se stessi*, 1962)

Il suo è un pensiero ossessivo, assillante, contorto, una piovra che gli occupa la mente:

Come un polpo sbattuto ancora vivo contro lo scoglio
si arricciolavano i miei pensieri…

È il pensiero del tempo perduto a ossessionarlo quando dice:

Son maturato tardi. È la smania
di vivere troppo presto che m'ha tradito.
Non dar tempo al tempo.
Vedere la bellezza soffrendo
di non poterla usare.
Ho imparato tardi a accordare
al mormorio d'un ruscello i moti del cuore,
ammettere la natura fra i miei pensieri
come un ospite da lasciare a suo agio.

Ma c'è voglia di alzare gli occhi:

e pensi ad un cielo più alto,
non quello su cui corrono
pattinando i miei occhi

cioè su quella "pianura in coma" dalla "lingua penzolante" ("L'amaro castello della bellezza in disarmo / avrà la lingua penzolante di una pianura in coma"), quel "lento piano dove la luce pare / carne cruda", quel "Sud del Sud", quella sua amata-odiata terra di cui Bodini lamentava la eccessiva presenza dell'assenza, del niente.

un grande cielo azzurro e senza pane
non lo vuole nessuno

Senza pane, "*scrivo senza mangiare*", ("carmina non dant panem"), si, ma non è solo il pane che manca:

Quanto manca d'azzurro a questo cielo
(*In treno*)

C'è un intero sillabario dell'assenza sparso in lungo ed in largo nelle sue poesie: "senza nome", "senz'ombra", "senza pietra", "senza fiori", "senza canti", "senza turchino", "senz'aria", "senza pace", "senza profeti", "senza specchi", "senza universo", "senza braccia", "senza misericordia", "senza un grido", come per dire che è perduta l'identità, la pace, l'aria per vivere, non abbiamo più sogni, non abbiamo nemmeno la forza di lottare, di gridare perché attorno a noi non c'è che: "il mare vuoto", dentro di noi solo: "vuota agitazione"

L'equazione è: Nulla + Vuoto + Senza = Assenza.

Probabilmente quella di Bodini è la stessa paura del vuoto da cui è scaturito quel barocco leccese che "arrivava a non lasciare scoperto un solo centimetro di facciata…" creando "come per scommessa / un carnevale di pietra" che "simula in mille guise l'infinito". Ma, scrive Bodini il 18 giugno 1946, "per me barocco è rivolta". Ecco perché certo "barocchismo" di Bodini non è né decorativo né lezioso, ma nient'altro che l'espressione verbale, la "verbalizzazione" del suo spirito ribelle. Chi ritiene poi che in Bodini questa assenza, colmata dalle parole, riguardi solo la sua terra, si sbaglia; è invece assenza interiore, che partendo dal microcosmo salentino si apre a un macrocosmo universale, per divenire assenza "cosmica" ("senza universo"), una insoddisfazione personale che assurge a metafora dell'insoddisfazione dell'uomo, di ogni uomo, poeta e non poeta.

O se il nulla non fosse solo il nulla
ma nuvolaglia polvere poltiglia
nella luna
senza colore
senza nulla.
(*Ostaggio*, ottobre 1966)

Qui Bodini (si noti l'ossessiva allitterazione ed assillabazione) si macera l'anima alla ricerca di una risposta ai suoi dubbi e di una certezza alla sua insicurezza, dialoga addirittura con la sua ombra (*"Se chiedessi che pensa di me la mia ombra"*), rischia di lasciarsi sopraffare dalla noia (*"Coltivo i fiori della poesia / in un campicello di noia"*). In un frammento (la chiama "annotazione") del maggio 1939 emerge quel senso di solitudine che lo porta alla crisi di identità a non riconoscersi più:

Annotazione, prima di dormire

Dentro la stanza al buio, quando insonni
galleggian gli occhi a fiore delle tenebre
e mortifica il cuore l'indolenza,
passo intorno al mio corpo le mie braccia
ed ascolto stupito il sangue scorrere
d'un essere a me ignoto che à un respiro
così simile al mio.

Il poeta cerca Dio ("Ricerco Dio come un libro da leggere"), il poeta ha "l'anima armata da generazioni di fame" e di sete (come i campi che "aprono bocche inaridite" e gli emigranti ritornati per la festa patronale invocano il santo perchè faccia piovere: "Che ti costa spingere un po' di nuvole / e capovolgerle, come fiasche molli?"), chiede aiuto alla poesia (già definita in gioventù "Lacrima repressa / racchiusa / entro i ricami / d'un vetro di Murano"):

O, soccorreteci, aiuto, bianca poesia!
Aiutatemi voi, bianco foglio di carta,
a dire ciò che non so.
(*Perdendo quota*, 1964)

Ma la bianca poesia l'ha lasciato proprio in bianco, solo, sul bianco foglio vuoto dove perfino le parole si rifiutano di riempire quel vuoto (vedi l'influsso di Gerardo Diego):

Attento. Ogni poesia
può essere l'ultima.
Le parole s'ammutinano!
(*I pini della Salaria*, 1956-60)

È l'incubo del poeta che teme che la sua vena poetica inaridisca:

Ma solo destarsi di colpo alle tre
alle quattro di notte
e non sapere più cos'è la poesia.
(*Non possiamo citare le forze ostili*)

E non è solo inaridimento poetico ma anche paura di perdere il nutrimento stesso della poesia, che è l'angoscia dell'anima: "Dov'è andata a finire, anima, la tua angoscia?".

Per questa sua ansia interiore, arriva persino a invidiare i poeti antichi, i vati, privilegiati perché erano ispirati dagli dèi, e quindi non impantanati nella "laguna interiore", non soggetti alle sofferenze che la "creazione" procura al poeta:

Antipoetica (19 giugno 1968)

Un tempo il verso d'avvio
cadeva direttamente dalle ginocchia di Giove
bastava riconoscerlo e seguitare
elaborare trascegliere il reale o se stessi
non già questo sporcarsi e intridersi
questa mano accusativa
che non salva e non placa
che lascia tutto come sta

Il suo amore per la vita è frustrato da "questa" vita: "Lasciatemi uscire da questa vita / non dalla vita, signor Cristo".

Ed il senso del fallimento è espresso dal crollo sonoro dell'anima dopo essere stata appesa sul filo di un'onda: "Arricciolarsi un'anima in cima a un'onda / e lì alta tardare, tardare a sciogliersi / pel crollo delle spume sonore".

Fino alla tragica conclusione:

Poesia triste alla poesia (1967)

Poesia, struggenti inchieste
sulla verità dell'essere,
scegliemmo la tua scorciatoia.
Non ci ha portati lontano,
no davvero.
Sì, qualche volta l'ebrezza
d'esser vicini a qualcosa
ma in che rari momenti
e a che prezzo
d'insofferenze, di rotture
d'ogni più delicata trama di affetti!
Odio financo il delicato verde dell'estate
che attornia le mie finestre.
Venga la mano di chi so e liberi
dall'angoscia i miei risvegli.

La poesia, "scorciatoia" che non lo ha portato lontano, non gli ha dato che "rari momenti" pagati a caro "prezzo". Ed arriva la resa, non c'è speranza, come aveva preconizzato nel periodo futurista nella poesia "Alberetto malato": "Smarrito / come un bimbo scalzo / sotto una furia di neve /…// Le tue radici sono mani / scarne di mendicanti / che frugano ansiose/…/nella ricerca di un'ostia di pane.//…/ Se lieve un vento pietoso / ti carezza / la chioma giallastra / di foglioline viscide, / tu la scrolli dolce / con un lento moto / di rassegnazione che non ha / speranza".

La morte invece, invocata come liberazione, non deluderà le sue attese, arriverà tre anni dopo.

La poesia di Bodini è intrisa di tutti gli umori letterari del suo tempo come testimoniano gli studi di Macrì (cit.), Donato Valli (Marzorati), Joseph Perricone (Schena 1986), Ennio Bonea, Lucio A. Giannone, ecc.

Partita dal futurismo, segnata dai simbolisti e surrealisti francesi, da Campana, Rimbaud e Baudelaire, passerà per l'ermetismo, per discostarsene grazie a un atteggiamento aperto a istanze più sane e vigorose (qualcuno, per sminuirle, direbbe provinciali). Da certi influssi neorealisti, si volgerà quindi a un senso del magico che non gli impedirà di riagganciare la sua poesia all'uomo, alla realtà, nè di trascendere la realtà stessa con quelle componenti surrealistiche mediate attraverso la frequentazione, la traduzione e la compartecipazione dei poeti spagnoli da Gongora, a Calderòn de La Barca, a Lope de Vega, a Cervantes, a Lorca, a Salinas, a Diego, all'amico Rafael Alberti che così lo ricorderà in una poesia:

Vittorio Bodini

Tu no estas muerto, oigo,
oigo siempre tu risa,
tu paso roto a veces en la calle de noche,
el brazo tuyo,
tu amistad tan clara,
poeta que en mi lengua repetiamos
tantas cosas iguales
del corazon, hermano,
hermano tragico,….
(in *Omaggio a Bodini*, a. c. di L. Mancino, Lacaita,1972)

Bodini non è poeta di disciplina, non è catalogabile, è ribelle per natura, una sorta di Cecco Angiolieri moderno dalle smanie distruttrici del "vecchio" di futurista memoria, quando scrive:

Se fossi morte o pietà
ucciderei tutti i poeti
o solo i vecchi poeti
o soltanto la vecchiaia dei poeti
(*Macchina per vivere*)

È uomo che cerca, viaggia attraverso le esperienze del quotidiano vivendole intensamente, le sue poesie hanno il fascino del frammento, dell'incompiuto, come di discorsi, pensieri, lampi sospesi a mezz'aria.

È poeta visionario ("L'uomo ammaina il suo grido e fa ritorno / al sogno del reale") e visivo come il prediletto Dino Campana. La sua poesia è, per dirla con Vito Amoruso, una "Stupefacente contaminazione di reale e surreale, di metaforico e fisico, d'astratto e concreto".

Leggere certe sue poesie e vedere certi suoi disegni è quasi come leggere e vedere i disegni di Lorca: "Vedi la luna rider della luna", "e avevo un cuore / che voleva abbaiare / tutte le notti / alla luna e alle pietre".

È quell'atmosfera di Salento andaluso ed Andalusia salentina che si respira in certe immagini sanguigne, d'una violenza quasi vangoghiana:

In autunno si chiede "come tamponare / lo sgocciolio suicida di questo paesaggio".

Nei suoi paesaggi c'è un bestiario crudo dove "Sforbicia l'ultima rondine / manoscritti di nuvole", e l'allodola "Volava con tutto il cielo in gola", mentre "I cavalli / si passavano la mano sulla fronte" per asciugare il sudore della fatica, "L'aria è piena di sangue", e "Restava il cielo carne dolorante, / livido sogno, se le nubi ragnavano", il poeta si affaccia "col tramonto sulla spalla / a fasce gialle e blu, / alto, con un gelato / di corvi in mano", e si sconcerta davanti "un tramonto di bestia macellata".

A Cocumola (piccolo paesino salentino presso Otranto dal nome onomatopeico) "la vita cocumola fra le pentole/ dove donne pennute assaggiano il brodo" e gli "Uomini con camicie silenziose/ fanno un nodo al fazzoletto / per ricordarsi del cuore".

Le donne di Bodini sono "donne dagli occhi d'uva", oppure siedono davanti alle case a chiacchierare al buio finché non arriva "Il fanale d'un camion" che pare "scopa d'Apocalisse…" e che "va scoprendo / crolli di donne in fuga / nel vano delle porte…". La sua donna (sua moglie), la Brindisina "a coltellate, a tagli viene avanti", mentre la Niña de Fuego, che "D'un trattò uscì da una soglia correndo / alta donna straniera, / senza parlare, con le vesti in fiamme, e con la corsa risvegliava il vento / ed aveva nelle mani fuoco e vento. / Con meraviglia altera mi guardò, / passandomi vicino" e "si stupiva / del mio spento passaggio".

Se "Le gambe delle prostitute / tremavano come ceri santi", quelle di una sedicenne sono "gambe sedicenni così fragili", e passando "Con l'oro debole dei datteri acerbi / la vergine che sa di aver i giorni contati / sfidava il volo dei falchi che planano senza preda /… ma le sue gambe rimanevano in una / infanzia di altalene e di draghi", e gli uomini ("falchi") che osservano passare le donne ("preda") sono "Uomini dalla testa di girasole".

Il poeta apre la porta e: "trovo un uomo/ steso in terra col capo tra le braccia. Dormiva. / Pareva che parlasse in un orecchio alla terra. / E che lei ascoltasse. Così pareva". Se qui è la terra che parla all'uomo, in un altra poesia ritorna il tema della terra, ma è l'uomo che parla alla terra coi fiori ("mille piccoli orecchi") a fungere da mezzo di comunicazione "Ai nostri piedi mille piccoli orecchi in fiore / ascoltavano e trasmettevano sotto terra / quanto dicevamo".

Infine, quando parla di quei "comò con le tette aperte" sognati dai soldati dalla fantasia sbrigliata come cavalli, o di quando "Venne la notte / con le tette aperte / come un cassetto profondo" sono immagini che richiamano certi quadri surrealisti di Dalí.

Bodini, fratello tragico di Alberti, è sicuramente il più surrealista dei poeti italiani, il più influenzato dalla cultura spagnola, il più barocco, il più linguisticamente ricco, vitale, palpitante, e fantasioso poeta italiano della generazione post-bellica.

Neppure la caduta dei miti e dei sogni, neppure la svolta tragica del suo dramma esistenziale toglierà vitalità alla sua lingua come in questa poesia dove l'ansia e l'impazienza dell'attesa è finalmente soddisfatta dall'apparizione di una donna, la donna del destino, la sua.

Per giorni e giorni senza che nulla accadesse.
Il mare vuoto, vuota agitazione
di memorie e di membra senza attesa.
E un giorno tu compari sull'orizzonte.
Due punti che si guardano da lontano.
Quanto spiarsi, come cose immortali!

Neppure l'assenza del nome di questo poeta del mediterraneo mitico-interiore, dalle enciclopedie popolari, dai testi scolastici, dalle edizioni tascabili dei poeti e dalle collane delle case editrici che contano, toglierà quella luce sanguigna alla sua poesia.

Note

[1] Vittorio Bodini (Bari 6 gennaio 1914 – Roma 19 dicembre 1970) poeta, critico letterario ed ispanista di famiglia e sentimento leccese. Figlio del commisario di P. S. leccese Benedetto (morto nel 1917) e di Anita Marti (figlia del ruffanese Pietro Marti), risposatasi con un commerciante leccese, era cugino dei pittori Carlo e Francesco Barbieri. E' stato il massimo interprete del mito poetico salentino e poeta tra i più grandi del secolo. In gioventù fu il "capogruppo dei futuristi leccesi" (il "*Futurblocco leccese*") collaborando, con Mino Delle Site, a *Vecchio e Nuovo* di Ernesto Alvino, su cui pubblicò il *Manifesto ai pugliesi della provincia* (3 febbraio 1932), a *Il Giornale del Popolo* e *La Voce del Salento* (diretto dal nonno P. Marti). Espulso per indisciplina dal liceo classico Palmieri, si maturò da privatista (1934), si iscrisse alla facoltà di Filosofia a Roma, ma non la frequentò perché fu assunto dalla Raci (Reale Automobil Club d'Italia) e lavorò a Domodossola, Asti e Firenze (1937), dove si laureò in Filosofia (12 giugno 1940) con E. P. Lamanna. Ottenuta una supplenza al ginnasio dei frati di Figline Valdarno, si inserì nell'ambiente fiorentino collaborando a riviste come «Letteratura», frequentando il mitico caffè degli ermetici, "Le Giubbe Rosse", dove entrò in amicizia con Bargellini, Bigongiari, Bo, Bonsanti, De Robertis, Gadda, Landolfi, Luzi, Macrì, Montale, Parronchi, Rosai, ecc. Rientrato a Lecce durante la guerra insegnò al Liceo Colonna di Galatina (1941-42), dove divenne amico di Donato Moro, e, con Macrì, curò la terza pagina (23 marzo – 9 giugno 1941) della rivista fascista di E. Alvino «Vedetta Mediterranea» (1941-3), dalla cui redazione furono estromessi poco dopo perché non-fascisti. Grazie a Macrì e Bodini collaborarono alla rivista nomi come Pratolini, Bigongiari, Ulivi, Sereni, Sinisgalli, Gatto, Fortini, ed i salentini Lino Suppressa, Giacinto Spagnoletti, Luciano De Rosa, Francesco Lala (che ereditò la pagina). Partito Macrì per Parma, Bodini restò a Lecce dove fondò, con Cesare Massa, il gruppo "Giustizia e Libertà" (1942), e, alla caduta del fascismo, collaborò alla rivista «Libera Voce» (dicembre 1943 – ottobre 1947) fondata da F. e C. Massa. Tentò, invano, di partire come volontario nella guerra di liberazione dai tedeschi. Iscrittosi al partito della "Democrazia del Lavoro", fu vice-direttore del periodico «Democrazia del lavoro» fondato da P. Massari. Trasferitosi a Roma (1944-46) come segretario di Meuccio Ruini, collaborò a riviste come «Aretusa, Domenica» (poi diretto da Corrado Indraccolo) per andare infine a insegnare come lettore di italiano per 6 mesi all'Università di Madrid. A Madrid resterà, facendo l'antiquario, fino al 1949, impadronendosi della lingua, della letteratura e della civiltà spagnola e scrivendo articoli per la «Gazzetta del Mezzogiorno», impressioni di viaggio raccolte in «Corriere Spagnolo» *(1947-54)* (postumo Lecce 1987, a cura di Lucio Giannone). Rientrato a Lecce nel 1949 insegnò all'Istituto d'Arte, dedicandosi alla traduzione, per Einaudi, di tutto il *Teatro di F. G. Lorca* (Einaudi, Torino 1952), alla pubblicazione (nella prestigiosa collana de "Lo Specchio" Mondadori) della sua prima raccolta, *La Luna dei Borboni* (Mondadori, Milano 1952, 1987), finché non fu chiamato (1953), da Mario Sansone, a insegnare letteratura spagnola all'Università di Bari. Nel 1960 si trasferì a Roma dove morì.

In qualità di ispanista ha tradotto il *Don Chisciotte* di Cervantes (Torino 1957, 1982), *Poesie* di Pedro Salinas (Milano 1958), *La Vita è sogno* di Gongora, *Picasso* di Vicente Aleixandre (Milano 1962), *I poeti surrealisti spagnoli* (Milano 1963, ri-

edito a cura di O. Macrì, 1988), in cui Bodini chiamò "surrealisti" i poeti spagnoli della generazione del '27, *I sonetti amorosi e morali di Quevedo* (Torino 1965), *Poesie* (Milano 1964), *Degli angeli* (Torino 1966) ed *Il poeta nella strada* di R. Alberti (Milano 1969), *Visione celeste* di J. Larrea (1969). Postumi furono pubblicati *Giacinta la rossa* (Torino 1971) di J. Moreno Villa, *Intermezzi* (ivi 1972) di Cervantes, *Roma, pericolo per i viandanti* (Milano 1972) di R. Alberti, Calderòn de la Barca, *Lazarillo de Tormes* (Torino 1972, ma tradotto già nel 1942), ecc.

Tra i saggi *Studi sul barocco di Gòngora* (Bari-Roma 1964), *Segni e simboli nella "Vida es sueno"* (Bari 1968), ecc. Pubblicò inoltre le raccolte *Dopo la luna* (Caltanissetta 1956, a cura di Leonardo Sciascia), *La Luna dei Borboni ed altre poesie* (Milano 1962), *Metamor* (Milano 1967), e vari inediti pubblicati postumi in *V. Bodini: Tutte le poesie (1939-1970)* a cura di O. Macrì (ivi 1972, nella collana Oscar Mondadori 1983; poi da Besa, Nardò 1997), *31 disegni delle "Anime" e 13 poesie inedite* (Bari 1973), 22 poesie tradotte in inglese da R. Feldman e B. Swann in *The Hands of the South* (Washington 1980), *Poesie* (Nardò). Le sue prose sono state pubblicate postume in volumi come *La lobbia di Masoliver ed altri racconti* (Milano 1980), *I fiori e le spade (scritti civili 1931-68)* (Lecce 1984, a cura di F. Grassi), *Prose inedite di V. Bodini* (Galatina 1985, a cura di Donato Valli e Oreste Macrì), *Il sei-dita e altri racconti* (Nardò 1998), *Barocco del Sud* (Nardò). Lasciò incompiuto (3 capitoli) il romanzo *Il duello del contino Danilo* (Matino 1982). Ha recitato nel film *Don Giovanni* (1971) dell'amico Carmelo Bene. Ha vinto il Premio Carducci (1956) ed il Premio Botte di Frascati (1970). L'Archivio di V. Bodini è stato acquisito dall'Università di Lecce nel 1987 ed il suo contenuto è stato documentato in *Archivio Vittorio Bodini* (Roma 1992) a cura di P. Cagiano de Azevedo, M. Martelli e R. Notarianni.

La sua opera poetica, dopo un'iniziale frequentazione futurista e una successiva aderenza all'ermetismo, a seguito dell'influenza della poesia barocca e surrealista spagnola, è passata a una fase di rifiuto dell'ermetismo. Infatti la sua polemica sull'ermetismo fu la causa della "inimicizia fraterna" con Macrì. Con la fondazione e direzione (insieme a L. De Rosa) della rivista trimestrale «L'esperienza poetica» (Bari 1954-56; ristampa: Congedo, Galatina 1980 a c. di Armida Marasco), lanciò un programma di rinnovamento letterario che, liberandosi dal neorealismo, volgeva verso un realismo meridionale dove la realtà diventava simbolo archetipico di un Sud vissuto intimamente.

L'inquieto Bodini è stato a lungo frainteso dalla critica ed è sconosciuto al grande pubblico nazionale proprio perché la sua poesia, spesso ed erroneamente tacciata di provincialismo (o regionalismo), non è di facile inquadramento negli scomparti stagni della critica letteraria. Il poeta non s'è mai intruppato nei gruppi e nelle correnti, di cui ha subito l'influsso e parzialmente condiviso temi ed espressioni (futurismo, ermetismo e surrealismo), ma ha sempre scelto percorsi personali. Probabilmente B. si sentì intimamente vicino soprattutto ai poeti spagnoli da lui tradotti (il binomio Salento-Andalusia), ecco perché, volendo a tutti i costi incasellarlo (e facendogli comunque torto), è da ritenersi l'unico poeta "surrealista" italiano. Tra gli studi sulla sua opera i collettanei *Omaggio a Bodini* (Manduria 1972) a cura di Leonardo Mancino, *Le Terre di Carlo V* (atti del Convegno per il decennale della morte, Universitá di Roma, Bari, Lecce, 1980) (Galatina 1980) a cura di Macrì, Valli e Bonea, *V. B. poesia e poetica del Sud* di R. Aymone (Salerno 1980), *B. prima della "Luna"* di A. Lucio Giannone (Lecce 1982), *V. Bodini* di Joseph Perricone (Schena, Fasano 1986), *Il Sud e la Luna (per una geografia della semantica in V. B. attraverso la lingua)* (Bari 1999), ecc. Ennio Bonea ne ha rivalutato la figura ed esaminato la fortuna in *Comi, Bodini, Pagano (proposte di lettura)* (Lecce 1998), e Donato Valli in *Poeti salentini (Comi, Bodini, Pagano)* (Fasano 2000).

[Da "Dizionario Enciclopedico dei Salentini" di Carlo Stasi, in corso di stampa]

V. anche home page di Vittorio Bodini.

CARLO A. AUGIERI

LA VOCE DELL'ALTRO: AUTOBIOGRAFIA E DISTANZIAMENTO IN AGOSTINO

Provo a leggere *Le confessioni* di Agostino come un *Bildungsroman* o *Erziehungsroman*, un romanzo di formazione o di educazione, ossia, inteso bachtinianamente come "romanzo di peregrinazioni, di prove dell'eroe, di avventure, che hanno soprattutto il valore di prove" (Bachtin 1988: 195), il cui principio di organizzazione narrativa è legato a un particolare percorso evenemenziale di intrigo, di natura ermeneutica, in quanto l'eroe 'agisce' leggendo lungo un viaggio tra le pagine di "tanti libri intricatissimi" (Agostino, *Le confessioni*: 160)[1] di varia natura (retorica ed eloquenza, letteratura classica, dialettica, filosofia aristotelica e neoplatonica, con autori accademici, scettici e manichei, "miei stolti seduttori") (124), che "rigurgitano d'interminabili favole sul cielo, le stelle, il sole, la luna" (172). Ci sono anche libri di diritto, di astronomia e astrologia, di aritmetica e geometria,di musica,di religione; anche libri ameni, ed altri delle "arti cosiddette liberali". Dice Agostino: "trovavo diletto nella loro lettura senza conoscere la provenienza delle sicure verità in essi contenute, poiché volgevo il dorso al lume, il viso agli oggetti illuminati: così il mio viso, se li vedeva illuminati, non era però illuminato" (159). Agostino *si perde* come "lettore in errore" tra "phantasmata" e "figmenta"; *si disperde* come "lettore in dubbio […] mio dubitare di tutto" (185); *si ritrova* finalmente, raggiungendo la meta, come "lettore a contatto con la verità": che non è un concetto, né una formula statica, né una credenza immobile, valida "una volta per tutte", bensì un *incontro con l'autore*, concepito come chi è *eccedente* rispetto allo scrittore, quindi è eccedente alla funzione di scrittura, perché la sua parola non è 'ormai' parlata all'interno del libro scritto, ma è parlante 'ancora' grazie all'atto di lettura. Azione 'dialogica' da rappresentare come un *incontro*, durante il quale la scrittura si trasforma in gesto enunciativo e parlante: perché leggere è ascoltare, è "bussare alla porta" dell'autore (Agostino, come farò notare nel seguito del discorso, traduce in chiave ermeneutica molte citazioni del *Vecchio* e del *Nuovo Testamento*) quando le parole del libro sono chiuse al senso interpretativo: e l'autore, che è "transgrediente", "esotopico" (nel senso in cui Bachtin usa questi due termini) rispetto alla semantica del testo, "apre" al lettore e suggerisce parole diverse da quelle scritte:queste ultime sono legate al *tempo corto* dello scrittore-scrivente, e non al *tempo lungo* che giunge al presente del lettore, continuando così a parlare ancora nel tempo mobile, lineare e, comunque, *grande*, della fruizione.

Le confessioni come romanzo di formazione ermeneutica, dunque, e come narrazione di peregrinazione intertestuale, in cui si assiste a un conflitto di interpretazioni, a una lotta ermeneutica, come in un'arena, e alla prova di spiegazioni tra un personaggio-lettore e il si-

gnificato dei libri letti: l'eroe di lettura combatte confutando, respinge interrogando, sconfigge portando al tacere argomentativo i difensori del libro esaltato e creduto; viene ferito dal dubbio intorno a significati oscuri di libri difficili, infine vince raggiungendo il senso veritativo: ad aiutarlo alla conquista di ciò, però, non è il rapporto mutuale tra scrittura del libro e lettura, ma l'intervento dell'autore che suggerisce al lettore parole di senso oltre il significato della scrittura. Nessuna parola è sacra, finché è scritta e interpretata 'alla lettera', monologicamente: l'*intentio operis* non basta, così come non è sufficiente l'*intenzio scriptoris*; non soddisfa neppure da sola l'*intentio lectoris (*Per un approfondimento dei tre tipi di intenzioni nell'ambito della ricerca interpretativa, cfr., in particolare, Eco, 1990: 22-25). Ciò che, invece, rende parlante la scrittura, trasformandone la capacità espressiva in *poter dire* un senso parlante al lettore, è l'incontro dialogico tra quest'ultimo e l'autore.

Attraverso l'autore 'in dialogo' con il lettore, la parola testuale si fa seme: acquista la potenzialità e la possibilità semantica del seme, permettendosi, di conseguenza, di "crescere e moltiplicarsi" in altre parole di senso interpretativo (altra citazione biblica, utilizzata da Agostino in senso ermeneutico). Il lettore è chi partecipa alla moltiplicazione significante della parola seminale: al patto, però, che ascolti, e si lasci "suggerire" dall'autore, che è la voce parlante, il seminatore verbale, 'della' scrittura, e 'dalla' scrittura. L'intelligenza del lettore è di meditare in sé, di rinchiudersi nella "stanza segreta" (419) del cuore, dove l'autore parla dal suo tempo lungo e incontra il presente di silenzio e di dubbio dell'eroe. Eroe di lettura, eroe di ascolto, dotato di un 'mezzo magico': l'"orecchio interiore" (423), dentro cui avviene il parlare suggerente dell'autore, contemporaneamente o successivamente all'atto di lettura.

Insomma, le *Confessioni* agostiniane come romanzo di formazione di una coscienza interpretante, in cui un lettore-personaggio racconta in prima persona la sua azione solitaria e, insieme, dialogica, del leggere. Si tratta di un 'vissuto' di lettura svoltosi dagli anni scolastici fino alla maturità (Agostino vive tra il 354 e il 430), passando per la giovinezza, età "malferma"e "vanitosa" (119); segnata, comunque, dalla lettura dell'*Ortensio* di Cicerone, libro che "mutò il mio modo di sentire, […] suscitò in me nuove aspirazioni e nuovi desideri" (ib.): spazio di avventura ermeneuticamente formativa è quello percorso da Tagaste, oggi Souk-Ahras in Algeria, fino a Milano, passando per Madaura, Cartagine, Roma, tutti momenti di educazione giovanile e di incontro con i libri, che Agostino legge come studente, come insegnante di retorica, come scrittore e come intellettuale problematico, cercando di ottenere con la lettura, finalmente, la risposta agli interrogativi mentali, umani, esistenziali, di uomo vissuto nel periodo difficile della crisi tardoimperiale.

La cosa interessante, per quanto riguarda la formazione agostiniana come 'cammino' di lettura, è che si assiste a una 'lotta continua' con le parole dell'altro, lo scrittore dei libri letti, fino a quando non avviene l'incontro con l'altro, nella funzione di autore: a lui Agostino si confessa, con lui si confida e a lui pure si affida, parlando di sé, alla fine, con le sue parole. Si tratta di un evento ermeneutico, in quanto l'autore diventa oltre che creatore del senso del testo, anche autore nella coscienza del lettore, che, dopo la lettura, è un soggetto differente, rispetto al suo io precedente: un personaggio altro da sé, insomma, a tal punto che, anche quando si confessa, parla di sé dal suo 'fuori', con le parole dell'altro-autore, divenute ormai talmente 'interiori', da costituirsi come parole proprie-altrui. L'interiorità co-

scienziale di Agostino – in fermento e in dubbio con le parole della scrittura del suo tempo, incapaci di soddisfare la sua "tensione interiore", per cui "quanto più crescevo nell'età della vita, tanto più scadevo nella fatuità del pensiero" (219) – finalmente diventa parlante con le parole di chi le fa da autore: la parola del libro biblico, apportatrice oltre che di un significato, di una dimensione dialogica. Il lettore si confronta, allora, con la propria "parola differente", fino a quando quest'ultima tace, e parla, in sua vece, l'*autore* della parola biblica, non il suo "scrittore". La fede per Agostino è con-fidamento e af-fidamento alla parola dell'altro nella funzione di autore, soggetto sempre parlante da 'dentro' la scrittura e 'a fianco' della lettura dal suo tempo grande, esteso come eternità; è atto o atteggiamento di lettura, che trasforma le parole del libro, dette nella scrittura, in parole parlanti alla lettura, secondo il rapporto dialogico tra autore e personaggio, fino a diventare, il primo, anche "autore" delle parole interiori dell'uomo-personaggio che legge.

Con questa mia proposta non intendo "modernizzare" in modo forzato *Le confessioni*, ma coglierne la contemporaneità ermeneutica, a proposito della lettura agostiniana come incontro dialogico, eccedente la parola limitativa della scrittura. Intendo anche evidenziare una novità 'rivoluzionaria', da parte del Vescovo di Ippona, a proposito della metaforica della "leggibilità del mondo" configurato come libro: immagine di 'lunga durata' nella civiltà occidentale, che, come scrive H. Blumenberg (2007: 4), soddisfa il desiderio "che il mondo si riveli altrimenti accessibile che nel modo della mera percezione e perfino della prevedibilità esatta dei suoi fenomeni": ciò perché, man mano che la civiltà è andata raffinandosi gnoseologicamente, è emersa sempre più "la dedizione alla volontà di sapere e la promessa di una comprensione più profonda di ciò che al semplice guardare sarebbe sempre sfuggito" (5).

La metaforica della "leggibilità del mondo", comprendente la scrittura, la lettera e il libro, e che rappresenta il libro come sostituto della realtà e della natura, è di origine ebraica (in effetti, nota Blumenberg [17] "nella cosmogonia greca non si parla") Dio crea parlando e rivela la Legge, scrivendo. Egli è responsabile del "libro della vita", in cui sono scritti i destini degli uomini che si salvano, e che, pertanto, senz'altro saranno redenti: "Non rallegratevi perché i dèmoni si sottomettono a voi; rallegratevi piuttosto che i vostri nomi sono scritti nei cieli", dice Gesù ai settantadue discepoli, inviandolo " a due a due avanti a sé in ogni città e luogo dove stava per recarsi" (Vangelo di Luca, 10, 1 e 20). Da Isaia all'Apocalisse, attribuita a Giovanni, il libro viene strettamente legato non alle immagini di leggibilità del mondo attraverso i suoi segni, ma alla dimensione escatologica del mondo e degli uomini, alla predestinazione dei destini e anche alla rendicontazione delle azioni umane, perché si deve rendere conto di ciò che si è fatto e di come si è agito, alla fine della vita, quando ad attendere ogni anima è un libro rubrica, in cui sono registrati i peccati soprattutto, in base ai quali Dio giudica per la salvezza o la condanna dei trapassati. Niente di tutto ciò in Agostino: nelle *Confessioni*, il libro è solo un testo da leggere, da spiegare e da comprendere; il testo biblico, in particolare, è libro da comprendere e dalle cui parole 'seminali' lasciarsi comprendere, è un testo scritto da uno scrittore scrivente, "profeta" e "messaggero", a cui l'autore ha detto e dettato le parole, perché il lettore comprenda e ne colga il senso, aggiungendo ciò che lo stesso autore, che parlò nel passato della scrittura, suggerisce ancora nel presente della lettura. E ciò è necessario, perché la scrittura del libro tralascia,

sottintende, presuppone, allude: che fare, allora, se non completare il senso da parte del lettore, ispirato dall'autore, lo stesso che prima parlò, dettò allo scrittore? Le parole del libro, per Agostino, non designano, ma corrispondono: ecco un motivo fondamentale della sua modalità interpretativa; esse sono figurazioni attive, suggerenti, con cui le parole diverse, differenti, del lettore entrano in correlazione, sì che il comprendere diventa dialogo e ascolto. Dialogo intimo, in cui il senso suggerente fa da autore, presenza dentro la parola, scritta materialmente da uno scrivente, nei cui confronti ci si sente liberi nell'interpretazione, perché quello che importa è l'autore che sta dentro la parola come suo segreto semantico, non il suo scrittore; e l'autore è un senso attivo che comporta una verità dicente, parlante all'"orecchio interiore del cuore" di Agostino, che da parte sua risponde, confessando il suggerimento appreso e l'orizzonte che esso gli apre, approdando, così, alla significanza del libro, cioè al suo tradursi, direbbe Ricoeur, in "sintassi dell'azione", in "ragione d'agire", in quanto la "semantica profonda del testo", una volta compresa, 'opera' nella coscienza del lettore come "un'ingiunzione che parte da esso e chiede un nuovo modo di guardare le cose" (Ricoeur 1983: 200), così come "l'atto finale di impegno personale", vera spinta a seguire la pertinenza del testo secondo il suo "significato dinamico liberato dalla spiegazione" (203), che diventa nel lettore "potere di dispiegare un mondo" (ib.), a partire dal suo mondo interno e coscienziale.

Un caso emblematico è presentato nel *Libro tredicesimo* delle *Confessioni*, in cui si racconta di un dubbio che il certo della realtà naturale pone nei confronti della verità letterale del libro, nel nostro caso l'*Esodo*, a proposito dei versetti in cui si racconta che Dio, benedicendo l'uomo, i pesci e gli uccelli, raccomandò loro di "crescere e moltiplicarsi": invito riservato, però, perché non esteso alle piante e neppure agli altri animali terrestri, come i serpenti, creature che pur crescono e si moltiplicano nella realtà del creato, similmente ai pesci, ai volatili e agli uomini, "propagando la loro specie con la generazione" (467). Come comprendere questa incongruità, questo contrasto, tra scrittura e realtà, tra testo e mondo? Quale soluzione ermeneutica proporre, quando la scrittura del testo biblico tace, non spiega, non dice, insomma non risponde al dubbio del lettore? Vuol dire, si chiede Agostino, che "ci troviamo davanti a una frase vuota e pronunciata inutilmente?" (467-8) ("Qui igitur dicam, lumen meum, veritas? Quia vaxat hoc, quia inaniter ita dictum est?").

Partire dalle parole costitutive della domanda di Agostino-lettore è importante per addentrarsi nella sua questione ermeneutica: il problema sta nel come considerare le parole testuali della Bibbia: frasi o enunciazioni? La differenza è fondamentale per entrare nel 'segreto' dell'interpretazione agostiniana: in effetti, una cosa è capire le parole di una frase, altra cosa, invece, è intendere le parole di un'enunciazione pronunciata, effettivamente detta, comunicata.

Le parole di una frase presuppongono un rapporto denotativo con il loro referente, in base al quale l'espressione è falsa o vera; invece, per quanto riguarda la dimensione enunciativa della parola detta, pronunciata, la relazione si arricchisce del soggetto parlante, la cui presenza intenzionale, espressiva, comunicante e significante supera la natura arbitraria del segno linguistico, il rapporto convenzionale, immotivato tra la parola-segno e le cose, la loro realtà e il loro significato, a cui il segno verbale rinvia e a cui si riferisce.

Ha ragione Benveniste (1966: 63, 65 e *passim*):

> Decidere che il segno linguistico è arbitrario perché lo stesso animale si chiama *boeuf* in un paese e *Ochs* in un altro equivale a dire che la nozione del 'lutto' è 'arbitratria' perché in Europa ha come simbolo il nero e in Cina il bianco. Arbitraria, sì ma solo sotto lo sguardo impassibile di Sirio o per chi si limita a costatare dall'esterno il legame che si stabilisce fra una realtà oggettiva e un comportamento umano e si condanna così a non vedervi altro che contingenza […]. Nella mia coscienza di francese il concetto ('significato') *bue* è necessariamente identico all'insieme fonico 'significante' *böf*. E non potrebbe essere diversamente. L'uno e l'altro sono stati impressi insieme nella mia mente; e insieme si evocano in ogni circostanza […]. Per il soggetto parlante, fra la lingua e la realtà vi è una completa adeguazione: il segno copre e domina la realtà; o meglio, è questa realtà (*nomen omen*, parole tabù, potere magico del verbo, e così via).

La distinzione benvenistiana è fondamentale per capire il modo di lettura agostiniano: in effetti, il suo atto del comprendere occupa un campo semantico imperniato sui verbi "invocare" e "ascoltare" (441), "bussare" ed "essere aperto" (413), "avvicinare il cuore" (445) e sentirsi "parlare nel cuore" (419), lasciarsi suggerire "all'orecchio interiore" (412, 415, 416): insomma, l'intepretazione è considerata come un "sentirsi dire da una voce" parlante in una relazione di svelamento intimo e di confessione segreta "faccia a faccia". Il leggere è ascoltare e il comprendere non è un vedere nello "specchio" della riflessione, ma un dialogare a 'tu per tu' e interiormente, nel soggettivo sentirsi spiegare da un altro che si svela "aprendo" a chi "bussa", perché confessa, con innocenza di lettore, di non capire la "profunditas" della parola della Scrittura e che però intende, vuole, anela a comprenderla, pur con animo misto di "tremore ed amore" (415).

Chi è questo tu, che abita dentro la Scrittura, a cui il lettore "bussa", perché venga "aperta" la porta, altrimenti chiusa, del comprendere? Dire Dio non basta per il discorso che qui si sta facendo: vorrebbe dire propendere sì per una risposta giusta, ma non sufficiente, non coerente con la relazione ermeneutica tra testo e lettura. Certo, è Dio il 'tu' allocutorio a cui si rivolge Agostino, per avere risposta, ma a quale identità di Dio egli si riferisce? A quale azione di Dio si richiama Agostino, dal suo particolare ruolo di lettore?

Confesso che ho bisogno di una breve riflessione, per cercare di capire ciò che 'accade' nel segreto dell'atto di comprensione dialogica, "faccia a faccia", "davanti alla tua presenza" 419, di Agostino.

Ebbene, nel *Libro dodicesimo*, a proposito delle parole della Scrittura "In principio Dio creò il cielo e la terra; la terra era visibile e confusa, e le tenebre regnavano sopra l'abisso" (414), Agostino fa una distinzione tra Autore e scrittore, di spiccato interesse ermeneutico. Lo scrittore-scrivente della *Genesi* è Mosè, ricorda Agostino, di cui però non è l'autore. Quando si interpretano le parole da lui materialmente scritte, ma parlate, dettate da un altro nella funzione d'autore, bisogna attenersi all'intenzione dell'io scrivente, oppure a quella dell'altro-autore? Interrogativo ermeneutico di attualità: basti riferirci a Foucault, a Barthes, a Eco e pure al decostruzionismo, non dimenticando però la lezione Gadamer, Ricoeur, Lotman e Bachtin, a proposito della relazione tra autore, personaggio e scrittore. "Che cos'è un autore?" si chiede Foucault in una conferenza – dibattito da lui tenuta il 22 febbraio 1969 presso il *Collège de France.* Nel rispondere, il filosofo distingue tra la tendenza della nostra cultura a "individualizzare l'autore, a partire dal momento in cui ci si è messi a fare delle ricerche sull'autenticità e le attribuzioni […] instaurando quella categoria fondamentale della critica 'l'uomo e l'opera'" (Foucault 1971: 3), e la funzione-autore all'interno del modello culturale di ogni epoca, che eccede lo scrittore reale, il locatore fittizio, indicato nei testi tramite i segni della localizzazione, delle coordinate spazio-temporali del discorso. Ciò che importa è costruire la funzione-autore sottintesa, implicita in ogni discorso, che rinvia a un autore inequivalente, non rapportabile a nessuna immagine d'autore (come scrive Bachtin [1988: 377]: "L'autore vero non può diventare un'immagine, poiché egli è il creatore di ogni immagine, di tutto il sistema di immagini dell'opera. La cosiddetta immagine dell'autore, quindi, può essere soltanto una delle immagini di una data opera-anche se è un'immagine di tipo particolare"), né a un individuo rintracciabile, perché sempre altro rispetto a una sua possibile identificazione meramente storica e biografica: un continuo "alter ego" "la cui distanza nei riguardi dello scrittore può variare nel corso stesso dell'opera. Sarebbe altrettanto falso cercare l'autore dalla parte dello scrittore reale quanto dalla parte del locatore fittizio; la funzione-autore si effettua nella scissione stessa – in questa divisione e a questa distanza […] la funzione-autore non si esercita uniformemente e nella stessa maniera su tutti i discorsi, in tutte le epoche e in tutte le forme di civilizzazione; essa non è definita dall'attribuzione spontanea di un discorso al suo produttore, ma da una serie di operazioni specifiche e complesse; non rinvia puramente e semplicemente ad una persona, ad un individuo reale; può dar luogo simultaneamente a molti ego, a molte posizioni-soggetto che classi diverse di individui possono occupare" (Foucault 1971: 13-14).

Dal discorso foucaultiano consegue che l'autore è una funzione significante interna a una proprietà discorsiva, capace, però, di circolare, fino a modificarsi, in una possibilità indefinita di altri discorsi; una funzione sorgiva, seminale e, dunque, emittente proprio di un campo discorsivo omogeneo, ma non chiuso, perché ispiratore di altri discorsi possibili e 'a venire'; una funzione 'originaria' archediscorsiva, architestuale, e, comunque, generativa, che rende possibile il "crescere ed il moltiplicarsi" ermeneutico, dunque la proliferazione crescente, fino alla trasformazione ulteriore, di altri discorsi da essa pure differente, facendo però del suo nucleo di senso una coordinata primaria. Ogni atto di scrittura, che trae origine dalla funzione-autore di un modello culturale ("lo scrittore", per Barthes [1984: 54-55], "può soltanto imitare un gesto sempre anteriore, mai originale […] successore dell'Autore, lo scrittore non ha più in sé passioni, umori, sentimenti, impressioni, ma quell'immenso dizionario cui attinge una scrittura che non può conoscere pause: la vita non fa altro che imitare il libro, e il libro stesso, a sua volta, non è altro che un tessuto di segni, imitazione perduta, infinitamente remota"), tende a instaurare un numero delimitato di enunciati e di proposizioni: a liberare la funzione-autore dalla scrittura è la lettura successiva, che, richiamandosi al "ritorno all'origine" autoriale, una sorta di ritorno all'"origine del linguaggio" o linguaggio originario, perché creativo, lo riscopre e lo riattualizza oltre la restaurazione della funzione-scrittura. Ogni 'ritorno' di lettura è apertura e modificazione di discorsività, rispetto alla resa in scrittura del discorso originario con funzione d'autore: ecco perché il ritorno all'autore, invocato nella sua funzione creatrice ed emittente, presuppone un salto ermeneutico del lettore, che giunge a una ri-significazione discorsiva, andando oltre il testo scritto codificato dal suo scrittore. Come ogni gesto di lettura che oltrepassi l'analisi deduttiva della struttura compositiva del testo, il richiamo all'autore, da intendere come invoca-

zione alla funzione d'autore da parte del lettore e, dunque, richiamo al linguaggio originario, cioè creante e creativo, non statico e passivo nei confronti della scrittura del testo, pone in questione il problema del soggetto ("È il linguaggio", dice Benveniste, "a informare la definizione dell'uomo, e non il contrario"): è il lettore a 'pretendere' di esserci come *persona ermeneutica* all'interno del suo rapporto con lo scrittore, perciò il diritto di reclamare un supplemento di senso al testo della scrittura, legittimandolo come suggerimento dell'autore o, secondo quanto sto proponendo, come richiamo alla funzione-autore.

La cosa interessante è che distinguendo autore e scrittore, oppure "autore primario" (Dio) e "autore secondario" (Mosè) nel testo biblico, Agostino riconosce al primo una parola trasgrediente, exotopica, temporalmente coincidente con l'eternità parlante di Dio, nei cui confronti il parlato storico della scrittura è chiuso, delimitato: ne consegue che Agostino non fa dell'autore "un punto fisso d'arresto, un significato ultimo, [entro cui] chiudere la scrittura" (Barthes 1984: 55) del testo, ma una forza di senso aprente la scrittura alla parola viva della funzione-autore, sempre parlante (oralità dell'essere autore), "ispirante" e egualmente "suggerente" la scrittura e la lettura: ecco perché Agostino instaura all'interno dell'atto del leggere un elemento specificamente ermeneutico, il "segreto" di un "senso ultimo", ma sempre dialogico, "nascosto" allo stesso scrittore, per capire il quale anch'egli, nel ruolo di lettore, ha bisogno della parola "dicente" dell'autore. Riconoscere un "segreto" nel testo vuol dire non bloccare la scrittura in una sorta di equivalenza forma-contenuto, scrittore-significato, ma aprirla all'attività dialogica tra autore e lettore, che avviene nell'intimità uditiva del lettore "in ascolto". Il "segreto" come eccedenza di senso rispetto alla sostanza semantica del testo, dunque, così come scritta, composta dallo scrittore: è in questo segreto ulteriore del testo da cogliere dialogando che il lettore esiste come soggettività ermeneutica rispetto all'oggettiva materialità ed alla sostanza compositiva, già formata nell'ordine della scrittura. Ma Agostino va ancora oltre: il segreto non viene decifrato, così come il supplemento di senso non viene spiegato tramite il commento o l'oggettiva analisi delle frasi del testo. Per Agostino, lettore in ascolto e che 'ode' leggendo, non ci sono frasi nella scrittura biblica, ma enunciazioni, e l'autore, soggetto exotopico sempre parlante *nel* e *dal* testo, parla oltre e più della scrittura: è con l'autore che si può dialogare nel vivente della parola comprensiva; è egli il "principio dialogico" del testo (altra definizione della funzione-autore), con cui il lettore si trova a vivere come soggetto di corrispondenza, di interrogazione e risposta: Agostino aggiunge: di invocazione e risposta, di gesto chiedente del "bussare" e di atto accogliente dell'"aprire". A questo punto il richiamo all'ermeneutica semantica di Bachtin diventa per me 'obbligatorio': l'autore è da intendere come "principio di visione", "energia attiva formatrice, data non in una coscienza concepita psicologicamente, ma in un prodotto culturale dotato di stabile significato" (Bachtin 1988: 8); come "totalità che compie l'eroe" (in effetti, nelle *Confessioni* Agostino è personaggio-eroe, la cui azione è segnata, come si è già detto, soprattutto dal leggere libri e le cui avventure autobiografiche sono peregrinazioni formative dello spiegare e del comprendere), la cui "totalità [raggiunta] gli è accordata come un dono da un'altra coscienza attiva, dalla coscienza creativa dell'autore. La coscienza dell'autore è la coscienza di una coscienza, cioè una coscienza che ingloba la coscienza dell'eroe e il suo mondo; essa ingloba e compie questa coscienza dell'eroe con momenti che, per principio, sono trasgredienti ad essa […] proprio in

questa sempre determinata e stabile eccedenza di visione e di sapere dell'autore rispetto ad ogni eroe si trovano tutti i momenti del compimento della totalità sia degli eroi, sia dell'evento collettivo della loro vita, cioè della totalità dell'opera […]. Se io sono un essere compiuto e se l'evento è qualcosa di compiuto, io non posso né vivere, né agire; per vivere devo essere incompiuto […] l'autore, coscienza compiente, è caratterizzato dalla sua esotopia rispetto a tutti i momenti dell'eroe, extralocalità di spazio, tempo, valore e senso, che permette di raccogliere tutto l'eroe, il quale dal proprio interno è disperso e disseminato […] di raccogliere lui e la sua vita e di integrarli fino a farne una totalità coi momenti che gli sono inaccessibile dentro se stesso" (Bachtin. 12-14 *passim*).

Ecco, allora, l'autore cercato e trovato dal personaggio-lettore Agostino: essendo l'io non una persona, ma una "correlazione di personalità", così come una "correlazione di soggettività", per la quale "si oppongono due persone, l'io e la persona non-io (cioè il tu)" (Barthes 1984: 17), il lettore più si connota, si confessa, più si correla con un tu-autore, uditore, allocutore, suggeritore, insomma, autore dotato di "una parola più grande di me", nei cui confronti si è "soltanto personaggio [parlante] proprie parole, mediante le quali non si può dire nulla di sostanziale" (368): Dio come autore rappresenta il 'di fuori', l'extralocalità di spazio, di tempo e di senso, a cui rivolgersi e affidarsi, il "sur-uomo, il sur-io, cioè il testimone e giudice di tutto l'uomo (di tutto l'io), quindi non più uomo, non più io, ma altro (arriverei qui alla riflessione levinasiana di Dio come il "tutt'altro" e "l'altrimenti che essere"), il quale "rende non soltanto fisicamente, ma anche moralmente possibile ciò che è impossibile in me stesso per me stesso, cioè la convalida e l'accettazione, come valore, di tutta la datità presenziale […] per me non c'è, né ci può essere alcun valore […] tutte le determinazioni esteticamente significanti sono trasgredienti la vita e la datità del mondo, vissuto dal suo interno, e soltanto questa transgredienza crea la loro forma e valenza […] L'attività che l'autore svolge al di sopra dell'esistenza è la condizione necessaria perché l'esistenza presenziale riceva una forma estetica" (115, 116 e 121 *passim*).

L'"esotopia" dell'autore riguarda pure il mio conoscermi (la lettura-confessione agostiniana come parlarsi con la parola dell'altro nella funzione d'autore), così come il comprendere la scrittura del testo nel rapporto correlativo tra segno e significato, coinvolgente la relazione semantica il rapporto dialogico tra scrittura e lettura, dunque tra scrittore e lettore: ebbene, l'autore è "transgredienza" rispetto a entrambi, è l'egli, assente, nel rapporto io-tu tra lettore e scrittore, secondo una relazione pronominale che in Agostino si inverte: il tu è l'autore, l'io è il lettore personaggio, l'egli lo scrittore, a cui l'autore transgrediente ha dettato oralmente la parola divenuta testo di scrittura. La lettura agostiniana è intesa intima con l'autore: l'esotopia viene avvicinata nel presente dell'ascolto del leggere vissuto nella "stanza del cuore", dove l'autore parla, e la transgredienza, divenuta vicinanza spaziale e temporale con l'atto di lettura, si trasforma in profondità e segreto di senso, dentro il significato della lettera scritturale del testo. Anche qui la parola a Bachtin, in primo luogo al suo invito a 'uscir fuori' dall'"angustia degli orizzonti storici" della lettura ed a considerare "il cosmo della cultura e della letteratura illimitato come l'universo": perciò bisogna parlare non della sua "ampiezza geografica (qui esso è limitato), ma della sua profondità di senso, che non hanno limiti, come le profondità della materia. L'infinita varietà delle interpretazioni, delle immagini, delle combinazioni di senso figurate, dei materiali e

delle loro interpretazioni, ecc." (Bachtin 1988: 358). Ciò che importa è che la lettura acquisti la profondità fino a raggiungere il senso della lettera, da ascoltare nel leggerla come parola parlante dell'autore oltre lo scrittore: parola parlante dal remoto del senso, entro cui 'vive' il benjaminiano "contenuto di verità" del testo (distinto dal suo "contenuto reale"), che equivale al segreto agostiniano, senso dal tempo lungo, antico e, comunque, presente rispetto all'atto di lettura: in effetti, a proposito di un testo, è limitativo, sostiene Bachtin, conoscere "soltanto lo scrittore, la sua visione del mondo e il suo tempo. L'*Evgenij Onegin* è stato scritto nel corso di sette anni. È vero. Ma lo hanno preparato e reso possibile i secoli (e forse i millenni)" (358).

La comprensione agostiniana è non voler ridurre la presa di coscienza a una sola coscienza: essa è un incontro con l'alterità della coscienza *con cui* comprendere, oltre che *da* comprendere, che esige il tempo lungo della funzione-autore (extralocalità temporale). Ciò significa riconoscere alla scrittura del testo uno statuto remoto, originario, oltre che creativo e creante, ovvero generativo: significante implicito e silenzioso, nascosto, sottinteso, trascendente la realtà materiale del testo, eppure suggeritore (autore) al presente di entrambi. Dall'interrelazione dialogica con l'altra coscienza nella funzione d'autore, la comprensione agostiniana si fa atto vivo di scoperta, a partire della propria parola, ritrovata fin nella profondità individuale, oltre che approfondimento continuo della parola scritta, in cui ascoltare un senso sconosciuto alla scrittura: un senso nuovo affidato all'enunciazione della scrittura, in cui l'autore parla, lo scrittore scrive. Ecco perché comprendere un testo è anche comprendersi, perciò comprendere diventa pure confessarsi. Con *Le confessioni* di Agostino nasce una visione ermeneutica del testo e una narrazione ermeneutica del sé, che si formano all'interno della demarcazione dialogica tra la parola propria e la parola dell'autore, ritrovata come allocuzione parlante nella scrittura del testo. Scoprire l'autore e non l'autorità è senz'altro la lezione ermeneutica più profonda di Agostino in relazione alla cultura classica, la quale coglie nel rapporto di lettura con il testo la relazione di vero-falso, aver torto-avere ragione, con la conseguenza dell'annientamento dialogico dell'avversario, ridotto a tacere, riconoscendo valido soltanto il discorso dell'antagonista: si pensi al dialogo socratico-platonico, che, alla fine, termina con la vittoria persuasiva nei confronti dell'interlocutore, costretto a rinnegare la sua parola iniziale, comunicata e difesa in un primo tempo come parola propria.

In Agostino, invece, la parola dialogica *tra* autore e lettore è continuamente vivente, così da penetrare sin nelle parole della profondità dell'animo, cioè fino alla parola silenziosa della propria interiorità, facendosi confessione a un tu autoriale, senso remoto e generativo con funzione d'autore, che continua a parlare pur nel brusio della parola soggettiva, suggerendo, mai però incarnandosi compiutamente sia nello scrittore, sia nel lettore. Dio è un tu autoriale incompibile, eccedente qualunque scrittura e qualsiasi interpretazione, perché infinitamente parlante, che vuole il lettore non monologicamente fedele alla sua parola letta, ma dialogicamente, anzi 'dualogicamente', 'in confessione' di fronte alla sua parola, letta come se ascoltata.

Spiegare la scrittura è riconoscere il già noto del testo, il suo ripetibile filologico; comprendere l'enunciazione parlante dell'autore significa scoprire l'oralità di senso presente nella creatività della scrittura: l'autore è l'altro che eternamente parla all'io che scrive o che

legge; parla dicendo una parola che non diventa mai 'mia', mai completamente propria, né per lo scrittore, né per il lettore, perché sempre 'altra' rispetto al loro vissuto verbale, alla loro rispettiva "attrezzatura" mentale e semantica, di tipo 'dizionariale' e pure 'enciclopedico' (Eco). La scrittura, così come la lettura, sono reazioni *alla* ed interrelazioni *con* la parola altrui nella funzione d'autore. La soggettività come coscienza nasce dalla diversità della relazione con questa parola: rifiutarla o assorbirla, fino a esserne parlati pur nel sottosuolo della propria interiorità, nel cui segreto Agostino traduce il proprio silenzio nella parola del libro, che gli fa da autore, con l'effetto di distanziarsi dalla 'lettera' della scrittura. Nelle *Confessioni*, man mano che Agostino si avvicina all'autore del testo, si abbandona alle sue parole, lasciandosi parlare da esse. In effetti, soprattutto dalla fine del *Libro ottavo*, che registra l'inizio della conversione, la citazione della parola salmidica e paolina diventa sempre più frequente, con un crescendo citazionale che aumenta sempre più, fino a scomparire, nella conclusione dell'opera, la parola propria nella quiete di senso della parola dell'autore: "Il riposo che prendesti al 'settimo giorno', dopo compiute le tue opere buone assai pur rimanendo in riposo, è una predizione che ci fa l'oracolo del tuo Libro: noi pure, dopo compiute le nostre opere, buone assai per tua generosità, nel sabato della vita eterna riposeremo in te […]. Tu, Signore, operi sempre e riposi sempre […]. Bene mancante di nessun bene, riposi eternamente, poiché tu stesso sei il riposo. La comprensione di questa verità quale uomo potrà darla a un uomo? Quale angelo a un angelo? Quale angelo a un uomo? Chiediamo a te, cerchiamo in te, bussiamo da te. Così, così otterremo, così troveremo, così ci sarà aperto. Amen" (480-481).

Si può affermare che *Le confessioni* narrano le peregrinazioni delle parole di un personaggio in cerca della parola autoriale. La cerca viaggiando, con la "mente vagabonda" (169), per le pagine di tante scritture, in cui lo scrittore, anche famoso tra i contemporanei, espone argomenti colmi di eloquenza e in forma attraente, ma privi di "senso segreto", capace di rispondere nell'intimità del lettore. Il caso del manicheo Fausto, dalla "parlata facile, resa ancora più gradita e seducente da un uso accorto dell'ingegno e da un certo garbo naturale" (171), tanto atteso e stimato dagli "altri suoi consorti" (ib.), che alle domande di Agostino sui temi appresi nei libri manichei da lui letti, appare "incompetente nelle discipline in cui l'avevo immaginato eccellente" (ib.), sì che "cominciai a perdere la speranza di avere da lui spiegate e risolte le questioni che mi turbavano […] Con lui si dissolse l'interesse che avevo portato alle dottrine di Mani. Fiducia ancora minore nutrivo verso gli altri loro maestri, dopoché il più famoso mi si rivelò ignorante nelle molte questioni che mi turbavano" (172); oppure in cui lo scrittore, chiuso nel suo tempo, nella sua contemporaneità, nel suo spazio emittente, nel suo ruolo ormai delimitato e codificato, non ha altro da aggiungere al lettore del tempo successivo, ormai non più coinvolto alle questioni contingenti e culturalmente già concluse. L'incontro con la parola autoriale avviene finalmente nel testo biblico, dove la parola scritta parla ancora, oltre la scrittura, dove la parola scritta non esaurisce il senso eccedente della parola 'altrui', parlante dall'alterità del presente intemporale della funzione autore. Una volta trovatala, essa "apre" al lettore che "bussa", cioè risponde alla domanda del lettore, il quale si correla con l'autore direttamente, al di là della mediazione dello scrittore. Facendosi 'aprire' dall'autore, mentre la scrittura rimane 'chiusa', conclusa con la vita dello scrittore, Agostino introduce all'in-

terno della pratica interpretativa della lettura, la differenza, all'interno del testo, tra significato e senso. La scrittura significa, la parola parlante, capace di rispondere e di intervenire come significato enunciativo, illocutorio, ha senso e dona senso: "il senso è responsivo", scrive Bachtin, "invece il significato è avulso dal dialogo […] [ecco perché] il senso è potenzialmente infinito, ma può attualizzarsi soltanto se entra in contatto con un altro (altrui) senso, sia pure con una domanda nel discorso interiore del comprendere. Ogni volta esso deve entrare in contatto con un altro senso pe svelare nuovi momenti della propria infinità (come la parola svela i propri significati solo nel contesto). […] Non ci può essere un 'senso in sé': un senso esiste soltanto per un altro senso, ossia esiste soltanto per un altro senso, ossia esiste soltanto congiuntamente a esso. Non ci può essere un senso unico (solitario). Perciò non ci può essere né un senso primo, né un senso ultimo: il senso è sempre tra i sensi, anello nella catena del senso che, nel suo tutto, è l'unica che possa essere reale. Nella via storica questa catena cresce infinitamente e perciò ogni suo singolo anello si rinnova di continuo, quasi nascesse ex novo" (Bachtin 1988: 364). Al senso si accede non per commento, né per esame della forma reificata del testo e neppure tematizzandone i contenuti, ossia traducendoli in concetti e ragionamenti. Al senso si accede, come fa Agostino, intuendo e aggiungendo: l'aggiunta come integrazione di ciò che manca o è sottinteso nel testo: di ciò che è il suo incompiuto, prevedendone l'ulteriorità crescente e il senso possibile. L'autore, nell'accezione ermeneutica del comprendere, diventa il parlante del senso non scritto del testo, che il lettore approfondisce dialogando con lui ed entrando così nella possibilità di in-compiere il senso del testo, il potenziale di senso, contenuto dentro il significato superficialmente compiuto del testo: comprendere è, pertanto, portare la parola del testo oltre i suoi limiti compositivi, oltre il suo confine semantico, dove si incontra il contesto, l'insieme testuale, verbale, quale contesto delle parole altrui, comprese quelle remote, anonime della cultura in funzione d'autore. La comprensione è la 'messa in dialogo' del testo con il contesto testuale e verbale; del testo con la sua incompiutezza; del testo dato con la previsione di senso, con la tensione e il movimento progettuale, dove più che il testo conduce l'opera, in cui entra il contesto extratestuale, appartenente al tempo grande della cultura, di cui il testo è parte, ma dentro cui continua, sottinteso, a 'mormorare': responsabile del testo mancante, perché presupponente e eccedente la datità di quanto detto nella scrittura, è l'autore, con la cui presenza personificante la forma verbale del testo si trasforma in senso vivente, rivolto perciò al lettore, a lui parlante, con lui dialogante. L'autore, insomma, è l'autore-modello desiderato dal lettore, da lui augurato, invocato, come suo doppio, come suo altro 'possibile', diverso dallo scrittore reale, empirico, a cui non ci si può rivolgere perché assente: è l'effetto dell'esigenza di una comprensione voluta da un lettore modello, che vorrebbe dialogare con l'autore, come presenza eccedente lo scrivente della scrittura. L'autore è, insomma, l'altro-presente al lettore, essendo assente lo scrittore, passato con il suo tempo, trascorso nella sua epoca; il "punto di fuga" della prospettiva scrittura-lettura, che sta "fuori luogo" (Ponzio 2007) rispetto all'identità dello scrittore e del lettore, al limite di ciò che è datità identitaria, presupponente sempre altro, tendente continuamente ad altro: è il responsabile del senso, eccedente il significato del testo, riguardante il suo aspetto propriamente semantico, legato ai suoi singoli elementi costitutivi.

La comprensione diventa, allora, non processo di reificazione della lettura, secondo la relazione unidirezionale, monologica, lettore-lingua del testo, ma corrispondenza 'personificata' dell'atto di lettura secondo lo scambio dialogico lettore e tu enunciatore, io-io del lettore e io-altro parlante, dotato delle parole dette nel testo, da intendere come discorso, insieme discorsivo di enunciazioni, di parole in dialogo tra il proprio e l'altrui. Ermeneutica enunciativa, pertanto, quella agostiniana, da intendere come bi-personificazione tra significato interrogante e senso rispondente, all'interno di un dialogo in cui l'interrogazione si trasforma in 'confessione', perché nell'atto di lettura comprendere un libro significa pure comprendersi, essendo la lettura agostinianamente "ruminazione" (230): come il cibo, elemento-altro, diventa corpo proprio-altrui, così la parola-altrui, letta e compresa, diventa parola proprio-altrui. C'è sempre un soggetto-io che interroga e un altro io-autoriale che risponde: "La domanda e la risposta non sono rapporti (categorie) logici, scrive Bachtin, "non li si può far entrare in una sola coscienza (unitaria e chiusa in sé); ogni risposta genera una nuova domanda. La domanda e la risposta presuppongono una reciproca extralocalità. Se la risposta non genera da sé una nuova domanda, essa esce dal dialogo ed entra nella conoscenza sistematica, che è essenzialmente impersonale" (Bachtin 1988: 385) Ciò che è interessante e che, tra l'altro, Agostino ci insegna, nel tradurre la comprensione del senso testuale in confessione con la parola autoriale, è che man mano che ci si addentra nella comprensione, si può raggiungere, da parte dell'atto di lettura, il nucleo creativo della parola, in cui l'intenzionalità dell'autore è ancora parlante dentro il già parlato della scrittura: perciò il capire conduce alla personificazione del senso allocutorio, mai riducibile, pertanto, a esattezza di significato, ma sempre conducibile a profondità di senso, che è scoprire un nuovo senso oltre il già detto fissato nel tempo piccolo del testo scritto: nella profondità interpretativa, insomma, la parola è ascoltata come voce di un discorso, dopo essere stata letta come elemento di una frase, componente il significato di un testo. La voce è parlante, anche se vive statica e compiuta nella scrittura: è la lettura ad ascoltarla, a riportarla vivente nel discorso. E ciò costituisce un gesto etico: in effetti, nell'atto di lettura il significato passa, ma non il senso, mai definibile una volta per sempre, perciò rinnovantesi sempre nello sviluppo futuro del dialogo, nel tempo grande dell'interpretazione, in cui ogni nuovo lettore, interrogando la voce dell'autore nella parola scritta del testo, svilupperà altri sensi, contribuirà a far rinascere nuovi sensi rinnovati, in quanto cambia il contesto della domanda, facendo, di conseguenza, mutare il senso della risposta.

Agostino-lettore 'sveglia' i testi biblici scritti dagli scrittori, facendovi risuonare la parola parlante, creante, dettante, suggerente dell'autore: Dio è l'autore capace di parlare a lui lettore, allo stesso modo di quando parlò a Mosè-scrittore, definito da Agostino "un devoto servitore di Dio", un "divulgatore" (419), un "illuminato dallo Spirito Santo (420), i cui libri sono da considerare un "oracolo dello Spirito Santo". Eppure, in relazione alla verità scritturale dettata a Mosè, la verità interpretativa, che nasce nel cuore, topos dialogico della comprensione segreta e udente, in cui Dio parla, come voce suggerente, al lettore Agostino, non è da meno: interpretazione e scrittura contengono lo stesso "contenuto di verità" dettato dall'egli-autore, presente sia al momento dello scrivere che del leggere: "Che mi dite voi, a cui mi rivolgo come contraddittori, che pure considerate Mosè un devoto servitore di Dio, e i suoi libri un oracolo dello Spirito Santo? Non è questa la

dimora di Dio, che sebbene non costerna con lui, sussiste a suo modo eterna nei cieli? Invano vi cercate vicende di tempi, non potete trovarne. Trascende infatti ogni estensione, ogni durata passeggera di tempo, poiché il suo bene è la sempiterna unione con Dio. 'È così', rispondono. Ma allora, quale fra le verità che gridò il mio cuore al io Dio mentre udiva dentro di sé la voce della sua lode, quale, infine accusate di falsità? […] Io voglio discutere alla tua presenza, Dio mio, soltanto con quanti ammettono come vero tutto ciò che la tua verità manifesta dentro, nella mia mente. Quanti invece lo negano, abbàino a proprio piacere fino a stordirsi. Mi sforzerò d'indurli alla calma e ad aprire il loro cuore alla tua parola. Se poi si rifiutano e mi respingono, ti supplico, Dio mio, non tacere tu, allontanandoti da me. Parla nel mio cuore con verità. Tu solo sai farlo. Li espellerò, fuori, a soffiare nella polvere, a sollevare la terra nei loro occhi; e mi ridurrò nella mia stanza segreta " (418 e 419).

Le parole scritte "sono vere" senz'altro, perché enunciate, dette dall'autore allo scrittore, che le ha trascritte fedelmente; l'autore, però, continuando a parlare nel cuore del lettore, permette anche a lui di possedere una sua verità ermeneutica, derivata dall'interpretazione delle parole scritte dallo scrittore-scrivente. L'autore, insomma, 'eccede' la scrittura prima, dettata 'in illo tempore' allo scrivente, dettando ancora, nel presente della lettura; parlando all'"orecchio interiore" del lettore, quale "lume dei miei occhi nell'oscurità [del comprendere]": l'eccedenza della scrittura si avvera nell'interpretazione quando ad accogliere la parola 'parlante' dell'autore è un altro soggetto, non scrivente, ma lettore. Ne consegue che solo nella lettura la parola parlante dell'autore apre il suo già parlato, chiuso nella scrittura, rivolgendosi a un altro, al lettore, che "bussa", cioè interroga, chiede di capire. A rispondere è l'autore, il "suggeritore" di un senso vivente, parlante oltre il già detto, conservato nella scrittura: ecco perché il leggere agostiniano è un "vedere con l'occhio interiore" (423), coincidente con il sentire dell'"orecchio interiore" (416), entro cui parla, "suggerisce con voce forte" (415), Dio, l'autore, che è "Verità persona"(429), Presenza rivolta al lettore-uditore, rinchiuso nella sua "stanza segreta" 419 (cito in latino), cronotopo del cuore, dove si invita l'autore a non tacere, ossia a non smettere di suggerire: "Ti supplico, Dio mio, non tacere tu, allontanandoti da me. Parla nel mio cuore con verità. Tu solo sai farlo" (419).

La parola parlante dell'autore è sempre la medesima, sia che ispiri lo scrivente nel tempo passato della scrittura, sia il lettore: Dio è eterno, perciò nulla cambia in lui e con lui, figuriamoci la sua *intentio auctoris*, da cui scaturì una parola creatrice del cielo e della terra e una parola creativa di un senso dettato al messaggero biblico, da trasmette agli uomini di ogni tempo a venire. *Intentio auctoris* diversa dall'*intentio scriptoris* dello scrivente biblico, che è fedele sì alla parola orale dell'autore, ma tradotta nel tempo di lui e, comunque, circoscritta dalla restrizione della scrittura. Ne deriva che lo scrittore scrive nel tempo corto della sua epoca, rispetto all'autore che parla dal suo tempo lungo dell'eternità, che è tempo comprensivo *del* e simultaneo *al* presente del lettore, di qualunque lettore successivo alla scrittura, come pure alla dettatura della parola parlante. La parola dell'autore, pertanto, è doppiamente exotopica rispetto al cronotopo dello scrittore ed a quello del lettore, perciò eccedente sia nei confronti della scrittura dello scrivente, sia in rapporto all'interpretazione di chi legge. Ecco perché, come spiega Agostino:

> Chiunque di noi legge, si sforza certamente di penetrare e comprendere l'intenzione dell'autore che legge, e quando lo crede veritiero, non osa pensare che disse cosa da noi conosciuta o ritenuta falsa. Mentre, dunque, ciascuno si sforza d'intendere le Sacre Scritture secondo le intenzioni del loro scrittore, che male è, se vi scopre un'intenzione che tu [autore], luce di tutte le menti veritiere, mostri per vera, sebbene non fu l'intenzione dell'autore [scrittore]? Eppure fu anch'egli nel vero, pur avendo un'intenzione diversa da questa (422).

Dio, autore parlante, autore orale eccedente la scrittura, è la Sapienza eternamente dicente in ogni tempo la stessa parola 'originaria', creante e creatrice rispetto alle parole della cultura e della scrittura, definite e limitate nel significato del tempo breve dell'esperienza biografica di chi scrive: il lettore, invece, interpretandole, cioè, interrogandole, le riconduce all'oralità 'intemporale', sempre presente, del loro senso, dunque, le risveglia oltre il 'già' della scrittura, nell''ancora' da dire della parola. Mosè, scrittore-messaggero dell'autore, "parlò [sì] con spirito di verità", ma servendosi di uno strumento comunicativo, la scrittura, appunto, di per sé lacunoso e limitativo, oltre che oscuro, a causa pure di parole datate, sottintese e, a volte, contrastanti, che il lettore deve ricomporre per intuito 'd'ascolto', lasciandosi suggerire dalle parole illuminanti dall'autore: un esempio è dato dal "silenzio della Scrittura sulla creazione della materia informe da parte di Dio" (425-426) e pure dal suo tacere su molte cose, come "dei Cherubini e Serafini, dei Troni, Dominazioni, Principati, Potestà, distintamente elencati dall'Apostolo, che pur sono senza dubbio tutte opere di Dio" (426); inoltre, anche per quanto riguarda le acque, continua Agostino, intorno alle quali nella Bibbia "non c'è scritta la parola con cui furono formate" (ib.).

La carenza narrativa e semantica della scrittura non deve spingere l'interprete a mettere in dubbio la verità dei fatti raccontati e l''onestà intellettuale' riferita all'intenzione del "messaggero" scrivente, nel caso in questione Mosè, "egregio famiglio della tua fede", a proposito di "ciò che volle far intendere in questo racconto al lettore o ascoltatore" (427): per il primo caso, circa la realtà dell'avvenimento raccontato, "si allontanino da me quanti sono certi della loro scienza errata"; per quanto riguarda la seconda questione, "si allontanino da me", insiste Agostino, "quanti ritengono errato il racconto di Mosè". L'atteggiamento ermeneutico da adottare, invece, è di "unirmi a te, Signore, e godere in te con coloro che si nutrono della tua verità nell'ampiezza della carità. Accostiamoci insieme alle parole del tuo libro e cerchiamo in esse la tua volontà e attraverso la volontà del tuo servitore, per la cui penna le hai elargite" (ib.). L'invocazione del lettore è rivolta direttamente all'autore, la cui volontà e intenzione vanno cercate nelle "parole del tuo libro" (ib.) e "attraverso la volontà del tuo servitore", scrivente le enunciazioni a lui dettate. È a Dio-autore che Agostino-lettore si apre con un rapporto intimo di confessione: si tratta di portare la lettura entro un rapporto di fiducia con lui, responsabile della certezza del fatto raccontato e della verità di senso in esso contenuto. Vichianamente dal "certo al vero", dunque, passando, però, oltre lo scrittore Mosè, del quale è vera senz'altro la testimonianza evenemenziale ("vide il vero e lo conferì nel modo conveniente"), ma nulla possiamo sapere della sua *intentio* e del senso che ha voluto dare alle parole da lui scritte:

> Eppure chi di noi ha così bene scoperto questa intenzione fra tante verità, che si presentano ai ricercatori in quelle parole interpretate nell'uno o nell'altro senso, da poter affermare: 'Questa era l'intenzione di Mosè, e in questo senso volle che fosse inteso il suo racconto', con la stessa sicurezza con cui afferma vero il racconto, qualunque fosse l'intenzione di Mosè? Ecco, Dio mio […] ecco che affermo con la massima scurezza che tu hai creato nel tuo Verbo immutabile tutte le cose, invisibili e visibili; ma affermo con pari sicurezza che Mosè pensava a questo e non ad altro, mentre scriveva: 'In principio Dio creò il cielo e la terra'? Vedo forse, come vedo nella tua verità la certezza di questo fatto, così nella sua mente che quello fu il suo pensiero mentre scriveva queste parole? Poté certamente pensare all'origine della creazione, quando diceva: 'In principio'; poté volere che per 'cielo e terra' qui s'intendesse la natura sia spirituale, sia corporea, non già formata e perfezionata, ma in entrambi i casi appena abbozzata e ancora informe. Vedo bene che l'uno e l'altro dei due sensi poteva essere usato con verità; ma quale pensasse Mosè in queste parole non vedo altrettanto bene (427-428).

Il ricorso all'autore come suggeritore, "ottimo giudice", in quanto "Verità persona", che "guarda e vede" (429), è un modo come rendere non personale, non propria di una sola coscienza, non monologica, insomma, la verità di senso interpretata nell'atto di lettura ("Nessuno più mi molesti dicendomi: 'L'intenzione di Mosè non fu quella che dici tu, ma quella che dico io' […]. Signore, la tua verità non appartiene né a me né a chiunque altro, ma a tutti noi, e tu ci chiami pubblicamente a parteciparne, con questo terribile avvertimento, di non pretenderne il possesso privato per non esserne privati. Chiunque rivendica come proprio ciò che tu metti a disposizione di tutti, e pretende di detenere ciò che a tutti appartiene, viene respinto dal patrimonio comune verso il suo, ossia dalla verità verso la menzogna. Chi infatti dice una menzogna, dice del suo" [ib.]): il senso di verità "bene comune di tutti gli amanti della verità" (ib.), appartiene all'altro, nel ruolo di autore, in comunione con la soggettività dell'interprete: perciò niente temerarietà, niente presunzione, né orgoglio individuale. Se la verità è una relazione dialogicamente bivoca di un autore in contatto con il lettore che l'accoglie, di proprio, di suo, l'uomo possiede soltanto la menzogna: la verità non è identitaria, né soggettiva, ma proviene dal 'fuori' di ognuno, essendo una presenza dialogicamente parlante ed exotopica, nella funzione di autore, che si rivolge ai lettori formanti insieme una comunità.

La verità è, insomma, sempre 'altra' rispetto al singolo soggetto: non appartiene all'interprete-individuo, in possesso personale soltanto del dubbio e dell'inganno, della bugia, così come non è di proprietà dello scrivente-individuo, si chiami pure Mosé. Ecco perché l'interpretazione può significare diversamente dalle parole da lui scritte, anche dalla sua stessa *intentio* di scrittore: del resto, basti considerare, scrive Agostino, "quale sia la stoltezza di chi afferma avventatamente, fra tanta abbondanza di idee verissime ricavabili da quelle parole, che Mosè ne ebbe in mente una in particolare; e offende con dispute dannose la carità, che è il fine preciso per cui disse tutto ciò che disse colui, del quale ci sforziamo di spiegare il discorso" (430).

La parola enunciata come scrittura e la lettura, gesto dialogico di incontro tra due coscienze, costituiscono un "atto d'amore", un "fare nella carità": sono, pertanto, pratiche relazionali di decentramento dell'io, di visitazione dell'alterità accolta, ospitata, accettata, amata fin nella "stanza segreta del cuore" individuale: perciò, parlare, scrivere e leggere,

ascoltare sono operazioni di accoglienza-ricezione delle intenzioni dell'altro dentro l'"orecchio interiore" della coscienza. Lo scrittore è chi si rivolge all'altro che gli fa da autore *dettante*, così come il lettore è chi ascolta l'altro che gli fa da autore *suggerente*: il senso veritativo nasce dal dialogo intimo, sì da essere confessione, tra scrittore ed autore, tra lettore ed autore. L'idea agostiniana è che l'autore non può essere riducibile alla sola personificazione identitaria di un soggetto individuale: l'autore di Agostino è sì Dio, ma Dio parlante, comunicante, Dio tutt'uno con la parola, Dio-Verbo, insomma, che si rende eternamente presente nell'atto di parola creante e creatore, incarnandosi, pertanto, pienamente nella funzione-autore. In effetti, le configurazioni agostiniane di Dio, così come espresse nelle *Confessioni*, hanno sempre come sottofondo raffigurativo il rapporto tra testo, misto di parola orale, dettata dall'Autore divino, e parola scritta, materialmente segnata dallo scrittore biblico, ed interpretazione, che va approfondendosi man mano si sviluppa la lettura, fino a quando le parole del testo (parole altrui, distinte in parole dell'autore e dello scrittore) non diventano addirittura parole proprie-altrui per l'interprete, nel senso che egli finisce per decidere di sé e per parlare con sé con le parole del testo. Che diventano autore per il lettore, suggerendogli finanche le parole soliloquiali, per confessarsi con se stesso. Agostino-personaggio lettore in cerca d'autore, una volta trovato l'autore, si lascia raccontare e significare da lui, sì che la sua biografia diventa una vocazione, un'attesa, una chiamata verso un'adesione immedesimante nei confronti dell'alterità verbale dell'altro, con funzione d'autore, parlante un significato, ormai partecipato e condiviso, dalle pagine del libro: sacro perché vi vive 'da fuori' l'autore, con il suo senso exotopico ed aperto, e dal tempo distesamente comprendente e mai ristretto.

In Agostino 'accade' che la comprensione diventa conversione e atto di fede; la lettura si trasforma in adesione oltre la convinzione, in partecipazione 'sostitutiva' e appropriazione di sé tramite le parole del libro, scritte nelle pagine, ma parlanti lo stesso al soggetto lettore, perché conosca meglio se stesso, a partire dalla sua inquietudine semanticamente irrisolvente. Un esempio emblematico è dato da Agostino nel racconto del momento decisivo della sua conversione (*Libro ottavo*), quando, al suo animo disperato e dal "cuore affranto"

> a un tratto dalla casa vicina giunse una voce, come di fanciullo o fanciulla, non so, che diceva cantando e ripetendo più volte: 'Prendi e leggi, prendi e leggi' […] Arginata la piena delle lacrime, mi alzai. L'unica interpretazione possibile era per me che si trattasse di un comando divino ad aprire il libro e a leggere il primo verso che vi avrei trovato. Avevo sentito dire di Antonio che ricevette un monito dal Vangelo, sopraggiungendo per caso mente si leggeva: 'Va', vendi tutte le cose che hai, dàlle ai poveri e avrai un tesoro nei cieli, e vieni, seguimi'. Egli lo interpretò come un oracolo indirizzato a se stesso e immediatamente si rivolse a te […]. Afferrai [il libro dell'Apostolo], lo aprii e lessi tacito il primo versetto su cui mi caddero gli occhi. Diceva: 'Non nelle crapule e nell'ebbrezze, non negli amplessi e nelle impudicizie, non nelle contese e nelle invidie, ma rivestitevi del Signore Gesù Cristo né assecondate la carne nelle sue concupiscenze'. Non volli leggere oltre, né mi occorreva. Appena terminata infatti la lettura di questa frase, una luce, quasi, di certezza penetrò nel mo cuore e tutte le tenebre del dubbio si dissiparono (276-277).

Dio parla nel suo ruolo di autore, perciò risponde alla "disputa [che] avveniva nel mo cuore, era di me stesso contro me stesso solo" (275), invitando Agostino a leggere: è la paro-

la scritta che parla all'animo dell'uomo-lettore; è con il libro che Dio si rivolge all'uomo, come a significare che la vita futura è già scritta, basta leggere ciò che l'autore ha ormai deciso, scrivendola, e ribadendola nel presente dell'atto personale di lettura di ciascun lettore.

Giustamente Ricoeur prevede una dimensione di testo e di interpretazione riferita alla soggettività del lettore ("ermeneutica dell'esistenza"), al suo conoscersi, al suo appropriarsi di sé tramite pure l'applicazione del testo alla situazione presente di sé come uomo: "comprendere è comprendersi davanti al testo" (Ricoeur 1983: 112), scrive il filosofo francese, significando che ci si "espone al testo e si riceve dal testo un io più vasto, tale da essere la proposizione d'esistenza corrispondente nel modo più appropriato alla proposizione di mondo […] come lettore non mi trovo che perdendomi. La lettura mi introduce nelle variazioni immaginative dell'ego […]. La metamorfosi dell'ego implica un momento di distanziazione fino all'interno del rapporto che l'io ha con se stesso. La comprensione è allora sia disappropriazione che appropriazione" (ib.). Quella che si chiama fede entra pienamente nella dimensione ermeneutica dell'appropriazione del mondo del testo, sì che esso costituisce la "proposizione di un essere nuovo che apre per me lettore nuove possibilità di esistere e di agire" (26): insomma, in ciò che chiamiamo atteggiamento di fede è da cogliere un "comprendersi davanti al testo", che presenta e propone all'io del lettore un'apertura di possibilità nuove, configuranti la metamorfosi della soggettività di fronte al mondo raccontato del testo. In effetti, nella fede le parole del testo scavano nell'esistenza del personaggio lettore, che così cor-risponde al loro senso vivente, dialogante, da cui si sente parlato, significato, riconoscendo in loro la funzione d'autore per quanto riguarda pure le 'scene' figurative entro cui egli si sente proiettato e compreso. [*Osservazione mia:* più che il versante del "Dio-autore" (tacciabile di metafisica) è appropriato il versante antropologico della *fede* ("nuda e senza nome" come dice, ad esempio Corrado Pensa nei suoi libri di impronta sperimentalmente e non dogmaticamente "orientale")].

Per un personaggio vissuto nel mondo romano imperiale, ormai prossimo alla fine – e profondamente in crisi d'identità culturale, dal momento che le immagini della cultura che lo rappresentavano, legittimandolo, sono diventate mute, non più parlanti, cioè significanti, alla coscienza dell'uomo, in balìa di varie visioni e molteplici credenze, espresse in altrettanti libri, dentro i quali il lettore Agostino viaggia trovando sì scrittori, con cui discutere, ma non autori capaci di rispondere e di esprimere parole con cui incarnarsi alla conoscenza di sé da parte di una coscienza problematica nientemeno in senso moderno, come la sua, appunto, non di certo rappresentabile con le parole ormai vuote, poco significative, dell'antichità classica al tramonto – aver trovato un autore con le cui parole aver coscienza e conoscersi, significa assistere a una rivoluzione espressiva, linguistica, retorica, semantica di profonda entità antropologica e mentale.

In effetti, l'autore trovato, il Dio biblico, non parla più una parola-*logos* (logocentrica, per dirla derridianamente), basata sul rapporto logico di 'adeguatezza' con le cose, oppure limitata al suo ruolo di segno che rimanda o di mezzo che esteriorizza il poter dire, rivolto, come scrive Agostino, a proposito de *Le dieci categorie* di Aristotele, a "parlare abbastanza chiaramente delle sostanze, quale l'uomo, e delle loro proprietà, quale l'aspetto dell'uomo, come sia; la statura, di quanti piedi sia […] e insomma tutte le innumerevoli qualità comprese nei nove generi di cui ho dato qualche esempio e nel genere stesso di sostanza. A che

giovava ciò? Anzi, mi nuoceva addirittura" (158) – ma una parola-*verbum*, cioè intima con il pensiero, vera in quanto interna alla coscienza, corrisponsiva, non solo corrispondente alla coscienza, perciò *verbum cordis*, parola del cuore, con cui si penetra "l'essenza della cosa pensata fino in fondo" (Gadamer 1960: 484): è con questa interiorità della parola, con la quale è possibile dialogare con se stessi, che Agostino si avvicina all'autore parlante, raffigurandolo come: "elevatezza della mia bassezza e riposo della mia fatica", oltre che come "carità" dialogica di senso. In effetti, l'eccedenza dell'autore divino, la sua *alterità*, non si traduce in una sua superiorità verbale, che significherebbe la messa a tacere della parola dell'uomo, scrittore e interprete, ma in una *altruità* generosa (incarnazione comunicativa, comunicante, del verbo), che offre all'uomo un tipo di parola creante e creativo, non chiuso, dunque, pur se affidato alla scrittura, ma aperto a un senso molteplice, sì che non solo Dio-autore parla e fa scrivere per l'uomo semplice lettore, ma pure per un lettore-uomo che possa partecipare alla co-creazione di un senso condiviso e plurale, non individualmente inventato, perché derivato dal dialogo intimo, confessante con lui. Con una riflessione 'stravolgente', in cui si interseca il tempo passato della scrittura e il tempo presente della lettura, invertendone i ruoli e distendendone la temporalità in un tempo unico dello scrivere e del leggere, Agostino, rivolgendosi a Dio e ricordandogli il suo "precetto che mi dai, di amare il mio prossimo come me stesso" (430) (altra citazione evangelica usata da Agostino in senso ermeneutico), confessa di non poter credere che

> Un Mosè, fedelissimo servitore tuo, abbia da te ricevuto un dono inferiore a quello che io avrei auspicato e desiderato per me, se fossi nato al suo tempo e tu mi avessi assegnato al suo posto per dispensare agli uomini con l'ausilio della mia mente e della mia lingua le Scritture […]. Ebbene io avrei voluto, se fossi stato ai suoi tempi Mosè, […] e tu mi avessi incaricato di scrivere il libro della *Genesi*, avrei voluto in dote una tale capacità di esprimermi e una tale maniera d'intessere il discorso, che quanti sono ancora incapaci di comprendere il modo in cui Dio crea, non respingessero le mie parole come superiori alle loro forze; e quanti ne sono ormai capaci, ritrovassero non trascurata, nelle poche parole del tuo servo, qualsiasi opinione vera avessero escogitato con la propria riflessione; e se altri altre ne avessero scorte alla luce della verità, nemmeno queste ultime mancassero, ma fossero riconoscibili nelle medesime parole (430-431).

La riflessione, espressa con il genere discorsivo della confessione, molto ardua sul piano teorico, in quanto coinvolge il dover essere della parola sacra, il suo poter essere parola-modello, nella sua relazione conseguente tra scrittura e lettura, è chiarita da Agostino con un paragone, in cui per campo emittente, per vettore del tenore tematico, è preso un elemento della natura, tradotto in immagine simbolica configurante la scrittura biblica: una sorgente feconda d'acqua, capace di alimentare molti ruscelli "in spazi più di qualunque fra i rivi che, nati dalla medesima sorgente, in molte piagge si diffondono; così la narrazione del tuo dispensatore, cui avrebbero attinto molti futuri predicatori, riversa con modesta vena di parole fiumi di limpida verità. Di là ognuno, per quanto può in questo campo, deriva una sua propria e diversa verità, che poi estende in più lunghi meandri di parole" (431).

La parola sacra è, pertanto, "sorgente zampillante" di senso, che dà vita a vari ruscelli di interpretazione: che non sono autonomi dalla sorgente, ma, pur seguendo una direzione diversamente particolare, sono sempre alimentati dalla medesima acqua originaria, scorrente

in tante forme, perché mai statica, e però sempre della stessa natura. Come l'acqua sorgiva è continuamente presente nel suo sgorgare, così l'autore-Sapienza sempre "ci parla" (433) dalla sua eternità parlante: è la parola parlante dell'autore, dicente oltre la scrittura, da cui pure attinge, a interessare il tempo del lettore. In effetti, quando si dice "parola" di Dio-autore non ci si deve riferire, precisa Agostino, al modo carnale del parlare, per i quale "le parole hanno un inizio e una fine, risuonanti nel tempo e passeggere, tali che subito dopo i loro passaggio esiste l'oggetto di cui avevano comandato l'esistenza" (432): Dio è parlante in eterno con la sua parola che eternamente si ripete. L'eccedenza di questa parola nei confronti di ogni significare monologico e unico, definito e compiente, in favore, invece, di più interpretazioni già avvenute ed ancora da venire grazie ai futuri lettori, è effetto e prova della natura caritatevole, amorosa, dell'autore, definito "Spirito buono" (437): la cui parola è 'opera aperta', compiente, ma non compiuta, in quanto donatrice di senso polisemico, accogliente e ospitante più significazioni, indefinite interpretazioni. L'*intentio auctoris* è, pertanto, non precettistica, neppure normativa, ma "caritatevole": carità dell'autore e carità dei lettori, in quanto la diversità delle interpretazioni non deve condurre a conflitti e a controversie conflittuali, ma a una pluralità concorde, avente come fine, appunto, l'intima "carità" tra i commentatori:

> quanti riconosco interpreti ed espositori veritieri di quelle parole, amiamoci l'un l'altro e amiamo allo stesso modo te, Dio nostro, fonte di verità, se di verità e non di vane fantasie siamo assetati […] così, quando uno dice: 'La sua idea fu la mia', e un altro: 'No, bensì la mia'; io rispondo con spirito, credo, più religioso: 'Perché non piuttosto ambedue, se ambedue sono vere? E se altri scorgesse nelle stesse parole una terza, una quarta, e ogni altra verità, perché non dovemmo credere che quegli le vide tutte, se l'unico Dio se ne servì per adeguare gli scritti sacri a molte intelligenze, che vi dovevano vedere sensi diversi? E veri? Io, lo dichiaro intrepidamente dal fondo del mio cuore, se giungessi al vertice dell'autorità e dovessi scrivere qualcosa, vorrei senza dubbio scrivere in modo che nelle mie parole echeggiassero tutte le verità che ognuno potesse cogliere in quella materia, anziché collocarvi con discreta chiarezza un solo pensiero a esclusione di tutti gli altri, che pure non mi urtassero con la loro falsità. Non voglio quindi essere così temerario, Dio mio, da credere che un tale uomo non abbia meritato da te questo privilegio. Egli vide certamente in queste parole pensò, all'atto di scriverle, tutte le verità che potemmo trovarvi, ed anche altre, che noi non potemmo, o non potemmo ancora, ma si può trovarvi (ib.).

Un autore che "adegua gli scritti a molte intelligenze, che vi dovevano vedere sensi diversi e veri" è il ritratto dell'autore-modello agostiniano: autore modello come autore desiderato, a cui aspira il diventare autore di Agostino ("Io, lo dichiaro intrepidamente dal fondo del mio cuore, se giungessi al vertice dell'autorità e dovessi scrivere qualcosa, vorrei senza dubbio scrivere in modo che nelle mie parole echeggiassero tutte le verità che ognuno potesse cogliere in quella materia, anziché collocarvi con discreta chiarezza un solo pensiero a esclusione di tutti gli altri, che pure non mi urtassero con la loro falsità"), nel suo pur identificarsi come altrettanto lettore-modello, che è configurato agostinianamente come chi, appunto, acquista un'intimità particolare con l'autore, a tal punto che la lettura dei testi diventi capacità di scoprire nella forma delle parole dello scrivente la sostanza della verità dell'autore, comunicante al lettore sebbene la scrittura, oltre la 'lettera' della scrittura:

> Infine, o Signore […] poté mai rimanere occulta alcuna delle cose che in quelle parole tue per tuo conto ti proponevi di rivelare ai futuri lettori, quand'anche il loro banditore non abbia concepito che uno dei molti sensi veri? In tal caso il senso concepito da lui sarebbe certamente il più elevato di tutti. A noi, Signore, rivela quello stesso o qualunque altro ti piaccia, purché vero. Ma, sia che nell'incontro delle medesime parole ce ne mostri il senso che già mostrasti a quel grande, sia che un altro ce ne mostri, nùtrici tu, non c'illuda l'errore […]. E la mia confessione sia tanto schietta, da esporla, se esporrò l'intenzione del tuo ministro, con la dovuta esattezza. A ciò devo tendere con tutte le mie forze; e se non riuscirò a tanto, possa riuscire almeno a esporre ciò che la tua verità volle comunicarmi con le parole di li, al quale pure comunicò ciò che volle (438).

Con l'ermeneutica enunciativa, "caritatevole", cioè aperta, perché la parola parlante si offre alla plurinterpretazione, non si può non porre la questione del lettore, dei suoi limiti interpretativi e della derivazione della sua capacità ermeneutica nel rapporto dialogico tra scrittura e lettura: Agostino espone un 'capolavoro' teorico di comprensione come alterità e altruità verbale a 'n dimensioni', in cui ciascuno, sia come scrittore, sia come lettore, è suggerito dall'autore, nel modo in cui sente individualmente la parola comunicata, sempre la stessa, eppure interpretabile diversamente, perché l'autore, che infinitamente parla, è l'infinito semantico che parla con le stesse parole e però dense e polisemiche, soprattutto 'seminali', che significano diversamente, secondo il cuore 'uditore' di ogni uomo come soggetto-lettore. Non tendere ad assomigliare a questo autore modello, "nostro lume" (443) (Dio come "autore di ogni forma di vita" (445)) significa per l'interprete allontanarsi dal principio formale, "incorruttibile, immutabile e sufficiente a se stesso" (444), con cui il mondo esterno e, analogicamente il proprio mondo interiore, diventa testo creato, effetto non di una causa, ma di un'intenzione autoriale, capace di 'mettere in forma' ciò che è silenzio e caos: "stato d'informità", insomma, "simile ad un abisso di tenebre" (443), equivalente al confuso, "al disordine e alla dissomiglianza" (442), alla non testualità del senso, di cui è impregnata la natura del mondo, creata con le stesse parole con cui Dio autore parla eternamente all'uomo, ha dettato "in illo tempore" la scrittura per l'uomo.

Invitare il lettore a essere "a immagine e a somiglianza di Dio" (altro riferimento biblico interpretato in chiave ermeneutica), significa per Agostino rendersi somiglianti all'autore, perciò soggetti parlanti una parola creante e creatrice, costitutiva della stessa identità soggettiva del lettore modello: la quale non è naturale, ma autoriale, come la natura parlante di Dio, che crea la natura dal suo 'di fuori', da una posizione exotopica rispetto alla cosa creata.

L'uomo è lettore (egli "giudica e approva ciò che scopre sano […] nelle espressioni e nei discorsi posti sotto l'autorità del tuo Libro come i volatili sotto il firmamento, quindi le interpretazioni, esposizioni, discussioni, dispute, benedizioni, invocazioni che si rivolgono a te ed erompono dalla bocca in espressioni sonore, cui il popolo risponderà: 'Amen'" [466]) e viene incoraggiato dalla "carità" verbale e parlante di Dio a diventare autore simile a lui. Nelle *Confessioni* è proprio la visione di Dio in relazione all'immagine di autore che ne connota la natura trinitaria, con la quale Agostino formula una relazione di somiglianza con l'uomo di profonda valenza teorica. La Trinità divina è configurabile come identità autoriale, comprendente un'unica essenza, un'unica vita "inscindibile", costitutiva di tre facoltà:

l'essere, il sapere e il volere; stesse componenti presenti nell'identità umana, in quanto essere soggetto significa: "Io sono, so e voglio; sono sapendo e volendo, so di essere e di volere, voglio essere e sapere. Come sia inscindibile la vita in queste tre facoltà e siano un'unica vita, un'unica intelligenza e un'unica essenza, come infine non si possa stabilire questa distinzione, che pure esiste, lo veda chi può. Ciascuno è davanti a se stesso; guardi in se stesso, veda e mi risponda […]. Quello che sovrasta immutabile il mondo, immutabilmente è, immutabilmente sa e immutabilmente vuole. L'esistenza anche in Dio di queste tre facoltà costituisce la sua trinità […]" (449).

Dio e l'uomo si incontrano non nella natura, ma nella lettura: leggere la parola seminale, corrispondente "a molte intelligenze, che vi dovevano vedere sensi diversi e veri", significa fare del lettore un soggetto "a immagine e somiglianza" dell'Autore a identità trinitaria, comprendendo nel suo essere autoriale il poter essere in relazione al volere ed al sapere di poter essere. Con questa riflessione sull'analogia trinitaria tra autore e lettore-uomo l'ermeneutica della lettura di Agostino si fa ermeneutica della soggettività, costitutiva di un essere identitario trinitariamente inteso come insieme di poter essere nel volere, comprendendo il saper essere. È la prima volta che si esprime nella mentalità occidentale la soggettività in termini tanto interiori e complessi, direi narratologici, se ci riferiamo al concetto di "identità narrativa" lungo la linea semiotica di Greimas e della fenomenologia cognitivista di Ricoeur e Bruner: il volere e il sapere costituiscono la dimensione narrativamene coscienziale dell'uomo (in particolare, Greimas fonda l'essere del personaggio affabulante proprio sui verbi modali, e agostiniani, del potere, sapere, volere di essere), che può in quanto vuole e vuole poter essere in quanto sa, ossia, in quanto legge, apprende tramite la lettura. Che è la condizione perché la funzione autore parli in lui, suggerendogli parole oltre la scrittura, parole dettate anche a lui, perché leggendo sappia rendersi "a immagine e somiglianza" dell'autore. Come si può notare, la relazione attiva tra autore e lettore rende la relazione di somiglianza non mimetica, ma creativa: nel senso che il lettore diventa simile all'autore (non lo è passivamente) e lo diventa se leggendo si pone in silenzio d'ascolto, durante il quale ode l'autore parlante, che lo rende parlante come lui.

Dire Dio configurandolo come autore è un atto ermeneutico significante, derivato sì dall'interpretazione della Bibbia, ma andando oltre la scrittura del testo, in quanto la metafora (Dio è autore) implica, suggerendo, oltre che il concetto di uomo come lettore 'chiamato' a essere autore, anche l'immagine del mondo, configurato come libro.

La metafora (il mondo è libro) è l'approfondimento da parte di Agostino di una similitudine biblica, dovuta a Isaia: "Il cielo sarà ripiegato come un libro", ripresa più volte dall'uomo di Tagaste nel *Libro tredicesimo* delle *Confessioni*: si tratta di una similitudine trasformata semanticamente in metafora continuata, di profonda implicazione ermeneutica:

> Chi, se non tu, Dio nostro, creò per noi un firmamento di autorità sopra di noi, nella tua Scrittura divina? 'Il cielo sarà ripiegato come un libro', e ora si stende su noi come pelle di tenda: l'autorità della tua divina Scrittura è più sublime da che i mortali per cui ce l'hai comunicata incontrarono la morte della carne. Tu sai, Signore, tu sai come rivestisti di pelli gli uomini, allorché per colpa del peccato divennero mortali. Perciò hai disteso come una pelle il firmamento del tuo libro, le tue parole sempre coerenti, che hai posto sopra di noi con l'ausilio d'uomini mortali. An-

> che grazie alla loro morte il bastione d'autorità delle tue parole per loro mezzo annunciate si stende eccelso sopra ogni cosa, che sta più in basso di loro, mentre non si stendeva così eccelso durante la loro vita quaggiù. Non avevi ancora disteso il cielo come una pelle: non avevi ancora diffuso la risonanza della loro morte (452-453).

La "Scrittura divina" è, dunque, un "firmamento di autorità sopra di noi": le parole enunciate da Dio dall'alto del cielo, così come il firmamento di stelle create da Lui con le parole, sono simili, non soltanto perché entrambe creature aventi Dio per autore, condividendone pure la tessa posizione enunciativa in alto, "sopra di noi", da dove Dio parla, ma pure in quanto nascono per effetto della stessa autorevolezza della parola. La somiglianza dentro la metafora è di natura contigua, non sostanziale, di natura metonimica, perciò, dovuta al fatto che le parole e le stelle del firmamento non sono simili in sé, ma hanno in comune lo stesso autore; e però, pur nella contiguità, la somiglianza alla fine affiora dal suo sottinteso semantico e riguarda la materia dell'autorità. Si tratta della natura intrinseca comune al firmamento e alle parole della Scrittura: sono entrambe autorevolmente luminose, in quanto entrambe splendono di senso e, dunque, illuminano, dell'*intentio auctoris*. Ma la metafora continua sinestesicamente e, oltre alla visività della vista intellettuale, comprende qualcosa di più ravvicinato ed intimo in riferimento all'uomo, la tattilità della pelle: la "pelle" con cui Dio rivestì gli uomini, una volta divenuti mortali a causa del peccato, cresce nella parole di Agostino per estensione metonimico-metaforica fino a richiamare la "pelle di tenda": "'Il cielo sarà ripiegato come un libro', e ora si stende su noi come pelle di tenda"

Perché questa insistenza sull'immagine della "pelle", che non soltanto riveste la nudità mortale degli uomini, ma anche dona ricovero, protezione al loro abitare entro le "pelli di tenda"? La pelle è il materiale 'paratestuale' legato alla scrittura, sostituendo la cera dei tempi di Platone: il rotolo a cui si richiama Isaia è di pelle, così la pergamena, come pure il libro, contenente le parole della scrittura. Il rapporto tra pelle e libro è di natura metonimica (il materiale per la cosa): nelle parole di Agostino la metonimia continua, comprendendo pure la relazione pelle-corpo umano (intimità tattile) e pelle-tenda, l'abitare umano. Su questa estensione metonimica-sineddochica di un tutto (firmamento-disteso-corpo-abitazione), di cui il libro-pelle è parte, si forma una metafora nuova, il "firmamento del tuo libro", basata su un genitivo soggettivo (il libro è un firmamento), che viene coinvolto in un paragone: "disteso come una pelle". Il verbo distendere viene usato due volte: la scrittura come "firmamento di autorità" "si stende" su noi come "pelle di tenda"; il "firmamento del tuo libro" è stato "disteso" da Dio su noi "come una pelle". La pelle ha una funzione retorico-semantica polisemicamente attiva nel discorso di Agostino e coglie un'altra caratteristica originale della scrittura, perché simile e dissimile al firmamento: essa è estesa come il firmamento, ma da esso diversa, perché non "sopra di noi", ma a stretto contatto con noi, in quanto la pelle "ci veste" e ci fa da tenda, da capanna, lungo la nostra vita quotidiana in balìa delle tenebre e del pericolo dell'errore. L'autorità del libro come firmamento, cioè come luce distesa di scrittura, non basta: il libro è pelle, ossia riveste la nostra nudità di parole, il nostro essere muto, cioè nudo, intimamente come una pelle; ci fa abitare nello spazio 'familiare' del senso come 'dentro' una tenda. Insomma la luce (stellare, del cielo-firmamento) e la pelle si completano nella metafora del libro, cronotopo di scrittura e di lettura,

invertendosi, mai contrapponendosi, ma completandosi: si uniscono nel dare l'immagine della parola e della scrittura, del libro, che entrambe le contiene: esso è autorità di sapienza, perciò luce che guida l'uomo; è pure intimità rivestente l'uomo, il cui abitare è 'appaesamento' dentro la pelle-tenda del libro.

Eppure, la riflessione 'in dono' da Agostino non termina qui: nella sua immagine complessa e continua c'è il riferimento alla "morte della carne" riguardante lo scrittore, "il mortale per cui ce l'hai comunicata [la tua divina Scrittura]", la cui "autorità", da quando la morte è stata da lui incontrata, "è più sublime". Il rapporto tra morte dello scrittore e autorità delle parole dell'autore è insistente, man mano che l'argomentazione ermeneutica procede: "Perciò hai disteso come una pelle il firmamento del tuo libro, le tue parole sempre coerenti, che hai posto sopra di noi con l'ausilio d'uomini mortali. Anche grazie alla loro morte il bastione d'autorità delle tue parole per loro mezzo annunciate si stende eccelso sopra ogni cosa, che sta più in basso di loro, mentre non si stendeva così eccelso durante la loro vita quaggiù. Non avevi ancora disteso il cielo come una pelle: non avevi ancora diffuso la risonanza della loro morte": riflessione non oscura, se si interpreta secondo la concezione dell'atto di lettura agostiniano, secondo il rapporto tra autore, scrittore ed interprete. Lo scrittore è mortale sul piano del senso, vivendo la sua *intentio* nel tempo breve della sua biografia; la sua morte rende più sublime sul piano interpretativo la relazione tra autore e lettore, perché si "estende grazie alla sua [dello scrittore] morte il bastione d'autorità delle tue parole": in effetti, il senso delle parole, non più ridotto dalla presenza umana dello scrittore, ristretta al suo *hic et nunc*, e alla sua contemporaneità storica, si estende in senso cronotopico, andando oltre il loro tempo ed il loro spazio enunciativo. Il libro prende il posto della morte dell'autore e, continuando a vivere grazie alla lettura, presenta la vera spiritualità dell'atto del leggere, col il quale il libro si distende nel tempo lungo della sua fruizione, quale "cielo come una pelle".

La lettura, dunque, riabilita un'assenza e avvicina una distanza: essa rifonda la natura della scrittura, rendendola "cielo disteso come una pelle". L'atto del leggere rende 'pelle' il senso delle parole, ravvivate dal dialogo diretto e segreto tra lettore e autore: la morte dello scrittore, celebrata da Agostino, è diversa dalla contemporanea morte dell'autore o, comunque, dalla sua assenza perpetua, mai interrotta, sebbene i personaggi lo "cerchino" (Pirandello), lo "attendano" (Beckett). Senza autore manca l'altro che possa rendere identità un soggetto: il dramma dei personaggi pirandelliani in cerca d'autore è che lo cercano senza trovarlo: in sua vece incontrano un Direttore-Capocomico, che li accoglie non senza perplessità, accettando di ascoltarli e di far recitare, "improvvisare", poi ai suoi attori le loro parti dolorose di personaggi vivi, fuori da ogni copione scritto da autore.

La contemporaneità è segnata dalla morte dell'autore, che coincide con la nietzschiana morte di Dio e, di conseguenza, con la stessa morte del soggetto (non è l'autore, in effetti, la funzione-autore, "una delle specificazioni possibili della funzione-soggetto", secondo una felice intuizione critica di Foucault [1971], in quanto l'autore è il rimando della scrittura al linguaggio originario ed al principio di un linguaggio creativo e compositivo al fine di un senso teleologico, vera trama o "intelligenza d'intrigo", per dirla con Ricoeur, che raccoglie in unità configurante ogni indizio, ciascun avvenimento, ogni singola azione del personaggio, agente come soggetto trinitario, secondo l'analogia agostiniana, dell'essere, del volere e

del sapere, richiamato verso un senso compiente 'dal di fuori', nella funzione di autore, appunto, a cui riferirsi per sapere, a cui rispondere con volere, da cui lasciarsi dire per essere coscienza di un sapere e di un volere?).

In effetti, è il modo con cui l'autore dialoga con il lettore, permettendogli così di inserirsi come soggetto di discorso interpretativo oltre lo scrittore, che rende pertinente la domanda: come può un lettore-soggetto, destinatario qualunque di un testo scritto non per lui, né in rapporto al suo sapere, al suo mondo mentale e culturale di pensare, essere incluso nell'ordine interno, intimo del discorso testuale, con la possibilità di occupare una posizione ermeneutica di domanda e di risposta 'aggiuntiva' al suo voler sapere?

Nel tramonto della classicità, alla ricerca di una nuova identità della funzione d'autore in una cultura in decadenza, essendo quella ufficiale non più rispondente alle diverse domande di senso dei lettori contemporanei alla vita di Agostino, egli si *confessa* come personaggio che ha incontrato in un libro l'autore o che ha trovato un libro come autore, che gli risponde da dentro e da fuori la scrittura: e questo autore è Dio, lo stesso autore-creatore del mondo, metaforizzato come libro, e del cuore dell'uomo, nel cui segreto gli parla con le stesse parole dettate allo scrittore del libro, la cui morte 'dona' più vita all'autore, che continua a parlare lungamente, eternamente, nel tempo della lettura, succeduto al tempo della scrittura. Il leggere agostiniano è favorire la morte dello scrittore, per richiamare in vita l'autore, da cui Agostino vuole sentirsi rispondere, essendo muto il significato della lettera dello scrittore, che non risponde oltre la sua contemporaneità: è eterno il 'remoto' dell'autore, non il passato dello scrittore, il cui significato testuale 'muore' per ogni lettore successivo, appartenente a un altro tempo, a un'altra domanda di senso: "Tu, mio Dio, dici con voce forte all'orecchio interiore del tuo servo, squarciando col grido la mia sordità: 'O uomo, certamente le parole che dice la mia Scrittura, io le dico. Però essa le dice nel tempo, mentre la mia parola non è soggetta al tempo, ferma com'è in un'eternità pari alla mia'"? (474). La libertà interpretativa dal tempo chiuso è pure emancipazione da ogni potere mondano, terreno, delimitato nella storia e nella sua necessità di persuasione 'convincente': essere lettore "a immagine e somiglianza" dell'autore del "firmamento del cielo", metafora del "firmamento del tuo Libro", non significa, in effetti, per il personaggio uomo rendere la sua intelligenza di lettore "non più bisognosa del modello di alcuna autorità umana"? (479).

La lettura come dialogo, oltre lo scrittore, con l'autore del cielo e, parimenti, del libro ha costituito un paradigma di lunga durata: sarebbe interessante analizzare come, lungo la storia della lettura, questo paradigma agostiniano sia stato seguito, oppure offeso. Offeso, ad esempio, dai tribunali dell'Inquisizione, feroci censori dei lettori "a immagine e somiglianza" dell'autore, condannati anzi come eretici, in nome di un modello sterile, passivo, non certamente agostiniano, perché sottomesso alla parola-scrittura dello scrittore, non alla parola vivamente parlante e suggerente dell'autore. Una ricerca, ancora da approfondire, riguarda i modi in cui, nel corso del tempo, la lettura sia stata obbligata, punita, modellata, messa a tacere, bruciata pure nelle opere che essa ha maturato nel tempo, ogni qualvolta il lettore, leggendo, è diventato interprete "a immagine e somiglianza" dell'autore.

Forse l'ideale agostiniano di un'ermeneutica del lettore 'come' autore è stato realizzato da Rousseau, quando nel dicembre del 1770 finisce di scrivere le *Confessions*: libro-"ritratto d'uomo, dipinto scrupolosamente dal vero e con assoluta fedeltà". Jean-Jacques si con-

fessa, scrivendo un libro: si 'dipinge' come uomo diverso ("Non sono fatto come nessuno di quelli che ho incontrati; oso credere di non essere come nessuno di quanti esistono" [4]), *non per ciò che ha fatto, ma per chi è*: un soggetto-autore che scrive di sé come personaggio. Un personaggio che ha trovato dentro di sé il suo essere autore: di fronte a lui, che si presenta con il suo libro, Dio è solo un giudice, che alla fine della vita lo valuta. Con quale metro di giudizio, però, se il personaggio da vagliare è autore? Nel rapporto con il "giudice supremo" parla solo l'autore delle *Confessions*, cioè il personaggio: la divinità guarda, constata, ascolta. Non parla, ha già parlato una volta, "in illo tempore", nel libro. Ora la parola tocca al presente vivente del personaggio, unico perché autore, perciò Dio tace e nessun uomo può dire, fin quando si limita a essere soggetto del fare, di essere egli il migliore:

> Suoni pure, quando vorrà, la tromba del giudizio finale: io mi presenterò al giudice supremo con questo libro fra le mani. Gli dirò fieramente: 'Ecco che cosa ho fatto, che cosa ho pensato, che cosa fui. Ho detto il bene e il male, con la stessa franchezza. Nulla ho taciuto di cattivo, nulla ho aggiunto di buono, e, se ho usato qua e là qualche trascurabile ornamento, l'ho fatto solo per colmare le lacune della mia memoria […]. Essere eterno, raduna intorno a me l'innumerevole turba dei miei simili: ascoltino le mie confessioni, piangano sulle mie bassezze, arrossiscano per le mie miserie. Ciascuno d'essi con la stessa sincerità scopra a sua volta il suo cuore ai piedi del tuo trono: e poi uno solo i dica, se ne ha il coraggio: 'Io fui migliore di quell'uomo' (4-5).

Note

[1] I doppi apici indicano termini, espressioni e passi citati dalle *Confessioni* o da altri testi. I singoli apici evidenziano invece, generalmente, una particolare espressione, un uso comune, un modo di dire, ecc.

Riferimenti bibliografici

Agostino, *Le confessioni*, ed. 2008, intr. di M. Bettetini, trad. di C. Carena, Milano, Mondadori.
Bachtin, Michail, 1988, *L'autore e l'eroe. Teoria letteraria e scienze umane*, a cura di C. Strada Janovič, Torino, Einaudi.
Barthes, R., 1984, *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Parigi, Seuil; trad. it. di B. Bellotto, 1988, *Il brusio della lingua*, *Saggi critici IV*, Torino, Einaudi.
Benjamin, Walter, 1955, *Schriften*, Frankfurt amm Main, Suhrkamp; trad. it. 1966, *Angelus novus*, Torino, Einaudi.
Benveniste, Emile, 1966, *Problemi di linguistica generale*, Milano, il Saggiatore.
Blumenberg, H., 2007, *La leggibilità del mondo*, Bologna, il Mulino.
Eco, Umberto, 1990, *I limiti dell'interpretazione*, Milano, Bompiani.
Foucault, Michel, 1971, *Scritti letterari*, a c. di C. Milanese, Milano, Feltrinelli.
Gadamer, Hans-Georg, 1960, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr; trad. it. e cura di G. Vattimo, 1986, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani.
Ponzio, Augusto, 2007, *Fuori Luogo. L'esorbitante dalla riproduzione del medesimo*, Roma, Meltemi.

Una rosa y Milton

De las generaciones de las rosas
Que en el fondo del tiempo se han perdido
Quiero que una se salve del olvido,
Una sin marca o signo entre las cosas
Que fueron. El destino me depara
Este don de nombrar por vez primera
Esa flor silenciosa, la postrera
Rosa que Milton acercó a su cara,
Sin verla. Oh tú bermeja o amarilla
O blanca rosa de un jardín borrado,
Deja mágicamente tu pasado
Inmemorial y en este verso brilla,
Oro, sangre o marfil o tenebrosa
Como en sus manos, invisible rosa.
J. L. Borges. *El otro, el mismo*

0. Una configurazione dei ragionamenti: introduzione al discorso borgesiano sul tempo

In una sera apparentemente qualsiasi, il poeta argentino Jorge Luis Borges passeggia senza meta per le strade di Buenos Aires. L'orizzonte ha cancellato le ultime luci del giorno. Il cielo è terso e riverbera la nitidezza della luna in una notte calma. La città è ormai evanescente. Il poeta è uscito per ricordare. Conosce l'evanescenza della città. L'architettura ibrida. Sa di essere l'artefice di un labirinto di parole che ha giustapposto a quell'altro labirinto la cui forma è mescolata nell'ombra crescente alla luce della luna. I suoi passi percorrono strade secondarie che lo conducono a nord. Ha deciso di non scegliere il cammino per non interferire con l'esercizio della memoria. Tra le case basse dei sobborghi che sfilacciano il reticolo urbano verso lo spazio illimitato della pampa, l'esperienza di quella sera irripetibile: l'eternità.

La cronaca di questo evento straordinario è annotata nelle pagine dal titolo "*Sentirse en muerte*", stampate per la prima volta nel libro *El idioma de los argentinos* (pp. 147-151), la

* Questo testo è tratto dalla tesi di dottorato dallo stesso titolo – relatori Romano Romani e Antonio Melis – con cui l'autore, il 24 settembre 2008, discutendola con la commissione formata da Alberto Olivetta, Claudio Pizzorusso, e Augusto Ponzio, ha conseguito, il titolo di dottore di ricerca presso la Scuola di Dottorato Logos e Rappresentazione, Sez. Innovazione e Tradizione "Eredità dell'Antico nel Moderno e nel Contemporaneo" dell'Università di Siena. Fatta eccezione per le poesie, è dell'autore la traduzione in italiano di tutti i testi di Borges qui citati in lingua originale. Il nome degli altri traduttori è segnalato a piè di pagina.

cui pubblicazione risale al 1928. Nella sezione di questo volume intitolata "*Dos esquinas*", "*Sentirse en muerte*" precede il racconto "*Hombres pelearon*" (pp. 151-154), interpretando il ruolo del doppio, in un allestimento primordiale del gioco borgesiano con il tema delle identità speculari. "*Hombres pelearon*" sarà riscritto e ripubblicato con i titoli "*Leyenda policial*" o "*Hombre de las orillas*" nel 1933, per diventare finalmente il celebre "*Hombre de la esquina rosada*", collocato definitivamente in *Historia universal de la infamia*, nel 1935. *El idioma de los argentinos*, con *Inquisiciones* (1925) e *El tamaño de mi esperanza* (1926), costituisce il trittico delle raccolte giovanili di saggi che l'autore argentino ripudiò in occasione della prima edizione delle cosiddette *Obras completas* (1953) e che non furono più ristampate prima della sua morte.

Le pagine di "*Sentirse en muerte*", invece, riappaiono in "*Historia de la eternidad*", del 1936, e in "*Nueva refutación del tiempo*", del 1947, che sono, come è noto, due saggi, tra i più celebri, della produzione critica borgesiana. In entrambi è trattato, da due diverse angolazioni, il tema del tempo: "tembloroso y exigente problema, acaso el más vital de la metafísica" (in Borges 1980: 353). Sia nel '36 che nel '47, Borges tenta di refutare una tesi inerente al problema del tempo, avvalendosi dello strumento dialettico conosciuto come *apagoge eis to adunaton*. In ordine cronologico, le due tesi sono: l'eternità come forma paradigmatica del tempo e il tempo come successione e simultaneità. L'apagoge prova la validità del fondamento di una proposizione derivando discorsi contradditori dalla proposizione contraria – riduzione (Arist., *APr.*, 28 b 21) o spostamento (Arist., *APr.*, 69 a 20) all'impossibile. Così nel '36 Borges invalida la prima tesi, rovesciando la proposizione premessa al discorso sulla cronopoiesi demiurgica (37 d) del *Timeo* platonico:

> Leemos en el *Timeo* de Platón que el tiempo es una imagen móvil de la eternidad; y ello es apenas un acorde que a ninguno distrae de la convicción de que la eternidad es una imagen hecha con sustancia de tiempo[1].
>
> Leggiamo nel *Timeo* di Platone che il tempo è una immagine mobile dell'eternità; e questo è appena un accordo che non distrae nessuno dalla convinzione che l'eternità è una immagine fatta con sostanza di tempo.

E nel '47 la seconda, riducendo all'inseità l'uno ricavato mettendo tra parentesi l'identico che partecipa delle ripetizioni dell'istante presente nel tempo divisibile, dalla cui premessa discende l'impossibilità del molteplice:

> Postulada esa igualdad, cabe preguntar: Esos instantes que coinciden ¿no son el mismo? ¿No basta "un solo término repetido" para desbaratar y confundir la historia del mundo, para denunciar que no hay tal historia?
> Negar el tiempo es dos negaciones: negar la sucesión de los términos de una serie, negar el sincronismo de los términos de dos series (Borges 1980: 769).
>
> Postulata questa uguaglianza, occorre chiedere: Questi istanti che coincidono, non sono lo stesso? Non basta un solo termine ripetutoper disfare e confondere la storia del mondo, per denunciare chenon esiste tale storia?

> Negare il tempo è due negazioni: negare la successione dei terminidi una serie, negare il sincronismo dei termini di due serie.

Ottenendo di negare, con il primo argomento, che l'Eternità sia altro da:

> Esa imagen, esa burda palabra enriquecida por los desacuerdos humanos (…) que es hija de los hombres[2].
>
> Questa immagine, questa parola grezza arricchita di disaccordi umani (…) che è figlia degli uomini.

Per affermare, con il secondo:

> El tiempo es la sustancia de que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebata, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego.
>
> Il tempo è la sostanza di cui sono fatto. Il tempo è un fiume che mi trascina, però io sono il fiume; è una tigre che mi divora, però io sono la tigre; è un fuoco che mi consuma, però io sono il fuoco.

Nell'uno e nell'altro saggio, l'argomentazione viene portata avanti con il solito gusto borgesiano per la citazione erudita ricontestualizzata. La struttura argomentativa resta nascosta e lascia al testo una certa libertà di accennare a una molteplicità di discorsi compossibili. Nell'ottica di questa predisposizione dell'ordinamento semantico, lo strumento dell'apagoge ha la natura di una figura retorica. Tuttavia, l'innegabile impiego metafisico comporta, per entrambi i saggi, un orientamento del discorso verso un ordine di riflessioni che trascende l'ambito tematico, delimitando un orizzonte in cui appaiono problemi, in contorni che, per essere propriamente definiti, presuppongono un riferimento ai tratti del pensiero filosofico greco del V e IV secolo a. C., in particolare a quello platonico.

Un rovesciamento della cronopoiesi demiurgica riguarda direttamente il difficile problema del *paradigma* in rapporto con la *dunamis* del *kosmos* nel *Timeo* di Platone. La premessa che il tempo è divisibile in istanti è sostanzialmente la stessa: *ton khronon sugkeistai ek ton nun* (Arist., *Phys*., Z, 239 b 30) del terzo dei quattro che negano la possibilità del movimento (Arist., *Phys*., Z, 239b 9 – 240a 18), attribuiti a Zenone di Elea.

L'ipotesi dell'*inseità* dell'uno è la prima formulata dalla premessa: *ei én estin*, nel *Parmenide* di Platone (137c – 142a), dove, al sorgere delle difficoltà inerenti al rapporto e alla relazione con il limite, è portata avanti l'indagine sui modi di partecipazione delle cose alla *idea*. Questo problema, fondamentale per la riflessione filosofica platonica, ritorna al centro nella cosmologia demiurgica. La premessa dell'uno in sé, invece, ritorna al centro nel racconto intitolato "*Sentirse en muerte*", il quale, come ho segnalato sopra, ritorna a sua volta nei due saggi citati.

1. Sentirse en muerte

> Ogni volta che riesce a vedere ciò che è, ne gioisce
> (che è la condizione in cui la psukhé si espande
> e potenzia soprattutto la sua intensità vitale)
> e, contemplando le cose vere, di esse si nutre e vive felice.
> Platone, *Fedro* 247d

Non è un caso che Borges definisca "mitologías" l'insieme degli scritti che compongono la parte più sostanziosa della sua prima produzione poetico-narrativa. Borges non sceglie mai le parole in senso approssimativo. Il termine "mitología" porta il senso della cosiddetta esecuzione deliberata del paradosso.

Dato per presupposto che dal racconto della memoria discende la necessità del soggetto di cedere sostanzialmente il proprio sostegno al racconto del racconto nel racconto del soggetto al soggetto stesso, l'unico racconto fondato sarà allora quello che presupponga l'autosuperamento sostanziale del soggetto. Vale a dire, il racconto immaginifico oppure il mito. Da questa prospettiva, dalla finzione letteraria e dalle cosiddette "mitologías" borgesiane, apparirebbe una riflessione concernente un problema gnoseologico configurato nella più radicale delle sue difficoltà, propriamente quella adesso segnalata come la possibilità della coscienza.

Di queste difficoltà è intrisa la pagina intitolata *Sentirse en muerte*. Memoria autobiografica, come ho già accennato all'inizio, di una passeggiata serale solitaria per le vie secondarie della periferia a nord di Buenos Aires.

1.1. Ricordo di un ricordo di un altro ricordo

> Deseo registrar aquí una experiencia que tuve hace unas noches: fruslería demasiado evanescente y extática para que la llame aventura; demasiado irrazonable y sentimental para pensamiento. Se trata de una escena y de su palabra: palabra ya antedicha por mí, pero no vivida hasta entonces con entera dedicación de mi yo. Paso a historiarla, con los accidentes de tiempo y de lugar que la declararon.
> La rememoro así. La tarde que precedió a esa noche, estuve en Barracas: localidad no visitada por mi costumbre, y cuya distancia de las que después recorrí, ya dio un extraño sabor a ese día. Su noche no tenía destino alguno; como era serena, salí a caminar y recordar, después de comer. No quise determinarle rumbo a esa caminata; procuré una máxima latitud de probabilidades para no cansar la expectativa con la obligatoria antevisión de una sola de ellas. Realicé en la mala medida de lo posible, eso que llaman caminar al azar; acepté, sin otro consciente prejuicio que el de soslayar las avenidas o calles anchas, las más oscuras invitaciones de la casualidad. Con todo, una suerte de gravitación familiar me alejó hacia unos barrios, de cuyo nombre quiero siempre acordarme y que dictan reverencia a mi pecho. No quiero significar así el barrio mío, el preciso ámbito de la infancia, sino sus todavía misteriosas inmediaciones: confín que he poseído entero en palabras y poco en realidad, vecino y mitológico a un tiempo. El revés de lo conocido, su espalda, son para mí esas calles penúltimas, casi tan efectivamente ignoradas como el soterrado cimiento de nuestra casa o nuestro invisible esqueleto. La marcha me dejó en una esquina ("Sentirse en muerte", p. 365; anche in *Otras inquisiciones*, p. 764).

> Desidero registrare qui un'esperienza accaduta alcune sere fa: piccolezza troppo evanescente ed estatica per chiamarla avventura; troppo irragionevole e sentimentale per chiamarla pensiero. Si tratta di una scena e della sua parola: parola da me già detta in precedenza, però non vissuta fino allora con intera dedizione del mio io. Passo a raccontare la sua storia, con gli accidenti di tempo e di luogo che la dichiararono.
> La ricordo così. La sera che precedette questa notte, ero stato a Barracas: località non visitata dalle mie abitudini, e la cui distanza da quelle che dopo percorsi, dette già uno strano sapore a questo giorno. Quella sua notte non aveva destino alcuno; poiché era serena, uscii a camminare e ricordare, dopo aver cenato. Non volli determinare una direzione per questa passeggiata; procurai una massima latitudine di probabilità per non stancare l'aspettativa con l'obbligatoria previsione di una sola di queste. Realizzai nell'approssimativa misura del possibile, ciò che chiamano camminare a caso; accettai, senza altro cosciente pregiudizio che quello di evitare i viali affollati o le strade larghe, i più oscuri inviti della casualità. Nonostante tutto, una sorta di gravitazione familiare mi portò verso alcuni quartieri, del cui nome voglio sempre ricordarmi e che dettano reverenza al mio petto. Non voglio riferirmi così al mio quartiere, il preciso ambito dell'infanzia, ma ai suoi tuttavia ancora misteriosi immediati dintorni, confine che ho posseduto intero in parole e poco in realtà, vicino e mitologico a un tempo. Il rovescio di ciò che è conosciuto, il suo dorso, sono per me queste strade penultime, quasi tanto effettivamente ignorate quanto le fondamenta sotterranee della nostra casa o il nostro invisibile scheletro. Il cammino mi lasciò all'angolo di una strada.

1.1.1. Evocazione del ricordo del ricordo

> Aspiré noche, en asueto serenísimo de pensar. La visión, nada complicada por cierto, parecía simplificada por mi cansancio. La irrealizaba su misma tipicidad. La calle era de casas bajas, y aunque su primera significación fuera de pobreza, la segunda era ciertamente de dicha. Era de lo más pobre y de lo más lindo. Ninguna casa se animaba a la calle; la higuera oscurecía sobre la ochava; los portoncitos – más altos que las líneas estiradas de las paredes – parecían obrados en la misma sustancia infinita de la noche. La vereda era escarpada sobre la calle; la calle era de barro elemental, barro de América no conquistado aún. Al fondo, el callejón, ya campeano, se desmoronaba hacia el Maldonado. Sobre la tierra turbia y caótica, una tapia rosada parecía no hospedar luz de luna, sino efundir luz íntima. No habrá manera de nombrar la ternura mejor que ese rosado.
> Me quedé mirando esa sencillez. Pensé, con seguridad en voz alta: Esto es lo mismo de hace treinta años… Conjeturé esa fecha: época reciente en otros países, pero ya remota en este cambiadizo lado del mundo. Tal vez cantaba un pájaro y sentí por él un cariño chico, y de tamaño de pájaro; pero lo más seguro es que en ese ya vertiginoso silencio no hubo más ruido que el también intemporal de los grillos. El fácil pensamiento "Estoy en mil ochocientos y tantos" dejó de ser unas cuantas aproximativas palabras y se profundizó a realidad. Me sentí muerto, me sentí percibidor abstracto del mundo: indefinido temor imbuido de ciencia que es la mejor claridad de la metafísica.
> No creí, no, haber remontado las presuntivas aguas del Tiempo; más bien me sospeché poseedor del sentido reticente o ausente de la inconcebible palabra "eternidad" (ib.).

> Aspirai notte, in serenissima vacanza di pensiero. La visione, per niente complicata di certo, appariva semplificata dalla mia stanchezza. Le conferiva irrealtà la sua stessa tipicità. La strada era di case basse, e nonostante il loro primo significato fosse povertà, il secondo era certamente feli-

cità. Era quanto di più povero e di più incantevole. Nessuna casa si lasciava scorgere dalla strada; il fico dominava oscuro sul cantone; i portoncini – più alti delle línee allungate dei muri – apparivano opera lavorata nella stessa infinita sostanza della notte. Il marciapiede era un pendio scosceso sulla strada; la strada era di fango elementare, fango d'America non ancora conquistato. In fondo, il vicolo, già pampa, si dissolveva verso il Maldonado. Sulla terra confusa e caotica, un muretto rosa sembrava non ospitare luce di luna, ma effondere luce intima. Non può esserci maniera migliore di nominare la tenerezza che con quel rosa.
Mi fermai a guardare questa semplicità. Pensai, sicuramente a voce alta: Questo è lo stesso di trenta anni fa… Congetturai questa data: epoca recente in altri paesi, però già remota in questo mutevole lato del mondo. Forse cantava un uccello e sentii un affetto piccolo, delle dimensioni di un uccello; però è più probabile che in quel silenzio già vertiginoso non ci fosse altro rumore che quello pure intemporale dei grilli. Il facile pensiero: Sono nel milleottocento e tanti cessò di essere poche approssimative parole e raggiunse la profondità della realtà. Mi sentii morto, mi sentii percettore astratto del mondo: indefinito timore infuso di scienza che è la migliore luce della metafisica.
Non credetti, no, di avere risalito le presumibili acque del Tempo; piuttosto mi sospettai possessore del senso reticente o assente dell'inconcepibile parola eternità.

1.2. Il ragionamento

Sólo después alcancé a definir esa imaginación. La escribo, ahora, así: "Esa pura representación de hechos homogéneos – noche en serenidad, parecita límpida, olor provinciano de la madreselva, barro fundamental – no es meramente idéntica a la que hubo en esa esquina hace tantos años; es, sin parecidos ni repeticiones, la misma. El tiempo, si podemos intuir esa identidad, es una delusión: la indiferencia e inseparabilidad de un momento de su aparente ayer y otro de su aparente hoy, bastan para desintegrarlo.
"Es evidente que el número de tales momentos humanos no es infinito. Los elementales – los de sufrimiento físico y goce físico, los de acercamiento del sueño, los de la audición de una música, los de mucha intensidad o mucho desgano – son más impersonales aún" (ib.).

Solo in seguito potei definire questa immaginazione. La scrivo, adesso, così: "Questa rappresentazione pura di fatti omogenei – notte in serenità, muretto limpido, odore di provincia della madreselva, fango fondamentale – non è meramente identica a quella che apparve in quest'angolo tanti anni fa; è, senza somiglianze nè ripetizioni, la stessa. Il tempo, se possiamo intuire questa identità, è una delusione: l'indifferenza e inseparabilità di un momento del suo apparente ieri e di un altro del suo apparente oggi, bastano per disintegrarlo.
"È evidente che il numero di tali momenti umani non è infinito. Quelli elementari – quelli di sofferenza e godimento fisici, quelli di approssimazione del sonno, quelli della audizione di una musica, quelli di forte intensità o intenso tedio – sono ancora più impersonali".

1.3. La conseguenza del ragionamento

Derivo de antemano esta conclusión: la vida es demasiado pobre para no ser también inmortal (ib.).

Derivo in anticipo questa conclusione: la vita è troppo povera per non essere anche immortale.

1.4. Il problema gnoseologico che sorge dal ragionamento

Pero ni siquiera tenemos la seguridad de nuestra pobreza, puesto que el tiempo, fácilmente refutable en lo sensitivo, no lo es también en lo intelectual, de cuya esencia parece inseparable el concepto de sucesión. Quede, pues, en anécdota emocional la vislumbrada idea y en la confesa irresolución de esta hoja el momento verdadero de éxtasis y la insinuación posible de eternidad de que esa noche no me fue avara (ib.).

Tuttavia non abbiamo neppure la sicurezza della nostra povertà, posto che il tempo, facilmente refutabile nella sfera del sensibile, non lo è altrettanto in quella dell'intellettuale dalla cui essenza sembra inseparabile il concetto di successione. Resti, perciò, nell'aneddoto emozionale l'intravista idea e nella confessata irresolutezza di questa pagina il momento veritiero d'estasi e la insinuazione possibile di eternità di cui quella notte non mi fu avara.

2. Testo e pretesto del racconto del ricordo

Il pretesto della vicenda è l'esercizio della memoria: "salí a caminar y recordar". Questo non viene modificato nella commistione con i motivi accidentali (la visita pomeridiana inconsueta a Barracas, le condizioni atmosferiche favorevoli, ecc.).
Come del "revés de lo conocido" è conosciuto solo che è il rovescio di ciò che è conosciuto, così il rovescio del ricordo è il ricordo del rovescio del ricordo (oblio).
Il pretesto è intessuto dalla trama della memoria e non viceversa, in altri termini, le circostanze accidentali diventano motivazioni – motivi visibili – in funzione della facoltà mnemonica.

3. L'esperienza del racconto

Esperire deriva dai verbi greci *peiro* – trapassare, percorrere un cammino – e peiráo – mettere alla prova, misurarsi con –, da cui il latino *experior* – anche sapere, conoscere. Questa pagina è attraversata da questi significati.

3.1. Dérive expérimentale per le strade del ricordo
La decisione di non scegliere una meta orienta il racconto del cammino che diviene cammino con il racconto. Questo cammino nella possibilità del racconto è la memoria: "una suerte de gravitación familiar me alejó hacia unos barrios, de cuyo nombre quiero siempre acordarme y que dictan reverencia a mi pecho". Memoria intesa come esercizio della facoltà mnemonica: "su espalda, son para mí esas calles penúltimas, casi tan efectivamente ignoradas como el soterrado cimiento de nuestra casa o nuestro invisible esqueleto".

3.2. Per gli stessi luoghi delle "mitologías del arrabal"
La pianura continua e omogenea dirada la ripetizione delle strade e delle case: "La vereda era escarpada sobre la calle; la calle era de barro elemental, barro de América no conquistado aún. Al fondo, el callejón, ya campeano, se desmoronaba hacia el Maldonado".

4. Il tema del racconto

Il racconto inizia: "Deseo registrar aquí una experiencia"; da cui può derivare un asse tematico facendo seguire: "Se trata de una escena y de su calabra"; con: "visión, nada complicada por certo" e con: "me sospeché poseedor del sentido reticente o ausente de la inconcebible palabra 'eternidad'".

5. L'eterno istante

Collegando l'asse tematico alla frase: "El tiempo (…) es una delusión: la indiferencia e inseparabilidad de un momento de su aparente ayer y otro de su aparente hoy, bastan para desintegrarlo", è possibile un'interpretazione dell'indifferenza e dell'inseparabilità dei due momenti, nel senso dell'istante eterno. In questo caso il ricordo dell'esperienza sarebbe il racconto di un percorso, che termina improvvisamente per ricominciare, con l'anomala apparizione di una soglia critica, della quale la frase: "Me sentí muerto, me sentí percibidor abstracto del mundo", lascerebbe intendere il superamento istantaneo – un oltre che tuttavia non può essere un oltre, in quanto estraneo a ogni precedenza spazio-temporale.

5.1. Il momento e l'istante

Occorre segnalare che Borges non scrive mai in questa pagina "instante"[3], ma scrive "momento"[4]. L'ipotesi del tempo divisibile in istanti è esplicitamente discussa in "Nueva refutación del tiempo", che inizia così:

> En el decurso de una vida consagrada a las letras y (alguna vez) a la perplejidad metafisica, he divisado o presentido una refutación del tiempo, de la que yo mismo descreo, pero que suele visitarme en las noches y en el fatigado crepúsculo, con ilusoria fuerza de axioma. Esa refutación está de algún modo en todos mis libros: la prefiguran los poemas "Inscripción en cualquier sepulcro" y "El truco", de mi *Fervor de Buenos Aires* (1923); la declaran cierta página de *Evaristo Carriego* (1930) y el relato "Sentirse en muerte", que más adelante transcribo. Ninguno de los textos que he enumerado me satisface, ni siquiera el penúltimo de la serie, menos demostrativo y razonado que adivinatorio y patético. A todos ellos procuraré fundamentarlos con este escrito (in *Otras inquisiciones*, p. 759).
>
> Nel decorso di una vita consacrata alle lettere e (qualche volta) alla perplessità metafisica, ho intravisto o presentito una refutazione del tempo, della quale io stesso dubito, che però suole visitarmi durante la notte e nello stanco crepuscolo, con illusoria forza di assioma. Questa refutazione è in qualche modo in tutti i miei libri: la prefigurano le poesie "Inscripción en cualquier sepulcro" e "El truco", del mio *Fervor de Buenos Aires* (1923), la dichiarano una certa pagina di *Evaristo Carriego* (1930) e il racconto "Sentirse en muerte", che più avanti trascrivo. Nessuno dei testi che ho enumerato mi soddisfa, neanche il penultimo della serie, meno dimostrativo e ragionato che divinatorio e patetico. Tenterò di procurare a tutti fondamento con questo scritto.

Che con il ragionamento riportato nelle pagine che seguono questa breve introduzione Borges sia riuscito nell'intento dichiarato, se questo era di fondare una qualche teoria dell'istante, appare piuttosto dubbio, dato che, proprio dalla premessa che il tempo è divisibile in istanti presenti, discendono qui conseguenze aporetiche. Perciò, per non lasciarsi irretire dalle dissimulazioni dell'ironia, queste parole di Borges vanno considerate fuorvianti[5].

6. Il momento del racconto del racconto

L'asse tematico di "Sentirse en muerte" non può quindi essere imperniato sull'esperienza dell'istante, ma deve rimanere collegato al momento dell'esperienza, vale a dire, alla frase: "Me quedé mirando esa sencillez", che piega l'asse su se stesso in forma di circolo.

6.1. La densità del momento

Contemporaneo della visione e successivo nel racconto del ricordo, il pensiero: "Esto es lo mismo de hace treinta años… Conjeturé esa fecha: época reciente en otros países, pero ya remota en este cambiadizo lado del mundo". L'argomento ha un riscontro in un'annotazione a piè di pagina di *Evaristo Carriego*:

> Yo afirmo – sin remilgado temor ni novelero amor de la paradoja – que solamente los países nuevos tienen pasado; es decir, recuerdo autobiográfico de él; es decir, tienen historia viva. Si el tiempo es sucesión, debemos reconocer que donde densidad mayor hay de hechos, más tiempo corre y que el más caudaloso es el de este inconsecuente lado del mundo. (…) Yo no he sentido el liviano tiempo en Granada. A la sombra de torres cientos de veces más antiguas que las higueras, y sí en Pampa y Triunvirato: insípido lugar de tejas anglizantes ahora, de hornos humosos de ladrillos hace tres años, de potreros caóticos hace cinco. El tiempo – emoción europea de hombres numerosos de diás, y como su vindicación y corona – es de más imprudente circulación en estas repúblicas. Los jóvenes, a su pesar lo sienten. Aquí somos del mismo tiempo que el tiempo, somos hermanos de él (Borges, *Evaristo Carriego*, a piè di p. 107, nota 2).
>
> Affermo – senza schermito timore né rinnovato amore per il paradosso – che solamente i paesi nuovi hanno un passato; vale a dire, ricordo autobiografico riferito a un passato; vale a dire, hanno storia viva. Se il tempo è successione, dobbiamo riconoscere che dove si dà maggiore densità di fatti, più tempo scorre e che il più abbondante è quello di questo inconseguente lato del mondo. […] Io non ho sentito il lascivo tempo a Granada. All'ombra di torri cento volte più antiche degli alberi di fico, come l'ho sentito a Pampa e a Triunvirato: località insípida di tegole anglicizzate adesso, di forni fumosi tre anni fa, di pascoli caotici cinque anni fa. Il tempo – emozione europea di uomini numerosi di giorni, una loro rivincita e corona – è di più imprudente circolazione in queste repubbliche. I giovani, malgrado loro lo sentono. Qui siamo dello stesso tempo del tempo, siamo suoi fratelli.

In breve, la curvatura del tempo è descritta in funzione alla densità dei ricordi. Un'applicazione dell'equazione di campo della teoria della relatività generale di Einstein. Dove la soglia (k = 0) della densità critica (p) è determinata in base a ciò che è memorabile. Dal-

l'argomento derivano modelli mnemonici analoghi a quelli cosmologici originati dalle soluzioni particolari dell'equazione.

6.2. Il tempo remoto del ricordo del ricordo

Confrontando l'anno di nascita del poeta (1899) con quello della pubblicazione del racconto (1928), la pseudo-datazione[6] "hace treinta años […] mil ochocientos y tantos", di quel momento di un "aparente ayer" da cui è ricavabile "la indiferencia e inseparabilidad" dall'altro di questo "aparente hoy", risalirebbe a un'epoca anteriore alla possibilità di una memoria autobiografica in senso stretto.

6.3. L'inversione cronologica dell'apparente ieri e dell'apparente oggi

Ciascuno dei due momenti è quello di un ricordo. Nella prima parte del testo, fino al riepilogo argomentativo, il primo momento (quello del ricordo autobiografico) precede ed evoca il secondo momento (del ricordo del ricordo non autobiografico). Precedenza e successione vengono invertite in ordine alla pseudo-cronologia stabilita con l'evocazione del ricordo del ricordo.

7. *Premessa del ragionamento: il molteplice fenomenico trasfigurato nel ricordo del ricordo*

> Esa pura representación de hechos homogéneos – noche en serenidad, parecita límpida, olor provinciano de la madreselva, barro fundamental – no es meramente idéntica a la que hubo en esa esquina hace tantos años; es, sin parecidos ni repeticiones, la misma.

7.1. Enunciato: la negazione della differenza e della possibilità di separare il ricordo dal ricordo del ricordo

> El tiempo, si podemos intuir esa identidad, es una delusión: la indiferencia e inseparabilidad de un momento de su aparente ayer y otro de su aparente hoy, bastan para desintegrarlo.

7.2. Differenza e separazione: la resistenza del soggetto

I due momenti non possono essere ridotti all'inseità di un unico momento, se persiste la distinzione tra il tempo qualitativo della memoria (cfr 6.1) e il tempo quantitativo della pseudo-cronologia della memoria (cfr. sopra, 6.2).

8. Una trasposizione del problema del tempo dal dominio ontico del soggetto al dominio ontologico della memoria

Dal punto d'osservazione adesso raggiunto, la negazione della differenza e della possibilità di separare sarebbe enunciata solo e soltanto per la pseudo-successione cronologica della memoria e la presunta inseità sarebbe quella dell'attimo (atomo) ricavato dal momento della supposizione del ricordo dal ricordo.

9. Primo e secondo rovesciamento

Per la necessità di sostenere il ricordo del ricordo, il soggetto della rappresentazione pura produrrebbe l'esistenza dell'oggettività del molteplice fenomenico con la forma della necessità dell'autosuperamento sostanziale.

10. Autosuperamento sostanziale del soggetto e teoria del limite

Così, il soggetto non potrebbe mai sostenere la propria autenticità, a meno che l'opera d'individuazione non presupponga l'essere portato nel limite dell'autosuperamento sostanziale in quanto condizione formale per le differenze nella misura del differire. In tal caso, la frase: "Me sentí muerto, me sentí percibidor abstracto del mundo: indefinido temor imbuido de ciencia que es la mejor claridad de la metafísica", non alluderebbe a un ipotetico e inverosimile annichilimento del soggetto, per una reminiscenza istantanea di un'eterna forma dell'indifferenza, a cui demandare la responsabilità del racconto del racconto, bensì evocherebbe una teoria – visione – del limite come referente dell'essere per l'opera.

11. La forma del ricordo

Proseguendo l'interpretazione in questo senso, la frase: "La visión La irrealizaba su misma tipicidad", predicherebbe l'irrealtà dell'apparizione fenomenica, nel senso della frase: "Derivo de antemano esta conclusión: la vida es demasiado pobre para no ser también inmortal", il cui rovescio sarebbe: "El fácil pensamiento: 'Estoy en mil ochocientos y tantos' dejó de ser unas cuantas aproximativas palabras y se profundizó a realidad", vale a dire, il ricordo che prende forma in riferimento alla condizione del limite, nella sospensione: "Me sentí muerto, ecc.".

12. La non autenticità del ricordo inautentico

Così, il circolo tematico si chiude con l'anamnesi del limite: "No creí, no, haber remontado las presuntivas aguas del Tiempo; más bien me sospeché poseedor del sentido reticente o ausente de la inconcebible palabra 'eternidad'". Uno stare della memoria nell'esercizio della sospensione del limite, da cui la possibilità di sostenere la responsabilità del racconto con la forma della necessità dell'autosuperamento sostanziale del soggetto.

13. Una refutazione della coscienza

Si comprende allora la negazione della differenza congiunta all'impossibilità della separazione e la conseguente negazione del tempo. Nella sospensione del limite, il tempo non ha

ragione di essere se non per il racconto di questa sospensione, vale a dire, nel ricordo dell'autosuperamento del soggetto, che porta la forma del limite nella differenza. Autosuperamento che è una separazione chorismatica – un *khorismós* in senso platonico – dal proprio del proprio trattenuto nella coscienza – forma impropria di conoscenza.

13.1. Si podemos intuir…

Il tema del racconto allora è l'esperienza della delusoria frammentazione della coscienza.

*13.2. Nei versi centrali della poesia intitolata "*la Recoleta*" in* Fervor de Buenos Aires

Equivocamos esa paz con la muerte
y creemos anhelar nuestro fin
y anhelamos el sueño y la indiferencia.
Vibrante en las espadas y en la pasión
y dormida en la hiedra,
sólo la vida existe.
El espacio y el tiempo son formas suyas,
son instrumentos mágicos del alma,
y cuando ésta se apague,
se apagarán con ella el espacio, el tiempo y la muerte,
como al cesar la luz
caduca el simulacro de los espejos
que ya la tarde fue apagando.

Equivochiamo quella pace con la morte
e crediamo anelare la nostra fine
e aneliamo il sogno e l'indifferenza.
Vibrante nelle spade e nella passione
e addormentata nell'edera, solo la vita esiste.
Lo spazio e il tempo sono forme sue,
sono strumenti magici dell'anima,
e quando questa si spegnerà,
si spegneranno con essa lo spazio, il tempo e la morte,
come al cessare della luce
si estingue il simulacro degli specchi
che già la sera stava spegnendo[7].

14. Genesi del racconto e della poesia

All'età di 76 anni, nel prologo alla raccolta di versi intitolata *La rosa profunda* (1975), Borges scrive:

La doctrina romántica de una Musa que inspira a los poetas fue la que profesaron los clásicos; la doctrina clásica del poema como una operación de la inteligencia fue enunciada por un romántico, Poe, hacia 1846. El hecho es paradójico. (…) es evidente que ambas doctrinas tienen su parte de verdad, salvo que corresponden a distintas etapas del proceso. (Por Musa debemos entender lo que los hebreos y Milton llamaron el Espíritu y lo que nuestra triste mitología llama lo Subconsciente). En lo que me concierne, el proceso es más o menos invariable. Empiezo por divisar una forma, una suerte de isla remota, que será depués un relato o una poesía. Veo el fin y veo el principio, no lo que se halla entre los dos. Esto gradualmente me es revelado, cuando los astros o el azar son propicios. Más de una vez tengo que desandar el camino por la zona de sombra[8].

La dottrina romantica di una Musa che ispira i poeti fu quella che professarono i classici; la dottrina classica della poesia come operazione dell'intelligenza fu enunciata da un romantico, Poe, verso il 1846. Il fatto è paradossale. [...] è evidente che entrambe le dottrine contengono una parte di verità, salvo che corrispondono a tappe distinte del processo. (Per Musa dobbiamo intendere quello che gli ebrei e Milton chiamarono lo Spirito e quello che la nostra triste mitologia chiama il Subcosciente). Per quanto mi concerne, il processo è più o meno invariabile. Comincio con l'intravedere una forma, una sorta di isola remota, che sarà poi un racconto o una poesia. Vedo la fine e vedo il principio, non quello che si trova tra i due. Questo mi viene rivelato gradualmente, quando gli astri o il caso sono propizi. Più di una volta devo tornare a dirigere il cammino ancora per la zona d'ombra.

Le stesse considerazioni sul subconsciente (mitologia moderna – di moda) sono contenute anche nel prologo scritto un anno prima per il libro di Domingo F. Sarmiento, Facundo[9], e fanno eco alle prime righe del testo della lezione su Nathaniel Hawthorne tenuta il 23 marzo 1949 al Colegio Libre de Estudios Superiores di Buenos Aires[10]. Mentre, tornando alla genesi della scrittura borgesiana, nel prologo a *El informe de Brodie* (1970):

El ejercicio de las letras es misterioso; lo que opinamos es efímero y apto por la tesis platónica de la Musa y no por la de Poe, que razonó, o fingió razonar, que la escritura de un poema es una operación de la inteligencia. No deja de admirarme que los clásicos profesaran una tesis romántica, y un poeta romántico, una tesis clásica[11].

L'esercizio delle lettere è misterioso; le nostre opinioni sono effimere e io scelgo la tesi platonica della Musa e non quella di Poe, che ragionò, o finse di ragionare, che la scrittura di una poesia è un'operazione dell'intelligenza. Non smette di meravigliarmi che i classici professeranno una tesi romantica, e un poeta romantico, una tesi classica.

14.1. … distintas etapas del proceso

Rileggiamo il racconto dal momento dell'apparizione. Giunto al termine della passeggiata, Borges ricorda: "Aspiré noche, en asueto serenísimo de pensar". Seguendo il corso dei pensieri: "Pensé, con seguridad en voz alta: Esto es lo mismo de hace treinta años…", quindi: "El fácil pensamiento 'Estoy en mil ochocientos y tantos' dejó de ser unas cuantas aproximativas palabras y se profundizó a realidad", e: "Tal vez cantaba un pájaro y sentí por él un cariño chico, y de tamaño de pájaro; pero lo más seguro es que en ese ya vertiginoso silencio no hubo más ruido que el también intemporal de los grillos".

14.2. Anamnesi ed epochè poetica

L'empatia, l'entusiasmo mantico evidente, il trasporto affettivo, rivelano un invasamento – una *manía* nel senso del Fedro platonico (244a-245c, 249a). Con uno slancio erotico improvviso, il poeta indovina la forma della realtà nella sostanziale trasformazione della sensibilità. Trasfigurato nella visione della molteplicità che mostra se stessa raccolta nel limite, l'anelito di bellezza che è memoria e conoscenza: nell'attimo del vivere che diviene propriamente vita.

14.3. Fondazione poetica dell'universo

Dall'anamnesi del limite nasce il discorso poetico, che dispiega l'epochè nella parola. Così la parola poetica mostra l'universo, in una via secondaria di Buenos Aires e in ogni luogo – nel momento in cui risuona la sua musica.

14.4. La parola eternità

L'istante è perciò un prodotto del desiderio che persiste nella separazione portata dalla parola che dispiega il molteplice nella sua chorismatica universalità. Così la parola che porta l'anamnesi del limite, porta con sé memoria e oblio.

15. Nonostante il monito di Thamus (Plat., *Phaedr.*, 274e)

"La escribo, ahora, así…".

16. Teoria e teorema della refutazione borgesiana del tempo

All'evocazione dell'attimo dell'epochè poetica segue la dimostrazione della sua indimostrabilità.

Come più volte accennato, l'argomento è:

> Esa pura representación de hechos homogéneos – noche en serenidad, parecita límpida, olor provinciano de la madreselva, barro fundamental – no es meramente idéntica a la que hubo en esa esquina hace tantos años; es, sin parecidos ni repeticiones, la misma. El tiempo, si podemos intuir esa identidad, es una delusión: la indiferencia e inseparabilidad de un momento de su aparente ayer y otro de su aparente hoy, bastan para desintegraro.

Seguendo il metodo borgesiano della sospensione, dello spostamento, del rovesciamento e dell'assimilazione, tenterò di trarre alcune conseguenze dirette dall'impostazione del ragionamento così come appare formulato qui sopra.

16.1. … no es meramente idéntica … es … la misma

La premessa è quella dell'unità in sé. La stessa formulata con la prima ipotesi del *Parmenide* di Platone (137e-142a), dalla cui discussione deriva la conclusione del non essere

con l'impossibilità di nominare, definire, conoscere, sentire, opinare l'uno (142a). Quando nel dialogo platonico l'esame dialettico verte intorno al tempo (140b-d), senza misura e senza limite, questo sembra sospeso nel divenire, per così dire, "fluttuante" del "più vecchio" – *to presbuteron* – e del "più giovane" – *to neoteron* – che sono predicati di ciò che è nel tempo. Il più vecchio diviene più vecchio di quando era più giovane, mentre divenendo più vecchio diviene anche più giovane di quando diverrà più vecchio. Un movimento diacronico reciprocamente orientato dal passato al futuro e dal futuro al passato, da cui l'indecidibilità del precedente e del successivo. Premessa l'inseità dell'uno, il tempo diviene dominio di una temporalità illimitata, dove il tempo è la sostanza di ciò che è nel tempo. "El tiempo es la sustancia de que estoy hecho" (*Otras inquisiciones*, p. 771), e anche, in "Sentirse en muerte": "los portoncitos (…) parecían obrados en la misma sustancia infinita de la noche". Segnalo che sia Parmenide nel dialogo platonico sia Borges in "Nueva refutación del tiempo" giungono a questa conclusione coordinando la serie di congiunzioni negative né… né … né. Nel testo borgesiano: "And yet, and yet…." (ib.). In Plat., *Parm.*, 140 b:*… oute … oute*.

Se le cose stanno come nel dialogo platonico, presupposto l'enunciato dell'uno-in-sé, che sottrae l'uno dalla possibilità di partecipare della differenza e della separazione, la presunta e speciosa integrità[12] del tempo risulterebbe affermata invece che negata dal teorema borgesiano. Conseguentemente ciò che è nel tempo – fatto della stessa sostanza del tempo – risulterebbe altrettanto innominabile, inconoscibile, inopinabile, ecc., dell'uno.

16.2. Borges e il Parmenide di Platone

A piè di pagina della "Nota sobre Walt Whitman", Borges commenta:

> Tanto difieren la razón y la convicción que las más graves objeciones a cualquier doctrina filosófica suelen preexistir en la obra que la proclama. Platón, en el *Parménides*, anticipa el argumento del tercer hombre que le opondrá Aristóteles; Berkeley (*Dialogues*, 3), las refutaciones de Hume (*Discusión*, in *Obras completas*, a piè di p. 253, nota 1).
>
> Tanto differiscono la ragione e la convinzione che le obiezioni più gravi a qualsiasi dottrina filosofica sono di solito preesistenti nell'opera che la proclama. Platone, nel *Parmenide*, anticipa l'argomento del terzo uomo che gli opporrà Aristotele; Berkeley (*Dialogues*, 3), le refutazioni di Hume.

Una ricostruzione borgesiana dell'argomento del "terzo uomo" (Arist., *Metaphys.*, A 9. 990b 15 – 17) si trova nel saggio "Avatares de la tortuga" (ib.), mentre per il *Parmenide* platonico il riferimento è alla discussione preliminare alle otto tesi di Parmenide, che esamina, con la partecipazione di Socrate, le prime difficoltà (in questo dialogo) riguardanti la teoria delle idee (130a-134e); precisamente alle due aporie che discendono dall'ipotesi dell'idea di grandezza (132a-b) e da quella dell'idea del simile (132d-e). L'"anticipazione" del "terzo uomo" è una conseguenza dell'ipotesi della partecipazione delle cose alle idee in sé (128d-129a), formulata da Socrate contro gli argomenti che Zenone ha appena finito di esporre, con la lettura del suo libro (127d). In seguito alla dimostrazione delle due aporie Socrate in-

troduce i problemi del rapporto tra *nohema* e *idea* (132b) e delle idee come paradeígmata (132e). La conclusione di questo primo intervento di Parmenide è l'estraneità delle idee in sé, da cui la riduzione della conoscenza umana alla sfera del sensibile e il depotenziamento del divino, che resta recluso nell'inseità del soprasensibile (134a-e). Queste stesse difficoltà sono contenute in "Historia de la eternidad", le cui parole conclusive sono:

> Sólo me resta señalar al lector mi teoría personal de la eternidad. Es una pobre eternidad ya sin Dios, y aun sin otro poseedor y sin arquetipos. La formulé en el libro *El idioma de los argentinos*, en 1928. Trascribo lo que entonces publiqué; la página se titulaba "Sentirse en muerte" (p. 365).

> Mi resta solo da segnalare al lettore la mia personale teoria della eternità. È una povera eternità già senza Dio, e senza nessun altro possessore e senza archetipi. La formulai nel libro *El idioma de los argentinos*, nel 1928. Trascrivo quello che allora pubblicai; la pagina si intitola "Sentirse en muerte".

E guidano il ragionamento in "Nueva refutación del tiempo", trasferendo il problema delle relazioni tra *noema* e *idea*, nell'ambito dell'idealismo empirico britannico del XVIII secolo.

Sempre a piè di pagina, questa volta ad "Avatares de la tortuga", commentando ancora lo stesso argomento aristotelico – questa volta per assimilare il suo procedimento ai primi due *logoi* che negano la possibilità del movimento, di Zenone d'Elea (Arist., *Phys*., Z, 239b 12-14, 15-18); del *Parmenide* platonico, Borges scrive:

> En el *Parménides* – cuyo cáracter zenoniano es irrecusable – Platón discurre un argumento muy parecido para demostrar que el uno es realmente muchos. Si el uno existe, participa del ser; por consiguiente, hay dos partes en él, que son el ser y el uno, pero cada una de esas partes es una y es, de modo que encierra otras dos, que encierran también otras dos: infinitamente. Russell (*Introduction to Mathematical Philosophy*, 1919, pág. 138) sustituye a la progresión geométrica de Platón una progresión aritmética. Si el uno existe, el uno participa del ser; pero como son diferentes el ser y el uno, existe el dos; pero como son diferentes el ser y el dos, existe el tres, etc. Chuang Tzu (*Waley: Three Ways of Thought in Ancient China*, pág. 25) recurre al mismo interminable regressus contra los monistas que declaraban que las Diez Mil Cosas (el Universo) son una sola. Por lo pronto – arguye – la unidad cósmica y la declaración de esa unidad ya son dos cosas: esas dos y la declaración de su dualidad ya son tres; esas tres y la declaración de su trinidad ya son cuatro… Russell opina que la vaguedad del término ser basta para invalidar el razonamiento. Agrega que los números no existen, que son meras ficciones lógicas (*Discusión*, a piè di p. 255, nota 2).

> Nel *Parmenide* – il cui carattere zenoniano è irrecusabile – Platone discute un argomento molto simile per dimostrare che l'uno è realmente molti. Se l'uno esiste, partecipa dell'essere; di conseguenza, contiene due parti, che sono l'essere e l'uno, però ognuna di queste parti è una e è, in modo che racchiude altre due, che racchiudono ancora altre due: infinitamente. Russell (*Introduction to Mathematical Philosophy*, 1919, pág. 138) sostituisce alla progressione geometrica di Platone una progressione aritmetica. Se l'uno esiste, l'uno partecipa dell'essere; però dato che sono differenti l'essere e l'uno, esiste il due; però dato che sono differenti l'essere e il due, esiste il tre,

> ecc. Chuang Tzu (*Waley: Three Ways of Thought in Ancient China*, pag. 25) ricorre allo stesso interminabile regressus contro i monisti che dichiaravano che le Dieci Mila Cose (l'Universo) sono una sola. Prima di tutto – arguisce – l'unità cosmica e la dichiarazione di questa unità sono già due cose: queste due e la dichiarazione della loro dualità sono già tre; queste tre e la dichiarazione della loro trinità sono già quattro… Russell opina che la vaghezza del termine essere basta per invalidare il ragionamento. Afferma che i numeri non esistono, che sono mere finzioni logiche.

Il riferimento per il dialogo platonico è all'aporia (142c-143a), che deriva dalla premessa dell'esistenza dell'uno all'ipotesi della relazione per cui l'uno partecipa dell'essere (142b). Predicare l'essere è predicare la totalità dell'uno[13], da cui la contraddizione: uno e molti.

Questa seconda tesi di Parmenide è il rovesciamento del modo di relazione dell'estraneità uno-in-sé/essere presupposto dalla prima tesi. Segue il divenire separazione della separatezza, da cui la possibilità delle differenze. Negli stessi termini, la negazione della negazione dell'enunciato dell'argomento borgesiano contro il tempo.

16.3. L'apparato argomentativo contro il tempo

Le due annotazioni appena citate offrono l'opportunità di segnalare ciò che definisco: l'apparato argomentativo per la refutazione borgesiana del tempo. Vale a dire un vero e proprio arsenale di ragionamenti che rimaneggiati e spiegati apertamente o solamente accennati hanno la funzione di demolire direttamente o indirettamente altri ragionamenti. Rimaneggiare sta per rendere utilizzabile mediante l'applicazione del solito metodo della sospensione, dello spostamento, del rovesciamento e dell'assimilazione. Un esempio di rimaneggiamento è l'esposizione della teoria dei numeri di Bertrand Russell, esposta sopra. Una parte cospicua degli argomenti impugnati da Borges nell'agone dialettico contro il tempo sono raccolti nel già citato "*Avatares de la tortuga*" e in "*La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga*", entrambi in *Discusión* dalla seconda edizione in poi.

17. L'uno impersonale

> Es evidente que el número de tales momentos humanos no es infinito. Los elementales – los de sufrimiento físico y goce físico, los de acercamiento del sueño, los de la audición de una música, los de mucha intensidad o mucho desgano – son más impersonales aún.

17.1. La seconda ipotesi di Borges: non è possibile parlare dell'eternità

Dall'argomento emozionale portato in aiuto alla contraddizione dialettica, l'eternità sembrerebbe ridotta a un'esperienza immediata della coscienza fenomenica. Un appoggio per un'interpretazione in tal senso è la frase conclusiva del racconto: "Quede, pues, en anécdota emocional la vislumbrada idea y en la confesa irresolución de esta hoja el momento verdadero de éxtasis y la insinuación posible de eternidad de que esa noche no me fue avara". L'insinuazione introduce la premessa surrettizia dell'impossibilità di portare il senso di quest'esperienza nell'universalità della parola (trasposizione e retrocessione dal discorso sul tempo al discorso sul discorso sul tempo).

17.2. Todo lenguaje es de índole sucesiva; no es hábil para razonar lo eterno, lo intemporal[14]

L'argomento è il seguente: posta la premessa implicita che il senso di un'esperienza sensibile immediata della coscienza fenomenica non può essere portato nell'universalità della parola, se l'eternità si dà nell'esperienza sensibile immediata, le uniche due alternative possibili sono: o si accetta la premessa e allora l'eternità resta nella parola come ciò di cui è impossibile portare il senso nell'universalità della parola oppure che un'esperienza sensibile immediata della coscienza fenomenica è possibile solo e soltanto se impossibile.

18. L'idealismo borgesiano

Refutata l'ipotesi dell'istante eterno sul piano dialettico, ciò che resta dell'eternità è un rimando alla questione del tempo riposta nella sua inesauribile problematicità: "puesto que el tiempo, fácilmente refutable en lo sensitivo, no lo es también en lo intelectual, de cuya esencia parece inseparable el concepto de sucesión». Perciò, a quanto pare, la cosiddetta refutazione borgesiana del tempo, altro non sarebbe se non la confutazione della possibilità di refutare il tempo.

In questo modo, la scrittura borgesiana predispone un ordine di disponibilità per la riflessione del problema del tempo, la validità del cui criterio fondativo comporta la corresponsabilità del dialogo. Vale a dire l'intervento di un interlocutore, senza il quale il ricordo dell'esperienza raccontata si ammanta di misticismo onirico per sottrarsi alle contraddizioni logiche che derivano inevitabilmente dal ragionamento. Infatti, l'insinuazione di una possibile separatezza del senso nel parlare, non produce solo il sospetto di questa incapacità della parola di riferire adeguatamente ciò di cui si sta parlando, ma trasferisce nell'impiego del discorso la suggestione dell'irrecuperabile, da cui l'assimilazione del racconto della memoria alla tipicità del sogno. In assenza di un interlocutore disposto al dialogo, "eternità" resta una parola senza senso di un discorso sostanzialmente privato del soggetto: un mistero segreto e inaccessibile, deposto nel linguaggio autoreferenziale di un soggettivismo inautentico, nel senso delle parole attribuite a Eraclito nel frammento DK B 89[15].

Nasce il mondo di Tlön, le cui stutture linguistiche sono sostanzialmente estranee all'universalità del senso del parlare:

> No hay sustantivos en la conjetural *Ursprache* de Tlön, de la que proceden los idiomas "actuales" y los dialectos: hay verbos impersonales, calificados por sufijos (o prefijos) monosilábicos de valor adverbial ("Tlön, Uqbar, Orbis tertius", *Ficciones*, in *Obras completas*, p. 435).

> Non ci sono sostantivi nella congetturale *Ursprache* di Tlön, dalla quale procedono gli idiomi "attuali" e i dialetti: ci sono verbi impersonali, qualificati da suffissi (o prefissi) monosillabici di valore avverbiale.

Queste producono una coscienza incapace di regolare la sovraesposizione all'eccessiva evidenza estetica dei sensi, da cui la scomposizione della realtà in un molteplice di impressioni empiriche sconnesse, che hanno come unico referente temporale il soggetto percipiente nell'atto del percepire:

> Su lenguaje y las derivaciones de su lenguaje – la religión, las letras, la metafísica – presuponen el idealismo. El mundo para ellos no es un concurso de objetos en el espacio; es una serie heterogénea de actos independientes. Es sucesivo, temporal, no espacial (ib.).

> Il suo linguaggio e le derivazioni del suo linguaggio – la religione, le lettere, la metafisica – presuppongono l'idealismo. Il mondo per costoro non è un concorso di oggetti nello spazio; è una serie eterogenea di atti indipendenti. È successivo, temporale, non spaziale.

La riduzione della percezione all'atto percettivo è il primo dei ragionamenti di cui Borges si serve per ricavare l'uno in *Nueva refutación del tiempo*[16]:

> En una de las noches del Misisipí, Huckleberry Finn se despierta; la balsa, perdida en la tiniebla parcial, prosigue río abajo; hace tal vez un poco de frío. Huckleberry Finn reconoce el manso ruido infatigable del agua; abre con negligencia los ojos; ve un vago número de estrellas, ve una raya indistinta que son los árboles; luego, se hunde en el sueño inmemorable como en un agua oscura. La metafísica idealista declara que añadir a esas percepciones una sustancia material (el objeto) y una sustancia espiritual (el sujeto) es aventurado e inútil; yo afirmo que no menos ilógico es pensar que son términos de una serie cuyo principio es tan inconcebible como su fin. Agregar al río y a la ribera percibidos por Huck la noción de otro río sustantivo de otra ribera, agregar otra percepción a esa red inmediata de percepciones, es, para el idealismo, injustificable; para mí, no es menos injustificable agregar una precisión cronológica: el hecho, por ejemplo, de que lo anterior ocurrió la noche del 7 de junio de 1849, entre las cuatro y diez y las cuatro y once. Dicho sea con otras palabras: niego, con argumentos del idealismo, la vasta serie temporal que el idealismo admite[17].

> In una delle notti del Mississipi, Huckleberry Finn si desta; la zattera, perduta nella tenebra parziale, prosegue lungo il fiume; forse fa un po' freddo. Huckleberry Finn riconosce il mansueto rumore infaticabile dell'acqua; apre con negligenza gli occhi; vede un vago numero di stelle, vede una linea indistinta che sono gli alberi; quindi, sprofonda nel sonno immemorabile come in un'acqua oscura. La metafisica idealista dichiara che aggiungere a queste percezioni una sostanza materiale (l'oggetto) e una sostanza spirituale (il soggetto) è azzardato e inutile; io affermo che non è meno illogico pensare che sono termini di una serie il cui principio è tanto inconcepibile quanto la fine. Aggiungere al fiume e alla riva percepiti da Huck la nozione di un altro fiume sostantivo di un'altra riva, aggiungere un'altra percezione a questa rete immediata di percezioni, è, per l'idealismo, ingiustificabile; per me, non è meno ingiustificabile aggiungere una precisazione cronologica: il fatto, per esempio, che ciò sia accaduto la notte del 7 di giugno del 1849, tra le quattro e dieci e le quattro e undici. Sia detto con altre parole: nego, con argomenti dell'idealismo, la vasta serie temporale che l'idealismo ammette.

Operando ancora una volta il rovesciamento, Borges denomina idealismo la contemplazione di un orbe evanescente, le cui forme hanno la consistenza del sogno. Una archilogia dell'ineffabile ritratto nella memoria soggiacente nel parlare allo statuto semantico della relazione in quanto comportamento dell'essere. Il più radicale e il più magistrale dei paradossi borgesiani.

19. La trama del tempo

El segundo crepúsculo.
La noche que se ahonda en el sueño.
La purificación y el olvido.
El primer crepúsculo.
La mañana que ha sido el alba.
El día que fue la mañana.
El día numeroso que será la tarde gastada.
El segundo crepúsculo.
Ese otro hábito del tiempo, la noche.
La purificación y el olvido.
El primer crepúsculo…
El alba sigilosa y en el alba
la zozobra del griego.
¿Qué trama es ésta
del será, del es y del fue?
¿Qué río es éste
por el cual corre el Ganges?
¿Qué río es éste cuya fuente es inconcebible?
¿Qué río es éste
que arrastra mitologías y espadas?
Es inútil que duerma.
Corre en el sueño, en el desierto, en un sótano.
El río me arrebata y soy ese río.
De una materia deleznable fui hecho, de misterioso tiempo.
Acaso el manantial está en mí.
Acaso de mi sombra
surgen, fatales e ilusorios, los días.
"*Heráclito*"*, Elogio de la sombra*, in *Obras completas*.

Il secondo crepuscolo.
La notte che affonda nel sonno.
La purificazione e l'oblio.
Il primo crepuscolo.
la mattina che era stata l'alba.
Il giorno che fu il mattino.
Il molteplice giorno che sarà la sera consumata.
Il secondo crepuscolo.
Quest'altra veste del tempo, la notte.
La purificazione e l'oblio.
Il primo crepuscolo…
Quest'alba segreta e nell'alba
l'inquietudine del greco.
Che trama è questa
del sarà, del é, del fu?
Che fiume è questo

per il quale corre il Gange?
Che fiume è questo la cui fonte è inconcepibile?
Che fiume è questo
che trascina mitologie e spade?
È inutile che dorma. Il fiume scorre
Nel sonno, nel deserto, in una grotta.
Il fiume mi rapisce, io sono il fiume.
Fatto fui di labile materia, di misterioso tempo.
Forse è in me la sorgente.
Forse dalla mia ombra
fatali e illusori, sorgono i giorni.
Eraclito (trad. it. in Ponzio. 2004).

Come nel mito kafkiano del guardiano della legge, il rapporto con il limite è una relazione con l'illimitato. Relazione intesa nel dominio ontico del differire raccolto nella misura dell'essere-nel-tempo-dell'essere: la trama che mostra l'opera dell'essere nel tempo dell'essere.

Oltre l'umano esistere sta il vivere del pensiero che attinge alla bellezza la quale, non conoscendo il tempo, ignora anche la morte (Romani 2006).

Note

[1] Ib. Dietro la dissimulazione della retrospettiva storica, questo scritto nasconde un ragionamento apagogico, impugnato contro la tradizione filosofico-teologica raccolta intorno alla proposizione: *eikon tina aionos poiesai* del *Timeo* platonico (37 d).

[2] Borges, "Historia de la eternidad", in *Historiad la eternidad*, p. 353. Ridotta l'eternità al nome, quanto resta del senso universale di forma paradigmatica del tempo è la mera memoria (tradizione) della sua immagine riprodotta nella forma del discorso del racconto che la ricorda. Così, la storia dell'eternità diviene il racconto di questa immagine composta di parole, che riferiscono altre parole: un racconto del ricordo del racconto del ricordo.

[3] Lat. *instante-*(*m*), derivato di *instare* "stare sopra".

[4] Lat. *momentu-*(*m*), da movimentum, derivato di *movere* "muovere".

[5] Cfr.: "En esta página asoma por primera vez una idea que me ha inquietado siempre. Su declaración más cabal está en "Sentirse en muerte" (*El idioma de los argentinos*, 1928) y en "Nueva refutación del tiempo" (*Otras inquisiciones*, 1952).
Su error, ya denunciado por Parménides y Zenon de Elea, es postular que el tiempo está hecho de instantes individuales, que es dable separar unos de otros, así como el espacio de puntos. "El truco", in *Notas. Fervor de Buenos Aires*, p. 52.
In questa pagina abbozzo per la prima volta un'idea che mi ha sempre inquietato. La sua dichiarazione più verosimile si trova in "*Sentirse en muerte*" (*El idioma de los argentinos*, 1928) e in "*Nueva refutación del tiempo*" (*Otras inquisiciones*, 1952). Il suo errore, già denunciato da Parmenide e Zenone di Elea, è postulare che il tempo è fatto di istanti indivisibili, che è dato separare l'uno dall'altro, così come lo spazio di punti. La premessa: il tempo è composto da istanti, è quella del terzo dei quattro *logoi* contro il movimento di Zenone. Che gli istanti sono indivisibili lo scrive Aristotele, confutando l'argomento in *Phys.*, Z, 239b 7.

[6] Definisco fittizia la datazione, ritenendo il testo del ricordo nella trama della coscienza psicologica, da cui un tempo quantitativo che non è possibile universalizzare.

[7] Borges, *Fervore di Buenos Aires*, trad. it. D. Porzio, in *Tutte le opere*.

[8] Borges, "Prólogo", *La rosa profonda*, in *Tutte le opere*, p. 658.

[9] Dal 1975 in *Prologós*.

[10] Dal 1952 in Borges, *Otras inquisiciónes*.

[11] J. L. Borges, *El informe de Brodie*.

[12] Nell'accezione del latino *integru-*(*m*) "cosa non toccata, intatta", composto da *in-* e da un derivato di *tangere* "toccare".

[13] Il rapporto tra la totalità predicata dell'essere nel poema di Parmenide e la premessa *en estin* del *Parmenide* di Platone è messo in risalto in R. Romani. *Theoretika, libro II*, p. 129.

[14] "Nueva refutación del tiempo", *Obras Completas*, 1980, p. 764.

[15] Plutarch., *De superst.*, 166c: Eraclito dice che unico e comune è il mondo per coloro che son desti, mentre nel sonno ciascuno si rinchiude in u mondo suo proprio e particolare. *I Presocratici*. Laterza.

[16] *Nueva refutacion del tiempo* viene pubblicato per la prima volta nel 1944, dalla rivista «Sur», numero 115, con il titolo *Una de las posibles metafísicas*. Il '44 è anche l'anno in cui vengono ritrovati i quaranta volumi della prima Encyclopaedia di Tlön, nel racconto che apre *Ficciones*.

[17] *Nueva refutación del tiempo*, p. 761. Negata la successione, Borges nega la simultaneità con questo argomento: "Busco un ejemplo más concreto. A principios de agosto de 1824, el capitán Isidoro Suárez, a la cabeza de un escuadrón de Húsares del Perú, decidió la victoria de Junín; a principios de agosto de 1824, De Quincey publicó una diatriba contra *Wilhelm Meisters Lehrjahre*; tales hechos no fueron contemporáneos (ahora lo son), ya que los dos hombres murieron, aquél en la ciudad de Montevideo, éste en Edimburgo, sin saber nada el uno del otro…" ("Cerco un esempio più concreto. I primi di agosto del 1824, il capitano Isidoro Suárez, a capo di uno squadrone di Ussari del Perú, decise la vittoria di Junín; i primi di agosto del 1824, De Quincey pubblicò una diatriba contro *Wilhelm Meisters Lehrjahre*; questi fatti non furono contemporanei (adesso lo sono), dato che i due uomini morirono, questo nella città di Montevideo, quello a Edimburgo, senza sapere niente l'uno dell'altro…). Questi due argomenti sono connesi da: "El amante que piensa *Mientras yo estaba tan feliz, pensando en la fidelidad de mi amor, ella me engañaba*, se engaña: si cada estado que vivimos es absoluto, esa felicidad no fue contemporánea de esa traición; el descubrimiento de esa traición es un estado más, inapto para modificar a los "anteriores", aunque no a su recuerdo. La desventura de hoy no es más real que la dicha pretérita" (ib). ("L'amante che pensa *Mentre io ero tanto felice, confidando nella fedeltà del mio amore, lei m'ingannava*, si inganna: se ogni stato che viviamo è assoluto, questa felicità non fu contemporanea di questo tradimento; la scoperta di questo tradimento è un altro stato, inetto a modificare quelli "anteriori", sebbene non il loro ricordo. La sventura di oggi non è più reale della felicità passata"). Che qui funge da medio, rovesciando il ragionamento che introduce *Sentirse en muerte*, al termine della terza sezione in *Historia de la eternidad*: "El hombre enternecido y desterrado que rememora posibilidades felices, las ve sub specie aeternitatis, con olvido total de que la ejecución de una de ellas excluía o postergaba las otras. En la pasión, el recuerdo se inclina a lo intemporal. Congregamos las dichas de un pasado en una sola imagen; los ponientes diversamente rojos que miro cada tarde, serán en el recuerdo un solo poniente. Con la previsión pasa igual: las más incompatibles esperanzas pueden convivir sin estorbo. Dicho sea con otras palabras: el estilo del deseo es la eternidad" (*Obras Completas*, 1980, p. 365). "L'uomo intenerito ed esiliato che rimemora possibilità felici, le vede sub specie aeternitatis, con totale oblio che l'esecuzione di una di esse escludeva o posticipava le altre. Nella passione, il ricordo è incline all'intemporalità. Raduniamo le felicità del passato in una sola immagine; i ponenti diversamente rossi che guardo ogni sera, saranno nel ricordo un solo ponente. Succede lo stesso con la previsione: le speranze più incompatibili possono convivere senza impedimento. Sia detto con altre parole: lo stile del desiderio è l'eternità").

Riferimenti bibliografici

Aristotele, *Analitici primi*, ed. 1973, Roma-Bari, Laterza.
Aristotele, *Metafisica*, ed. 1992, Roma-Bari, Laterza.
Aristotele, *Fisica*. *Il cielo*, ed. 2004, Roma-Bari, Laterza.
Borges, Jorge Luis, 1925, *Inquisiciones*. Buenos Aires, Manuel Gleizer.
Borges, Jorge Luis, 1928, *El idioma de los argentinos*. Buenos Aires, Manuel Gleizer, 1928.
Borge,s Jorge Luis, 1980, "Fervor de Buenos Aires", "Luna de enfrente", "Cuaderno San Martín", "Evaristo Carriego", "Discusión", "Historia universal de la infamia", "Historia de la eternidad", "Ficciones", "El Aleph", "Otras inquisiciones", "El hacedor", "El otro el mismo", "Para las seis cuerdas", "Elogio de la sombra", "El informe de Brodie", "El oro de los tigres", in *Obras Completas*, 1974-1981, Buenos Aires, Emecé; trad. it. 2001, "Fervore di Buenos Aires", "Luna di fronte", "Quaderno San Martín", "Evaristo Carriego", "Discussione", "Storia universale dell'infamia", "Storia dell'eternità", "Finzioni", "L'Aleph", "Altre inquisizioni", "L'artefice", "L'altro lo stesso", "Per le sei corde", "Elogio dell'ombra", "Il manoscritto di Brodie", "L'oro delle tigri", "Il libro di sabbia", "La rosa profonda", "Prologhi", "La moneta di ferro", "Storia della notte", "Tigri azzurre", "La cifra", "Saggi danteschi", "Atlante", in *Tutte le opere*. Milano, Mondadori, I Meridiani, voll. I e II.
Borges, Jorge Luis, 2007, *Una vita di poesia*, Milano, Spirali.
Colli, Giorgio, 1998, *La natura ama nascondersi*, Milano, Adelphi.

Colli, Giorgio, 2003, *Zenone di Elea – lezioni 1964-65*, Milano, Adelphi.
Einstein, Albert, 2006, *Relatività: esposizione divulgativa*, *e scritti di Descartes, Newton, Lobacevskij, Riemann, Helmholtz, Maxwell, Poincaré*, Torino, Bollati Boringhieri.
Kant, Immanuel, 1781, "Estetica trascendentale", "Sullo schematismo dei concetti puri dell'intelletto", trad. it. in *Critica della ragion pura*, Milano, Adelphi.
Platone, "Fedro", "Parmenide", "Timeo", ed. 1996, in Platone, *Tutti gli scritti*, Milano, Rusconi.
Ponzio, Augusto, 2004, *Leggere traducendo*, *Apollinaire, Aristofane, Baudelaire, Borges, Donne, La Fontane, Valéry*, Schena, Fasano.
I presocratici, 1983, *Testimonianze e frammenti*. Bari, Laterza.
Rodriguez Amaya, F., 2000, "Nota al testo", in J. L. Borges, *Altre inquisizioni*, Milano, Adelphi.
Romani, Romano, 1986, *Forma e frammento,* Roma, Cadmo.
Romani, Romano, 1991, *Eidenai*, Roma, Cadmo.
Romani, Romano, 1995-2005, *Theoretika*, libri I-V, Fiesole, Cadmo.
Romani, Romano, 2006, "L'anomalia della filosofia", «Éupolis», ottobre/dicembre.
Sorrentino, F., *La manzana pareja que no persiste en mi barrio*, «Asterión XXI»; www.conhipervinculos.com.
Toth, I., 1994, *I paradossi di Zenone nel Parmenide di Platone*, Roma, l'Officina Tipografica.

1. L'esperienza amorosa come riduzione al Neutro

L'innamorato parla: così comincia *Frammenti di un discorso amoroso*. Ma è un parlare speciale: scrittura d'amore, indipendentemente dal ricorso al segno scritto. Parola che è tacere e ascolto. "L'ascolto parla", dice Barthes (v. Barthes, Havas 1970). L'amore va da un io a un tu e nella sua unicità si sottrae allo sguardo di un terzo, non partecipe. In questo sta la discrezione dell'amore, il suo essenziale pudore, la sua "solitudine costitutiva", come dice Barthes, una "solitudine essenziale", di chi ama, omologa alla *solitudine essenziale* di cui parla Maurice Blanchot a proposito dello scrittore.

Questa parola in prima persona – proprio perché discreta, non spudorata, non ostentata, non sottoscritta – non è parola diretta, parola oggettiva, parola che usa la lingua, e che di conseguenza è ad essa funzionale e da essa usata. È parola *che tace* e in questo modo è eccedente, altra, capace di sottrarsi al silenzio assordante della comunicazione, secondo l'ordine del discorso.

Questa parola indiretta, taciturna, questo discorso dell'innamorato, come discorso dello scrittore, disturba proprio per questo, perché è infunzionale e, in fin dei conti, in maniera non sospetta, come dice Edmond Jabès, sovversiva.

L'innamorato nel senso che stiamo dicendo, e cioè colui che ama, e ama di un amore unico, si viene a trovare in una prospettiva extra-ordinaria rispetto alla quale le forme e le categorie secondo cui è organizzato il mondo ordinario vengono abolite. Si tratta di una sorta di *riduzione o di epoché fenomenologica* in base alla quale il senso ovvio, di cui lo stesso Barthes parla, viene messo fuori gioco.

Per quanto riguarda la forma dello spazio, bisogna qui perlomeno accennare al carattere atopico dell'innamorato, di colui che ama. Vi torneremo in seguito. Egli non si colloca in nessun luogo preciso ma non nel senso che viene a trovarsi in una sorta di anonimo non-luogo come quelli che sono descritti da Marc Augé e che sono tipici della forma sociale in cui viviamo. Al contrario, ogni luogo assume una connotazione, una valenza, una colorazione unica. Nessun altro può occupare, sperimentare, vivere i luoghi di chi ama, i quali non sono gli stessi, né per gli altri, né per lui da quando ama.

Lo stesso concetto di distanza non è più quello comunemente inteso: paradossalmente, la distanza tra la persona amata e colui che ama non corrisponde a quella tra chi ama e la

persona amata. L'uno sente vicino ciò che per l'altro è lontano e viceversa; e sente lontanissimo, soffrendone, chi avverte lui a breve distanza.

Anche il tempo muta radicalmente; è avvertito dall'innamorato in una maniera che non corrisponde a quella dell'amato: un giorno, un'ora può durare un'eternità, e quando l'innamorato si lamenta con l'amato di non poter più sopportare il lunghissimo tempo della separazione può sentirsi dire che si è trattato semplicemente di un paio di giorni.

Ma ciò che più può interessare a una fenomenologia dell'amore è una sorta di riduzione che potremmo definire trascendentale, perché è come se si passasse alle forme dello spazio-tempo non ancora misurate, organizzate, determinate, concettualizzate.

La riduzione consiste nel passare dai soggetti ordinari, già fatti, costituiti, a una sorta di precategoriale unico, insostituibile, incommensurabile, in cui spazio e tempo non sono più quelli del soggetto psicologico, del soggetto già dato: una riduzione al Neutro, nel senso di Barthes.

L'effetto di spaesamento, il non riconoscersi, o il ritrovarsi altro nel rapporto amoroso, è collegato a questa riduzione delle forme spazio-temporali *all'alterità del proprio io*.

Nel rapporto d'amore l'effetto di straniamento che si produce sull'io stesso comporta non tanto quella che Barthes indica come "*domanda tragica*", "Chi sono io?", ma quella che egli indica come "*domanda comica*", "Sono io?". Il passaggio dal tragico al comico è il passaggio da un io che è al centro e che si autovaluta, si autocompiace e si autocompiange a un io decentrato e detronizzato, che si vede con lo sguardo di un altro e che è ridotto alla propria caricatura.

L'alterità messa a nudo dal rapporto amoroso riguarda il corpo proprio, il sé, come dice Lévinas, antecedente alla coscienza di sé. Si tratta del corpo vissuto in maniera precategoriale, un corpo, come dicono Gilles Deleuze e Félix Guattari in *Millepiani* (1980), "senza organi e non-organico", che sente prima che l'io senta, capace di provare ansie, sentimenti, passioni, coinvolgimenti e apprensioni prima che l'io lo sappia.

2. Unicità dell'amore e alterità

Il discorso d'amore è centrale nella riflessione di Roland Barthes. Quale amore? Quello erotico dei *Frammenti di un discorso amoroso* (1977), quello filiale de *La camera chiara* (1980), quello di Roland Barthes per Barthes (*Barthes di Roland Barthes*, 1975), o quello dell'amicizia: l'acolutia, il corteo di amici, conforto del vivere, di cui Barthes parla in un saggio del 1978 intitolato *L'immagine*?. Quale di questi? Anche la questione di *Comment vivre ensemble* (Barthes 2002a) non può prescindere da quella dell'amore.

L'Eros o l'Agape? L'amore passionale o l'amore razionale?

Il punto centrale della questione è che *l'amore è unico*. È questa la tesi di Jean Luc Marion, è questa la tesi di Emmanuel Lévinas, è questa la tesi di Roland Barthes.

L'amore è sempre unico, non solo quello "erotico", ma anche quello materno: dovesse avere una madre dieci figli, ogni figlio è amato come figlio unico, e a nulla vale la consolazione della perdita di uno con l'argomentazione che ce ne sono altri nove, così come a nulla vale la consolazione per la perdita della donna amata con l'argomento che ce ne sono tante altre.

Ciò vale anche per l'amore di Dio. Ogni individuo è amato da Dio Padre come figlio unico. D'altra parte, sia detto tra parentesi, se Dio è amore, Dio è unico: cioè, come dice Lèvinas, il monoteismo non è una caratterizzazione aritmetica.

L'amore in quanto rivolto ad un "unico al mondo" è, in questo senso, sempre unico.

Ma l'amore è unico anche in un altro senso. E cioè nel senso che le varie suddivisioni come quella tra Agape e Eros, filiale, materno, passionale, di amicizia, coniugale, ecc., non toccano l'unità e l'unicità dell'amore. A dividere è la lingua, l'ordine del discorso. A tale proposito, in *Lezione* (1978a), Roland Barthes mostra come la lingua ci costringa a dire, a definire, a distinguere i rapporti: due persone si frequentano assiduamente, e a un certo punto è come se la lingua intervenisse per imporre a ciascuno di nominare il rapporto, di dire qual è fra quelli previsti nella semantica e nel lessico vigente, e di comportarsi di conseguenza.

Come ha sostenuto Claude Lévi-Strauss nello studio sui sistemi di parentela, il sistema degli appellativi è al tempo stesso un sistema di atteggiamenti. La lingua, dice Barthes, è fascista non perché impedisca di dire ma, al contrario, *perché costringe a dire*, a nominare, a stabilire etichette e ad assumersi di conseguenza la responsabilità del relativo comportamento e del relativo giudizio positivo o negativo che la società prevede per le relazioni normali e per quelle anormali, per la regolarità e per la perversione.

Le varie denominazioni dell'amore sono collegate con la categoria dell'identità a cui l'ordine del discorso e la lingua stessa tengono moltissimo. Nominazione significa identificazione. E ogni volta che un'identità viene assunta più di una alterità viene sacrificata, alterità propria e alterità altrui. I vari nomi dell'amore, le varie sue identità, sono altrettanti sacrifici dell'alterità.

3. L'atopia di chi ama

Barare con la lingua, non farsi trovare mai là dove si è localizzati, individuati, cercati: è questa l'indicazione di Roland Barthes in *Lezione*. Ma ciò è possibile fino a un certo punto e certamente non basta la volontà, la determinazione, l'intenzione. Non è nelle mani del soggetto, in quanto soggetto, in quanto centro decisionale, questa possibilità. Si tratta, invece, di qualcosa che accade e accade in maniera impersonale, come il fatto che piove. Accade a colui che, dice Barthes, non scrive più in maniera transitiva, come soggetto attivo, come scrivente, come autore-autorità; che non ha più, direbbe Michail Bachtin, una parola diretta, oggettiva, sua; che non scrive più a nome proprio.

La possibilità di sottrarsi alla lingua accade quando la scrittura non è più transitiva, assume la forma di scrittura intransitiva, non è scrittura di scrivente – il giornalista, il saggista, il pubblicista –, ma scrittura di scrittore. Scrittore, dice Bachtin, è colui che indossa la veste del tacere; e il tacere è l'unico modo per sottrarsi alla lingua fascista, che, fatto silenzio, vuole sentirci, vuole definire, determinare, distinguere.

Lo scrittore, dunque, come capace di tacere e dunque di eccedenza, di spostamento. Ma anche l'innamorato, chi ama, lo è; e anche colui che ama, poiché ama indipendentemente da una scelta, da qualsiasi deliberazione, dalla propria volontà, riceve, o meglio

subisce, la grazia dell'amore. Non è casuale che "innamorato" suona come al passivo, "essere innamorato".

Amare è, direbbe Lévinas, un movimento senza ritorno, senza guadagno, movimento a senso unico, in cui il soggetto come ente attivo si trasforma, invece, in soggetto nel senso passivo del termine, in essere soggetto. Ci si ritrova scrittori come ci si ritrova innamorati.

Non stiamo parlando dell'innamorato nel senso erotico del termine. Come si vede, purtroppo, la lingua distingue e costringe a distinguere. Chi ama non è più in ruolo, l'amore di ruolo non convince molto, e, in fin dei conti, è ipocrita e falso. L'amore è sempre fuori ruolo.

L'innamorato, dice Barthes, è atopos, fuori posto o fuori luogo, come lo scrittore. E, ripetiamo, non si tratta dell'amore erotico. L'amore è unico, la lingua costringe a distinguere: amore coniugale, amore di amante, amore perverso, amore filiale, amore paterno. La ricerca ostinata della fotografia della madre descritta da Barthes ne *La camera chiara* non è ricerca per amore filiale, ma ricerca di innamorato. Come lo è la ricerca dell'acolutia, non ricerca dell'amico da parte dell'amico, del discepolo da parte del maestro, ma ricerca di innamorato.

Non stiamo parlando dell'amore connotato come erotico e tanto meno dell'amore connotato come sessuale, che l'ordine del discorso prescrive e che "normalmente è rivolto all'altro sesso" e ubbidisce al sistema delle relazioni previste dal sociale.

Stiamo parlando dell'amore unico. L'amore unico non è un'idea, non è un concetto, non è un'astrazione, non esiste in generale. L'amore unico è sempre amore in prima persona, amore di un singolo, e proprio per questo è sempre unico. Non è caratterizzabile come di questo tipo o di quest'altro tipo. Dell'amore si può scrivere, dice Barthes, solo in prima persona.

4. L'amore come fondamento dell'io psicologico

In primo luogo è la normale sequenza secondo cui gli avvenimenti si organizzano in una storia, in una narrazione, che viene a saltare. Narrazione e io, l'io psicologico, l'io empirico, l'io già fatto e già dato, l'io cosciente e intenzionale, sono complementari. Quando l'io entra in crisi è perché ha perso la narrazione, o perlomeno vi sono dei buchi in essa che lui stesso o altri, lo psicoanalista, devono eliminare ricostruendo il pezzo di storia perduto.

Il discorrere dell'innamorato, il discorso amoroso, fatto necessariamente in prima persona, ma da un soggetto assoggettato, disarcionato, come dice Lévinas, non può che essere frammentario: frammento di un discorso amoroso, di contro alla sequenza narrativa, alla storia.

Il tempo non è più la distensione del presente verso il passato nella forma della ritensione e verso il futuro nella forma della protensione: una falsa diacronia perché, in effetti, tutto si svolge in sincronia, sotto il controllo della presenza, del soggetto; un tempo tutto presente al soggetto.

L'amare rende il tempo da flusso continuo a espressione del discreto, della discrezione, del fratto, una frattura, un intervallo, un intermezzo incolmabile perché qui il tempo è da-

to dall'altro, l'amato, dalla sua possibilità di *assentarsi*, dal suo *non starci*, che è la modalità stessa del suo *essere altro*.

Il tempo qui diventa *attesa*. Il movimento che lo misura (il tempo ha sempre bisogno del movimento per essere misurato) è lo stato di non quiete provocato dall'altro, dall'attesa dell'altro, dall'appuntamento mancato come nel caso magistralmente descritto da Barthes. La non quiete è qui *inquietudine*.

Se, come dice Charles S. Peirce, in effetti non si dovrebbe dire che il soggetto pensa, che è il soggetto a pensare, secondo una visione che lo esalta e lo rende protagonista, sicché non si dovrebbe dire che noi pensiamo ma, invece, che siamo in pensiero, ebbene ciò l'amante lo sa benissimo: *egli è sempre in pensiero*.

La scansione, la frattura temporale provocata dall'amore per l'altro, dall'inquietudine, dall'essere in pensiero per lui comporta un tempo che è veramente diacronia e in cui il carattere della irreversibilità è dato da quel movimento senza ritorno verso l'altro che è l'amore.

L'assenza di storia, la sovversione della sequenza narrativa, la sovversione del soggetto, dell'ordine del discorso si riflettono nel carattere frammentario di un testo che voglia parlare del discorso amoroso dal punto di vista dell'innamorato, in prima persona, e non nella prospettiva di un terzo, rispetto all'amato e all'amante, che dall'esterno trasformi questo rapporto in suo oggetto, in suo tema.

Di conseguenza, il discorso amoroso è fatto, come dice Barthes, di *figure*, il cui ordine, per evitare la ricomposizione in una storia, in una sequenza narrativa, in un'affermazione del soggetto, non può essere che l'ordine alfabetico.

L'ordine alfabetico assicura l'impossibilità di un incanalamento in una storia. La necessità casuale o la casualità necessaria dell'ordine alfabetico rende bene la situazione di "*hors sujet*" (è il titolo di un libro di Lévinas, del 1987, trad. it. 1992) nel doppio senso di "fuori soggetto" e "fuori tema narrativo", che è la situazione propria dell'esperienza dell'innamoramento, sempre nel senso non solo di amore erotico ma *di amore unico*; e ne permette una fenomenologia che non ricade nel potere di un altro soggetto, quello conoscitivo.

La fenomenologia dell'erotico-agapastico, dell'amore unico diventa, così, condizione fondamentale di una *semiotica dell'io* (v. Sebeok, Petrilli, Ponzio 2001) che si discosti dalla visione stereotipata che ne può avere una sua interpretazione come io psicologico, come io già fatto e costituito, che si presenta e si rappresenta come soggetto cosciente e intenzionale.

Come dice Jean Luc Marion – e questa è la tesi centrale del suo libro *Le phénomène de l'erotisme* (2003) – non è a partire dalla psicologia dell'io che è possibile una fenomenologia dell'erotico, ma è a partire da quest'ultima, e intendendo l'erotico in senso non riduttivo, che è possibile una decostruzione-ricostruzione, cioè una comprensione critica, dell'io psicologico.

Come sono il mondo, il tempo, lo spazio, il rapporto con l'altro prima che l'io psicologico si costruisca, si munisca delle sue difese, si irrigidisca fino alla pienezza di sé e alla sclerosi, *ce lo può dire una fenomenologia del discorso amoroso*.

5. Frammenti di un discorso amoroso: semiotica dell'io come semiotica della significanza

Il libro di Barthes *Frammenti di un discorso amoroso* dà un contributo enorme a una fenomenologia dell'erotico che è, in ultima analisi, una semiotica dell'io. Per il rapporto di omologia a cui abbiamo fatto riferimento all'inizio fra innamorato e scrittore, la scrittura letteraria è quella che più si avvicina e che meglio rende il punto di vista dell'innamorato, soprattutto quando essa, grazie alla sua capacità di comprensione rispondente, di parola non oggettiva, non diretta, alla sua capacità di tacere, si fa essa stessa discorso amoroso. Barthes, nei *Frammenti di un discorso amoroso*, attinge sovente dalla scrittura letteraria per dire dell'amore dal punto di vista dell'innamorato stesso.

La scrittura letteraria la sa lunga sull'amore. Per l'omologia di posizione fra innamorato e scrittore, così come Deleuze in *Proust e i segni* trova nella *Ricerca del tempo perduto* il tempo perduto nell'amore, e nella scrittura dell'amore un enorme serbatoio di segni, dato che l'innamorato legge segni dappertutto, così Barthes trova nella lettura di testi letterari "intere figure" già pronte per la sua "raccolta" in ordine alfabetico di frammenti di discorso amoroso.

Da questo punto di vista il lavoro di Barthes s'innesta in quello svolto da una semiotica dell'io che, in un primo tempo, essa stessa frammentata e sparsa nella riflessione sui segni dei maestri della semiotica quali Peirce, Welby, Morris, si è poi andata organizzando e specializzando in un discorso unitario che prende l'avvio recentemente con la ricerca di Thomas Sebeok su ciò che egli chiamava l'io semiotico.

Inoltre il contributo proveniente da Barthes passa attraverso il contributo della scrittura letteraria, che arricchisce la semiotica aprendola, come semiotica della significanza, al "terzo senso", alla terza dimensione del senso, il "senso ottuso", che è quello del testo e che è contrapposto al senso "ovvio" cui restano legate la semiotica della comunicazione e la semiotica della significazione (cfr. Barthes 1982).

Rispetto alla significazione, la significanza è ciò che eccede, qualcosa di supplementare che fuoriesce dalla possibilità di afferrare, di comprendere, di determinare. Invece, la significazione è un senso che si offre, si impone, viene incontro. Per questo suo darsi, per questo suo farsi incontro, Barthes la indica come *senso ovvio* (*le sens obvie*). *Obvius* in latino significa tanto "ovvio" quanto "che viene incontro". Per dire dell'*ottuso* il testo deve farsi esso stesso ottuso e il suo modo di narrare, interpretare, di raffigurare diviene quello della significanza che non ha la sfrontatezza della significazione, la sua provocazione, la sua oscenità. L'ottuso ha un che di riservato e di discreto.

Come dice Barthes, *il senso ottuso* (*le sens obtus*) è al tempo stesso ostinato e sfuggente, piano ed evasivo, tenue e inquietante. "Ottuso" dà l'idea dello smussamento, dell'arrotondamento, dell'addolcimento, della significanza rispetto alla significazione. Ottuso è lo smussamento di ciò che è acuto, spigoloso, lo smussamento di un senso troppo chiaro, troppo forte. Al tempo stesso ottuso è ciò che sfugge alla presa, ciò che non si lascia inquadrare, ciò che sorprende e spiazza. Lo smussamento, l'arrotondamento, comporta difficoltà di presa, scivolosità, slittamento. Ottuso in geometria sta a indicare l'angolo superiore a quello retto. Come dicevano gli antichi greci, l'angolo retto non è mai qualcosa di autonomo. Se vi è un angolo retto, ve ne è anche un altro identico. L'angolo retto è collegato con la perpendicolarità, con la rettitudine e con l'identità. L'angolo ottuso, invece, può variare. Il senso ottu-

so è quello della significanza che fuoriesce dalla perpendicolarità, dall'identità, dalla dirittura, dalla duplicabilità della significazione. Il senso ottuso, una sorta di falsa piega, di escrescenza, più che un altro senso, un altrove del senso, un altro contenuto che si aggiunge al senso ovvio, è invece una sorta di slittamento, dice Barthes, che *elude il senso*. La pratica ovvia della significazione e l'ordine del discorso sono spiazzati da quest'altra pratica rara della significanza.

Il senso ottuso si presenta come ciò che è inutile, infunzionale, improduttivo, come significante che non si riempie e che quindi non è soddisfatto da un significato, come ciò che non rappresenta niente. Rispetto a ciò che ha riferimento, significato, funzione, finalità, il senso ottuso risulta qualcosa di contro-natura, di aberrante:

> mi sembra che apra il campo del senso totalmente, cioè infinitamente. Sono disposto ad accettare, per questo senso ottuso, la connotazione peggiorativa: il senso ottuso sembra spiegarsi al di fuori della cultura, del sapere, dell'informazione; analiticamente, ha qualcosa di derisorio; in quanto apre all'infinito del linguaggio, può apparire limitato nei riguardi della ragione analitica; appartiene alla razza dei giochi di parole, delle buffonerie, delle spese inutili; indifferente alle categorie morali o estetiche (il triviale, il futile, il posticcio e il pasticcio), sta dalla parte del carnevale. Dunque *ottuso* va proprio bene (Barthes 1982: 45).

La scrittura letteraria dice dell'ambivalenza del linguaggio, della tendenza contrastante a velare e a svelare al tempo stesso, della seduzione, dice della possibilità di barare col linguaggio (Barthes), di truffare il potere, la Legge: metafora di tutto ciò che nell'uomo è eccedente, improduttivo, di tutte le sue attività infunzionali, non asservite alle regole della ripetizione, della riproduzione, del nominabile. Per la sua natura aperta, ambigua, dialogica, sfuggente, incerta, perturbante, il linguaggio poetico è esso stesso "discorso amoroso" (Kristeva). Su questi aspetti rinvio al libro di Augusto Ponzio, anch'esso della prima metà degli anni Ottanta, come i due fascicoli di *Lectures* citati all'inizio, *Lo spreco dei significanti. L'eros la morte la scrittura* (1983), poi ripreso ne *I segni dell'altro. Eccedenza letteraria e prossimità* (1995). Il contributo bachtiniano viene in questo testo accostato a quello di Roland Barthes, di Julia Kristeva, di Jacques Derrida, Maurice Blanchot, Emmanuel Lévinas.

Il rapporto tra umiltà e fragilità dell'io, da una parte, e disponibilità rischiosa, pronta ad avventurarsi con fiducia verso ciò che è altro, dall'altra, è già raffigurato nel mito platonico di Eros (nel *Convivio*), una sorta di divinità intermedia o demone che, generato da Penia (la povertà, il bisogno) e da Poros (il dio dell'ingegnosità), sa ritrovare il cammino anche quando la strada è sbarrata.

In Welby la connessione tra l'arricchimento dell'io e l'apertura rischiosa verso l'alterità viene espressa in termini di "trascendenza" rispetto alla realtà così com'è, rispetto all'essere determinato, e in termini di critica all'"essere soddisfatti" quale condizione dell'evoluzione umana: "Noi tutti purtroppo tendiamo attualmente, uomini e donne, ad essere soddisfatti […] delle cose così come sono. Ma siamo tutti al mondo precisamente a condizione che ne siamo insoddisfatti" ("We all tend now, men and women, to be satisfied… with things as they are. But we have all entered the world precisely to be dissatisfied with it") (manoscritti inediti).

Nella fenomenologia dell'eros-agape, dell'unico amore, l'altro si ripresenta nel suo rapporto originario, fuori dai ruoli, fuori dalle alterità relative, si presenta come volto, come sguardo che buca i rivestimenti dei ruoli e delle differenze, in una relazione non mediata, senza aggiramenti e strategie, che Lévinas chiama di "faccia a faccia": si presenta come volto nudo, esposto, come icona, che ha un senso per sé e che guarda e ci ri-guarda e nei confronti del quale l'io si ritrova in un rapporto di non-indifferenza.

Anche il corpo, in questa fenomenologia dell'amore, si manifesta in tutta la sua ineliminabile alterità.

È proprio il corpo *amoureux* che fa saltare tutti i cardini su cui l'equilibrio dei sistemi interni all'ordine del discorso si regge. I limiti del corpo sono i limiti della lingua. Proprio nel rapporto amoroso si prende maggiormente coscienza delle potenzialità del proprio corpo e del corpo dell'altro.

> […] il mio corpo è la mia prigione immaginaria. Il tuo corpo, la cosa che ti sembra la più reale, è certamente la più fantasmatica. Forse addirittura è solo fantasmatica. Si ha bisogno dell'altro per liberare il corpo; […] Non posso spingere il mio corpo fino all'estremo di se stesso se non con un altro; ma anche quest'altro ha un corpo, un immaginario. Quest'altro può essere un oggetto. Ma il gioco che mi interessa di più è quando c'è veramente un altro intorno a me (Barthes 1981: 356).

Nel momento in cui si sente il corpo così com'è, lo si avverte nella sua materialità e quindi nella sua fragilità, caducità, come corpo che non è duraturo, che finisce. Amarsi significa di colpo sentire la morte, e sentirla come terrificante, orribile, spaventosa, inesorabile poiché l'amore, al tempo stesso, è tensione di vita: "We looked, we loved, and therewith instantly/Death became terrible to you and me" (Robert Graves, *Pure Death*).

Il reciproco donarsi dell'amore è sentito come malattia del corpo in quanto corpo effimero, destinato a morire. Il dono reciproco degli amanti, il dono di sé, è dato nella forma della sfida, in un gioco al rialzo. Il reciproco donarsi non è altro che la scoperta dell'amore come rivelazione della morte. Il rapporto amoroso è descritto come perdita di sé nella tensione verso l'altro, come massima apertura.

La relazione d'amore delinea uno spazio continuo tra interno ed esterno, dentro e fuori, tra l'io e l'altro del proprio corpo e del corpo dell'altro, uno spazio che permette di uscire fuori dai propri ruoli prestabiliti, già definiti, nel movimento di straniamento rispetto a sé e di tensione verso l'altro. Gli amanti sono eccedenti e perciò trasgressivi rispetto alle coordinate dell'ordine del discorso; sono ambigui, sfuggenti, sono transgredienti (Bachtin): essi fanno incursione reciprocamente l'uno nell'io dell'altro, reciprocamente si scoprono.

L'innamorato è contrassegnato dall'eccesso, dall'uscita dalla logica dello scambio eguale, dal dare in pura perdita, dalla paura per l'altro, dall'inquietudine per l'assenza dell'altro, dalla malinconia come lutto anticipato per la perdita dell'altro, per la fine del rapporto: angoscia della fine, della dimenticanza come conseguenza del carattere effimero del rapporto erotico e quindi dell'impossibilità che esso possa durare; paura dell'assenza, dell'abbandono, ripetutamente allontanata da disperati giuramenti. Il rapporto d'amore si propone come luogo della più risonante espressione del desiderio, del piacere per il piacere altrui, del dono, dell'infunzionale, propriamente umano: come metafora della scrittura.

Il discorso amoroso è il luogo *par excellence* dell'eccedente (come anche evidenziano Georges Bataille, Jean Baudrillard), dell'"eccesso", dell'"irregolarità", della "frammentarietà". In questo senso il discorso amoroso è ripreso nel discorso letterario. C'è in Barthes una sorta di elogio della frammentarietà, dell'unicità, della *mathesis singularis* in contrapposizione alla *mathesis universalis*, dell'incertezza, del "senso ottuso".

Nell'amore come nella scrittura il soggetto è decentrato, perde di consistenza. Si fa esso stesso scrittura della voce, del corpo, dell'immaginario, del desiderio dell'altro: l'amore per l'altro è tale che, malgrado la propria inquietudine, esso si fa voce e scrittura volta a rassicurare, a consolare l'altro nei confronti della paura della fine del rapporto, come in questa poesia di John Donne di cui do la traduzione italiana di Augusto Ponzio:

A Valediction: forbidding morning

As men virtuous men pass mildly away,
And whisper to their soules, to goe,
Whilst some of their sad friends doe say,
The breath goes now, and some say, no:

So let us melt, and make no noise,
No teare-floods, nor sign-tempests move,
T'were prophanation of our joyes
To tell the layetie our love.

Moving of th'earth brings harmes
land feares,
Men reckon what it did and meant,
But trepidation of the spheares,
Though greater farre, is innocent.

Dull sublunary lovers love
(Whose soule is sense) cannot admit
Absence, because it doth remove
Those things which elemented it.

But we by a love, so much refin'd,
That our selves know not what it is,
Inter-assured of the mind,
Care lesse, eyes, lips,and hands to misse.

Our two soules therefore, which are one,
Though I must goe, endure not yet
A breach, but an expansion,
Like gold to ayery thinnesse beate.

If they be two, they are two so
As stiffe twin compasses are two,
Thy soule the fixt foot, makes no show
To move, but doth, if the 'other doe.

Commiato. Tentativo di evitare il dispacere

Come quieti dipartono gli onesti
Sottovoce dicendosi che è l'ora,
Mentre commentano alcuni amici mesti:
– Va via il respiro –, ed altri: – non ancora –,

Lasciamoci così, sommessamente,
Senza di pianto e di sospir tremore.
È profanar gioie che ognun di noi sente
Il rivelare al mondo il nostro amore.

Tremor di terra fa paura e disastri,
E sul suo senso l'uomo fa domande,
Ma la trepidazione che han gli astri
È innocente benché tanto sia grande.

Nei rozzi amanti sublunari amore
– La cui anima è il senso – non regge affatto
L'assenza, che è il pericolo maggiore
Delle cose di cui esso è stato fatto.

Ma noi, dall'amor così raffinato,
Che neppure noi ne conosciam l'essenza,
La mente resa certa del suo stato,
Men d'occhi, labbra e mani urta l'assenza.

Le anime nostre nella loro unione,
Benché io debba partire contro voglia,
Non avvertono frattura, ma espansione,
Come oro che battuto si fa sfoglia.

Siam due, ma così come nel compasso
Due sono anche i gemelli austeri: e dove
Sembra non fare la tua anima un passo,
Piè fisso è e all'altro teso, se si muove.

And though it in the center sit,
Yet when the other far doth rome,
It leanes, and hearkens after it,
And growes erect, as that comes home,

Such wit thou be to mee, who must
Like th'other foot obliquely runne;
Thy firmness makes my circle just,
And makes me end, where I begunne.

E benché esso rimanga nel suo centro,
Mentre l'altro più lontano si spinge,
Si inclina, lo richiama e aspetta il rientro
Tornando eretto se a rientrar si accinge.

Così a me che per oblique vie pertiene,
Simile all'altro piede andar spedito,
Sei il punto fermo e il cerchio chiude bene,
E fai che io torni dove son partito.

Come la scrittura d'amore, indipendentemente se sia o no registrata dal segno scritto, la scrittura letteraria, questa pratica di riscrittura, questa procedura di costruzione e decostruzione, esce dalla giurisdizione della scrittura come *trascrizione* ossequiosa verso l'ordine del discorso. Si avvia una pratica di scrittura "perversa" (Barthes 1972), non produttiva, non rivolta allo scopo, in cui il dispendio, il calcolo, il controllo non servono che allo *spostamento*: spostamento rispetto ai luoghi del soggetto, dell'identità, dell'appartenenza, dell'inter-*essamento* (v. Lévinas 1974), del perdurare nel proprio essere, dell'ontologia.

Si tratta di una scrittura dove giocano un ruolo fondamentale il parlare indiretto, la parodia, l'ironia, le diverse "forme del tacere", come dice Bachtin (negli *Appunti* del 1970-71, in Bachtin 1979), o di "riso frenato" (v. Bachtin 1975), non essendo più possibile nella nostra forma sociale (Laurence Sterne e il suo Yorik e pure Jonathan Swift già lo sapevano bene) il "riso ridente" della cultura comica popolare che ancora Rabelais aveva potuto riprendere e tradurre in "arte verbale".

L'evidenziazione della dialogicità e dell'alterità del segno, spesso trascurata dalla semiotica, è soprattutto una questione di *scrittura* distinta dalla *trascrizione*, affrancata dalla *phoné*, dal mondo prefigurato nella lingua, dall'ordine del discorso e intesa come recupero della capacità rimodellizzante propria dell'uomo in quanto dotato di *linguaggio* (Sebeok).

L'uso del termine "scrittura" può ormai avvalersi della distinzione proposta da Barthes (1963) tra "scrittura intransitiva" e "scrittura transitiva", o "trascrizione", e quindi tra "scrittori", "scriventi"; può giovarsi dell'apporto di Jacques Derrida (1967) e collegarlo col "differire" come differenza e differimento (*differance*), può tener conto dell'indicazione levinasiana di una *écriture avant la lettre*. "Scrittura" è tutto ciò che attesta l'apertura all'infinito, all'altro, la rottura della totalità, la predisposizione all'innovazione, alla creatività, all'inventiva. La scrittura consiste nel "gioco del fantasticare", nella levinasiana "opera" intesa come movimento senza ritorno verso l'altro, nella significanza della significazione.

> C'è quindi una iterazione del Dire che è iterazione preriflessiva e che indica il Dire come un Dire il Dire: è l'enunciato dell'eccomi che non si identifica con nulla se non con la voce che si enuncia e si consegna. Ecco dove è necessario cercare l'origine del linguaggio (Lévinas 1993.: 260-261).

In questa prospettiva la pratica della scrittura è la pratica della modellazione del mondo all'insegna della creatività, dell'invenzione, dell'alterità; pratica del significare inscritta nell'umano, come suo tratto specie-specifico, che precede la comunicazione stessa. La scrittura che viene prima della lettera, prima del parlare, la scrittura amorosa e l'amore della scrittura, che è essenzialmente amore dell'altro, modella la materia semiotica come materia semiotica *umana*.

Riferimenti bibliografici

Augé, Marc, 1992, *Non-lieux: Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Parigi, Seuil; trad. it. di D. Roland, 2005, *Non luoghi. Introduzione alla surmodernità*, Milano, Elèuthera.

Bachtin, Michail M., 1965, *Tvorčestvo Fransua Rable*, Mosca, Chudožestvennaja literatura; trad. it. 1979, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale,* Torino, Einaudi.

Bachtin, Michail M., 1970-71, *Dagli appunti*, trad. it. C. Strada Janovič, 1981, «Intersezioni», 1, pp. 125-147; anche nella trad. it. di Bachtin 1979.

Bachtin, Michail M. 1974, *Scienze della letteratura e scienze umane*, trad. it. di N. Marcialis, 1980, «Scienze umane», 4, 1980, pp. 7-23.

Bachtin, Michail M., 1975, *Estetica e romanzo. Un contributo fondamentale alla "scienza della letteratura"*, ed. a cura di C. Strada Janovič, 1979, Torino, Einaudi.

Bachtin, Michail M., 1979, *L'autore e l'eroe. Teoria letteraria e scienze umane*, ed. a cura di C. Strada Janovič, 1988, Torino, Einaudi.

Bachtin, Michail M., 2003, *Linguaggio e scrittura*, trad. di L. Ponzio, a cura di A. Ponzio, Roma, Meltemi,

Barthes, Roland, 1953, *Le Degré zéro de l'écriture,* suivi de *Nouveaux essais critiques*, Parigi, Seuil, 2 ed. 1972; trad. it. 1982, *Il grado zero della scrittura*, seguito da *Nuovi saggi critici*, Torino, Einaudi.

Barthes, Roland, 1957, *Mythologies*, Parigi, Seuil; trad. it. 1974, *Mitologie*, con uno scritto di Umberto Eco, Torino, Einaudi.

Barthes, Roland, 1963, *Essais critiques. Sur Racine*, Parigi, Seuil; trad. it. di L. Lonzi, 1966, *Saggi critici*, Torino, Einaudi.

Barthes, Roland, 1964, *Eléments de sémiologie*, Parigi, Seuil; trad. it. 1966, 2002, *Elementi di semiologie*, Torino, Einaudi.

Barthes, Roland, 1970a, *S/Z*, Parigi, Seuil; trad. it. di L. Lonzi, 1970, *S/Z*, Torino, Einaudi.

Barthes, Roland, 1970b, *L'Empire des signes*, Genève, Skira; trad. it. 1984, *L'impero dei segni*, di M. Vallora, Torino, Einaudi.

Barthes, Roland, 1972, *Nouveaux essais Critiques*, Parigi, Seuil.

Barthes, Roland, 1973, *Le Plaisir du texte*, Parigi, Seuil; 1975, *Il piacere del testo*, Torino, Einaudi.

Barthes, Roland, 1975, *Roland Barthes par Roland Barthes*, Parigi, Seuil; trad. it. di G. Celati, 1980, *Barthes di Roland Barthes*, Torino, Einaudi.

Barthes, Roland, 1977, *Fragments d'un discours amoureux*, Parigi, Seuil; trad. it. 1979, *Frammenti di un discorso amoroso*, di R. Guidieri, Torino, Einaudi.

Barthes, Roland, 1978a, *Leçon*, in Barthes, 1993-2002, vol. V, pp. 427-448.

Barthes, Roland, 1978b, "L'image", in Barthes 2002, pp. 512-519; trad. it. di A. R. Pullberg, 1980, "L'immagine", in *In forma di parole*, libro secondo, pp. 357-403, Reggio Emilia, Elitropia.

Barthes, Roland, 1980, *La Chambre claire. Note sur la photographie*, Parigi, Seuil; trad. it. di R. Guidieri, 1980, *La camera chiara. Nota sulla fotografia*, Torino, Einaudi.

Barthes, Roland, 1981, *Le grain de la voix*, Parigi, Seuil; trad. it. di L. Lonzi, 1986, *La grana della voce. Interviste 1962-1980*, Torino, Einaudi.

Barthes, Roland, 1982, *L'ovvie et l'obtus. Essais critiques III*, Parigi, Seuil; trad. it. 1985, *L'ovvio e l'ottuso. Saggi critici III*, Torino, Einaudi.

Barthes, Roland, 1984, *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Parigi, Seuil; trad. it. di B. Bellotto, 1988. *Il brusio della lingua*, Torino, Einaudi.

Barthes, Roland, 1985, *L'aventure sémiologique*, Parigi, Seuil.

Barthes, Roland 1993-2002, *Œuvres complètes*, *Livres, textes, entretiens*, vol. I, 1942-1961, vol. II, 1962-1967, vol. III, 1968-1971, vol. IV, 1972-1976, vol. V, 1977-1980, Edition etablie et presentée par Eric Marty, Parigi, Seuil.

Barthes, Roland, 1994, *Variations sur l'écriture*, Parigi, Seuil; trad. it. 1999, *Variazioni sulla scrittura,* seguite da *Il Piacere del testo*, a cura di C. Ossola, Torino, Einaudi.

Barthes, Roland, 1998, *Scritti. Società, testo, comunicazione*, a cura di G. Marrone, Torino, Einaudi.

Barthes, Roland, 2002a, *Comment vivre ensemble*, Cours et séminaires au College de France, 1976-77, a cura C. Coste, Parigi, Seuil.

Barthes, Roland, 2002b, *Le Neutre*, Cours et séminaires au College de France, 1977-78), a cura T. Clerc, Parigi, Seuil.

Barthes, Roland, 2003, *La préparation du roman I et II*, texte établi, annoté et présenté par N. Léger, sous la direction d'Eric Marty, Parigi, Seuil/Imec.

Barthes, Roland, 2004, *Intermezzo*, a cura di A. Bonito Oliva, Milano, Skira.

Barthes, Roland, Havas, Roland, 1970, "*Ascolto*", in *Enciclopedia*, vol. I, Torino, Einaudi.

Batailles, Georges, 1957, *L'Erotisme*, Parigi, Minuit; trad. it. 1976, *L'erotismo*, Milano, Mondadori.

Batailles, Georges, 1970, "La Notion de dépense", in G. Bataille, *Œuvres complètes*, Parigi, Gallimard, I, pp. 302-320.

Batailles, Georges, 1976, "La Souveraineté", in G. Bataille, *Œuvres complètes*, Parigi, Gallimard, VIII; trad. it. 1990, *La sovranità*, Bologna, il Mulino.

Batailles, Georges, 1978, "L'Expérience intérieure", in G. Bataille, *Œuvres complètes*, Parigi, Gallimard, V; trad. it. 1978, *L'esperienza interiore*, Bari, Dedalo.

Baudrillard, Jean, 1976, *L'Echange symbolique et la mort*, Parigi, Gallimard; trad. it. 1980, *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano, Feltrinelli.

Baudrillard, Jean, 1979, *De la séduction*, Parigi, Galilée; trad. it. 1980, *Della seduzione*, Bologna, Cappelli.

Baudrillard, Jean, 1981, "Seduzione e sollecitazione. Strategia della sfida e della domanda", in *Strategie di manipolazione*, a cura di Chiara Sibona, Ravenna, Longo.

Blanchot, Maurice, 1948, *L'Arrêt de la mort*, Parigi, Gallimard.

Blanchot, Maurice, 1949, "La Littérature et le droit à la mort", in *La part du feu*, Parigi, Gallimard.

Blanchot, Maurice, 1959, *Le Livre à venir*, Parigi, Gallimard; trad. it.1969. *Il libro a venire*, Torino, Einaudi.

Blanchot, Maurice, 1969, *L'Entretien infini*, Parigi, Gallimard.

Blanchot, Maurice, 1973, *Le Pas au-delà*, Parigi, Gallimard.

Blanchot, Maurice, 1980, *L'Ecriture du désastre*, Parigi, Gallimard.

Blanchot, Maurice, 1981, *De Kafka à Kafka*, Parigi, Gallimard.

Blanchot, Maurice, 1982, *La Follie du jour*, Parigi, Fata Morgana; trad. it. 1982. *La follia del giorno* e *La letteratura e il diritto alla morte*, con letture di Jacques Derrida e Emmanuel Lévinas, Reggio Emilia, Elitropia.

Blanchot, Maurice, 1983, *La communauté inavouable*, Parigi, Minuit; trad. it. 1984, *La comunità inconfessabile*, Milano, Feltrinelli.

Calvino, Italo, 1988, *Lezioni americane*, Milano, Feltrinelli.

Deleuze, Gilles, 1967, *Marcel Proust et les signes*, Parigi, Presses Universitaires de France; trad. it. 1967, *Marcel Proust e i segni*, Torino, Einaudi.

Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, 1980, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Parigi, Minuit; trad. it. 1996, *Come farsi un corpo senza organi?, Millepiani. Capitalismo e schizofrenia,* sez. II, Roma, Castelvecchi; e 1997, *Sul ritornello. Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, sez. III, Roma, Castelvecchi.

Derrida, Jacques, 1967, *L'écriture et la différence*; trad. it. 1982, *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi.

Derrida, Jacques, 2005, *Apprendre a vivre enfin*, Parigi, Galilée/Le Monde; trad. it. 1982, *Sopra-vivere*, Milano, Feltrinelli.
Ducrot, Oswald, 1972, *Le Dire e le dit*, Parigi, Minuit.
Donne, John, 1971, *Poesie amorose, poesie teologiche*, a cura di C. Campo, Torino, Einaudi.
Foucault, Michel, 1972, *L'Ordre du discours*, Parigi, Gallimard; trad. it. 1977, *L'ordine del discorso*, Torino, Einaudi.
Jabès, Edmond, 1963, *Le Livre des Questions*, Parigi, Gallimard; trad. it. di Ch. Rebellato, 1982, *Il libro delle interrogazioni*, Reggio Emilia, Elitropia.
Jabès, Edmond, 1980, *Du Desert au livre*, Parigi, Belfond; trad. it. 1983, *Dal deserto al libro*, conversazione con Marcel Cohen, Reggio Emilia, Elitropia.
Kierkegaard, Søren, 1843a, da *Enten-Eller*; trad. it. 1977, "Gli stadi erotici immediati, ovvero il musicale-erotico", in *Enten-Eller[Aut-Aut]*, a cura di A. Cortese, Milano, Adelphi, tomo I, pp. 105-214.
Kierkegaard, Søren, 1843b, da *Enten-Eller*; trad. it. 1978, "Il diario del seduttore", in *Enten-Eller [Aut-Aut]*, a cura di A. Cortese, Milano, Adelphi, tomo 3, pp. 41-222.
Kristeva, Julia, 1982, "La voix de Barthes", «Communications/Roland Barthes», 36.
Kristeva, Julia 1983, *Histoires d'amour*, Parigi, Denoël; trad. it. 1985, *Storie d'amore*, Roma, Riuniti.
Kristeva, Julia, 1988, *Etrangers à nous mêmes*, Parigi, Fayard.
«Lectures», rivista diretta da Vito Carofiglio, Ruggero Campagnoni, Yves Versant, e Augusto Ponzio, 1980, *Roland Barthes* 6.
«Lectures», rivista diretta da Vito Carofiglio, Ruggero Campagnoni, Yves Versant, e Augusto Ponzio, 1981, *Erotologia. Barthes – erotologia* 7–8.
Leopardi, Giacomo, 1981, *Diario del primo amore e prose autobiographiche*, a cura di G. Moretti, Genova, il Melangolo.
Leopardi, Giacomo, 1991, *Zibaldone dei pensieri*, a cura di G. Pacella, Milano, Garzanti.
Lévinas, Emmanuel, 1961, *Totalité et Infini*, L'Aia, Nijhoff; trad. it. 1990, *Totalità e infinito*, di A. Dell'Asta, introd. di S. Petrosino, Milano, Jaca Book.
Lévinas, Emmanuel, 1972, *Humanisme de l'autre homme*, Montepellier, Fata Morgana; trad. it. di A. Moscato, 1985, *L'umanesimo dell'altro uomo*, Genova, il Melangolo.
Lévinas, Emmanuel, 1974, *Autrement qu'étre ou au-dela de l'essence*, L'Aia, Nijhoff; trad. it. di S. Petrosino, 1983, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano, Jaca Book.
Lévinas, Emmanuel, 1979, *Le temps et l'autre*, Montepellier, Fata Morgana; trad. it. 1987, *Il tempo e l'altro*, Genova, il Melangolo.
Lévinas, Emmanuel 1987, *Hors sujet*, Fata Morgana, Montpellier; trad. it. 1992, *Fuori dal soggetto*, pref. di F. P. Ciglia, Genova, Marietti.
Lévinas, Emmanuel, 1994, *Les imprevues de l'histoire*, Montpellier, Fata Morgana.
Lévinas, Emmanuel, 1993, *Dieu, la mort et le temps*, Parigi, Grasset; trad. it. 1996, *Dio, la morte e il tempo*, Milano, Jaca Book.
Lévinas, Emmanuel, 1999, *Filosofia del linguaggio*, a cura di J. Ponzio, Bari, Graphis.
Lévi-Strauss, Claude, 1955, *Tristes tropiques*, Parigi, Plon; trad. it. 1960, *Tristi tropici*, di B. Garufi, Milano, il Saggiatore.
Lévi-Strauss, Claude, 1958, *Anthropologie structurale*, Parigi, Plon; trad. it. di P. Caruso, 1966, *Antropologia strutturale*, Milano, il Saggiatore.
Lévi-Strauss, Claude, 1962, *La pensée sauvage*, Parigi, Plon; trad. it. di P. Caruso, 2003, *Il pensiero selvaggio*, Milano, il Saggiatore.
Marion, Jean Luc, 2003, *Le phénomène de l'erotism. Six méditations*, Parigi, Grasset.
Morris, Charles, 1948, *The Open Self*, New York, Prentice-Hall; trad. it. di S. Petrilli, 2002, *L'io aperto*, Bari, Graphis.
Peirce, Charles S., 1931-58, *Collected Papers*, a cura di C. Hartshorne, P. Weiss, e A. W. Burks, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press, 8 voll.
Petrilli, Susan, 1998a, *Teoria dei segni e del linguaggio*, Bari, Adriatica.

Petrilli, Susan, 1998b, *Su Victoria Welby. Significs e filosofia del linguaggio*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
Petrilli, Susan, 2005, *Percorsi della semiotica*, Bari, Graphis.
Ponzio, Augusto, 1983, *Lo spreco dei significanti. L'eros la morte la scrittura*, Bari, Adriatica Editrice.
Ponzio, Augusto, 1994, *Scrittura, dialogo, alterità. Tra Bachtin e Lévinas*, Firenze, La Nuova Italia.
Ponzio, Augusto, 1995, *I segni dell'altro. Eccedenza letteraria e prossimità*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
Ponzio, Augusto, 2004a, *Leggere traducendo. Apollinaire, Aristofane, Baudelaire, Borges, Donne, La Fontaine, Valéry*, Fasano, Schena.
Ponzio, Augusto, 2004b, *Linguistica generale, scrittura letteraria e traduzione*, Perugia, Guerra.
Proust, Marcel, 1954, *A la recherche du temps perdu*, Parigi, Gallimard; trad. it. di G. Raboni, *Alla ricerca del tempo perduto*, Milano, Mondadori.
Sebeok, Thomas A., 1994, *Signs. An Introduction to Semiotics*, Toronto, Toronto University Press; trad. it. 2003, *Segni. Una introduzione alla semiotica*, introd. e cura di S. Petrilli, Roma, Carocci.
Sebeok, Thomas A., 2001, *Global Semiotics*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press.
Sebeok, Thomas A., Petrilli, Susan, 1998, "Women in semiotics", in *Interdigitations: Essays for Irmengard Rauch*, a cura di G. F. Carr, W. Harbert, L. Zhang, New York, PeterLang, pp. 469-478.
Sebeok, Thomas A., Petrilli, Susan, Ponzio, Augusto, 2001, *L'io semiotico*, Roma, Meltemi.
Welby, Victoria, 1903, *What is Meaning? Studies in the Development of Significance*, nuova ed. 1983, in *Foundations of Semiotics*, cura e pref. di A. Eschbach, saggio introd. di G. Mannoury, Amsterdam, John Benjamins, vol. 2.
Welby, Victoria, 1985, *Significato, metafora, interprezione*, a cura di S. Petrilli, Bari, Adriatica.
Welby, Victoria, 1990, "Senso, significato, significatività", capitolo primo di Welby 1903; nuova ed. 1983, «Idee. Genesi del Senso», 13/15, trad. it. e intr. a cura di S. Petrilli, pp. 145-154.
Welby, Victoria, 2002, "Evoluzione della vita e relazioni cosmiche", «Athanor. Vita», XIII, ns. 5, pp. 45-52.

FABIO DE LEONARDIS

… *E VENNE LA CATASTROFE. L'IMPATTO DEL COLONIALISMO SULLA SOCIETÀ IGBO IN* THINGS FALL APART *DI CHINUA ACHEBE*

Nel suo celebre romanzo *Things Fall Apart*[1] (1958), giustamente celebrato come uno dei capolavori delle letterature africane in inglese, lo scrittore nigeriano Chinua Achebe offre una rappresentazione straordinaria dell'impatto devastante che il colonialismo britannico ha avuto sulla società degli igbo della Nigeria sudorientale. Più in generale, esso illustra come l'espansione euroamericana in Africa e in Asia nel corso dei secoli XIX e XX abbia mostrato nella sua forma più piena il carattere distruttivo del capitalismo (Benjamin 1931), in cui "la riproduzione dello stesso ciclo produttivo è distruttiva" (Ponzio, Petrilli 2000: 142): distruttiva di società, culture ed esperienze umane altre rispetto alla modernità occidentale.

Achebe, tuttavia, non cade mai nella trappola della romanticizzazione del passato precoloniale: sebbene nel romanzo non manchino momenti in cui il narratore sottolinea l'armonia con la natura e la capacità della società igbo di autoregolarsi, nondimeno essa non è raffigurata come un mondo idilliaco privo di contraddizioni, ma come un organismo sociale dinamico attraversato da molteplici tensioni interne che però vengono in qualche modo tenute sotto controllo. È l'arrivo dei missionari a cambiare radicalmente la situazione, facendo esplodere queste tensioni e provocando in pochi anni il totale collasso di una società e del suo modo di vita.

Inizialmente gli igbo di Umuofia ignorano l'esistenza dell'uomo bianco, che considerano una leggenda senza fondamento:

> 'It is like the story of the white men who, they say, are white like this piece of chalk', said Obierika. […] And these white men, they say, have no toes.'
> 'And have you never seen them?' asked Machi.
> 'Have you?' asked Obierika.
> 'One of them passes here frequently', said Machi. 'His name is Amadi.'
> Those who knew Amadi laughed. *He was a leper, and the polite name for leprosy was 'the white skin'*
> (*TFA*: 53-4, corsivo nostro).

Suggerendo un paragone fra uomo bianco e malattia, Achebe qui rovescia clamorosamente l'estetica manichea del colonialismo (JanMohamed 1985). È solo nel capitolo 15,

quando l'eroe Okonkwo, temporaneamente in esilio nel villaggio di Mbanta, riceve una visita dell'amico Obierika, che per la prima volta appaiono nel racconto i colonizzatori bianchi:

> 'During the last planting season a white man had appeared in their clan.'
> 'An albino,' suggested Okonkwo.
> 'He was not an albino. He was quite different. […] And he was riding an iron horse. The first people who saw him ran away, but he stood beckoning to them. In the end the fearless ones were near and even touched him'
> (*TFA*: 101).

Achebe opera qui un vero e proprio capovolgimento di prospettiva: per la prima volta in una letteratura anglofona l'esploratore bianco, eroe di tanta letteratura imperiale, viene mostrato dal punto di vista di chi subiva la sua intrusione. Il lettore/la lettrice europeo/a avverte qui un senso di straniamento, perché la focalizzazione stavolta è sugli abitanti di Abame, e i colonizzatori sono mostrati non come soggetti epistemologici dominanti, ma come oggetti di conoscenza di cui è dubbia perfino l'appartenenza alla specie umana. I segni vengono interpretati non in base alle coordinate interpretative degli europei, ma a quelle degli igbo: una bicicletta diventa un "iron horse". Disorientati, gli abitanti di Abame si rivolgono all'oracolo:

> The elders consulted their Oracle and it told them that the strange man would break their clan and spread destruction among them. […] And so they killed the white man and tied his iron horse to their sacred tree because it looked as if it would run away to call the man's friends. I forgot to tell you another thing which the Oracle said. It said that other white men were on their way. They were locusts, it said, and that first man was their harbinger sent to explore the terrain. And so they killed him
> (*TFA*: 101-2).

Le parole dell'oracolo si rivelano profetiche, ma la decisione di uccidere l'esploratore e appendere la bicicletta all'albero sacro costituisce una rottura delle tradizioni di ospitalità e infatti risulta fatale per la gente di Abame, perché per gli altri bianchi che arrivano in seguito è la prova incontrovertibile della loro responsabilità nell'uccisione dell'uomo, cui segue una dura rappresaglia. Obierika, Okonkwo e suo zio Uchendu attribuiscono la disgrazia alla stupidità degli abitanti di Abame ("Those men of Abame were fools", *TFA*: 103), ma Obierika manifesta la sua inquietudine per l'accaduto, perché fino ad allora i terribili racconti sui bianchi erano stati liquidati come dicerie: "'I am greatly afraid. We have heard stories about white men who made the powerful guns and the strong drinks and took slaves away across the seas, but no one thought the stories were true'" (ib.). La risposta dell'anziano e saggio Uchendu suona insieme come una messa in guardia e come un esempio di apertura mentale:

> 'There is no story that is not true', said Uchendu. 'The world has no end, and what is good among one people is an abomination with others. We have albinos among us. Do you not think that they

came to our clan by mistake, that they have strayed from their ways to a land where everybody is like them?' (ib.).

Il paradosso è che sarà proprio questa flessibilità ideologica a costituire il tallone d'Achille degli igbo, perché permetterà ai missionari di insediarsi nella regione e iniziare l'opera di evangelizzazione senza che la loro intrusione sia immediatamente causa di aperto conflitto (Carroll 1990: 52).

I missionari entrano in scena nel capitolo 16; ancora una volta è una visita di Obierika all'esule Okonkwo che introduce l'argomento, visita a sua volta indotta dall'inattesa presenza di suo figlio Nwoye tra i convertiti che si sono recati ad Umuofia (il villaggio natale di Okonkwo) per fare proselitismo. È dalla madre di Nwoye che Obierika apprende come si erano svolti i fatti; si erano presentati cinque africani e un europeo, e giunti nel villaggio il bianco aveva radunato tutti gli abitanti per spiegare loro le ragioni del suo arrivo:

> He spoke through an interpreter who was an Ibo man, though his dialect was different and harsh to the ears of Mbanta. Many people laughed at his dialect and the way he used words strangely. Instead of saying 'myself' he always said 'my buttocks'. But he was a man of commanding presence and the clansmen listened to him (*TFA*: 106).

È solo attraverso l'interprete che il bianco può parlare al clan di Mbanta: significativamente, Achebe mostra qui come la colonizzazione richieda fin dalla sua prima fase la collaborazione di agenti locali. Il missionario spiega che egli è venuto a portare loro la parola dell'unico Dio e che i loro dei non erano altro che idoli pagani di legno e di pietra, impotenti e senza valore. A questo affronto "A deep murmur went through the crowd" (*TFA*: 106), ma in generale gli astanti si limitano a deridere l'interprete: "These men must be mad, they said to themselves" (107). La sottovalutazione dell'intrusione missionaria è dovuta ad un vero e proprio cortocircuito semiotico: gli igbo di Mbanta sono incapaci di leggere i segni dello straniero, e quindi li interpretano come semplici sintomi di follia, laddove invece ogni mossa del missionario si inserisce in una strategia ben definita di cancellazione della religione autoctona. Questo azzeramento passa attraverso la negazione della validità dei costumi locali e l'incondizionata affermazione dei propri; quando qualcuno gli rivolge delle domande e oppone dei lazzi all'enunciazione dei dogmi cristiani, il missionario semplicemente "ignored him and went on to talk about the Holy Trinity" (108).

I missionari chiedono quindi al clan il permesso di erigere una chiesa nel villaggio: gli anziani, facendosi beffe dei nuovi arrivati, fanno loro "an offer which nobody in his right senses would accept" (*TFA*: 109), concedendo un pezzo di terra nella "evil forest" dove risiedono gli spiriti malvagi. L'ignoranza dei costumi igbo da parte dei bianchi è vista dagli anziani come la loro arma vincente ("'They do not understand', said some of the elders. 'But they will understand when they go to their plot of land tomorrow morning'": 109-110), perché tutti si aspettano che i missionari cadano preda della vendetta degli spiriti. La strategia si rivela però controproducente: nel momento in cui ai missionari non accade nulla e il nuovo dio si mostra più potente degli antichi dei, quello che era un "site of danger" diventa "a site of power" (Lane 2006: 41). Inevitabilmente la religione tradizionale finisce per esser messa in discussione e la nuova fede ne esce rafforzata:

> The inhabitants of Mbanta expected them all to be dead within four days. The first day passed and the second and third and fourth, and none of them died. Everyone was puzzled. And then it became known that the white man's fetish had unbelievable power. It was said that he wore glasses on his eyes so that he could see and talk to evil spirits. Not long after, he won his first three converts (*TFA*: 110).

I neoconvertiti vengono alienati dalla loro comunità e diventano gli intermediari tra i bianchi e gli altri igbo. Questa classe di intermediari che gradualmente viene formandosi è composta prevalentemente da quanti erano per una ragione o per l'altra esclusi o marginalizzati dalla società igbo, e avevano quindi interesse ad unirsi ai colonizzatori, in particolare i membri delle classi più basse, i quali ottenevano la possibilità di una rapida ascesa sociale che altrimenti sarebbe stata loro preclusa. Ad Umuofia ad esempio

> None of his converts was a man whose word was heeded in the assembly of the people. None of them was a man of title. They were mostly the kind of people that were called *efulefu*, worthless, empty men (*TFA*: 105).

A questi si aggiungono gli *osu*, fuoricasta consacrati al servizio di un dio insieme a tutta la loro discendenza. Gli *osu* vivevano segregati nell'area del santuario del loro dio-padrone e conducevano un'esistenza totalmente separata dalla società. La proibizione di tagliarsi i capelli faceva della lunga chioma il loro marchio distintivo, rendendoli immediatamente riconoscibili. Mr Kiaga, l'interprete nel frattempo diventato il responsabile della missione, astutamente ammette alle sue funzioni religiose anche gli *osu*, e resiste alle proteste degli altri convertiti che vorrebbero allontanarli. Addirittura Mr Kiaga li obbliga a tagliarsi i capelli, cancellando così il segno che li distingueva dai liberi e permettendo loro di uscire dalle maglie di una società che li opprimeva. L'aver fatto leva sugli esclusi e sui marginali per scardinare la società tradizionale si rivela una mossa vincente, perché "the two outcasts shaved off their hair and soon they were among the strongest adherents of the new faith. And what was more, nearly all the *osu* in Mbanta followed their example" (*TFA*: 116). La lotta per l'egemonia tra la cultura igbo e il cristianesimo si sovrappone quindi alla lotta interna tra l'élite tradizionale e coloro che essa ha reso subalterni.

Non sono solo gli esclusi tuttavia che si avvicinano al cristianesimo. Come osserva David Carroll (1990: 53), è sulle contraddizioni irrisolte della società tradizionale, sulle tensioni tra aspettative individuali e leggi della comunità che la nuova fede fa leva, trovando ascoltatori favorevolmente disposti in quanti per ragioni personali si trovano a disagio con le usanze avite. Fra questi c'è Nwoye, il figlio di Okonkwo, la cui personalità introspettiva e problematica trova nel cristianesimo una risposta agli interrogativi a cui la cultura igbo tradizionale non poteva fornire una risposta, rinvenendo in esso un'alternativa al rozzo e violento *ethos* di Okonkwo. Quest'ultimo invece manifesta da subito una netta ostilità verso la nuova fede: data la sua adesione dogmatica e letterale alla tradizione, la messa in discussione di quest'ultima da parte dei missionari è da lui avvertita come una minaccia personale. Alla notizia che suo figlio ha iniziato a frequentare la chiesa Okonkwo reagisce con minacce e percosse, col risultato che Nwoye abbandona definitivamen-

te la casa paterna e si rifugia da Mr Kiaga, offrendosi come volontario per andare ad evangelizzare Umuofia.

Il dramma familiare di Okonkwo è indicativo dei cambiamenti in corso. "Priority has shifted from the tribe and its continuance to the salvation of the individual" (Carroll 1990: 54): la nuova religione ha rotto il delicato equilibrio che la società igbo aveva faticosamente costruito tra esigenze collettive e spinte individualistiche, con conseguenze che a lungo termine si riveleranno fatali. Poco tempo dopo, la nuova fede passa all'offensiva: tre neoconvertiti si recano nel villaggio e sfidano la religione tradizionale, dichiarandosi pronti a bruciare gli idoli. La reazione dei sacerdoti è immediata, e i provocatori vengono malmenati, segnando un brusco arresto nei tentativi da parte cristiana di fare egemonia nel villaggio. Ma si tratta solo di una tregua, perché

> stories were already gaining ground that the white man had not only brought a religion but also a government. It was said that they had built a place of judgment in Umuofia to protect the followers of their religion. It was even said that they had hanged one man who killed a missionary. Although such stories were now often told they looked like fairy-tales in Mbanta and did not as yet affect the relationship between the new church and the clan. There was no question of killing a missionary here, for Mr Kiaga, despite his madness, was quite harmless (*TFA*: 114).

I missionari agiscono con accortezza: pur essendo protetti dal governo coloniale, cercano ugualmente di evitare lo scontro diretto facendo mostra di mitezza e moderazione; come *force de frappe* contro la religione igbo utilizzano invece i neoconvertiti, perché questi ultimi sono ancora protetti dalla legge tradizionale: "in spite of their worthlessness they still belonged to the clan" (*TFA*: 115).

Il primo scontro frontale tra cristiani e seguaci della religione tradizionale avviene per l'appunto su iniziativa di un ex-*osu* neoconvertito che si dice abbia ucciso il sacro pitone, emanazione del dio delle acque, un delitto talmente grave fra gli igbo che non era mai stata neppure presa in considerazione l'eventualità di stabilire per esso una pena specifica, poiché si riteneva che nessuno sarebbe mai stato tanto folle da compierlo. Nessuno tuttavia ha assistito all'empio sacrilegio e gli anziani decidono di lasciare agli dei il compito di punirlo, tanto più che, poco dopo, la morte del presunto responsabile sembra risolvere la questione: "the gods were still able to fight their own battles. The clan saw no reason for molesting the Christians" (118).

Okonkwo assiste con sconforto a questi sviluppi, e attribuisce l'egemonia acquisita dai cristiani a Mbanta alla scarsa tradizione marziale del clan locale. Quando i suoi sette anni di esilio arrivano al termine egli torna ad Umuofia, sperando di trovarvi una situazione migliore. Il discorso con cui la sua famiglia materna si accomiata da lui sembra però quasi un presagio di nuove sventure ancora di là da venire, e l'anziano che prende la parola mostra di aver afferrato il senso più profondo di quanto sta avvenendo, interpretando gli eventi recenti come un attacco alla religione tradizionale che mira in realtà a scardinare l'intera comunità:

> I fear for you young people because you do not understand how strong is the bond of kinship. You do not know what it is to speak with one voice. And what is the result? An abominable religion has settled among you. A man can now leave his fathers and his brothers. He can curse the gods of his fathers and his ancestors, like a hunter's dog that suddenly goes mad and turns on his master. I fear for you; I fear for the clan (*TFA*: 122).

L'analisi dell'anziano è di una lucidità estrema. In una società in cui il legame familiare è il contesto di riferimento di tutte le relazioni interpersonali, il decretarne la subordinazione al rapporto del singolo con la divinità, insistendo sul carattere individuale della salvezza, significa alterare il delicato equilibrio tra comunità e individuo e spezzare il principale vincolo di solidarietà. Inoltre, in una società in cui la religione ha non solo un ruolo di legittimazione ideologica della struttura sociale esistente, ma ne è l'elemento fondativo, dotato per di più anche di una funzione giurisprudenziale, minare le fondamenta del culto significa privarla del tessuto connettivo che la tiene insieme, distruggerne l'"identità pratica"[2] e causarne ineluttabilmente la disgregazione. Questa graduale decomposizione del tessuto sociale igbo è segnalata anche dalla mutazione del *modus narrandi* del romanzo: le parti in terza persona del narratore-cantastorie riescono sempre meno ad esprimere un punto di vista comunitario, tendendo a focalizzarsi piuttosto sulle varie parti coinvolte; si fanno più rari i momenti performativi in cui attraverso i riti collettivi la comunità mette in scena se stessa riaffermando il proprio legame di clan.

Le vicende relative all'evangelizzazione di Umuofia appaiono come un'illustrazione emblematica di quanto scrive Frantz Fanon sul ruolo del proselitismo missionario nel consolidamento della colonizzazione:

> les communiqués triomphants des missions renseignent en réalité sur l'importance des ferments d'aliénation introduits au sein du peuple colonisé. […] L'Eglise aux colonies est une Eglise de Blancs, une Eglise d'étrangers. Elle n'appelle pas l'homme colonisé dans la voie de Dieu mais bien dans la voie du Blanc, dans la voie du maître, dans la voie de l'oppresseur. Et comme on le sait, dans cette histoire il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus (Fanon 1961: 10-11).

La religione cristiana nel contesto coloniale ha quindi poco a che fare con la salvezza delle anime e molto con la loro alienazione dalla società di provenienza: essa diventa qui più che mai un *instrumentum regni*, un'ideologia di cooptazione e sottomissione al colonizzatore.

Date queste premesse, non sorprende che il ritorno in patria di Okonkwo dopo sette anni sia "not as memorable as he had wished" (*TFA*: 133), giacché i mutamenti sopravvenuti in seno al clan si rivelano ben più profondi di quanto egli non avesse immaginato. A Umuofia la nuova fede ha messo radici ben salde e tra le sue fila non sono entrati solo fuoricasta e marginali, ma anche uomini di rango come Ogbuefi Ugonna, "who had taken two titles, and who like a madman had cut the anklet of his titles and cast it away to join the Christians" (*TFA*: 127). Cosa ancor più importante, "the white man had also brought a government" (ib.): le autorità coloniali hanno istituito un tribunale presieduto da un District Commissioner e a riempirne i ranghi è una nuova classe di "court messengers" (dei veri e propri poliziotti coloniali) composta da africani di altre regioni che hanno abbracciato la fede dei conquistatori ottenendone fette di potere di cui spesso abusano.

> These court messengers were greatly hated in Umuofia because they were foreigners and also arrogant and high-handed. They were called *kotma*, and because of their ash-coloured shorts they earned the additional name of Ashy-Buttocks. They guarded the prison, which was full of men who had offended against the white man's law. […] They were beaten in prison by the *kotma* and made to work every morning clearing the government compound and fetching wood for the white Commissioner and the court messengers. Some of these prisoners were men of title who should be above such mean occupation. They were grieved by the indignity […] (127-128).

La creazione di questa classe di mediatori attraverso la conversione e la cooptazione di elementi locali permette ai colonizzatori di acquisire un controllo stabile del territorio e di passare alla fase successiva della conquista, procedendo con la messa in atto di una politica in cui i segni dell'altro vengono cancellati e su di essi vengono inscritti quelli dei nuovi padroni: come racconta Obierika,

> he says that our customs are bad; and our own brothers who have taken up his religion also say that our customs are bad. How do you think we can fight when our own brothers have turned against us? (*TFA*: 129).

La repentina e sistematica instaurazione del nuovo ordine produce sugli abitanti di Umuofia un effetto di totale spiazzamento, perché "When Umuofia's scheme of meanings is colonized, the function of its culture is rapidly eroded" (Gikandi 1991: 35): essi si ritrovano improvvisamente incapaci di interpretare i segni del mondo che li circonda, perché ora sono i colonizzatori che detengono il controllo della produzione segnica e che stabiliscono quali interpretazioni sono ammesse e quali no. Per dirla con Michel Foucault (1970), ora sono i britannici a controllare l'ordine del discorso. La distruzione delle sovrastrutture culturali e ideologiche va di pari passo con la distruzione delle strutture economiche attraverso l'introduzione del capitalismo, l'altro principale agente di disgregazione della società tradizionale. Al mondo ordinato e stabile di Umuofia succede quindi un mondo in cui il venir meno di tutte le sovrastrutture precedenti, la distruzione di "ogni più disparato legame che univa gli uomini al loro superiore naturale" lascia come unico valore "il nudo interesse, lo spietato 'pagamento in contanti'" (Marx, Engels 1848: 51), creando terreno fertile per il dilagare della corruzione. Quando al suo ritorno Okonkwo chiede ad Obierika come si è conclusa una disputa su un terreno, quest'ultimo spiega che "The white man has decided that it should belong to Nnama's family, who had given much money to the white man's messengers and interpreter" (*TFA*: 129).

I nuovi rapporti di produzione promettono ingenti guadagni a coloro che sanno sfruttarli a proprio vantaggio e contribuiscono a mitigare la loro attitudine verso il cristianesimo e il nuovo potere:

> There were many men and women in Umuofia who did not feel as strongly as Okonkwo about the new dispensation. The white man had indeed brought a lunatic religion, but he had also built a trading store and for the first time palm-oil and kernel became things of great price, and much money flowed into Umuofia (130).

Per quanti invece rimangono esclusi, ossia per la grande maggioranza, l'irruzione del colonialismo ha reso tutto incomprensibile: "*The white man has no sense*" (128) recita una canzone che esprime il disagio di Umuofia; Okonkwo stesso dichiara "I cannot understand" (ib.).

Ancora una volta è il solo Obierika, vera e propria coscienza critica del clan, a rendersi conto di cosa sta succedendo e a prendere atto che ormai è troppo tardi per fermare questo irreversibile processo di disgregazione. A Okonkwo che chiede come mai un clan potente e temuto come quello di Umuofia non abbia provato a respingere *manu militari* gli invasori (gli igbo avevano armi da fuoco) Obierika risponde:

> It is already too late […]. Our own men and our sons have joined the ranks of the stranger. They have joined his religion and they help to uphold his government. If we should try to drive out the white men in Umuofia we should find it easy. There are only two of them. But what of our own people who are following their way and have been given power? They would go to Umuru and bring the soldiers, and we would be like Abame. […]
> *The white man is very clever. He came quietly and peaceably with his religion. We were amused at his foolishness and allowed him to stay. Now he has won our brothers, and our clan can no longer act like one. He has put a knife on the things that held us together and we have fallen apart* (*TFA*: 128-129, corsivo nostro).

Okonkwo vorrebbe ricorrere alla guerra, ma teme che nessuno condivida la sua opinione, anche perché a Umuofia il locale missionario bianco, Mr Brown, agisce con molta circospezione, frenando i bollenti spiriti dei suoi zeloti neoconvertiti: "Every thing was possible, he told his energetic flock, but everything was not expedient" (130). Mr Brown è riuscito persino a guadagnarsi il rispetto del clan grazie ai suoi modi amichevoli, e accetta finanche di discutere la sua fede con Akunna, uno degli uomini più in vista. Ma il rispetto del missionario verso la religione degli igbo è solo tattico, e anche le conversazioni teologiche con Akunna non sono disinteressate:

> In this way Mr Brown learnt a good deal about the religion of the clan and he came to the conclusion that a frontal attack on it would not succeed. And so he built a school and a little hospital in Umuofia (*TFA*: 132).

Laddove non riesce ad arrivare con la religione, Mr Brown arriva con l'istruzione, insistendo affinché le famiglie mandino i loro figli a scuola, perché

> the leaders of the land in the future would be men and women who had learnt to read and write. If Umuofia failed to send her children to the school, strangers would come from other places to rule them (ib.).

La strategia di conquista dei cuori e delle menti dà infine i suoi frutti:

> In the end Mr Brown's arguments began to have an effect. […] Mr Brown's schools produced quick results. A few months in it were enough to make one a court messenger, or even a court

clerk. Those who stayed longer became teachers; and from Umuofia labourers went forth into the Lord's vineyard. New churches were established in the surrounding villages and a few schools with them. *From the very beginning religion and education went hand in hand* (*TFA*: 132, corsivo nostro).

Mr Brown però muore. Gli succede il ben più aggressivo reverendo James Smith, il quale "condemned openly Mr Brown's policy of compromise and accomodation. He saw things as black and white. And black was evil" (134). Nel suo manicheismo razzista Smith è un esempio classico di colonialista, ma ciò che lo distingue da Mr Brown è solo la strategia adottata, non l'obiettivo di fondo, che è il medesimo. Brown e Smith non rappresentano due atteggiamenti contrapposti e irriducibili, ma due momenti diversi e complementari dello stesso processo: entrambi preparano la via al District Commissioner che subentrerà alla fine, ed entrambi sono portavoci, nel loro presupporre gli igbo come subalterni, di un discorso tendenzialmente totalitario (Coussy 1988: 195). Smith semplicemente arriva a Umuofia in un momento in cui i colonizzatori sono ormai abbastanza forti da potere operare quello che in termini gramsciani si può definire il passaggio dalla fase della guerra di posizione a quella della guerra di movimento (Gramsci 1948-51: 973): "Christianity, to take root, had to become iconoclastic in most parts of Africa" (Awoonor 1976: 28). A Smith non interessa convertire grandi masse, bensì imporre la sua visione sino in fondo, perché "Narrow is the way and few the number" (*TFA*: 134; cfr. Fanon 1976: 11: "il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus"). Smith stronca alla radice il sincretismo con cui Brown aveva facilitato l'innesto della nuova fede sulle vecchie usanze; il suo atteggiamento prepara il terreno all'offensiva finale contro la religione tradizionale, nella quale egli astutamente non si espone in prima persona, ma si serve del fanatico neoconvertito Enoch, alle cui provocazioni lascia campo libero:

> There was a saying in Umuofia that as a man danced so the drums were beaten for him. Mr Smith danced a furious step and so the drums went mad. The over-zealous converts who had smarted under Mr Brown's restraining hand now flourished in full flavour. One of them was Enoch, the son of the snake-priest who was believed to have killed and eaten the sacred python. Enoch's devotion to the new faith had seemed so much greater than Mr Brown's that the villagers called him The Outsider who wept louder than the bereaved (*TFA*: 135).

La rottura si consuma durante la cerimonia annuale in onore della Madre Terra, nel corso della quale gli *egwugwu* (gli anziani del clan che, indossata una maschera, "diventano" gli spiriti dei loro antenati) si aggirano liberi per il villaggio, durante la quale Enoch "boasted aloud that they would not dare to touch a Christian" (*TFA*: 135) accendendo lo scontro: uno degli *egwugwu* reagisce colpendolo con un bastone, ed Enoch si avventa su uno di loro e gli strappa la maschera in pubblico, gesto che costituisce un sacrilegio gravissimo. La maschera di un *egwugwu* era il luogo semiotico in cui l'umano e il divino s'incontravano: strapparla significava interrompere la possibilità di questo connubio, rivelare l'identità mortale di chi si celava dietro di essa e desacralizzare la religione tradizionale, svelandone il carattere terreno ed ideologico. Poiché "il sacro è il perno della cultura del clan di Umuofia" (Vivan 1978: 40), l'episodio minaccia di far crollare definitivamente il suo l'ordinamento so-

ciale, e lascia tutti sgomenti: "Enoch had killed an ancestral spirit, and Umuofia was thrown into confusion. […] It seemed as if the very soul of the tribe wept for a great evil that was coming – its own death" (*TFA*: 136).

Il giorno successivo gli *egwugwu* si riuniscono in assemblea. È l'ultima volta nel romanzo che la comunità riesce a celebrare un proprio rito collettivo, e significativamente la descrizione che ne dà il narratore è priva di quella composta solennità e di quella pienezza di dettagli che caratterizzava le scene comunitarie precedenti, dalle quali si ricavava l'impressione di una società stabile e coesa. Al contrario qui il tono è pessimista, e la presenza di parecchi segni infausti la cui concomitanza fa presagire un disastro imminente comunica il senso di una comunità che "has rallied only to celebrate its own demise" (Carroll 1990: 56). L'assemblea, peraltro, non coinvolge più la popolazione nella sua interezza: il clan si è scisso in due, e contemporaneamente da Mr Smith ha luogo una riunione dei cristiani. Alla fine del loro raduno gli *egwugwu* decidono di passare all'azione: bruciano la casa di Enoch e si dirigono verso la chiesa, dove il sacrilego si è rifugiato. Per la prima volta Smith "seemed to be afraid" (*TFA*: 136), perché il District Commissioner e i suoi messaggeri non sono in zona. All'arrivo degli *egwugwu*, questi ultimi gli si rivolgono con la rituale formula di saluto "The body of the white man, do you know me?" (*ibidem*), ma l'interprete di Smith, Okeke, viene da un'altra regione e non conosce la risposta rituale. Si verifica una situazione di reciproca incapacità di interpretare i segni altrui, ma se l'incomprensione da parte di Smith è spalleggiata dal potere imperiale, quella degli *egwugwu* è l'incomprensione di chi non si rende conto di essere già stato sconfitto:

> 'Tell the white man that we will not do him any harm', he said to the interpreter. 'Tell him to go back to his house and leave us alone. We liked his brother who was with us before. He was foolish, but we liked him, and for his sake we shall not harm his brother. But this shrine which he built must be destroyed. We shall no longer allow it in our midst. It has bred untold abominations and we have come to put an end to it'. […] He turned again to the missionary. 'You can stay with us if you like our ways. You can worship your own god. It is good that a man should worship the gods and the spirits of his fathers. Go back to your house so that you may not be hurt'. […]
> Mr Smith said to his interpreter: 'Tell them to go away from here. This is the house of God and I will not live to see it desecrated.'
> Okeke interpreted wisely to the spirits and leaders of Umuofia: 'The white man says he is happy you have come to him with your grievances, like friends. He will be happy if you leave the matter in his hands' (*TFA*: 138-139).

Sebbene l'incomprensione sia reciproca, diverso è l'atteggiamento che le due parti tengono rispetto all'altra: Smith non è minimamente disposto ad arretrare, mentre gli *egwugwu* si mostrano comunque tolleranti, disposti finanche ad accettare la presenza del missionario, purché egli cessi di fare proselitismo. Nel cortocircuito segnico di questo confronto, a ritagliarsi uno spazio di autonomia – che in queste circostanze diventa uno spazio di potere – è il personaggio dell'interprete. Okeke si rivela decisivo, come del resto i *kotma* in generale, nel consolidamento del potere coloniale: qualsiasi decisione del colonizzatore raggiunge il colonizzato attraverso gli interpreti-intermediari, che avendo accesso ad entrambe le culture co-

noscono i punti deboli della società igbo e sanno quando è possibile passare dalla guerra di posizione a quella di movimento (Gramsci 1948-51: 972). Okeke sa che in questo momento il suo padrone è in una condizione di debolezza e riferisce una versione delle sue parole del tutto opposta al senso originario. Salva così la vita a Smith, e gli *egwugwu* finiscono quindi per accanirsi contro la chiesa anziché contro il suo inquilino o il District Commissioner, mostrando di non aver capito che essa è solo il significante della conquista:

> 'We cannot leave the matter in his hands because he does not understand our customs, just as we do not understand his. We say he is foolish because he does not know our ways, and perhaps he says we are foolish because we do not know his. Let him go away'. Mr Smith stood his ground. But he could not save his church. […] And for the moment the spirit of the clan was pacified (*TFA*: 139).

Gli *egwugwu* credono che tanto basti per fermare la rovina del clan, ma ormai è troppo tardi, e la stessa circostanza che essi abbiano dovuto intraprendere un passo così estremo è segno che la loro società si sta disgregando: in precedenza "people in Africa never went to war on behalf of gods" (Awoonor 1976: 24), perché gli dei erano sufficientemente potenti da difendersi da soli; ora la loro debolezza è tale che tocca agli uomini (mascherati da *egwugwu*) difenderli. Quell'azione che ai loro occhi aveva segnato la riscossa si tramuta invece nell'evento che fa precipitare gli eventi verso la tragedia finale.

Nel successivo momento di conflitto risalta l'aspetto culturale dello scontro, che è uno scontro fra una società alfabetizzata e una società a oralità primaria (Ong 1982: 19). Il District Commissioner manda i suoi "sweet-tongued messengers" (*TFA*: 140) a convocare gli anziani di Umuofia nel suo ufficio per un incontro chiarificatore. In una cultura a oralità primaria il linguaggio verbale è l'unico mezzo di trasmissione della cultura, e di conseguenza il suo uso è strettamente regolamentato, se non addirittura ritualizzato (cfr. Achebe 1977: 30-37): nelle culture orali si ha perciò forte coscienza del carattere di *speech act* della parola, del suo essere "un modo dell'azione e non un semplice contrassegno del pensiero", come scrive Ong ricalcando Malinowski (Ong 1982: 60). La parola parlata è impegnativa, perciò l'invito del DC non è visto dagli anziani come un inganno. Ma per il colonizzatore, che viene da una società alfabetizzata, è la parola scritta a essere impegnativa, non quella parlata: significativamente, per il District Commissioner i periodici colloqui con gli anziani igbo sono "palavers" (*TFA*: 140). Contro il parere di Okonkwo, gli anziani decidono di non portare armi da fuoco con loro, "for that would be unseemly" (ib.). Quando il DC li riceve si mostra inizialmente cortese, ma la convocazione si rivela una trappola: gli anziani si ritrovano circondati dai *kotma*, che li ammanettano e li portano via. Le successive 'spiegazioni' del DC suonano beffarde, e costituiscono un esempio paradigmatico di falsa coscienza:

> 'We shall do you no harm', said the District Commissioner to them later, 'if only you agree to cooperate with us. We have brought a peaceful administration to you and your people so that you may be happy. If any man ill-treats you we shall come to your rescue. But we will not allow you to ill-treat others. We have a court of law where we judge cases and administer justice just as it is done in my own country under a great queen. I have brought you here because you joined together to molest others, to burn people's houses and their place of worship. That must not happen in the dominion of our queen, the most powerful ruler in the world. I have decided that you will pay a fine of two hundred bags of cowries. You will be released as soon as you agree to this and undertake to collect that fine from your people. What do you say to that?'
> The six men remained sullen and silent […] (*TFA*: 141-142).

Il DC rivela qui infine il suo vero volto, quello del conquistatore. Egli si dimostra totalmente incapace di uscire dall'*Umwelt* (von Uexküll 1982) del colonizzatore, nella quale, non essendo egli capace di interpretarli, non c'è spazio per i segni del colonizzato. Nella sua versione dei fatti il DC riesce a cancellare qualsiasi elemento disturbi anche solo minimamente la narrazione della 'missione civilizzatrice', i cui devastanti effetti sulla società igbo vengono completamente taciuti, in un esempio perfetto di forclusione del nativo (Spivak 1999: 29-32), la cui presenza viene ritradotta come assenza; significativamente i sei anziani non rispondono neppure alla sua domanda, perché hanno capito che il DC non ascolterà altra risposta che quella che egli stesso vuole sentirsi dire. A rendere più odiosa la situazione è il comportamento dei *kotma*, i quali picchiano, insultano ed umiliano i prigionieri per tutto il tempo della loro detenzione. Achebe mostra dettagliatamente il processo attraverso il quale i *kotma*, sfruttando il loro ruolo di mediatori, accumulano potere e ricchezze. Mai come in questo caso è pertinente l'omologia tra lingua e denaro (Rossi-Landi 1968; Calefato 2006: 79-89), perché è il controllo della comunicazione che permette ai messaggeri del tribunale di trasformare in occasione di arricchimento l'arresto dei sei anziani: essi 'traducono' infatti alla gente di Umuofia una versione delle decisioni del District Commissioner riscritta a proprio uso e consumo, elevando l'ammontare della multa da pagare a 250 sacchi di conchiglie ("fifty bags would go to the court messengers, who had increased the fine for that purpose", *TFA*: 143) e sostenendo che qualora la somma non venga corrisposta immediatamente i prigionieri verranno impiccati. Ovviamente gli abitanti di Umuofia non essendo in grado di controllare la veridicità della richiesta cedono a questa estorsione, onde permettere ad Okonkwo e agli altri detenuti di tornare a casa. Nell'assemblea che viene convocata subito dopo sembra prevalere l'idea che non sia più tempo di tergiversare; è Okika, "a great man and an orator" (147) a farsi portavoce della comunità:

> 'All our gods are weeping. Idemili is weeping. Ogwugwu is weeping. Agbala is weeping, and all the others. Our dead fathers are weeping because of the shameful sacrilege they are suffering […]. This is a great gathering. No clan can boast of greater numbers or greater valour. But are we all here? I ask you: Are all the sons of Umuofia with us here?' A deep murmur swept through the crowd.
> 'They are not,' he said. 'They have broken the clan and gone their several ways. We who are here this morning have remained true to our fathers, but our brothers have deserted us and joined a stranger to soil their fatherland' (147-148).

Di fronte a questo quadro di disgregazione e distruzione, Okika si fa appassionato e convincente assertore della necessità di agire:

> If we fight the stranger we shall hit our brothers and perhaps shed the blood of a clansman. But we must do it. Our fathers never dreamt of such a thing, they never killed their brothers. But a

white man never came to them. So we must do what our fathers would never have done. Eneke the bird was asked why he was always on the wing and he replied: "Men have learnt to shoot without missing their mark and I have learnt to fly without perching on a twig." We must root out this evil. And if our brothers take the side of evil we must root them out too. And we must do it *now*. We must bale this water now that it is only ankle-deep… (*TFA*: 148).

In questo straordinario brano di oratoria avviene una svolta fondamentale: Okika riconosce la necessità di adattare le leggi di Umuofia alle mutate condizioni politiche, mettendo da parte la norma che finora ha impedito loro di agire, quella che vieta di colpire altri membri del clan. La legittimazione per questa radicale innovazione viene paradossalmente reperita nella tradizione stessa, nella storia dell'uccello Eneke. Ma Okika non fa in tempo a concludere la sua orazione, perché "at this point there was a sudden stir in the crowd and every eye was turned in one direction. […] no one had seen the approach of the five court messengers" (148): come sempre, gli abitanti di Umuofia si rendono conto delle mosse dei bianchi e dei loro scherani quando è troppo tardi. La tragedia si consuma nello spazio di un attimo:

'The white man whose power you know too well has ordered this meeting to stop'.
In a flash Okonkwo drew his matchet. The messenger crouched to avoid the blow. It was useless. Okonkwo's matchet descended twice and the man's head lay beside his uniformed body.
The waiting backcloth jumped into tumultuous life and the meeting was stopped. Okonkwo stood looking at the dead man. He knew that Umuofia would not go to war. He knew because they had let the other messengers escape. They had broken into tumult instead of action. He discerned fright in that tumult. He heard voices asking: 'Why did he do it?'.
He wiped his matchet on the sand and went away (*TFA*: 149).

Okonkwo si rende conto immediatamente dell'inutilità del suo gesto. La reazione disordinata e incerta degli altri gli rivela bruscamente che per la sua etica marziale non c'è più spazio. Dopo aver trasgredito la legge della Madre Terra più volte, l'eroe commette ancora una volta un sacrilegio contro di essa, chiudendo la sua esistenza con il suicidio.

Come osserva Itala Vivan, Okonkwo, prendendo su di sé la funzione di custode della tradizione, si è letteralmente identificato con la sua maschera di *egwugwu*, senza rendersi conto che se un gesto estremo come quello di Enoch è stato possibile ciò significa che ormai quella tradizione ha *già* subito una rottura irrimediabile; conseguentemente, la sua ribellione non può che portarlo a morire "insieme al simbolo di cui si era fatto portavoce e con cui si era identificato" (Vivan 1978: 29). Nel nuovo ordine coloniale l'orizzonte assiologico della cultura tradizionale è ormai privo di significato, e le ambizioni che per Okonkwo erano state una ragione di vita non hanno più senso. È una terribile ironia del destino che colui che era stato trascinato alla rovina dalla sua adesione eccessivamente rigida e letterale all'etica patriarcale del clan finisca per chiudere la sua esistenza con un gesto che costituisce una negazione assoluta di quest'ultima. Paradossalmente, dopo aver lottato tutta la vita "possessed by the fear of his father's contemptible life and shameful death" (*TFA*: 15), egli finisce per fare la sua stessa fine: sepolto senza una cerimonia funebre. Con il suo suicidio Okonkwo sovverte totalmente la tradizione secondo la quale la massima aspirazione di un

uomo è quella di ottenere una sepoltura degna che gli riservi uno status elevato nell'oltretomba (cfr. Uchendu 1965: 16).

Il romanzo, però, non si conclude qui, e Achebe opera *ex abrupto* un ulteriore, drastico mutamento del *modus narrandi* che *significa* nella maniera più piena il trionfo del colonizzatore. La voce del narratore-cantastorie, che negli ultimi capitoli era diventata più incerta e affievolita, nell'ultimo capitolo scompare *d'emblée*, lasciando spazio alla focalizzazione sul District Commissioner, il quale "literally takes over the story following Okonkwo's demise" (Murray 2001: 4). I segni linguistici dei colonizzati vengono meno, la voce collettiva è stata prima disgiunta e poi silenziata, e al suo posto è subentrata quella individuale del colonizzatore. Similmente, "l'andamento ciclico del racconto tradizionale […] [è] sopraffatto da quello lineare e progressivo del racconto storico" (Wilkinson 1996: 29), e il tempo continuo e regolare legato alle stagioni e al lavoro nei campi cede il passo a un tempo accelerato in cui gli eventi si accumulano, travolgendo il clan. In questo nuovo orizzonte temporale – il tempo "omogeneo e vuoto" della modernità occidentale (Benjamin 1955: 83) – la morte non costituisce più un evento naturale che segnala il passaggio dal regno dei vivi a quello dei morti, come nella cosmologia igbo, bensì una rottura insanabile che segna la fine del percorso (Iyasere 1975: 116-117).

L'ultima volta in cui vediamo Okonkwo è attraverso lo sguardo reificante del colonizzatore, che infatti non vede davanti a sé un uomo ma un corpo-oggetto senza vita: "Then they came to the tree from which *Okonkwo's body* was dangling" (*TFA*: 151, corsivo nostro). La richiesta di Obierika di far tirare giù il cadavere di Okonkwo agli uomini del DC incuriosisce quest'ultimo:

The District Commissioner changed instantaneously. The resolute administrator in him gave way to the student of primitive customs.
'Why can't you take him down yourselves?' he asked.
'It is against our custom,' said one of the men. 'It is an abomination for a man to take his own life. It is an offence against the Earth, and a man who commits it will not be buried by his clansmen. His body is evil, and only strangers may touch it. That is why we ask your people to bring him down, because you are strangers.'
'Will you bury him like any other man?' asked the Commissioner.
'We cannot bury him. Only strangers can' […] (ib.).

Un sussulto di ribellione viene da Obierika, che accusa il DC della morte di Okonkwo: "That man was one of the greatest men in Umuofia. You drove him to kill himself and now he will be buried like a dog…" (*TFA*: 151). La rabbia gli impedisce di aggiungere altro: perfino l'eloquente Obierika perde la parola. La tragedia di *Things Fall Apart* quindi non è solo quella di Okonkwo: è la tragedia di una società intera che crolla per le sue contraddizioni interne e per le pressioni esterne di un'altra società militarmente e tecnologicamente più forte e più aggressiva, che la assoggetta facendo leva su quelle stesse contraddizioni e imponendo una scelta fra sottomissione e sterminio (Trigona 1989: 62-64).

Nel paragrafo finale la narrazione passa all'indiretto libero del District Commissioner, soggettività che impone un nuovo ordine politico ed epistemologico in cui è essa stessa a decidere il significato dei segni dell'altro:

> The Commissioner went away, taking three or four of the soldiers with him. In the many years in which he had toiled to bring civilization to different parts of Africa he had learnt a number of things. One of them was that a District Commissioner must never attend to such undignified details as cutting down a dead man from the tree. Such attention would give the natives a poor opinion of him. In the book which he planned to write he would stress that point. As he walked back to the court he thought about that book. Every day brought him some new material. The story of this man who had killed a messenger and hanged himself would make interesting reading. One could almost write a whole chapter on him. Perhaps not a whole chapter but a reasonable paragraph, at any rate. There was so much else to include, and one must be firm in cutting out details. He had already chosen the title of the book, after much thought: *The Pacification of the Primitive Tribes of the Lower Niger* (*TFA*: 151-152).

Per il nuovo padrone i segni dell'altro significano solo nella misura in cui confermano la sua visione e servono al suo scopo, nel suo orizzonte esiste solo il monologo, non il dialogo. La storia di Okonkwo, la cui vicenda umana è stata oggetto dell'intero romanzo, viene ridotta a un "reasonable paragraph", la complessità della cultura degli igbo (cui viene negato finanche l'etnonimo) viene cancellata attraverso la loro definizione come "primitive tribe", e il carattere distruttivo della conquista viene ipocritamente definito "pacification". L'ordine coloniale e capitalista è stato imposto sulla terra degli igbo.

Note

[1] D'ora in avanti useremo la sigla *TFA* per fare riferimento al romanzo, riportato in bibliografia come Achebe 2001.

[2] Patrick Colm Hogan definisce l'identità pratica come "an identity of habit and expectation learned in daily activity, and bound up with socially hierarchizing divisions, such as those of class, race, and sex. […] This practical identity is […] the most significant locus of cultural conflict under colonialism (Hogan 2000: 304).

Riferimenti bibliografici

Achebe, Chinua, 1975, *Morning Yet on Creation Day*, Londra, Heinemann; nuova ed. 1977.
Achebe, Chinua, 1958, *Things Fall Apart*, Londra, Penguin; nuova ed. 2001.
Awoonor, Kofi, 1975, *The Breast of the Earth: A Survey of the History, Culture and Literature of Africa South of the Sahara*, New York, Anchor-Doubleday; nuova ed. 1976.
Benjamin, Walter, 1955, *Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag trad. it. 1995 a cura di R. Solmi, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi.
Benjamin, Walter, 1931, "Der destruktive Charakter", nuova ed. 1972, in *Gesammelte Schriften*, ed. R. Tiedermann, H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main, IV, 1, 396-401; trad it. di P. Segni, 1995, "Il carattere distruttivo", «Millepiani», 4, Milan, Mimesis, pp. 9-12.
Calefato, Patrizia, 2006, *Che nome sei? Nomi, marchi, tag, nick, etichette e altri segni*, Roma, Meltemi.
Carroll, David, 1980, *Chinua Achebe: Novelist, Poet, Critic*, Londra, Macmillan; nuova ed. 1990.
Coussy, Denise, 1988, *Le Roman nigérian Anglophone*, Parigi, Silex.
Fanon, Frantz, 1961, *Les damnés de la terre*, Parigi, Maspero; nuova ed, 1976.
Foucault, Michel, 1970, *L'ordre du discours*, trad. it. 1972, *L'ordine del discorso. I meccanismi sociali di controllo e di esclusione della parola*, Torino, Einaudi.
Gikandi, Simon, 1991, *Reading Chinua Achebe: Language and Ideology in Fiction*, Londra-Portsmouth, James Currey.

Gramsci, Antonio, 1948-51, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 4 voll.; nuova ed. 1975.
Hogan, Patrick Colm, 2000, *Colonialism and Cultural Identity: Crises of Tradition in the Anglophone Literatures of India, Africa and the Caribbean*, New York, State University of New York Press.
Iyasere, Solomon, O., 1975, "Oral Tradition in the Criticism of African Literature", «Journal of Modern African Studies», vol. 13, n. 1, pp. 107-119.
JanMohamed, Abdul R., 1985, "The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature", «Critical Inquiry», 12 (1), pp. 59-87.
Lane, Richard J., 2006, *The Postcolonial Novel*, Cambridge, Polity Press.
Marx, Karl, Engels, Friedrich, 1848, *Manifest der kommunistischen Partei*, Londra; trad. it. di E. Sbardella, 1971, *Manifesto del partito comunista*, Roma, Newton Compton.
Murray, Stuart, 2001, "Chinua Achebe", in John C. Hawley, a cura, *Encyclopedia of Postcolonial Studies*, Westport-Londra, Greenwood Press, pp. 3-5.
Ong, Walter J., 1982, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Londra-New York, Methuen; trad. it. 1986 di A. Calanchi, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Bologna, il Mulino.
Ponzio, Augusto – Petrilli, Susan, 2000, *Il sentire della comunicazione globale*, Roma, Meltemi.
Rossi-Landi, Ferruccio, 1968, *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Milan, Bompiani.
Spivak, Gayatri Chakravorty, 1999, *A Critique of Postcolonial Reason. Towards a History of the Vanishing Present*, Cambridge (Mass.) – Londra, Harvard U. P.; trad. it. di A. D'Ottavio, 2004, a cura di P. Calefato, *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*, Roma, Meltemi.
Trigona, Prospero, 1989, *La maledizione del serpente. Saggio sulla narrativa di Chinua Achebe*, Milan, Jaca Book.
Uchendu, Victor C., 1965, *The Igbo of Southeast Nigeria*, New York-Chicago-San Francisco-Toronto-Londra, Holt, Rinehart and Winston.
von Uexküll, Jakob, 1982, "The Theory of Meaning", «Semiotica», 42 (1), pp. 1-87.
Vivan, Itala, 1978, *Interpreti rituali: il romanzo dell'Africa nera*, Bari, Dedalo.
Wilkinson, Jane, 1995, "Into Africa, Out of Darkness: Chinua Achebe's Ritual Return", in Maria Teresa Chialant, Eleonora Rao, a cura, 1995, *Per una topografia dell'altrove. Spazi altri nell'immaginario letterario e culturale di lingua inglese*, Napoli, Liguori.

Se un giorno di vacanza me ne andassi in giro in cerca – ma già lo faceva Mesonero Romanos per le calli di Madrid – di un tema su cui scrivere e riflettere, potrei imbattermi in una avventura quieta e recondita. Salirei, per esempio, su sino a Civitas annunciata Cifti nella segnaletica. E nel centro del paese ancora "skola" e "bashkia".

Già entrata nel museo sfoglio la rivista che lì editano: sono catapultata in altro tempo e in altra civiltà. Ecco che, essendo i civitesi geograficamente e giuridicamente italiani, essi sono stranieri.

Entro nel bar riflettendo e rimuginando sull'identità e la nazionalità dell'individuo, come e perché si è estranei e stranieri o autoctoni e indigeni.

Annoverato il mio viso come "sconosciuto", il barista cambia registro linguistico e mi parla in italiano. Poi, entrata in una chiesa dall'aerodinamico campanile a vela, mi ritrovo… al di là dell'Adriatico: una chiesa dalle belle icone e dal celato sanctorum.

Tanto tempo fa, fuggiaschi e disperati, scappando dall'eccidio dell'Albania, approdarono su queste coste. Arroccati su un cucuzzolo all'ombra del Sentinella, ripresero la vita secondo le loro usanze e le loro abitudini ancestrali, discorrendo nella loro lingua. E così avviene a tutt'oggi anche per coloro che, andati via altrove (ancora emigranti), ritornano per le vacanze.

"E così", mi dico. Io sono estranea e straniera tra loro, né parlo la stessa lingua. A loro volta essi sono stranieri ogni qualvolta scendono ai paesi della costa, sono estranei e forse anche un po' restii ad assimilarsi a tutte le usanze italiane.

Nell'altra mia patria – ma la storia in questi lidi si intreccia ripete e divarica insolita e sorprendente – nella seconda metà dell'Ottocento un gruppo di gallesi sbarcò a Porto Nuovo odierna Puerto Madryn.

Poi, risalendo il fiume Chubut sino ai piedi delle Ande, si stanziarono in un luogo aperto alla libertà dove praticarono la fede dei padri, parlarono la loro lingua e mantennero le loro tradizioni. E la lingua gallese da allora è di uso quotidiano e familiare in tutte le città da essi fondate; osservate sono poi tutte le tradizioni e le feste. Di queste ultime la più radicata è la Eisteddfod che, celebrata ogni anno in ognuna di queste città, replica quelle tenute nel Galles. L'Eisteddfod è un *Festival poetico-musicale* istituito nel 1176 in Aberteifi con alti onori cortigiani per poeti e musicanti.

Indistintamente gli autori presentano scritti in lingua spagnola, inglese e gallese.

Nella poesia di Cecilia Glanzman riecheggiano questi sentimenti ancestrali di pionieri, risuonano gli zoccoli degli indomiti cavalli *mapuches* e *tehuelches*[1].

La sua poesia ripete oggi ritmi antichi ed eterni. Così il mare, o piuttosto l'oceano, è melodia del silenzio che

viene dalle acque che riflettono il mormorio
nelle sabbie dell'Atlantico Sud.
(da *Mar* / Mare[2])

La Patagonia, "questa geografia cosmogonica", è protagonista, perché lo sono il paesaggio e le molteplici etnie che, a fianco ai gallesi, ora scontrandosi ora comprendendosi, l'hanno configurata.

L'uomo sogna i simboli
i simboli diventano la nuova terra
e la nuova terra ritorna antica
e dalle parole vecchie canta l'uomo.
(da *Del arraigo* / Del radicarsi[3])

Il tempo e il silenzio del sud (dei paesaggi del sud) fanno rivivere a Cecilia l'odissea gallese, come fosse sua, presente e attuale.

In questo sud
In questa terra de puri orizzonti,
ghiacciato il silenzio…
musicali le voci dei secoli,
le domande distendono le corde del tempo
ci sono spazi per essere.
(da *Ecos de mi voz* / Echi della mia voce[4])

L'oceano le parla del gran avvenimento:

La tua collana di alghe è un fulmine di simboli
da nord a sud
davanti ai miei occhi marini del sud, tuoi.
(da *Mar / Mare*)

E nel vasto silenzio della "cosmica meseta"si fa sommessa la preghiera de *mapuches* e *tehuelches* affratellati con la terra

Alle volte un *cultrum* dà inizio
alla ciclica preghiera,

e le invocazioni *mapuches* e *tehuelches*
si affratellano alla fauna perseguitata
e agli esseri umani e ai non umani.
Si affratellano
soprattutto
con la terra.
(da *Juglares del silencio* / Giocolieri del silenzio[5])

per poi scagliarli nel mito:

Avanzano zoccoli ritmici in destrieri celesti.
…
Avanzano e sono
zoccoli ritmici sul selciato cosmico
acciottolato diamantino dai quaranta sette canti.
(da *Cascos rítmicos* / Zoccoli ritmici[6])

Ma Cecilia denuncia la sua filiazione poetica e così scrive di Antonio Machado:

Né casigliano tu
né patagonica io
tanto sei stato figlio di Castiglia
come lo sono io del mio sud costiero e americano.
(da *A Antonio Machado*[7])

perché la Storia si ripete e noi uomini ri-tracciamo, ri-viviamo i modelli identici sempre a se stessi ma proiettati nel tempo e nello spazio delle molteplici latitudini:

Ma, sai?
il vecchio fiume saggio di segreti
mi ha detto
che il radicamento è uno specchio di lune.
(da *A Antonio Machado*)

Più mestamente manifesta la sua aspirazione quando si compara alle cose umili e minime:

Sono un filo di acqua divenuto torrente
esterno e sotterraneo
sono la corrente figula della roccia
sono un granello di sabbia dell'incompiuto.
(da *Soy* / Sono[8])

E poi in altra poesia:

sono un graffio della volontà del viandante."
(da *Ser Mujer* / Essere donna[9])

per ringraziare in una preghiera alla maniera dei Fioretti:

Grazie, Signore, per il sole
e per il mare
e per il cibo e la sabbia
e gli alberi e l'acqua
e la sofferta e bella meseta
e la gente
e perché posso amarla
e di essere accettato
e di essere respinto.
(da *Oración de Gracias* / Preghiera di ringraziamento[10])

Né dimentica Cecilia di interloquire con i giocolieri medievali. Perché, se giocolieri erano i medievali che giocavano nelle piazze per intrattenere la propria vita di transumanti e viandanti, nel senso vero e proprio e nel senso spirituale, giocolieri siamo oggi, in special modo i migranti, che giocano con la propria vita in equilibrio sul filo della lama:

Per le colpe altrui, assunte,
invocano un perdono per quello che non è stato fatto
coloro che sono arrivati e che arrivano
emigrati.
(da *Juglares del silencio* / Giocolieri del silenzio)

Cecilia Glanzman ha vinto in varie occasioni il premio Eisteddfod del Chubut, festival che copia, dicevamo, quello del 1176. Quindi, un "giocoliere" nel senso medievale, che si ritrova a esserlo metaforicamente nella vita.

Ora possiamo riuscire a capire l'incrocio di influenza sentimenti e immagini che sfilano e si susseguono davanti agli occhi di Cecilia e le suggeriscono le quiete rime: antiche e moderne, degli antenati e del quotidiano, vicine e lontane, del silenzio dei vasti spazi patagonici e del canto assordante delle cicale e dell'umano piccole e debole stupito dalla vastità annullatrice del paesaggio.

Orbene, non soltanto per la dolcezza e per la profondità mi sono soffermata sulla poesia di Cecilia Glanzman, ma perché mi collega al discorso di estraneo-straniero-migrante/nativo-autoctono. Di quale patria è il civitese di cui sopra, e di quale patria Cecilia, se per scelta assimilata agli usi gallesi, dialoga con il sommo Machado, insegna spagnolo-argentino nelle scuole del sud e ha nostalgia per la sua Cordoba natale?

In altro contesto mi dilungherò su questo particolare tema. Per illustrare quanto ho detto sulla poesia di Cecilia traduco per intero la poesia *Juglares del silencio* / Giocolieri del silenzio.

Giocolieri del silenzio

Agli abitanti dei popoli originari e agli immigranti,
nel sud argentino e nel sud del mondo.

Il silenzio abita le immensità
come quella di questo superbo e cosmico altopiano.
A volte un *cultrum*[11] dà inizio
alla ciclica preghiera,
e le invocazioni *mapuches* e *tehuelches*
si affratellano con la fauna perseguitata
e con gli esseri umani e con i non umani.
Si affratellano
soprattutto
con la terra.

A volte il sogno di un'arpa
o quella di un organetto,
o forse quello di una pianola o di un violino,
e a volte anche il sogno di una chitarra
o quello di una fisarmonica o quello di una quena[12]
portano altre preghiere

e il silenzio serba valori sciupati
da un verso e dall'altro delle invocazioni.

A volte sono cori, o forse un sospiro.

Per le colpe altrui, assunte,
invocano un perdono per quello che non è stato fatto
coloro che sono arrivati e che arrivano
emigrati.

Soltanto esistono quelli che ascoltano il silenzio
come una preghiera benedetta di questa terra
coloro che stendono le mani
e, rendendo grazie,
elevano, radicati, la speranza.

A volte, e tante volte ancora…
la pace palpita possibile
assetata di distanze.

La luna india vigila nel cielo trasparente
come l'acqua del Chupat[13] alla sorgente

e ogni essere respira
nel seno della cosmica meseta
il silenzio liberato.

Juglares del silencio

A los habitantes de los pueblos originarios y a los
inmigrantes,
en el sur argentino y en el mundo.

El silencio habita vastedades
como las de esta altiva y cósmica meseta.

A veces, un cultrun reinaugura
la cíclica plegaria,
y rogativas mapuches y tehuelches
se hermanan con la fauna perseguida
y con humanos y no humanos seres.
Se hermanan sobre todo
con la tierra.

A veces, el sueño de un arpa
o el de un órgano,
o el de una pianola o de un violín,
y a veces también el sueño de una guitarra
o el de un acordeón o una quena
traen otras plegarias

y el silencio guarda los valores mancillados
de uno y otro lado de los ruegos.

A veces son coros, o apenas un suspiro.

Por las culpas ajenas, asumidas,
intentan un perdón por lo no hecho
los que llegaron y llegan
emigrados.

Solo los que escuchan el silencio
como un rezo bendito de esta tierra
los que extienden sus manos
y, dando gracias,
elevan, enraizados, la esperanza.

A veces, ya más veces…
la paz late posible
sedienta de caminos.

La luna india vigila en el cielo transparente
como el agua del Chupat recién nacido

y cada ser respira
en el regazo de la cósmica meseta
el silencio liberado.

Note

[1] *Mapuche*/*mapucie*, gente indomita; tehuelche/*teuelcie*, gente della terra. Tribù della grande famiglia araucana, indios della patagonia argentina e del sud del Cile.
[2] "Mar", in *Juglares del silencio* (Giocolieri del silenzio), edizione trilingue, spagnolo, gallese e inglese, Buenos Aires, Vinciguerra, 2007.
[3] "Del arraigo" (Del radicarsi), in *Ritual de las cigarras* (Rituale delle cicale), Buenos Aires, Vinciguerra, 2005.
[4] *Ecos de mi voz* (Echi della mia voce), Buenos Aires, Marymar, 1987.
[5] *Juglares del silencio* (Giocolieri del silenzio), poesia che dà il titolo alla silloge, edizione trilingue, Buenos Aires, Vinciguerra, 2007.
[6] "Cascos rítmicos" (Zoccoli ritmici), in *Ritual de las cigarras* (Rituale delle cicale), Buenos Aires, Vinciguerra, 2007.
[7] "A Antonio Machado", in *Ritual de las cigarras* (Rituale delle cicale), Buenos Aires, Vinciguerra, 2007.
[8] "Soy" (Sono), in *Ritual de las cigarras* (Rituale delle cicale), Buenos Aires, Vinciguerra, 2007.
[9] "Ser mujer" (Essere donna), in *Ritual de las Cigarras*, (Rituale delle cicale), Buenos Aires, Vinciguerra, 2007.
[10] "Oración de gracias" (Preghiera di ringraziamento), in (Rituale delle cicale), Buenos Aires, Vinciguerra, 2007.
[11] *Cultrum*, strumento musicale, tamburello tipico degli indios araucanos.
[12] *Quena*/chena, strumento musicale degli indios del Perù, equivalente al flauto di Pan. Può essere di canna o intagliata in legno.
[13] *Chupat*/Ciupat, parola araucana, nome dell'attuale fiume *Chubut*/Ciubut, in Patagonia.

Walls

The walls have come down, simply walking towards them,
you, hallowed as liberator, no pitch and spear,
and the curious absence on the frustration of fear,
balloons rising from the naked plain in the unpeopled
aftermath, stray dogs grappling for a desiccated bone.
After the nights sweating in humid tents, appraising
and re-appraising the unscalable walls, the patterns in the sand
at dawn, close to the vacant vowels of prayer,
it has all been a perfect ceding of the bastion of fear,
palm-laden streets and the blinding cheers,
the crowds dismembering from your lonely car
where a hag makes for her narrow doorway
in the ubiquitous silence of whitewashed walls,
the stifling terror of a quotidian void.

Muri

I muri sono crollati, semplicemente camminando verso di loro,
tu, osannato come liberatore, senza pece e lancia,
e la curiosa assenza dopo la frustrazione della paura,
palloncini si levano dalla nuda pianura nel paesaggio
spopolato, cani randagi lottano per un osso disseccato.
Dopo le nottate di sudore nelle umide tende, a valutare
e a valutare ancora le mura invalicabili, i disegni sulla sabbia
all'alba, vicini alle vocali vuote della preghiera,
tutto è stato un perfetto cedimento del bastione di paura,
strade ricoperte di palme e ovazioni accecanti,
le folle che si disperdono dal tuo carro solitario
dove un'arpia scappa verso il suo stretto uscio
nell'ubiquitario silenzio dei muri imbiancati,
il soffocante terrore di un vuoto quotidiano.

Sanctuary

I am the world in its revolutions, evolutions,
dissolutions in a rain of stars. I am the birth and end
of the galaxy I have become, the burning heart,
the penumbral snarer of my iciest prole.
Yet I walk down streets, somewhat démodé,
and converse as best I can of the latest massacre
in the style of love, of the red shocking scandal
involving an imperial lord, for his part unconcerned,
and return to my pitch-black sanctuary
amidst these fears, at dead of night,
and pray as best I can, until my voice dies away.

Santuario

Io sono il mondo nelle sue rivoluzioni, evoluzioni,
dissoluzioni in una pioggia di stelle. Sono la nascita e la fine
della galassia che io sono divenuto, il cuore in fiamme,
l'intrappolatore penumbrale della mia prole più glaciale.
E pur sempre percorro strade, piuttosto démodè,
e come meglio posso converso sul più recente massacro
con espressione amorosa, sullo scandalo rosso acceso
che coinvolge un lord imperiale, dal canto suo impassibile,
e ritorno al mio santuario buio pesto
in mezzo a queste paure, nel cuore della notte,
e come meglio posso prego, fino a che la mia voce si dissolve.

Roof flat

Fog from another season lacquers the panes,
until their eyelids droop with grease.
The automatic belfry, amputated at our height,
sounds the mechanical hour, whose metallic *Ave*
tells how much we have lived,
have to live, in this world of mist and time,
where the coloured contours that we *can* see –
the joyous puppies – peak sharper
against the stagnant lake in middle air.
The mind turns within, indifferent to futures
brewing in the bosom of the fog, and gives to play,
pausing on the hour with lowered head.

Mansarda

La nebbia che ha origine in un'altra stagione lacca i vetri,
fino a che le loro palpebre calano per l'unto.
Il campanile automatico, amputato alla nostra altezza,
rintocca l'ora meccanica, il cui metallico *Ave*
ci dice quanto abbiamo vissuto,
quanto abbiamo da vivere, in questo mondo di foschia e di tempo,
dove i colorati contorni che *riusciamo* a vedere –
i gioiosi cuccioli – svettano più nitidi
contro il lago stagnante a mezz'aria.
La mente si ripiega in sé, indifferente ai futuri
che tramano nel grembo della nebbia, e si concede al gioco,
pausando sull'ora con la testa china.

Kermess

Little left of the clinging bougainvillea,
blasted by distemper of sand.
Indifferent cactuses grow where they will,
down the roadsides where we pass slowly
to other outskirts after destined return.
We had sworn never to convince ourselves again,
unleash the wolf which would lead us there,
to the great kermess of universal fauna
before the city's pulsating eye. And win even,
but to no avail, our victory a failure,
as the city protracted its vastness
around our weeping minds, almost too blind to leave.

Kermesse

Poco rimane della bougainvillea avvinghiata,
inaridita da un cimurro di sabbia.
Cactus indifferenti crescono dove vogliono,
sui bordi della strada dove lentamente passiamo
alla volta di altre periferie dopo un destinato ritorno.
Avevamo giurato di non convincerci mai più,
di non sguinzagliare il lupo che ci avrebbe condotti lì,
alla grande kermesse della fauna universale
davanti all'occhio pulsante della città. Avremmo potuto vincere persino,
ma senza vantaggio alcuno, un fallimento la nostra vittoria,
mentre la città espandeva la propria vastità
intorno alle nostre menti in lacrime, quasi troppo accecate per andar via.

Tendrils

Without my own, before the golden bars of the sun,
in this foreign land have I laid my faith
to flourish in shades unknown, or bend always
to the abandoned light.
Native lions bound
in the heraldic cumulous of dawn,
coiled vipers rise their heads to respond.

In this country where I came by chance a distant day,
and did not leave more true than stayed,
tendrils unbeknownst reach from my grave.

Tentacoli

Senza i miei cari, davanti alle sbarre dorate del sole,
in questa terra straniera ho riposto la mia fiducia
affinché fiorisse in sfumature ignote, o si piegasse sempre
alla luce abbandonata.
Leoni natii fasciati
nei cumuli eraldici dell'alba,
vipere attorcigliate sollevano la testa per rispondere.

In questo paese in cui per caso sono arrivato un giorno remoto,
e che più che rimanevo non lasciavo,
sconosciuti tentacoli si protendono dal mio sepolcro.

Home

The news across the waters brings
to familiar knees the construct of a decade,
the fragile web woven in an unprecedented language
swept away by endemic badinage,
the eyes above the reading glasses pitching in.

And you have no choice but to drag yourself away,
back to these period ruins and,
thread by thread, weave your mask again,
which down the years has become a face,
a real life in its fictitious expression.

Casa

Le notizie attraverso le acque come sempre mettono
in ginocchio la creazione di un decennio,
la fragile rete intessuta in una lingua senza precedenti
spazzata via da endemica burla,
e lo sguardo al di sopra degli occhiali da lettura fa la sua parte.

E non hai altra scelta che trascinarti via,
per far ritorno a queste antiche rovine e,
filo per filo, ritessere la tua maschera,
che nel corso degli anni è divenuta un volto,
una vita reale nella sua fittizia espressione.

The Canopy

We can't always be loving,
at times the canopy, gently lifting,
will be swept away
by winds foreboding mourning,
and our lilting tattle
bare the snarl of dawn,
the tense canines, love obliterating fission.

To no end, rage equal in the bleeding lists.
And we drag home to where
the canopy once stood,
magnanimous in our blood,
and lie down, waiting
till lace through cumulus
transpires above our sleeping eloquence.

Il Tendone

Non possiamo sempre amare,
a volte il tendone, che dolcemente si solleva,
sarà spazzato via
da venti di presagio al dolore,
e le nostre chiacchiere cadenzate
svelano il ringhiare dell'alba,
i canini tesi, e l'amore oblitera la scissione.

Invano, la rabbia eguaglia l'amore nella lizza cruenta.
E ci trasciniamo a casa dove
un tempo era il tendone,
magnanimi nel nostro sanguinare,
e ci sdraiamo, in attesa
che il merletto attraverso i cumuli
traspiri al di sopra della nostra eloquenza addormentata.

Feast day

The window still opens on an insidious threat,
despite the festivities, the armed animals
at the door. No. Breezes of forthcoming

rise and penetrate our screen of faith,
the curtain of our day-to-day life, swirling around
an agnostic hearth, prefiguring their sisters of death.

And into all of this, not far from now,
we must venture forth, stooped against the black eye
weeding from the mass the mad and the weak.

Giorno di Festa

La finestra si apre ancora su un'insidiosa minaccia,
nonostante le festività, gli animali armati
sono alla porta. No. Brezze imminenti

si levano e penetrano il nostro schermo di fede,
la nostra tenda di vita quotidiana, turbinando intorno
ad un focolare agnostico, preannunciando le loro sorelle di morte.

E in mezzo a tutto questo, fra non molto,
dobbiamo avventurarci, curvati contro l'occhio nero
che estirpa dalla massa i matti ed i deboli.

The winter sea

Stasis, fine equilibrium of grey:
neither are we saints in white procession,
nor horned bellowing in the refuse of our sins,
evening after evening pounding our brows.

Instead are we smooth, insensate operators of grey,
neither dirtying our hands with the aftermath of sin,
nor sprouting from our shoulders immaculate wings.
When celestial, infernal, passion breaks
we may be found strolling by the winter sea.

Il mare d'inverno

Stasi, sottile equilibrio di grigio:
non siamo né santi in bianca processione,
né corni mugghianti nei rifiuti dei nostri peccati,
che sera dopo sera si battono con forza la fronte.

Siamo invece adorabili, insensibili trafficanti di grigio,
che né si sporcano le mani con le conseguenze dei peccati,
né si fanno spuntare dalle spalle ali immacolate.
Quando la celestiale, infernale passione erompe
puoi trovarci a fare quattro passi lungo il mare d'inverno.

Maelstrom

A lifetime from my birthing, a lifetime
from my place of birth. I have dared
the first breath and vast sea tentacles

to where I stagger, drowned upon the beach,
my past and present, life and death joggled
in flux of antimatter, the long lesson told.

And I must make peace with infinity,
time stationary in the mingling of times,
the lace of perpetuity leading our projects

beyond the sparse remnants of recognizable form.

Vortice

Lontano una vita dalla mia nascita, lontano una vita
dal mio luogo di nascita. Ho azzardato
il primo respiro e sfidato vasti tentacoli marini

a cui barcollante giungo, annegato sulla spiaggia,
il mio passato e presente, la vita e la morte scossi
in flusso di antimateria, la lunga lezione impartita.

E devo fare tregua con l'infinito,
il tempo stazionario nel miscuglio dei tempi,
la trina di eternità che conduce i nostri piani

oltre le sparse vestigia di forme riconoscibili.

Future in the past

You will have put your mind between theirs,
seeking to disarm their hands, your mutilated mind;
and when, for an instant's default, you will have
withdrawn to your cowboys and dolls, tragedy
will have broken out, you alone the cause.

And so your life has been a long preventing
of disaster taking form, piercing the air
and hanging, mid-sight in liquid bouquets,
no blood, but the prickling sweat
of bureaucratic dismay, the code mislaid.

Not even sea-green passage to the quiet land
where it must have occurred will uproot
its having happened, and happening still in the mind's
perpetual return. Standing before the contenders' grave,
heredity hangs like the sword of age.

Futuro nel passato

Avrai posto la mente in mezzo alle loro,
cercando di disarmarne le mani, la tua mente mutilata;
e quando, per momentaneo errore, ti sarai
distratto con i tuoi cowboy e le tue bambole, la tragedia
sarà scoppiata, e tu l'unica causa.

E quindi la tua vita è stata un lungo evitare
che i disastri prendessero forma, trafiggendo l'aria
e sospeso, vista a medio raggio in liquidi bouquet,
niente sangue, ma solo formicolante sudore
di burocratico sgomento, il codice smarrito.

Nemmeno il passaggio verdemare verso la quieta terra
dove deve essere accaduto estirperà
che sia accaduto, e che ancora accada nel perpetuo
ritorno della mente. In piedi davanti alla tomba dei contendenti,
l'eredità incombe come la spada del tempo.

The Last Canticle
(for Elena)

Little left to fight against, but the last canticle,
speckling the city as light rain
inundating our minds as a freak wave.

And there are no survivors, straight-back
in the hold of the flood, singing their canticles
in the antechamber of God, life only dying,

but those of us who have bowed our heads
to the growling saturation and hummed,
in impertinent silence, the white lacework

of our human love, the canticle of God.

L'ultimo cantico
(per Elena)

Poco rimane contro cui lottare, se non l'ultimo cantico,
che irrora la città come pioggia sottile,
che sommerge le nostre menti come onda anomala.

E non ci sono sopravvissuti, spalle dritte
nella morsa dell'alluvione, a cantare i loro cantici
nell'anticamera di Dio, la vita è solo morire,

se non quelli che tra noi hanno chinato la testa
alla ringhiante saturazione e canticchiato,
in impertinente silenzio, la bianca trina

del nostro amore umano, il cantico di Dio.

(Traduzione dall'inglese all'italiano di Elena Palazzo)

CIVILTÀ INDUSTRIALE. RAPPORTO DEL CONSUMO INDUSTRIALE *

Civiltà industriale

Macchine per far macchine
farfalle per fare farfalle
draga attinia
È l'anno dell'avvento della Ragione
il cui trionfo ci costò tante sconfitte
albe a sonagli scabbie ore malate
Puntare i piedi o mantrugiare il reale

Di parole il tuo capo si dispiuma
in musica insensata ansie gettoni
da cui esatto si spicca il nero d'un corvo
e le foglie imbandite d'una moschea
o i mutili rintocchi d'una cava di pietre abbandonata
Un ventaglio ci insegna a depennare
ed un altro a trafiggere
le lettere del vento
Le pupille del cielo
riempiono di sé vuoti barattoli

(25 maggio 1968)

* Da "*La civiltà industriale o poesie ovali*" (1968-1970), in Vittorio Bodini, *Tutte le poesie*, a cura di Oreste Macrì, Nardò (Lecce), Besa, 2005.

Dov'erano anfiteatri d'uve dizionari d'ombre
si alzano nidi di plastica di cemento di calcoli di gittata
e tra pungoli e gemiti di notti senza fiori
il numero nemico dell'uomo e della bellezza
coordina coiti prolifici che assicurano all'industria
un più grande mercato di consumatori.

Quanti paesi dormono nella tua spalla
non saprà il nicchio della lumaca il Medio Evo piangente
tra le braccia di un vento turchino
dove nei prati di moquette s'arresta
la generazione dei grilli

Il gettone del sole che tramonta
non calzerà la pelle fuggitiva e ridente
dei fiumi appena fuori di città
e il cristallo del mare dove brillava il corpo paleolitico
della giovinezza

Vi è chi piange le dolci pinete segrete lungo le coste
ora alti scheletri arsi
in un incendio senza canti
le spiagge come millepiedi invase
dal turismo di massa
e il braccio che affonda nell'acqua del mare
si sporcherà di nafta e di assassinio

Che cosa fare chiedono le api operaie alfine emancipate
dalle macchine
cosa faremo dopo i turni corti nelle fabbriche
di cera e di miele?
Scriveranno diari giornali di bordo
Della nevrosi
Avranno premi letterari.

(9 giugno 1970)

Il sempre sospirar nulla rileva.
Francesco Petrarca

Errai, candido Gino; assai gran tempo,
e di gran lunga errai. Misera e vana
stimai la vita, e sovra l'altre insulsa
la stagion ch'or si volge. Intolleranda
parve, e fu, la mia lingua alla beata
prole mortal, se dir si dee mortale
l'uomo, o si può. Fra maraviglia e sdegno,
dall'Eden odorato in cui soggiorna,
rise l'alta progenie, e me negletto
disse, o mal venturoso, e di piaceri
o incapace o inesperto, il proprio fato
creder comune, e del mio mal consorte
l'umana specie. Alfin per entro il fumo
de' sigari onorato, al romorio
de' crepitanti pasticcini, al grido
militar, di gelati e di bevande
ordinator, fra le percosse tazze
e i branditi cucchiai, viva rifulse
agli occhi miei la giornaliera luce
delle gazzette. Riconobbi e vidi
la pubblica letizia, e le dolcezze
del destino mortal. Vidi l'eccelso
stato e il valor delle terrene cose,
e tutto fiori il corso umano, e vidi
come nulla quaggiù dispiace e dura.
Né men conobbi ancor gli studi e l'opre
stupende, e il senno, e le virtudi, e l'alto
saver del secol mio. Né vidi meno
da Marrocco al Catai, dall'Orse al Nilo,
e da Boston a Goa, correr dell'alma
felicità su l'orme a gara ansando
regni, imperi e ducati; e già tenerla

*Scritta tra il 1832 e il 1835, pubblicata per la prima volta nella seconda edizione dei *Canti* (come Canto XXXII), Napoli, Starita 1935.

Ritroviamo qui il tono e il modo di argomentare della lettera scritta anni prima a Pietro Giordani, in cui Leopardi ironizza sull'euforia liberale dei redattori dell'«Antologia» e sulla solerzia dei corfei dei tempi nuovi ad adeguare gli studi alle esigenze del mercato e delle nuove tecnologie. "In fine mi comincia a stomacare il superbo disprezzo che qui si professa di ogni bello e di ogni letteratura: massimamente che non mi entra poi nel cervello che la sommità del sapere umano stia nel saper la politica e la statistica. Anzi, considerando filosoficamente l'inutilità quasi perfetta degli studi fatti dall'età di Solone in poi per ottenere la perfezione degli stati civili e la felicità dei popoli, mi viene un poco da ridere di questo furore di calcoli e di arzigogoli politici e legislativi; e umilmente domando se la felicità de' popoli si può dare senza la felicità degl'individui. I quali sono condannati alla infelicità dalla natura, e non dagli uomini nè dal caso: e per conforto di questa infelicità inevitabile mi pare che vagliano sopra ogni cosa gli studi del bello, gli affetti, le immaginazioni, le illusioni. Così avviene che il dilettevole mi pare utile sopra tutti gli utili, e la letteratura utile più veramente e certamente di tutte queste discipline secchissime; le quali anche ottenendo i loro fini, gioverebbero pochissimo alla felicità vera degli uomini, che sono individui e non popoli; ma quando poi gli ottengono questi loro fini? amerò che me lo insegni uno de' nostri professori di *scienze storiche*. Io tengo (e non a caso) che la società umana abbia principii ingeniti e necessari di imperfezione, e che i suoi stati siano cattivi più o meno, ma nessuno possa essere buono. In ogni modo, il privare gli uomini del dilettevole negli studi, mi pare che sia un vero malefizio al genere umano" (G. Leopardi, "A Pietro Giordani", Firenze, 24 luglio 1828, in *Epistolario*, a cura di F. Brioschi e P, Landi, Torino, Bollati Boringhieri, 1998, 2 volumi, vol. II, pp. 1534-1535).

o per le chiome fluttuanti, o certo
per l'estremo del boa. Così vedendo,
e meditando sovra i larghi fogli
profondamente, del mio grave, antico
errore, e di me stesso, ebbi vergogna.

Auro secolo omai volgono, o Gino,
i fusi delle Parche. Ogni giornale,
gener vario di lingue e di colonne,
da tutti i lidi lo promette al mondo
concordemente. Universale amore,
ferrate vie, moltiplici commerci,
vapor, tipi e *choléra* i più divisi
popoli e climi stringeranno insieme:
né maraviglia fia se pino o quercia
suderà latte e mele, o s'anco al suono
d'un *walser* danzerà. Tanto la possa
infin qui de' lambicchi e delle storte,
e le macchine al cielo emulatrici
crebbero, e tanto cresceranno al tempo
che seguirà; poiché di meglio in meglio
senza fin vola e volerà mai sempre
di Sem, di Cam e di Giapeto il seme.

Ghiande non ciberà certo la terra
però, se fame non la sforza: il duro
ferro non deporrà. Ben molte volte
argento ed or disprezzerà, contenta
a polizze di cambio. E già dal caro
sangue de' suoi non asterrà la mano
la generosa stirpe: anzi coverte
fien di stragi l'Europa e l'altra riva
dell'atlantico mar, fresca nutrice
di pura civiltà, sempre che spinga
contrarie in campo le fraterne schiere
di pepe o di cannella o d'altro aroma
fatal cagione, o di melate canne,
o cagion qual si sia ch'ad auro torni.
Valor vero e virtù, modestia e fede
e di giustizia amor, sempre in qualunque
pubblico stato, alieni in tutto e lungi
da' comuni negozi, ovvero in tutto
sfortunati saranno, afflitti e vinti;

perché diè lor natura, in ogni tempo
starsene in fondo. Ardir protervo e frode,
con mediocrità, regneran sempre,
a galleggiar sortiti. Imperio e forze,
quanto più vogli o cumulate o sparse,
abuserà chiunque avralle, e sotto
qualunque nome. Questa legge in pria
scrisser natura e il fato in adamante;
e co' fulmini suoi Volta né Davy
lei non cancellerà, non Anglia tutta
con le macchine sue, né con un Gange
di politici scritti il secol novo.
sempre il buono in tristezza, il vile in festa
sempre e il ribaldo: incontro all'alme eccelse
in arme tutti congiurati i mondi
fieno in perpetuo: al vero onor seguaci
calunnia, odio e livor: cibo de' forti
il debole, cultor de' ricchi e servo
il digiuno mendico, in ogni forma
di comun reggimento, o presso o lungi
sien l'eclittica o i poli, eternamente
sarà, se al gener nostro il proprio albergo
e la face del dì non vengon meno.

Queste lievi reliquie e questi segni
delle passate età, forza è che impressi
porti quella che sorge età dell'oro:
perché mille discordi e repugnanti
l'umana compagnia principii e parti
ha per natura; e por quegli odii in pace
non valser gl'intelletti e le possanze
degli uomini giammai, dal dì che nacque
l'inclita schiatta, e non varrà, quantunque
saggio sia né possente, al secol nostro
patto alcuno o giornal. Ma nelle cose
più gravi, intera, e non veduta innanzi,
fia la mortal felicità. Più molli
di giorno in giorno diverran le vesti
o di lana o di seta. I rozzi panni
lasciando a prova agricoltori e fabbri,
chiuderanno in coton la scabra pelle,
e di castoro copriran le schiene.
Meglio fatti al bisogno, o più leggiadri

certamente a veder, tappeti e coltri,
seggiole, canapè, sgabelli e mense,
letti, ed ogni altro arnese, adorneranno
di lor menstrua beltà gli appartamenti;
e nove forme di paiuoli, e nove
pentole ammirerà l'arsa cucina.
Da Parigi a Calais, di quivi a Londra,
da Londra a Liverpool, rapido tanto
sarà, quant'altri immaginar non osa,
il cammino, anzi il volo: e sotto l'ampie
vie del Tamigi fia dischiuso il varco,
opra ardita, immortal, ch'esser dischiuso
dovea, già son molt'anni. Illuminate
meglio ch'or son, benché sicure al pari,
nottetempo saran le vie men trite
delle città sovrane, e talor forse
di suddita città le vie maggiori.
Tali dolcezze e sì beata sorte
alla prole vegnente il ciel destina.

Fortunati color che mentre io scrivo
miagolanti in su le braccia accoglie
la levatrice! a cui veder s'aspetta
quei sospirati dì, quando per lunghi
studi fia noto, e imprenderà col latte
dalla cara nutrice ogni fanciullo,
quanto peso di sal, quanto di carni,
e quante moggia di farina inghiotta
il patrio borgo in ciascun mese; e quanti
in ciascun anno partoriti e morti
scriva il vecchio prior: quando, per opra
di possente vapore, a milioni
impresse in un secondo, il piano e il poggio,
e credo anco del mar gl'immensi tratti,
come d'aeree gru stuol che repente
alle late campagne il giorno involi,
copriran le gazzette, anima e vita
dell'universo, e di savere a questa
ed alle età venture unica fonte!

Quale un fanciullo, con assidua cura,
di fogliolini e di fuscelli, in forma
o di tempio o di torre o di palazzo,

un edificio innalza; e come prima
fornito il mira, ad atterrarlo è volto,
perché gli stessi a lui fuscelli e fogli
per novo lavorio son di mestieri;
così natura ogni opra sua, quantunque
d'alto artificio a contemplar, non prima
vede perfetta, ch'a disfarla imprende,
le parti sciolte dispensando altrove.
E indarno a preservar se stesso ed altro
dal gioco reo, la cui ragion gli è chiusa
eternamente, il mortal seme accorre
mille virtudi oprando in mille guise
con dotta man: che, d'ogni sforzo in onta,
la natura crudel, fanciullo invitto,
il suo capriccio adempie, e senza posa
distruggendo e formando si trastulla.
Indi varia, infinita una famiglia
di mali immedicabili e di pene
preme il fragil mortale, a perir fatto
irreparabilmente: indi una forza
ostil, distruggitrice, e dentro il fere
e di fuor da ogni lato, assidua, intenta
dal dì che nasce; e l'affatica e stanca,
essa indefatigata; insin ch'ei giace
alfin dall'empia madre oppresso e spento.
Queste, o spirto gentil, miserie estreme
dello stato mortal; vecchiezza e morte,
ch'han principio d'allor che il labbro infante
preme il tenero sen che vita instilla;
emendar, mi cred'io, non può la lieta
nonadecima età più che potesse
la decima o la nona, e non potranno
più di questa giammai l'età future.
Però, se nominar lice talvolta
con proprio nome il ver, non altro in somma
fuor che infelice, in qualsivoglia tempo,
e non pur ne' civili ordini e modi,
ma della vita in tutte l'altre parti,
Per essenza insanabile, e per legge
universal, che terra e cielo abbraccia,
ogni nato sarà. Ma novo e quasi
divin consiglio ritrovàr gli eccelsi
spirti del secol mio: che, non potendo

felice in terra far persona alcuna,
l'uomo obbliando, a ricercar si diero
una comun felicitade; e quella
trovata agevolmente, essi di molti
tristi e miseri tutti, un popol fanno
lieto e felice: e tal portento, ancora
da pamphlets, da riviste e da gazzette
non dichiarato, il civil gregge ammira.

Oh menti, oh senno, oh sovrumano acume
Dell'età ch'or si volge! E che sicuro
filosofar, che sapienza, o Gino,
in più sublimi ancora e più riposti
subbietti insegna ai secoli futuri
il mio secolo e tuo! Con che costanza
quel che ieri schernì, prosteso adora
oggi, e domani abbatterà, per girne
raccozzando i rottami, e per riporlo
tra il fumo degl'incensi il dì vegnente!
Quanto estimar si dee, che fede inspira
del secol che si volge, anzi dell'anno,
il concorde sentir! con quanta cura
convienci a quel dell'anno, al qual difforme
fia quel dell'altro appresso, il sentir nostro
comparando, fuggir che mai d'un punto
non sien diversi! E di che tratto innanzi,
se al moderno si opponga il tempo antico,
filosofando il saper nostro è scorso!

Un già de' tuoi, lodato Gino; un franco
di poetar maestro, anzi di tutte
scienze ed arti e facoltadi umane,
e menti che fur mai, sono e saranno,
dottore, emendator, lascia, mi disse,
i propri affetti tuoi. Di lor non cura
questa virile età, volta ai severi
economici studi, e intenta il ciglio
nelle pubbliche cose. Il proprio petto
Esplorar che ti val? Materia al canto
non cercar dentro te. Canta i bisogni
del secol nostro, e la matura speme.
Memorande sentenze! ond'io solenni
le risa alzai quando sonava il nome
della speranza al mio profano orecchio
quasi comica voce, o come un suono
di lingua che dal latte si scompagni.
Or torno addietro, ed al passato un corso
contrario imprendo, per non dubbi esempi
chiaro oggimai ch'al secol proprio vuolsi,
non contraddir, non repugnar, se lode
cerchi e fama appo lui, ma fedelmente
adulando ubbidir: così per breve
ed agiato cammin vassi alle stelle.
Ond'io, degli astri desioso, al canto
del secolo i bisogni omai non penso
materia far; che a quelli, ognor crescendo,
provveggono i mercati e le officine
già largamente; ma la speme io certo
dirò, la speme, onde visibil pegno
già concedon gli Dei; già, della nova
felicità principio, ostenta il labbro
de' giovani, e la guancia, enorme il pelo.

O salve, o segno salutare, o prima
luce della famosa età che sorge.
Mira dinanzi a te come s'allegra
la terra e il ciel, come sfavilla il guardo
delle donzelle, e per conviti e feste
qual de' barbati eroi fama già vola.
Cresci, cresci alla patria, o maschia certo
moderna prole. All'ombra de' tuoi velli
Italia crescerà, crescerà tutta
dalle foci del Tago all'Ellesponto
Europa, e il mondo poserà sicuro.
e tu comincia a salutar col riso
gl'ispidi genitori, o prole infante,
eletta agli aurei dì: né ti spauri
l'innocuo nereggiar de' cari aspetti.
Ridi, o tenera prole: a te serbato
e di cotanto favellare il frutto;
veder gioia regnar, cittadi e ville,
vecchiezza e gioventù del par contente,
e le barbe ondeggiar lunghe due spanne.

QOHÉLET

Versione italiana di Augusto Ponzio,
passando per l'idioma salentino*

1.

1 Parole di Qohélet
O colui che parla in mezzo alla piazza
E ti racconta
Come stanno le cose.

2 Niente di niente,
Dice Qohélet,
Niente di niente.
Tutto è niente.

* Ho letto e riletto *Qohélet* in diverse traduzioni italiane (ma pure in francese, inglese, spagnolo, approfittando anche delle bibbie degli Hotel. Sulle traduzioni di Hevel c'è il bel saggio di Stefano Arduini, "Hevel", in *La ragione retorica*, Guaraldi, 2004). Delle traduzioni italiane devo menzionare quelle di Guido Ceronetti (Einaudi 1970 – che preferisco –, Einaudi 1980 e Adelphi 2001; quest'ultima è pubblicata insieme alle prime due), e quella di Erri De Luca (Feltrinelli 1996).

A un certo punto, di recente, mi è capitato di pensare *Qohélet* nel mio dialetto (il leccese di S. Pietro Vernotico, il mio paese). Mi è parso che in quest'idioma esso si lasci ascoltare e capire meglio, almeno per me; come se questo dialetto, nei suoi luoghi comuni, sia molto adatto ad accogliere e ospitare il pensiero di *Qohélet*; di più: come se la visione del mondo di questo dialetto sia *qohéletica*.

Nel *Dizionario Leccese-Italiano* di Antonio Garrisi (2 voll. più il glossario Italiano-Leccese, Capone, 1990), a cui spesso ho fatto ricorso per la trascrizione (tranne che per *ddr* che ho preferito alla notazione usuale) e per la verifica di parole ed espressioni, si trovano molte frasi-esempio, modi di dire, che potrebbero senz'altro stare in bocca a Qohélet (come "tocca ccampamu subbra sta terra te dulori e nfanni").

Leggendo nella prefazione di Guido Ceronetti (*Qohélet. Colui che prende la parola*, Milano, Adelphi, 2001) le considerazioni sulla perdita del suono delle *u* quando si passa dall'ebraico *hakkòl hével ur'ud rùach* all'italiano "tutto è fumo e mangiare di vento", mi venne spontaneo il confronto con "tuttu ete fumu e gnùttere ientu". Cominciai a tradurre.

Non conosco l'ebraico. La mia versione in dialetto salentino, in quella variante che è il dialetto sampietrano (che somiglia al palermitano – ho avuto occasione di farne esperienza diretta a Mistretta, in occasione di un convegno su Antonino Pagliaro; tanto che Domenico Modugno, cresciuto nel mio paese, in alcune sue canzoni, faceva passare, con qualche aggiusto, questo dialetto per siciliano) è una versione di versioni ("traduttor de' traduttor…").

Se c'è un intento di recupero dell'originario, qui l'originario è il mio dialetto: è esso che in questa versione ho cercato di rendere. Qohélet è solo un pretesto, un pretesto che bene provoca il riemergere di espressioni e parole delle quali la memoria, non solo la mia personale, tende ad affievolirsi.

Ciò spiega anche il fatto che la mia versione non è completa. Ho tralasciato delle parti che non sentivo, che dovevo forzare per trasporle nel mio dialetto, a differenza di altre (la gran parte e, certamente, le più belle), che – così a me sembra – non possono essere dette meglio di come esso le dice (v. Cosimo Caputo, a cura, *Qohélet. Versione in idioma salentino di Augusto Ponzio*, Lecce, Milella, 2008).

3 Che ne ricava uno
Di tutta la fatica sua
Sotto al sole?

4 Si nasce e
E si muore
E il mondo sta sempre là.

5 E il sole che si sta levando
È già il sole che sta calando
Per levarsi di nuovo
Dallo stesso punto.

6 Il vento va da una parte
Per poi venire da un'altra.

E gira e gira,
Non fa altro che girare.

7 E tutti i fiumi vanno a finire nel mare
E il mare non si riempie mai.

Sempre allo stesso punto
Finiscono in mare i fiumi, sempre di nuovo.

8 Ti stanchi a furia di parlare
E di più non puoi dire.

Di vedere gli occhi non si saziano mai,
Di sentire le orecchie non si accontentano mai.

9 Ciò che dev'essere
È già stato,
Ciò che si deve fare
È già stato fatto.

Niente di nuovo sotto il sole.

10 Di certe cose si dice:
Toh! Vedi questa cosa mai vista.
Ed è una cosa già stata
Prima ancora che nascessimo noi.

11 Di coloro che sono stati
Nessuno più si ricorda,
E neppure di coloro che ancora devono essere
Si ricorderà chi verrà dopo.

12 Io, Qohélet.
Che voglio raccontarti come stanno le cose,
Ho fatto una vita da re,
Re del mondo.

13 Tutto ho saputo,
Tutte le cose che si fanno e si sfanno
Sotto al sole
Ho visto e conosciuto.

14 Non c'è altro che fatica,
Fatica disgraziata,
Come il Signore ha voluto per noi.

15 Le cose storte non si raddrizzano.
E ciò che ti manca, ti manca per sempre.

16 Parlo tra me e me e dico: quante cose so!
Nessuno ha saputo prima di me quanto so io.

17 Ho conosciuto tutte le passioni, tutte le pazzie.

Però sai e sai e non raccogli che vento.

Ciò che impari
È niente
È come mangiarsi il fumo e inghiottire il vento.

18 Più sai
E più patisci.

Più intelligenza hai
E più ti prendi pena.

Più sapienza
Più sofferenza.

2. 1-17

1 Dissi dentro di me: andiamo, divertiamoci.
Diamoci ai piaceri, togliamoci tutti i desideri.
E pure questo non era che fumo.

2 Ridevo e non potevo fare a meno di dirmi:
– Che c'è da ridere, stupido?
E della allegria dicevo:
In che cosa consiste? Da dove mi viene?

3 Impregnai la mia carne di vino
Ma la mente era allerta.
Mi calai nella pazzia,
Ma ben assicurato alla fune della sapienza.

Perché volevo vedere
Per l'uomo che cosa è meglio
E che cos'è meglio che faccia
Nei pochi giorni che gli toccano sotto il sole.

4 Feci cose straordinarie.
Fabbricai case. Piantai vigne,

5 Mi feci giardini e cortili,
In cui fiorivano alberi di ogni frutto.

6 Costruii pozzi e canali
Tali da poter innaffiare una foresta in germoglio.

7 Ebbi serve e servitori
Con tutta la prole nata in casa mia.
Nessuno mai ha avuto tanti armenti
Quanti ne ebbi io.

8 Riempii casse di oro e di argento,
Ebbi tanta ricchezza
Che re e capi non se la sognano neppure.

Musici hanno suonato e cantato
Appositamente per me.

E di donne, delizia dell'uomo,
Quante ne volli tante ne ebbi.

9 Fui grande e potente
Come nessuno al mondo è stato.
Ma la sapienza non mi abbandonò mai.

10. E ai miei occhi che tutto volevano vedere,
Nulla ho negato,
E non mi sono privato di nessun piacere.
Pur di ricavare da tutto il mio affanno
Almeno qualcosa che ne valesse la pena.

11 E penso a tutto ciò che ho fatto,
A tutte la fatiche delle mie mani,
A quali sforzi mi sono dovuto sottoporre.

Ed è tutto per niente,
Tutto gettato al vento.

Non c'è niente sotto al sole di cui valga la pena.

12 E da sapiente, mi misi ad osservare pazzie e fissazioni.

Che cosa credi che farà colui
Che succede al re?

Le stesse cose di chi l'ha preceduto.

13 Capì che la sapienza è cosa migliore della sfrontatezza,
Come è meglio la luce dell'oscurità:

14 Chi vuole comprendere tiene gli occhi in fronte,
Per chi non vuole, è sempre notte.

15 Ma so anche che per l'uno e per l'altro
La sorte è la stessa.

E mi sono detto: – Ti tocca la stessa sorte
Di uno scervellato?
Ma allora da dove ti viene tutta questa smania di sapienza?
Non ne hai niente di più.

E dunque dentro di me mi dico:
Anche questo non vale niente.

16 E di chi sa e di chi non sa
Il tempo si porta via la memoria.
Dell'uno e dell'altro nessuno più si ricorda.

E la morte viene per l'uno e per l'altro.

17 E non sopporto più la vita,
Perché non hai bene
Di nessuna cosa che fai sotto il sole.
Tutto è niente,
Ed è come se insegui il vento.

3.

1 Per ogni cosa sotto il cielo giunge la sua ora, il suo tempo,

2 Viene il giorno in cui si nasce
E il giorno in cui si muore.
Viene il giorno in cui si pianta
E il giorno in cui si sradica.

3 Viene il giorno in cui si uccide
E il giorno in cui si cura.
Il giorno che costruisci le pareti
E il giorno in cui le abbatti

4 Il giorno delle risa
E il giorno dei pianti.
Il giorno dei lamenti
E il giorno dei balli.

5 Il giorno delle pietre scaraventate
E il giorno delle pietre raccolte.
Il giorno che ti abbracci
E il giorno che ti separi.

6 Il giorno che ti incontri
E il giorno che ti lasci.
Il giorno in cui raccogli
E il giorno in cui getti.

7 Il giorno in cui stracci
E il giorno in cui cuci.
Il giorno in cui stai zitto
E il giorno in cui parli.

8 Il giorno dell'amore
E il giorno dell'odio.
Il giorno della guerra
E il giorno della pace.

9 Uno fa e fa
E che ottiene?

10 Vedo soltanto quanta fatica ci tocca,
Per volontà del Signore.

11 Bello è il modo in cui il Signore ordinò
I giorni e le cose che si succedono nel mondo.

E di tutto questo
Fece specchio il cuore dell'uomo.

Ma senza che i suoi fini
Possa mai nessuno sapere.

12 Ho capito che la cosa migliore per noi
E godere e stare contento.

13 Ma se puoi mangiare e bere
E se ti tocca qualche cosa buona in tanta pena,
È semplicemente perché Egli provvede per noi.

14 So soltanto che ciò che il Signore fa
È per sempre.

Niente ci puoi aggiungere
E niente ne puoi togliere.

E la presenza severa del Padreterno
Ovunque ti giri la vedi.

15 Le cose di adesso ci sono già state
E le cose di poi pure.

E se qualcosa gli sfugge,
Di nuovo sempre Egli la riprende

16 E ho pure visto sotto il sole
Che non è vero che nel tribunale la legge è per tutti la stessa:
E dove doveva esserci giustizia, c'è solo prepotenza,
E dove ci doveva essere diritto, dolo imbrogli e menzogne.

17 E dico al mio cuore
Che di chi è onesto e di chi è scellerato
Decide Dio.
Che di ogni azione e di ogni pensiero
Ha fissato l'ora.

18 E degli uomini dico sinceramente
Che se il Signore li illuminasse
Vedrebbero che non sono altro che una massa di bestie.

19 Perché uomini e bestie fanno la stessa fine.

Muoiono.

Stesso respiro e stessa sorte.

E che l'uomo sia di più della bestia,
No, proprio per niente.

Perché tutto è fumo, tutto è niente.

20 Tutti finiscono nello stesso luogo.
Tutto viene dalla polvere
E alla polvere ritorna.

21 Chissà se va in cielo il respiro dell'uomo.
E chissà se resta in terra il respiro della bestia.

22 La sola cosa che puoi fare
È goderti ciò che ti tocca adesso.

Perché del poi
Forse non ti spetta niente

1 E le violenze fatte sotto il sole
Io le ho viste tutte.

E le lacrime di chi viene straziato,
E nessuno che si commuova

E la forza di chi uccide,
E nessuno che si commuova.

2 Meglio stanno i morti che alla fine sono morti
Dei vivi che ancora sono vivi.

3 Meglio ancora
Chi non è nato proprio.

Che tutto il male fatto sotto il sole
Non ha potuto vedere.

4 E ho visto che anche nella pena
E nella fatica
Non manca mai l'invidia per l'altro.

E pure questo è miseria.
Non mordi che vento.

5 Il pazzo si lega le mani,
E addenta la sua stessa carne.

6 Meglio un po' di refrigerio nella conca della mano aperta
Che pugni che stringono fatica,
Che stringono vento.

7 E un'altra miseria ho visto sotto il sole.

8 C'è chi non ha nessuno,
Né un figlio, né un fratello.

Eppure fatica senza mai tregua,
Perché è ingordo di ricchezza.

– Però per chi fatico tanto,
Perché sempre questo respiro affannoso?

E pure questo è miseria.
Fatica sventurata.

9 Meglio due di uno solo.
L'unione compensa.

10 E se ne cade uno,
L'altro lo alza.

Invece male
A chi cade solo,
Che non ha nessuno che lo aiuti.

11 Stanno al caldo
Due che si coricano insieme.

Ma chi si corica solo
Chi lo riscalda?

12 E se ne assalgono uno
L'altro lo difende.

Una fune di due corde intrecciate
Difficilmente si spezza.

7. 13-14

13 Prendi il mondo come Dio l'ha fatto.
Ciò che egli ha ritorto, chi può raddrizzarlo?

Vivi contento i giorni buoni,
E i giorni cattivi sopporta.

14 Il Signore Iddio questi e quelli cambia e scambia,
E così nessuno può trovare le sue piste.

8. 5-9

5 Chi si comporta come stabilito
Non usa castigare.

Chi sa
Sa che le cose non si possono cambiare.

6 Per ogni cosa c'è una legge fissa.

Per questo il patimento nostro non finisce mai.

7 Niente sappiamo del poi.
Il come e il quando, chi ce lo deve dire?

8 Non possiamo niente contro il vento.
Non possiamo fermare il vento.

E nessuno può fare niente
Quando arriva il giorno della morte.

E non ci sono scuse per la guerra.
Della guerra Dio non incarica nessuno.

E non ti può salvare il danno che fai all'altro.

9 Tutto questo ho visto
Da quando tutto quanto mi detti
A osservare che si fa sotto il sole.

E sono arrivato a capire
Che cos'è il potere dell'uomo:
Uno si sente potente
Se a un altro può fare male.

9.

1 Questo al cuore mio ho cercato di spiegare:
Che pure chi è onesto e saggio
Sta, con tutte le opere sue,
In mano del Signore.

Pure dell'odio, pure dell'amore
L'uomo non sa rispondere,
Anche quando l'uno o l'altro tiene scritto in faccia.
Pure questo è niente.

2 E ciò che ci spetta
È lo stesso per tutti.

La stessa sorte per tutti:
Devoti e scomunicati,
Buoni e malvagi,
Innocenti e colpevoli,
Bigotti e indifferenti,
Onesti e disonesti,
Quelli che giurano e mantengono, e gli spergiuri.

3 Di uno stesso male soffrono
Tutti quelli che sono stati creati sotto il sole:

La stessa sorte per tutto il creato.

La malvagità trabocca dal cuore dell'uomo.
Per tutta la vita.
E grande è pure la sfrontatezza sua
Fino a quando non finisce tra i morti.

4 Ma per lo meno se resti unito ai vivi,
Forse ne hai qualcosa.

Meglio un cane vivo
Che un leone morto.

5 Una cosa almeno sanno i vivi:
Che devono morire.
I morti non sanno niente di niente.

Non tocca loro più niente.

Non se ne ricorda più nessuno.

6 L'amore, l'odio, la gelosia
Che provarono:
Tutto sparito.
Non c'è niente né adesso e né mai.

E di nessuna cosa sotto il sole
Per loro c'è più niente.

7 Vai a mangiare contento il tuo pane
E bevi soddisfatto il tuo vino.

Così vuole il Signore.

8 Vai sempre vestito pulito
E fai che in testa non ti manchi il profumo.

9 Vivi con una donna amata
Il tempo che dura
Sotto il sole
Il respiro che ti è toccato.

10 E tutto quello che sei capace
Di fare, fallo adesso,
Che tieni le forze.
Perché non c'è più niente
Da fare,
Da volere,
Da pensare,
Da sapere,
Sottoterra.

11 E poi ho visto sotto al sole
Che non dipende dai corridori la corsa,
Né dai guerrieri la guerra,
Né di chi è bravo il pane,
Di chi fatica la ricchezza.
Di chi è tenero di cuore la misericordia.

Perché dal caso dipendono tutti,
Da come gira la ruota.

12 E nessuno sa quando arriva la sua sorte.

Come pesci dentro alla rete,

Come uccelli sotto la schiaccia,

Così sono presi
Gli uomini, quando per loro
Improvvisamente suona l'ultima ora.

13 Ho anche visto per caso
Qualcuno saggio sotto al sole.
Molto saggio uno mi è sembrato.

14 C'era un paese non molto grande,
Poco popolato,
E un re potente l'assediò
Con grosse macchine da guerra.

15 Un uomo
Umile ma fino,
Si fece avanti,

E con l'intelligenza sua
Salvò il paese.

Ma nessuno se lo ricorda più.

16 E, io dico, nessuna forza
Vale quanto la sapienza.

Ma è disprezzata la sapienza di chi è umile,
La voce sua non la sente nessuno.

17 Perché la voce calma e tranquilla di chi è saggio
Dovrebbero essere intensa in mezzo agli schiamazzi
Di chi comanda gente esaltata.

La parola saggia è meglio delle armi della guerra,
Ma quanta rovina
A causa di un solo infame.

11. 9-10

9 Ragazzo mio, goditi la giovinezza,
Vai dove ti porta il cuore
E dove ti attirano gli occhi.

10 Getta via dal cuore il tormento,
Strappa dalla tua carne il dolore.

Perché la giovinezza ora c'è e ora già non c'è più.
I capelli ora sono neri e ora già non lo sono più.

12. 1-8, 10, 12-13

1 E il Creatore chiamalo
Quando sei ancora verde e pieno di desideri,

Prima che ti pesino gli anni,
E che tu non abbia più voglia di niente,
E non vuoi altro che ti chiami Lui.

2 Prima che si faccia notte.
Che si oscuri il sole, che si spenga la lampada,
Che sparisca la luna con tutte le stelle.
Prima che il cielo torni ad annuvolarsi non appena già ha piovuto.

3 E viene il giorno
Che cominciano a tremolare i guardiani della casa,
E i forti si indeboliscono,
E le macine scarseggiano e poi si fermano.
E su chi osserva dalle fessure cade sopra la fuliggine.

4 E appena cessa il suono della macina,
Le porte del mercato si chiudono.
E l'uccello ammutolisce.
E le figlie del canto
Sono rauche.

5 E se sali un po' più in alto, hai paura che ti giri la testa,
E mentre stai camminando, improvvisamente ti senti venir meno.
E il mandorlo ha messo i fiori bianchi.
E pure una cavalletta ti pesa.
E il cappero non serve.

E l'uomo torna alla sua casa
Dove il tempo non passa.
Lo accompagna il canto delle prefiche
E di chi si è messo a lutto.

6 Prima che si spezzi la colonna d'argento
E che la caraffa di oro si rompa.
E che l'anfora si spacchi alla fontana,
E la ruota se ne esca
E cada dentro al pozzo,
Prima che la polvere ritorni alla terra da dove venne
E il respiro a Dio che ce lo dette.

8 Niente di niente,
Dice Qohélet,
Niente di niente.
Tutto è niente.

10 Qohélet,
O quello che parla in mezzo alla piazza
E ti racconta com' è la vita,
Ha trovate le parole giuste e ha scritto parole precise
Che dicono il vero.

12 Ma ascolta, figlio mio.
Fare molti libri non vale la pena.
Troppo arrovellarsi non è cosa buona.

13 Basta parlare.
Tutto quello che c'era da dire è stato detto.

IL CIMITERO MARINO
nella traduzione di Augusto Ponzio

Le cimetière marin (1920) di Paul Valery (1871-1945) è il poema della luce, della solarità assoluta, della saldezza dell'essere, dell'energia e della forza vitale che l'immagine del mare subito richiama, in contrapposizione, all'ombra, al tramontare veloce della vita, alla "sprucida materia", come dice Labriola morente in una lettera a Croce (v. P. Guaragnella 1994); in contrapposizione al cimitero, un cimitero che pure col mare confina e che nel sole di mezzogiorno, da tanta luce è inondato.

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.

Poesia sperimentale, quella di Valéry, in cui ciò che il testo esprime è appunto l'esperimento: l'esperimento, l'artificio, della parola, del ritmo, che dice del tempo, ne pone la questione, in primo luogo, la questione del senso del suo trascorrere, del suo correre veloce e inutile: veloce, quanto più l'uomo "senza posa o ristoro" (Leopardi, *Canto notturno*) s'affanna; inutile, perché sempre tardivo.

Il verso è il decasillabo, inusato, nell'Ottocento francese, (*dècasyllabe*), con ictus prevalente su 5 e 7 e su 4 e 6, decasillabo ritrovabile invece nel cinquecento, che simula un passo sicuro, disinvolto e al tempo stesso rigido e frenato.

Le ventiquattro strofe di sei versi ciascuna, esastici o sestetti, composte da due terzine legate dalla rima dei loro due ultimi versi, cioè in terza e sesta sede, hanno lo schema AAB CCB.

Il verso che traduce il decasillabo di Valéry in italiano è l'endecasillabo. E si tratta di mantenere la gabbia del ritmo e della rima. La sperimentazione creativa della traduzione deve ripartire da essa, da questa gabbia, quale sua necessaria condizione: la delimitazione come incentivo e sfida dell'immaginazione, della scoperta, come provocazione per l'ossessiva ricerca di soluzione.

Come tradurre, quali parole scegliere? Semplicità e chiarezza, certamente, ma, come dice Valéry, con la consapevolezza che semplicità e chiarezza non sono degli assoluti nella poesia; e con la consapevolezza pure che, sono parole di Valéry, "non esiste l'autentico significato di un testo", di un testo letterario, né vale, in tal caso, "l'autorità dell'autore" – a causa, aggiungo io, del rapporto di alterità fra autore e opera, per la loro reciproca "solitudine essenziale", come direbbe Blanchot.

Ho intitolato *L'io e la tartaruga* questa relazione che vuole parlare di quella particolare pratica di lettura che è il leggere traducendo, proponendo in questo senso la mia lettura-traduzione di *Le cimetière marin* di Valéry, perché questo testo è una sorta di monologo dell'io continuamente spiazzato dalla stessa alterità dell'io, la "sua" alterità, in primo luogo l'alterità del "suo" corpo mortale, l'alterità della possibilità di assenza del corpo "proprio", la possibilità del suo non starci, rispetto ai progetti dell'io, rispetto alla sua immagine, alla sua identità, ai suoi ruoli, alle sue appartenenze, al suo tendere a una fine che sia la conclusione, il finale. Malgrado la sua frenetica corsa, niente di nuovo sotto il sole.

Torna l'*Ecclesiaste*, in Valéry come in Leopardi, come, a ben vedere, anche in Manzoni, come pure in Carducci, "e sempre corsi e mai raggiunsi il fine", "un pover uom tu se'", come in tutta la scrittura letteraria in quanto tale, non perché imbevuta di *Ecclesiaste* (Ceronetti), ma perché ha l'effimero, la caducità, l'infunzionalità, l'assenza, la passione per l'indifferenza, la ripetizione inutile come suoi *logogrammi*, come suoi non luoghi rispetto ai luoghi comuni del discorso produttivo e funzionale, del discorso come potere della parola. L'io si affanna, corre, lotta con il tempo e tutto resta immutato, sotto il sole, sicché immobile è l'io, simile allo sconfitto Achille lesto pie'; mentre l'immagine che il sole, che sembra immobile a perpendicolo, e che tuttavia ineluttabilmente compie il suo percorso, richiama è la tartaruga. "Ah! Le soleil… Quelle ombre de tortue / por l'âme, Achille immobile à grands pas!".

L'io si presta alla metafora del veloce Achille. Metafora per l'io comune, ma ancora di più per i grandi uomini.

Pare che Alessandro il Grande identificasse se stesso con Achille (portava sempre con sé l'*Iliade*) e identificasse l'amico Efestione con Patroclo, Efestione che muore come Patroclo prima di lui. Ecco alcuni brani di un mio racconto scritto alcuni anni prima della traduzione di *Il cimitero marino* e tuttavia con essa misteriosamente collegato.

> Sì, Alessandro era fuggito: questo paese è troppo piccolo per te!, aveva profetizzato suo padre vedendolo domare Bucefalo. Una profezia, una maledizione. Uscire da un mondo sempre più angusto e soffocante. Ereditare un regno per poterlo finalmente abbandonare. All'inizio aveva creduto che ciò che voleva era ampliarlo, estenderlo, oltre ogni immaginazione, dilatandone i confini fino a spezzarli. Ma poi la Macedonia gli era apparsa sempre più lontana e ancora più ristretta. Ed egli ne era fuori, sì completamente e per sempre. Una corsa frenetica. Raggiungere luoghi inaccessibili, apparire dove e quando nessuno avrebbe immaginato. Questa capacità l'aveva inebriato: nessun ostacolo poteva fermarlo, nessun legame trattenerlo. Per sciogliere un nodo bisogna spezzarlo, come col suo gesto a Gordio aveva provato.
> Ma poi questa stessa rapidità, questa possibilità di non essere trattenuto da niente gli aveva fatto sentire a poco a poco i suoi movimenti come staccati da tutto, come vani, indifferenti. Muovere freneticamente i piedi che non trovano più nessun ostacolo, che non hanno più presa, come chi è sospeso da terra e si dimena inutilmente. Ogni impresa aveva cominciato ad apparirgli lenta, ogni attesa lunga fino all'esasperazione, ogni indugio insopportabile. […]
> E quando, nell'ira furiosa, aveva scagliato la lancia che dava la morte a Clito, anche quel gesto era lentissimo, come se non poteva e non doveva accadere, come se il suo braccio non poteva mai raggiungere la lancia e la lancia mai il corpo di Clito, una lancia che, come quella del paradosso di Zenone, per attraversare infinite metà del suo percorso, era destinata a non raggiungere mai la mèta, a restare sospesa fra Alessandro reso inerte dalla sua stessa furia e Clito con gli occhi sbarrati dalla morte che si era voluta e che soltanto tardava a venire.
> Era era sorta la luna, la stessa luna della città turrita di Hamadan, sospesa sul tempio dalle tegole d'argento e turchese, che illuminò il volto esanime di Efestione; la stessa luna immobile che talvolta aveva sorpreso l'infaticabile Aristotele ancora intento a insegnare a lui e a Efestione per i viali e le grotte di Mieza; la stessa luna del banchetto di nozze di Filippo con Euridice, in cui Alessandro aveva sguainato la spada contro il padre. Ora la stessa immobile luna raggiungeva la stanza dove Alessandro, l'Achille piede veloce, giaceva a letto, malato. L'aveva vista riflettersi immobile, sempre la stessa, nelle mobili e diverse acque del Ludia, dello Scamandro e del Simonenta, del Tigri e dell'Eufrate, del Nilo e del Gange.[…]
> La febbre aveva interrotto il ripetersi eguale di avvenimenti senza sviluppo, senza senso, lo scorrere del tempo senza accumulo. […]
> Il piè veloce Achille, per giunta questa volta indottrinato non dal centauro Chirone, ma dal più grande dei filosofi, ancora una volta veniva sconfitto dalla lentissima tartaruga.

La stessa pratica della traduzione richiama – come ha evidenziato Susan Petrilli (2005), a proposito della questione della traduzione e dei paradossi di Zenone considerati attraverso Borges (v., in questo volume, il saggio su Borges di Cascino) – il paradosso della tartaruga: riuscirà mai il testo che traduce, il testo che legge traducendo, a raggiungere, o addirittura a superare (Artaud pretende di averlo fatto con il testo di Caroll) il testo tradotto, il testo scritto originale, che sul testo che traduce ha il piccolo vantaggio, come la tartaruga su Achille, di essere partito prima?

A.P.

Paul Valéry
Il cimitero marino

I
Quel tetto quieto, sparso di colombe,
Fra i pini palpita, e pur fra le tombe;
In fuoco il giusto Meriggio combina
Il mare, il mare, sempre rinnovato!
Quale compenso a un pensier passato
Un lungo sguardo alla calma divina.

II
Che fine ordito di lampi consuma
Tanti diamanti di sottile spuma,
E quale pace si fa prevedere!
Se sull'abisso d'un sol c'è una pausa,
Opere pure di una eterna causa,
Scintilla il Tempo e il Sogno è sapere.

III
Tesoro certo, sobria ara a Minerva,
Massa calma e visibile riserva,
Acqua severa, Occhio che tieni stretto
Sì tanto sonno sotto un vel di fiamma,
O mio silenzio!…Edificio dell'alma,
Terrazza d'oro in mille embrici, Tetto!

IV
Tempio del Tempio, che un sospir riassume,
La purezza cui salgo or m'è costume,
Avvolto dentro al mio sguardo di mare;
E quale agli dei offerta mia più grande,
Lo scintillio sereno intorno spande
Su per l'altezza un sovran disdegnare.

V
Come in piacere si trasforma un frutto,
Come in delizia viene esso distrutto
In una bocca ove la forma muore,
Io qui respiro il mio futuro fumo
E il cielo canta all'anima in consumo
Le rive dissolventisi in rumore.

VI
Vero e bel cielo, guarda me che muto!
Dopo che in tanto orgoglio son vissuto,
In ozio strano, ma pien di potere,
Io m'abbandono alla brillante plaga,
Su morte case ora l'ombra mia vaga
Che me, col blando moto, sa tenere.

VII
L'anima esposta al fuoco solstiziale,
Sostengo la giustizia eccezionale
Tua, o luce, in armi che non han pietà.
Pura, io ti rendo ove ti si produce:
Guardati!…Ma rendere la luce
Suppone d'ombra una cupa metà.

VIII
Oh, sol per me, a me solo, in me soltanto,
Appresso a un cuore, alle fonti del canto,
Fra il vuoto niente e l'accadere puro,
Attendo all'eco di mia ampiezza interna,
Amara, oscura e sonora cisterna,
Sonante incavo in me, sempre futuro!

IX
Tu delle fronde prigionier non vero,
Golfo, che rodi il graticcio leggero,
Sui miei occhi chiusi, segreti splendenti,
Sai tu qual corpo alla sua fine oziosa
Mi trae, e qual fronte a questa terra ossosa?
Una scintilla qui pensa ai miei assenti.

X
D'un fuoco incorporeo sacro orto pieno,
Teso alla luce frammento terreno,
Mi piace questo luogo di candele,
Composto d'oro, pietra e oscure piante,
Qui tanto marmo trema all'ombre tante;
Sulle mie tombe il mar dorme fedele.

XI
Chi idoli vuol scaccia, cane splendente!
Se io solitario, pastor sorridente,
Vado pascendo, agnelli misteriosi,
Il bianco gregge di mie quiete tombe,
Tieni lontane le prudenti colombe,
I sogni vani, gli angeli curiosi.

XII
Qui pervenuto, è l'avvenir fiacchezza,
Netto l'insetto gratta la secchezza,
Tutto è bruciato, sfatto e accolto in aria
In non so quale sì severa essenza…
Vuota è la vita, ebbra com' è d'assenza,
Dolce è amarezza, ed è la mente chiara.

XIII
Occulti in terra i morti stanno bene,
Al caldo e in secco mister essa li tiene.
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
In me soltanto stanno i tuoi timori!
I miei rimorsi, dubbi e rigori
Sono il difetto del tuo gran diamante…
Ma nella notte di pesi marmorei,
Un popol vago sotto i ceppi arborei
Pian piano già fatto è tuo militante.

XV
Fusi essi sono in una spessa assenza,
Rossa argilla ingoiò lor bianca parvenza,
Han fatto dono di lor vita ai fiori!
Dove saran le frasi familiari?
L'arte precipua, i cuori singolari?
Stan larve ov'eran lacrimali umori

XVI
Gridi acuti di donne stuzzicate,
I denti, gli occhi, le ciglia bagnate,
Splendido seno che gioca col fuoco,
Sangue che brilla in labbra ormai concesse,
Dita e final doni difesi da esse,
Tutto sotterra va, torna nel gioco!

XVII
E tu, grand'anima, un sogno ancora speri
Che non abbia i colori menzogneri
Che, a occhi di carne, onda e oro mostran qui?
Canterai tu, fatta ormai vaporosa?
Tutto fugge! Ah, presenza mia porosa!
Muore la santa impazienza altresì!

XVIII
Magra immortalità nera e dorata,
Consolatrice d'atro lauro ornata,
Che della morte fai un seno materno,
Bella menzogna sei, e che pietà astuta!
Chi non conosce, e chi non li rifiuta
Quel cranio vuoto e quel ridere eterno!

XIX
Padri profondi, teste inabitate,
Che sotto il peso di tante palate,
Siete la terra che il passo sconcerta,
Tarlo ver, verme cui non si contrasta,
Non rode il sonno che marmo sovrasta:
di vita vive esso, e mai mi deserta.

XX
È Amore, forse, o odio verso me stesso?
Il dente suo segreto sì m' è appresso,
Che ben qualsiasi nome gli conviene!
Che importa! Esso vuol, sogna, tocca, vede!
Di carne mia ha piacer, e al letto accede
Al viver suo il viver mio appartiene!

XXI
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!

XXII
No, No!…Su, in piedi! All'era successiva!
Spezza, o mio corpo, la forma pensiva!
Bevi, mio petto, la nascita dei venti!
Una freschezza, dal mare esalata,
Rincuora l'anima… O forza salata!
All'onda presto, a riemergerne viventi!

XXIII
Si! Grande mar ai deliri votato,
Pelle di pardo e mantello forato,
Da mille e ancor mille idoli solari,
Idra assoluta, carne blu inebriante
Che ti mordi la coda scintillante,
In un tumulto che al silenzio è pari,

XXIV
Si leva il vento! Su, alla vita, presto!
Immensa l'aria apre e chiude il mio testo.
Polvere d'onda sprizza alle scogliere!
Volate via pagine abbacinate!
Spezzate, onde! Spezzate, acque inebriate,
Quel tetto quieto al beccheggiar di vele.

Riferimenti bibliografici

Artaud, Antonin, 1989, *L'arve e l'aume*, con 24 lettere a M. Baberzat, Parigi, L'Arbalète; trad. it. di L. Feroldi, in Artaud, *Il sistema della crudeltà*, «Millepiani», 11, Milano, Mimesis, pp. 11-19.
«Athanor», 1999-2000 *La traduzione*, n. s., 2, a cura di S. Petrilli, Roma, Meltemi.

«Athanor», 2000, *Tra segni*, n. s., 3, a cura di S. Petrilli, Roma, Meltemi.
«Athanor», 2001, *Lo stesso altro*, n. s., 4, a cura di S. Petrilli, Roma, Meltemi.
«Athanor», 2002, *Vita*, n. s., 5, a cura di A. Ponzio, Roma, Meltemi.
Augieri, Carlo Alberto, 2004, *Dissimiglianze, un ritorno*, prefazione dialogica di C. A. Augieri e A. Ponzio, Lecce, Manni.
Barthes, Roland, 2002, *Le Neutre*, Cours et séminaires au College de France (1977-78), a cura di T. Clerc, Parigi, Seuil.
Bachtin, Michail M., 2003, *Linguaggio e scrittura*, a cura. di A. Ponzio, trad. it. di L. Ponzio, Roma, Meltemi.
Baudelaire, Charles, 2003, *I fiori del male*, trad. con testo a fronte e cura di A. Prete, Milano, Feltrinelli.
Blanchot, Maurice, 1955, *L'éspace litéraraire*, Parigi, Gallimard; trad. it. di G. Zanobetti, 1967, *Lo spazio letterario*, Torino, Einaudi.
Blanchot, Maurice, 1959, *Le livre à venir*, Parigi, Gallimard; trad. it. di G. Ceronetti, *Il libro a venire*, 1969, Torino, Einaudi.
Blanchot, Maurice, 1969, *L'entretien infini*, Parigi, Gallimard; trad. it. di R. Ferrara, 1977, *L'infinito intrattenimento*, Torino, Einaudi.
Blanchot, Maurice, 1982, *La follia del giorno*, Reggio Emilia, Elitropia,.
Block de Behar, Lisa, 1997, *Al margine di Borges*, pres. di A. Ponzio, Bari, Edizioni dal Sud,
Bonfantini, Massimo A., Ponzio, Augusto, Petrilli, Susan, 2006, *Dialoghi semiotici*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
Caputo, Cosimo, a cura, 2008, *Qohélet. Versione in idioma talentino di Augusto Ponzio*, Lecce, Milella.
Foucault, Michel, 1996, *Scritti letterari*, Milano, Feltrinelli.
Guaragnella, Pasquale, 1994, "'Sprucida'materia. Sulle ultime lettere di antonio Labriola a Benedetto Croce", «Athanor», *Materia*, 5, Ravenna, Longo.
Guaragnella, Pasquale, "Itinerari nel leggere scrivendo", in Petrilli 2008.
Jachia, Paolo, Ponzio, Augusto, a cura, 1993, *Bachtin &…*, Bari, Laterza.
Lévinas, Emmanuel, 1948, *La realité et son ombre*, «Les temps moderns», 38; trad. it. 1984, "La realtà e la sua ombra", in *Nomi propri*, a cura F. P. Ciglia, Casale Monferrato, Marietti.
Lévinas, Emmanuel, 1975, *Sur Blanchot*, Fata Morgana, Montpellier; trad. it. di A. Ponzio, *Su Blanchot*, Bari, Palomar, 1994.
Lévinas, Emmanuel, 1999, *Filosofia del linguaggio*, testi scelti e tradotti da J. Ponzio, Bari, Graphis.
Lévinas, Emmanuel, 2002, *Dall'altro all'io*, trad. it. di J. Ponzio, Roma, Meltemi.
Petrilli, Susan, 2003, a cura, *Linguaggi*, Bari, Giuseppe Laterza.
Petrilli, Susan, 2005, *Percorsi della semiotica*, Bari, Graphis.
Petrilli, Susan, 2008, *Tutt'altro. Infunzionalità ed eccedenza come prerogative dell'umano*, Milano, Mimesis.
Petrilli, Susan, Calefato, Patrizia, a cura, 2003, *Logica, dialogica, ideologica*, Milano, Mimesis.
Petrilli, Susan, 2008, *Tutt'altro. Infunzionalità ed eccedenza come prerogative dell'umano*, Milano, Mimesis.
Petrosino, Silvano, a cura, 2000, *Sul potere delle parole, Sulla compagnia tra filosofia e letteratura*, Roma, Bulzoni.
Ponzio, Augusto, 1983, *Fra linguaggio e letteratura*, Bari, Adriatica.
Ponzio, Augusto, 1986, *Interpretazione scrittura. Scienza dei segni ed eccedenza letteraria*, Verona, Bertani.
Ponzio, Augusto, 1989, *Il filosofo e la tartaruga*, Ravenna, Longo.
Ponzio, Augusto, 1997a, *Che cos'è la letteratura? Otto questioni dialogando con Carlo A. Augieri*, Lecce, Milella.
Ponzio, Augusto, 1997b "La Commedia della luce", «Athanor», *Luce*, Ravenna, Longo, pp. 43-49.
Ponzio, Augusto, 1998, *La coda dell'occhio. Letture del linguaggio letterario*, Bari, Graphis.
Ponzio, Augusto (in collab. con Susan Petrilli), 2003, *Views in Literary Semiotics*, Ottawa, Legas.
Ponzio, Augusto, 2004a, *Linguistica generale, scrittura letteraria e traduzione*, Perugia, Edizioni Guerra; nuova ed. 2007.
Ponzio, Augusto, 2004b, *Testo come ipertesto e traduzione letteraria*, Rimini, Guaraldi.
Ponzio, Augusto, 2004c, *Leggere traducendo. Apollinaire, Aristofane, Baudelaire, Borges, Donne, La Fontane, Valéry*, presentazione di Wladimir Krysinski, Fasano (Brindisi), Schena.
Ponzio, Augusto (in collab. con Susan Petrilli), 2005, *La raffigurazione letteraria*, Milano, Mimesis.
Ponzio, Augusto, 2006, *The Dialogic Neture of Sign*, Legas, Ottawa.

Ponzio, Augusto, Calefato, Patrizia, Petrilli, Susan, 2005, a cura, *Con Roland Barthes alle fonti del senso*, Roma, Meltemi.
Prete, Antonio, 1996, *L'ospitalità della lingua*, Lecce, Manni.
Starobinski, Jean, 1971, *Les mots sous mots. Les anagrammes de Ferdinand de Saussure*, *Le parole sotto le parole. Gli anagrammi di Ferdinand de Saussure*, Genova, Il Melangolo.
Valéry, Paul, 1995, *Le cimitière marin nella traduzione di Jorge Guillén*, versione it. di Mario Tutino, a cura di Riseppe Sansone, Torino, Einaudi.

[*DIPARTITA**] (1830)
(trad. di Augusto Ponzio)

Per far ritorno alla patria lontana
Stavi lasciando il suolo straniero.
Nell'ora atroce che il tempo non sana,[1]
Molto già piansi mentre accanto ti ero.
Cercavano le mie gelide dita
Di trattenerti ancor qualche momento.
Che l'acre pena della dipartita
Non finisse implorava il mio lamento.

Ma ecco che dal mio bacio doloroso
Allora le tue labbra separasti.
Dalla terra d'esilio tenebroso
A un'altra terra tu mi convocasti.
Dicesti: il giorno in cui ci incontreremo
Sotto il ciel sempre azzurro nel colore,
Là all'ombra degli olivi riuniremo[2],
Amico mio, i baci dell'amore,

Ma, ahimè, dove del cielo risplende
La volta d'un azzurro festoso
E ombra d'ulivi sull'acque si stende[3]
T'assopisti nell'ultimo riposo.
La tua bellezza ed ogni tuo tormento
Scomparvero nell'urna sepolcrale –
Ed anche il bacio del tuo appuntamento…
Ma io l'aspetto, la tua promessa vale!

Note

* "Dipartita": componimento in ottave che canta il distacco dalla donna amata.
[1] Variante del traduttore:
"Per il tuo lontano paese natio
Stavi lasciando il suolo straniero.
Nell'atra ora inobliata dell'addio"
[2] Variante del traduttore: "intrecceremo".
[3] Variante del poeta: "E tra gli scogli l'onda sale e scende".

*GLI UCCELLI**
Versione di Augusto Ponzio

Entrano Fededegno (Pistetero) e Sperabene (Evelpide), che vanno dietro rispettivamente ad una gazza e una cornacchia.

CORNACCHIA: – Crac crax, crax crac!
SPERABENE: [alla cornacchia]: Come? Indichi che dobbiamo andare a destra?
FEDEDEGNO: [alla gazza]: Al diavolo! Ma che dice? Questa invece gracchia che bisogna andare a sinistra, laggiù verso quella quercia?
SPERABENE: Ahimè! Ci fanno andare di qua e di là. Se continua così chi ci rimette le penne siamo noi, e senza profitto. Povero me, che per seguire i gracchii di questa cornacchia… [facendo il verso alla cornacchia], crax, crax, crax…!, mi trovo in mezzo a una strada.
FEDEDEGNO: Povero me, che per seguire questa gazza ladra… finisce che ci rimetto il culo!
SPERABENE: Io non ho più orientamento… Da qua, come trovare la via per rimettere piede sui lidi della nostra patria?
FEDEDEGNO: Da qua, non ci riuscirebbe neppure un albanese.
SPERABENE: Ahi!
FEDEDEGNO: Forza, forza, forza! Troverò io la strada!
SPERABENE: Bell'affare con quel venditore di uccelli: ci assicura che questi due che ci ha venduto ci avrebbero portati da Birdman, cioè il famoso Tereo, che, per essersi fatto la cognata e per averle poi tagliato la lingua in modo che non raccontasse la cosa, fu mutato in uccello, precisamente in upupa. Ma questi due gracchi non sanno fare altro che gracchiare e beccare, dove possono.
FEDEDEGNO: Se andiamo di questo passo, pure le mie mani verranno beccate!
SPERABENE: L'ironia della sorte vuole che andiamo in cerca dell'uccello e finiamo col farci fottere. Bisogna proprio che troviamo la strada. Ma intanto diciamo due parole agli

* Questa "versione" sperimenta la possibilità di stabilire con *Uccelli* di Aristofane un rapporto di confidenza e di prossimità per il quale possa "risuonare" nel presente la sua parola, che filologi e traduttori, come è giusto e bene che sia, fedelmente ci consegnano in tutta la sua estraneità e distanza da noi.

spettatori. Ecco, noi, cari spettatori, soffriamo di un male opposto a quella dell'extracomunitario. Lui, che non ha la cittadinanza, la vuole per forza. Noi che ce l'abbiamo di diritto, per lingua, razza ed etnia, senza che qualcuno ci butti fuori, ma al contrario per non finire dentro, siamo scappati via con le ali ai piedi. Non odiamo la nostra patria, non neghiamo che sia stata per noi il paese della cuccagna, e che tutti devono pagare le tasse. Ma, nel nostro paese, le cicale cantano sui rami un mese o due, mentre nei tribunali non si smette più di cantare. Perciò noi ce la filiamo per la tangente, e con tutte le nostre mercanzie cerchiamo un posto dove si possa vivere tranquilli e agire impunemente. Perciò stiamo cercando l'uccello Tereo, per sapere se lui, che può volare di qua e di là, abbia visto un luogo che fa per noi.

FEDEDEGNO: St! Senti!

SPERABENE: Che c'è?

FEDEDEGNO: È un po' che la gazza indica qualcosa, in alto.

SPERABENE: Anche la cornacchia sta, col becco aperto, ad indicare qualcosa lassù. Che culo! Vuoi vedere che abbiamo trovato l'uccello!

FEDEDEGNO: Lo sapremo subito. Fatti avanti e chiamalo!

SPERABENE: Va bene… Signore…

FEDEDEGNO: Che dici? Chiami signore l'upupa? Chiamala piuttosto col suo verso.

SPERABENE: D'accordo! [Fa il verso dell'upupa; esce un servo].

SERVITORE: Chi è? Chi chiama il mio padrone?

SPERABENE: Santo cielo, che becco spaventoso!

SERVITORE: Povero me, due cacciatori!!

FEDEDEGNO: Non devi avere paura di noi! Abbi fiducia. Ora ti spieghiamo.

SERVITORE: All'inferno i cacciatori!

SPERABENE: Ma non siamo cacciatori!

SERVITORE: All'inferno gli uomini!

SPERABENE: Non siamo uomini!

SERVITORE: E chi cazzo siete?

SPERABENE: Appunto, appunto, si-si-siamo uc-uc-uccelli! Io sono un Tre-Tre-Tremolino, uccello libico.

SERVITORE: Cazzate!

SPERABENE: Gu-guarda un po' le mie ga-gambe!

SERVITORE: E lui che uccello è?

SPERABENE: È il Cacasotto, della famiglia dei Fagiani rosso-neri.

FEDEDEGNO: Noi ci siamo presentati! Ma tu che razza di bestia sei?

SERVITORE: Un uccello Servitore. Quando il mio padrone si è mutato in un'upupa, mi ha ordinato di diventare un uccello anch'io in modo da continuare ad avermi come servitore.

SPERABENE: E sai cosa dovresti fare adesso? Avvertire il tuo padrone che vogliamo vederlo.

UPUPA: Chi mi cerca?

SPERABENE: Per dio! Come ti hanno conciato?

UPUPA: Mi schernite per le penne? Ero un uomo ed ora sono un uccello.

SPERABENE: Non ridiamo di te.

UPUPA: E di che allora?

SPERABENE: Del tuo becco.

UPUPA: È questo il costume che mi è stato assegnato da Sofocle nella mia tragedia. Sono Tereo.

SPERABENE: E le penne?

UPUPA: Cadute!

SPERABENE: Per quale malattia!

UPUPA: No, per normale muta, come vuoi uomini cambiate governo noi uccelli perdiamo le piume per poi rimetterle nuove. Ma voi piuttosto chi siete?

SPERABENE: Noi? Uomini.

UPUPA: Qual è il vostro paese?

SPERABENE: Paese di gente navigata, che sa ben trafficare.

UPUPA: Ma siete giudici?

SPERABENE: Tutto il contrario: anti-giudici!

UPUPA: Ce ne sono ancora?

SPERABENE: Cercando bene, se ne trova ancora qualcuno, fuori città, nelle ville.

UPUPA: Che siete venuti a fare qui?

SPERABENE: A parlare con te.

UPUPA: Perché?

SPERABENE: Primo, perché eri un uomo come noi, un tempo; facevi debiti come noi un tempo; cercavi di non pagarli come noi, un tempo. Poi, diventato uccel di bosco, te ne sei volato via per cielo e terra; e ora possiedi l'esperienza di uomo e di uccello, insieme. Siamo venuti da te per pregarti di indicarci un paese accogliente, confortevole, morbido, in cui si possa dormire tra due guanciali.

UPUPA: Cerchi un paese più grande?

SPERABENE: Maggiore no, ma più adatto a noi!

UPUPA: Un paese aristocratico, allora!

SPERABENE: Neanche per idea. Io sono per la democrazia.

UPUPA: Qual è allora il tuo paese ideale?

SPERABENE: Dove le preoccupazioni maggiori sono queste: la mattina, mentre sto in una delle mie ville, un amico bussa alla porta e mi dice: "Vieni da me oggi con la famiglia, dopo il bagno in piscina: do un ricevimento. Non mancare altrimenti non venirmi a cercare quando sono nei guai!

UPUPA: Beh, ci sarebbe un posto come voi dite… sul mare… in Tunisia.

SPERABENE: No, sul mare non va bene. Non si sa mai che un giorno vengano per mare a prelevarti con l'avviso di garanzia. Piuttosto che vita si fa tra voi uccelli? Dovresti saperlo bene.

UPUPA: Non brutta a farci l'abitudine. Si vive senza preoccupazioni di borsa prima di tutto.

SPERABENE: E questo è un bel sollievo.

UPUPA: Ci nutriamo nei giardini, di sesamo bianco, mirto, papaveri e menta.

SPERABENE: Ah! Una dieta macrobiotica!

FEDEDEGNO [che è stato a lungo assorto nei suoi pensieri]: Ascoltate! Ho in mente un grande disegno per il popolo degli uccelli; esso diventerà una grande potenza, se mi date retta.

UPUPA: Di che si tratta?

FEDEDEGNO: Di che si tratta? Innanzitutto non andrete più in giro da una parte e dall'altra col becco aperto. Sapete, non è una cosa molto bella. Se quando, migrando ora di qua ora di là, vi fermate in un posto, chi vi vede dice di ciascuno di voi: "È un vagabondo, uno senza fissa dimora, infido, venuto a mangiare sulle nostre terre, nel nostro piatto". UPUPA: Purtroppo è così, ma che possiamo farci?

FEDEGNO: Costruire un nuovo paese, edificare un nuovo governo.

UPUPA: E che razza di governo possiamo fondare noi uccelli.

FEDEDEGNO: Davvero? Ma ti rendi conto? Guarda giù.

UPUPA: Sto guardando.

FEDEDEGNO: Ora guarda in alto.

UPUPA: Sto guardando.

FEDEGNO: Gira il collo.

UPUPA: Perdio, vuoi farmi venire un torcicollo?

FEDEDEGNO: Hai visto nulla?

UPUPA: Nuvole e cielo.

FEDEDEGNO: E il cielo non ä il polo degli uccelli?

UPUPA: Come?

FEDEDEGNO: Voglio dire il loro posto. Ma poiché dentro ad esso tutto si muove, si chiama polo. Ebbene, una volta che l'abbiate abitato e fortificato, avrete non più un semplice polo, ma uno spazio politico, il polo della libertà. E avrete dominio su tutti gli uomini della terra come adesso lo avete sugli insetti, perché dominerete l'etere, e non c'è dio che potrà resistere al vostro assedio se voi lo volete.

UPUPA: Ma come?

FEDEDEGNO: Intercettando le comunicazioni fra cielo e terra. Esse devono necessariamente attraversare l'etere. Noi saremo i padroni dell'etere e se i vari divini sovrani non ci pagheranno un tributo voi non lascerete passare le comunicazioni attraverso lo spazio dove sorgerà la nuova città che voi fonderete.

UPUPA: Evviva! Per la terra, le tagliole, le ragne, le reti, non ho mai sentito un disegno più acuto. Voglio fondarla con te, questa città, se gli altri uccelli saranno d'accordo.

FEDEDEGNO: Chi può spiegar loro tutto questo?

UPUPA: Tu stesso. Io sono stato a lungo con loro e per quanto siano barbari, incivili e rozzi selvaggi, sono riuscito a insegnar loro a nostra lingua.

FEDEDEGNO: Puoi convocarli qui?

UPUPA: Certamente.

FEDEDEGNO: Allora che aspetti, mettiti a cantare e attirali tutti in un grande karaoke.

UPUPA: Popoi popoi; venite qui amici alati; voi, di razze diverse, di colore diverso, che andate raminghi per le campagne, cibandovi d'orzo e di sementi, che andate per i boschi e le montagne mangiando corbezzoli o per le paludi nutrendovi di zanzare, o, migrando nelle nostre città, vi aggirate per i giardini pubblici a racimolare qualche briciola dai passanti.

E voi, alcioni, gabbiani, pellicani, che vi appollaiate clandestini sulle navi, e voi migratori che attraversate il mare e raggiungete i nostri lidi senza che nostre frontiere riescano a fermarvi, venite a sentire la grande novità! È arrivato un tipo ingegnoso con un piano inaudito, pronto a intraprendere imprese straordinarie.

FEDEDEGNO: Ecco un pennuto che arriva: ha un strano colore rossiccio.

UPUPA: Non è dei soliti migratori, dal colore nero o olivastro, che vedete sempre!

SPERABENE: Ehi, Ehi! C'è un altro uccello; e anche questo ha un colore insolito.

FEDEDEGNO: Guarda ne arriva un altro col pennacchio.

SPERABENE: Eccone un altro di colore.

FEDEDEGNO: Ma guarda che incredibile raduno di uccelli.

SPERABENE: Il cielo è coperto di stormi che sembrano nuvole.

FEDEDEGNO: Ecco il francolino.

SPERABENE: Ecco la querquedula.

FEDEDEGNO: Arriva la quaglia.

SPERABENE: E il piccione.

FEDEDEGNO: C'è anche il barbagianni.

SPERABENE: E il pulcinella di mare.

FEDEDEGNO: E la rondine.

SPERABENE: E l'albatros.

FEDEDEGNO: E la passera d'Italia. Forza, forza, passera d'Italia!

UPUPA: Ecco il succiacapre, ecco l'uccello pescatore, il capirosso, lo sparviero, il picchio, il marocchino, il piedirosso, l'uccello barbone, la filippina, l'uccello dagli occhiali, quello degli accendini, l'uccello lavavetri, l'uccello del paradiso, l'uccello spacciatore…

FEDEDEGNO: Quanti uccelli!

SPERABENE: Quanti merli!

FEDEDEGNO: Come stridono, come fischiano agitati!

SPERABENE: Ehi! Ma ce l'hanno con noi?

FEDEDEGNO: Ahimé! Hanno i becchi spalancati e puntano lo sguardo verso di noi!

SPERABENE: Sembra anche a me!

UPUPA: Venite, venite amici!

CORO [degli uccelli]: Ci-ci di-ci-ci di riunir-ci-ci vi-ci-cino a te, per dirci-ci che-che?

UPUPA: Una cosa di comune interesse: sicura, giusta, utile, allettante. Sono arrivati queste due signori, ragionatori sottili che hanno per noi un progetto grandioso.

CORO: Che hai fatto? Hai accolto costoro? Hai combinato il peggior guaio che ci potesse capitare. Tradimento, tradimento! Che empia offesa! Colui che si diceva amico di noi migranti, che mangiava nei campi il nostro stesso cibo, ha violato le antiche leggi e i patti degli uccelli. Ci ha attirati in una trappola per consegnarci alla stirpe malvagia di coloro che da sempre ci han fatto del male, e continuano cacciarci – a darci la caccia e a scacciarci –, a braccarci, a metterci in gabbia, ad arrostirci vivi, a nutrirsi di noi, a minacciare la nostra estinzione. Ma con te faremo i conti dopo. Ora son questi due che devono pagarla cara. Li farermo a pezzettini.

FEDEDEGNO: Siamo fregati!

SPERABENE: È colpa tua, soltanto tua! Tu mi hai trascinato in questo posto.

CORO: Addosso, Addosso, all'assalto, colpiamo a morte i nostri nemici di sempre. Attacchiamoli da tutte le parti, circondiamoli. Guai a loro. Ne faremo cibo per i nostri becchi. Non troveranno scampo da nessuna parte. Avanti, spelliamoli vivi, becchiamoli ben bene!

SPERABENE: Ci siamo. Povero me, dove scappo?

FEDEDEGNO: Inutile scappare. Disponiamo in cerchio la nostra mercanzia e organizziamoci per la difesa e il contrattacco.

SPERABENE: Benissimo, come stratega sei meglio di Schwarzkopf!

UPUPA: Bestie scellerate, perché volete fare a pezzi questi uomini che non vi hanno fatto nulla?

CORO: Sono dei lupi! Nessuna pietà! Chi è maggior nemico di costoro?

UPUPA: Per natura sono nemici, ä vero, ma hanno un cuore amico. E
sono qui per il nostro bene.

CORO: Come può volere il nostro bene chi era già in guerra con i nostri avi?

UPUPA: Chi è saggio molte cose può apprendere dai nemici. La cautela, che è la migliore arma di salvezza, non l'impari da un amico, ma te la insegna il nemico e alla svelta. Dai nemici e non dagli amici le città hanno appreso a costruire alte mura e ad allestire le navi da guerra. E questo insegnamento ha salvato casa, figli e sostanze.

CORO: Questo è vero! Chi sono costoro e da dove vengono?

UPUPA: Sono stranieri, vengono dall'astuto Nord.

CORO: E che cosa gli ha spinti fra noi?

UPUPA: L'affetto per noi, l'amore della nostra vita. Vogliono stare con noi, per sempre.

CORO: Davvero? E come mai?

UPUPA: Costui ha in mente una cosa incredibile, inaudita. Gli sta a cuore il vostro benessere, la vostra felicità. Lui dice che qui, là, dappertutto è tutto vostro.

CORO: È matto?

UPUPA: È lucidissimo!

CORO: Ma il cervello ce l'ha?

UPUPA: È una volpe! Ha ingegno, astuzia, abilità…

CORO: Allora, presto, digli, digli di parlare. Da quello che dici già ci sembra di volare.

UPUPA: Ascolate tutti.

CORO: Già molte volte siamo stati ingannati da questi uomini, sempre infidi. Ma tuttavia parla: può darsi che tu ci riveli qualche nostra dote recondita o qualche opportunità di cui noi non sappiamo approfittare a causa della nostra ignoranza. Dì quello che hai mente, facci sapere che progetto hai per noi.

FEDEDEGNO: Ho proprio voglia di dirvelo: ho già costruito pezzo pezzo il mio discorso ed ora è pronto per il varo.

SPERABENE: Si va in onda?

FEDEDEGNO: Sulla cresta dell'onda! È tanto che ho voglia di dire qualcosa, una parola grande, che vada diritta al cuore. Sono addolorato per voi, voi che una volta eravate i padroni…

CORO: Noi e di che cosa?

FEDEDEGNO: Del mondo intero. Voi avete dominato su tutto ciò che esiste prima che sui vostri dominii si costruissero le attuali potenze. Voi eravate re ed ora siete stati espro-

priati delle vostre terre, della vostra autorità, della vostra forza. Voi siete gli antichi sovrani del mondo, coloro a cui in origine la terra stessa è stata destinata, i detentori delle ricchezze della terra prima che esse venissero sfruttate dagli attuali imperi. Non c'è stato vessillo, scettro, stemma, trono degli dei o degli uomini che non abbia rievocato la primigenia potenza dei vostri antenati assumendo come simbolo l'aquila, o il falco, o lo sparviero, o la civetta. Una volta dunque vi onoravano e vi rispettavano tutti; ora invece vi considerano dei servi sciocchi, e vi tirano i sassi come ai matti. Persino nei luoghi sacri vi bracca chi vi dà la caccia, mettendo contro di voi lacci, trappole, panie, cappi, ragne, reti e tagliole. E così vi prendono in massa e vi vendono, e altri uomini vi tastano e vi comprano. E vi cucinano in tutte le salse e come a loro piace vi cospargono d'olio e vi fanno arrostiti, riempiendosi la pancia con i vostri cadaveri.

CORO: Parole tremende, terribili, uomo, ci hai detto. Piango la viltà dei nostri padri, che non ci hanno trasmesso gli onori ereditati dagli avi. Ma per fortuna sei arrivato tu, mandato dal cielo, tu che sei venuto a salvarci. Affidiamo a te noi stessi e i nostri figli. Dicci che cosa dobbiamo fare: per noi non vale più la pena di vivere, se non riconquistiamo l'impero che possedevamo un tempo.

FEDEDEGNO: Per prima cosa io dico che gli uccelli devono avere una loro città e che bisogna recintare tutto il cielo e tutto lo spazio vuoto intorno con mura impenetrabili come quelle di Babilonia. Poi una volta costruita la città si rivendicherà l'impero del mondo. E se tutte le potenze che oggi hanno il controllo del cielo e della terra non si sottometteranno prontamente, proclameremo contro di loro una guerra santa, e imporremo un embargo riguardo a tutte le comunicazioni via etere. Instaureremo un nuovo ordine mondiale.

CORO: Tu, che prima consideravo nostro odioso nemico, sei diventato per me persona cara e degna di fede. Tu sei venuto a ridarci la speranza. Qual è il tuo nome?

FEDEFEGNO: Io mi chiamo Fededegno e lui è il mio compagno Sperabene.

CORO: Seguiremo ogni tuo consiglio, Fededegno. E non per molto tempo chi comanda sul cielo, sul mare e sulla terra continuerà a tenere lo scettro. Quando si tratterà di agire, ce ne occuperemo noi. Ma dove bisognerà pensare, quello sarà solo compito tuo.

UPUPA: A nome di tutto il popolo degli uccelli do il benvenuto ad ambedue. Venite.

FEDEDEGNO: Un momento. Bisogna fare un passo indietro. Come faremo a vivere con voi che avete le ali noi che non sappiamo volare?

UPUPA: È facile.

FEDEDEGNO: Non vorrei che la nostra fosse l'infelice alleanza della volpe e dell'aquila di cui si narra in una favola di Esopo.

UPUPA: Non aver paura: c'è una piccola radice che basta masticarla e vi spuntano immediatamente le ali.

CORO: Questi due portali con te e procurali le ali. Intanto chiama tua moglie, Procne, che è diventata una usignola e lasciala con noi che ci allieti col suo canto.

[Entra l'usignola]

FEDEDEGNO: Perdio che bell'uccellino! Com'è morbido e candido! Sai che me la fotterei volentieri!

SPERABENE: Certe volte più che Fede-degno, mi sembri Fede…

UPUPA: Andiamo.

CORO: Caro uccello canoro, il più caro fra tutti gli uccelli, accompagna col tuo canto armonioso i mie inni a una nuova primavera. E voi uomini dalla vita oscura, che non potete sfuggire allo stesso destino delle foglie, deboli creature impastate di fango, ombre incerte, effimere, senz'ali, voi infelici mortali, vani come sogni, rivolgete la mente a noi che esistiamo da sempre, eterei, immuni da vecchiaia, capaci di eterni pensieri.

Se qualcuno di voi spettatori vuole passare lietamente il resto della sua vita, venga tra noi: da noi uccelli è permesso tutto ciò che da voi si aborrisce e vieta. Se da voi è un delitto ribellarsi alle leggi dei padri, da noi uccelli è considerato un bene. Se qualcuno di voi è uno schiavo fuggiasco, marchiato, ebbene per noi è bello come un uccello con le penne screziate. E se un altro è straniero senza cittadinanza, come Sax, un extracomunitario, per noi è apprezzato come un uccello esotico. Chi è esule da noi è accolto come un uccello migratore che ritorna. Da noi chi è di colore diverso, di razza diversa, trova piena accoglienza.

Non c'è niente di meglio e di più piacevole che avere le ali. Se qualcuno di voi spettatori le avesse… poniamo che abbia fame e sia stufo di stare qui: se ne vola a casa a fare uno spuntino e dopo aver mangiato torna qui a volo tra noi. Se qualcun altro deve scoreggiare, si leva in volo scoreggia e poi torna qui leggero e libero. Oppure se uno che ha l'amante vede il marito qui senza di lei, seduto in prima fila, con un colpo d'ali va a casa, se la fotte e poi vola qui di nuovo. Insomma non vi pare una gran cosa avere le ali?

[Rientrano Fededegno e Sperabene].

FEDEDEGNO: Ecco fatto.

SPERABENE [guardando le spalle di Fededegno]: Perdio, non ho mai visto nulla di più ridicolo.

FEDEDEGNO: Di che ridi?

SPERABENE: Della tue rapide ali. Sai a chi somigli?

FEDEDEGNO: Tu a una vecchia oca con le penne tinte.

SPERABENE: E tu a un merlo col capo spennacchiato.

CORO: Orsù, mettiamoci al lavoro. Che c'è da fare?

FEDEDEGNO: Prima di tutto bisogna dare un nome alla nostra città, un nome grande e glorioso; e poi far dire una messa.

SPERABENE: D'accordo.

CORO: Allora che nome le mettiamo?

FEDEDEGNO: Volete che la chiamiamo con il nome più aborrito nel paese da cui siamo fuggiti, che la chiamiamo Tangentopoli?

SPERABENE: Qui ormai non abbiamo bisogno di tangenti per campare.

FEDEDEGNO: Allora come la chiamiamo?

SPERABENE: Un nome che indichi le nuvole, gli spazi celesti, un nome grandioso.

FEDEDEGNO: Ti piace un nome come Eteremerlopoli?

CORO: Sì, sì, hai trovato un gran bel nome, davvero. E il suo simbolo porta fortuna?

FEDEDEGNO: Il merlo!

SPERABENE: E voilà Eteremelolopoli, richezza, prosperità, benessere…

FEDEDEGNO: …E lavoro per tutti. [A Sperabene]: A proposito non perdiamo tempo. Tu va su e aiuta i muratori. Porta i mattoni, spogliati, impasta la calce, porta su un secchio, casca dalla scala, disponi i turni di guardia, tieni acceso il fuoco, fa la ronda col campanello e resta dormire sul posto. Manda ambascerie ai signori della terra e del cielo, provvedi a diffondere la notizia che è nato un nuovo governo. Poi torna immediatamente qui da me.

SPERABENE: E tu invece che te ne stai qui comodamente, sarai mandato da parte mia… a fare in culo!

FEDEDEGNO: Su, da bravo, fai quello che ti dico. La tua opera è indispensabile. Niente di quello che ho detto si può fare senza di te. Io faccio chiamare un sacerdote per la processione e per fare dire una messa.

[Escono tutti tranne il coro]

CORO: Vogliamo proclamare un bando: chi di voi ci porterà un cacciatore o un venditore di uccelli morto riceverà un lauto compenso, e un compenso doppio se ce lo porta vivo. La stessa taglia vale per chi infilza tordi, e gonfia i polli per venderli a maggior prezzo, e tira il collo ai tacchini. Questo vogliamo sia noto. E se c'è fra noi chi tiene uccelli chiusi in gabbia, gli intimiamo di liberarli. Se non obbedite sarete voi ad essere messi in gabbia e sarete prigionieri degli uccelli.

FEDEDEGNO [rientrando]: Nessun messo e ancora arrivato a portarci notizie del muro. Ecco però che qualcuno sta arrivando di corsa: sembra che stia correndo alle olimpiadi.

MESSAGGERO: Dov'è, dov'è il nostro signore Fededegno?

FEDEDEGNO: Sono qui che lavoro per voi.

MESSAGGERO: Il muro è pronto

FEDEDEGNO: Bene.

MESSAGGERO: È un lavoro bellissimo e imponente.

FEDEDEGNO: E chi l'ha costruito?

MESSAGGERO: Gli uccelli da soli. Da soli in modo incredibile. Trentamila gru venute dal Marocco portavano nel gozzo le pietre, e i ralli col becco le hanno squadrate. Diecimila cicogne hanno fabbricato i mattoni; i pivieri e altri uccelli di fiume hanno portato l'acqua.

FEDEDEGNO: E la calcina?

MESSAGGERO: L'hanno portata gli aironi coi secchi.

FEDEGNO: Ma come hanno fatto a metterla nei secchi?

MESSAGGERO: Una bella trovata: le oche coi piedi, zappettando come se avessero le pale. Le anatre hanno indossato il grembiule e portavano i mattoni; sopra volavano le rondini con la cazzuola sul dorso, come i garzoni, e sul becco tenevano la calcina.

FEDEDEGNO: Forse questo posto non avremmo dovuto chiamarlo Eteremerlopoli ma Disneylandia.

MESSAGGERO: I pellicani, abilissimi carpentieri, hanno squadrato col becco le porte. Facevano un fracasso che sembrava di stare in un arsenale. Ora ci sono dappertutto porte con buone sbarre e ben resistenti.

FEDEDEGNO: Ottimamente. Chi ce la fa fare a ingaggiare operai a pagamento? Ma ecco una sentinella con un altro messaggio. Corre verso di noi con aria allarmata.

SECONDO MESSAGGERO [entrando]: All'armi! All'armi!

FEDEDEGNO: Che c'è?

SECONDO MESSAGGERO: I signori dell'universo rifiutano le nostre richieste.

FEDEDEGNO: Non vogliono restituire agli uccelli l'impero del mondo?

SECONDO MESSAGGERO: Non solo. L'Unione delle Potenze Mondiali esige che il muro sia subito smantellato.

FEDEDEGNO: Non si piegano dunque al nuovo ordine mondiale?

CORO: È la guerra, la guerra, terribile guerra!

FEDEDEGNO: Ebbene, si dia inizio all'assedio [escono tutti tranne il coro].

CORO: Molte cose nuove e sorprendenti abbiamo visto nei nostri voli, molte cose strane. C'è un albero assurdo. Si chiama Nomeglorioso, ma non serve a nulla, e grande e grosso, ma vigliacco. A primavera mette fior di proteste, ma d'inverno perde il suo bel frutto che ha lasciato cadere ai suoi piedi.

E c'è un paese verso il calar delle tenebre dove la gente fraternizza con i semidei e pranza con loro. Ma quando fa buio è meglio tenersi alla larga da loro, se non si vuol essere denudati e presi a calci nel didietro, da destra.

PROVVIDO: Povero me, spero che nessuno mi abbia visto e seguito. Dov'è Fededegno?

FEDEDEGNO: Che c'è? Chi è quest'uomo col viso coperto?

PROVVIDO: Chi finora ha presunto di avere l'impero del modo potrebbe vedermi fin qui?

FEDEDEGNO: No, le comunicazioni via etere sono sotto il nostro controllo. Ma tu chi sei?

PROVVIDO: Ora scopro il mio volto.

FEDEDEGNO: Oh, caro Provvido!

PROVVIDO: Sst! Non gridare!

FEDEDEGNO: Perché?

PROVVIDO: Non chiamarmi col mio nome. Mi rovini, se mi vedono. Ma se vuoi che ti racconti tutto ciò che accade nelle alte sfere, prendi quest'ombrello e tienilo aperto, in modo che io non possa essere visto. Non si sa mai.

FEDEDEGNO: Una bella pensata: fa onore al tuo nome. Vieni qui sotto, e ora parla, coraggio!

PROVVIDO: Stammi a sentire.

FEDEDEGNO: Parla, ti ascolto.

PROVVIDO: Quella che fra i grandi del mondo si considerava la maggiore potenza è fregata.

FEDEDEGNO: Fregata. E da quando?

PROVVIDO: Da quando vi siete impadroniti dell'etere. Interrottesi le comunicazioni, fanno la fame. Le potenze inferiori, ridotte più che mai allo stremo, minacciano la guerra contro di essa, se non fa riaprire i mercati di importazione, se non toglie l'embargo contro di loro…

FEDEDEGNO: Bene!

PROVVIDO: Certo! Ma ti voglio dire una cosa: arriveranno ambasciatori da parte di tutti i divini sovrani, grandi e piccoli, civili e barbari per trattare la pace: ebbene, voi non fatela, se non a condizione che chi oggi pretende ancora di essere il signore del mondo non si pieghi alla nuovo regime universale e acconsenta alla tue nozze con Imperia Internet.

FEDEDEGNO: Chi è Imperia?

PROVVIDO: La stupenda signora del Cyborspazio che tiene le chiavi per accedere alla egemonia militare e al controllo di molte altre cose: l'informazione, l'opinione pubblica, i cervelloni, le fabbriche, la cassa, i soldi…

FEDEDEGNO: Tutta questa roba?

PROVVIDO: Certo. Se tu la ricevi dalle sue mani, hai tutto. Perciò sono venuto ad avvertirti. Mi sono sempre prodigato per il progresso umano.

FEDEDEGNO: Nuovo Prometeo, il tuo consiglio è prezioso come quello che permise agli albori della civiltò di arrostire la carne.

PROVVIDO: Io odio, tu lo sai, tutte le divinità che imperano sul mondo.

FEDEDEGNO: Lo so: le odi da sempre.

PROVVIDO: Ora ridammi il parapioggia, che me ne torno indietro: così anche se intercettano la mia immagine, mi scambieranno per uno delle previsioni del tempo.

[Arrivano tre ambasciatori della Unione delle Potenze Mondiali. Uno per ogni mondo].

PRIMO AMBASCIATORE [che ha in mano il tridente come Nettuno quale simbolo dell'egemonia sul mare]: Ecco la città di Eteremerlopoli. [Al rappresentante del terzo mondo, che deve tenere in mano una piuma di uccello, simbolo dell'egemonia sui cieli]: Ma che fai? Porti la camicia fuori dai calzoni. Mettila dentro, disgraziato, che sembri un vucumprà. Democrazia, democrazia, dove andremo a finire, se il destino vuole che sia eletto un tipo simile! [Mentre cerca di aggiustarli la camicia]: Vuoi star fermo? Al diavolo, tu sei il più barbaro dei diplomatici che io abbia mai visto! [Al secondo ambasciatore che ha in mano grosso bastone nodoso, come simbolo della la forza terrestre]: Ercole, che cosa vogliamo fare?

SECONDO AMBASCIATORE: Te l'ho detto: voglio strangolare con le mie mani l'uomo che ha eretto il muro, mettendo l'embargo alle grandi potenze.

PRIMO AMBASCIATORE: Ma lo sai bene che siamo stati mandati per trattare la pace.

FEDEDEGNO [ai servi]: Datemi la grattugia, portatemi rosmarino e formaggio. E tu attizza il fuoco.

PRIMO AMBASCIATORE: Salute a te, Signore, a nome di tutti quanti noi tre.

FEDEDEGNO [ai servi]: Io intanto grattugio la noce moscata.

SECONDO AMBASCIATORE: Che carne è questa?

FEDEDEGNO: Di pennuto.

SECONDO AMBASCIATORE: Uccelli?! Un'ecatombe di uccelli! Qui a Eteremerlopoli?!

FEDEDEGNO: Uccelli riconosciuti colpevoli di rivolta contro il governo democratico.

PRIMO AMBASCIATORE: Veniamo in ambasceria, con pieni poteri, da parte di tutte le potenze per trattare la fine delle ostilità.

FEDEDEGNO: Non c'è olio nell'ampolla.

SECONDO AMBASCIATORE: E invece gli uccelletti devono essere cosparsi d'olio ben bene.

FEDEDEGNO: Non siamo mica stati noi a cominciare la guerra. E se ora finalmente volete comportarvi secondo giustizia, siamo d'accordo per la pace. Ma la giustizia dice che dovete riconoscere a Eteremerlopoli l'egemonia mondiale. Se ci accordiamo a queste condizioni, vi invito subito tutti e tre al pranzo che sto preparando.

SECONDO AMBASCIATORE: Mi sta bene; io voto a favore.
PRIMO AMBASCIATORE: Sei il solito morto di fame. Senti un po' che dice l'ambasciatore del terzo mondo.
SECONDO AMBASCIATORE [mostrando il bastone al Terzo ambasciatore]:
Ehi tu, vuoi passare un guaio?
TERZO AMBASCIATORE: Bastone no bicchiare.
SECONDO AMBASCIATORE: Dice che è pienamente d'accordo con me.
PRIMO AMBASCIATORE: Se voi dite di sì, acconsento anch'io. D'accordo allora, Fededegno. Vi cediamo lo scettro del mondo intero.
FEDEDEGNO: Per Giove, dimenticavo. Dovete anche acconsentire al mio matrimonio con Imperia Internet.
PRIMO AMBASCIATORE: Ho capito, non vuoi fare la pace. Torniamo a casa.
FEDEDEGNO: Come volete. Statevi bene! Cuoco, guarda che la salsa deve essere ben dolce.
SECONDO AMBASCIATORE: Aspetta, disgraziato, dove vai? Da tempo pensavo che Fededegno è degno di questo matrimonio. E da parte mia te lo concedo.
FEDEDEGNO [al primo ambasciatore]: E allora tu che dici?
PRIMO AMBASCIATORE: Do voto contrario.
FEDEDEGNO: Allora tutto dipende dal rappresentante del Terzo mondo. Che dici tu?
TERZO AMBASCIATORE: Buona grande Imberia deve brendere degno uggello.
SECONDO AMBASCIATORE: Dice che la dà.
PRIMO AMBASCIATORE: E va bene se siete d'accordo vada per la pace. Io mi astengo.
SECONDO AMBASCIATORE: Abbiamo deciso di accettare tutte le tue condizioni; vieni con noi alla sede dell'Unione delle Potenze Mondiali. Là riceverai Imperia e le altre cose.
FEDEGNO: Questi uccelletti arrosto capitano al momento giusto: serviranno per la cerimonia.
SECONDO AMBASCIATORE: Io preferirei restare qui a sorvegliare l'arrosto.
PRIMO AMBASCIATORE: Sei il solito ghiottone. Cammina, vieni con noi.
SECONDO AMBASCIATORE: Peccato, ci sarei rimasto volentieri.
FEDEDEGNO: [ai servi]: Portatemi l'abito da cerimonia.
CORO: Indietro, largo fate posto. Svolazzate intorno all'uomo beato a cui arride la sorte. Grandi, grandi fortune toccano per merito tuo al popolo degli uccelli. Evviva, evviva, evviva, il vincitore, sommo dio
CORO: C'è un podio regolato dal cronometro da cui mettersi mostra e raccogliere audience: là una congerie di furfanti che si pasce di parole, semina, miete e vendemmia i frutti della retorica. E mentre loro si nutrono di sofismi, alle vittime si taglia la lingua.

Ho sempre avvertito una strana impressione ascoltando o leggendo parole di biasimo a proposito della pigrizia riscontrata in una qualsiasi persona, sia essa membro del governo o semplicemente un nostro parente prossimo. "La pigrizia è la madre di tutti i vizi" – così è stata stigmatizzata; così unanimemente, in tutte le nazioni senza eccezione è stato stigmatizzato questo particolare atteggiamento dell'uomo. Ho sempre trovato ingiusta questa accusa mossa alla pigrizia. Perché mai il lavoro è tanto esaltato, innalzato sul trono della gloria e delle lodi, mentre la pigrizia è messa alla gogna; perché tutti i pigri, indistintamente, sono disprezzati, marchiati d'infamia – il marchio della pigrizia madre di tutti i vizi –, mentre anche l'ultimo dei lavoratori è votato alla gloria, agli onori, alle ricompense? Ho sempre pensato che dovrebbe essere l'esatto contrario: il lavoro deve essere maledetto, così come insegnano i racconti sul paradiso terrestre, mentre la pigrizia deve essere il fine primario dell'umanità. E invece accade l'opposto. È questa inversione che vorrei chiarire. Essendo ogni spiegazione basata sulla rilevazione di dati, di condizioni esistenti, ed essendo ogni analisi o conclusione fondata su tali sintomi, in questa esposizione intendo tirar fuori il significato che si cela nella parola "pigrizia".

Spesso molte parole coprono verità che non si possono palesare. Mi pare che con le verità l'uomo si sia comportato in maniera ben strana, come un cuoco che disponga di molte pentole piene di vivande diverse. Ogni pentola ha certamente il proprio coperchio, ma per distrazione il cuoco, chiudendo le pentole, ha confuso i coperchi, e adesso è impossibile indovinare che cosa ci sia dentro ogni singola pentola. La stessa situazione si è prodotta con le verità: su molte parole, su molte verità, ci sono coperchi, e ciò che si cela sotto il coperchio sembra a tutti chiaro. Secondo me, ciò è avvenuto anche con la pigrizia. Su un coperchio sta va scritto: "La pigrizia è la madre di tutti i vizi". Si è messo questo coperchio su una pentola a caso, e ancora oggi si crede che la pentola contenga infamia e vizio. Di sicuro, il termine "pigrizia" è usato per caratterizzare qualcosa di molto pericoloso per l'uomo. Per l'uomo non c'è nulla di più pericoloso al mondo; basti pensare che la pigrizia è la morte dell'"essere", cioè dell'uomo, il quale trova la propria salvezza soltanto nella produzione,

* Traduzione parziale di Luciano Ponzio dal russo dell'opuscolo dallo stesso titolo che fa parte della serie di scritti prodotti da Malevič, parallelamente alla sua attività pittorica, a partire dall'estate del 1919.

nel lavoro – se non lavora tutto il paese perirà, il popolo intero è minacciato di morte. Di conseguenza è chiaro che questa condizione va combattuta come una condizione letale. Per sfuggire alla morte, l'uomo escogita sistemi di vita in cui tutti dovrebbero lavorare e dove non dovrebbe esistere più neppure un solo pigro. Ecco la ragione per cui il socialismo, anticamera del comunismo, condanna tutti i sistemi che lo hanno preceduto: l'intera umanità deve percorrere un unico operoso cammino, e non deve più restare una sola persona inattiva. Ecco perché la legge più dura di questo sistema umano stabilisce: "Chi non lavora non mangia", ed ecco perché il socialismo è avversato dal capitalismo che, esso sì, genera dei "pigri", in quanto il denaro conduce immancabilmente alla pigrizia. In tal modo la maledizione scagliata da Dio sugli uomini tramite il lavoro, riceve nei sistemi socialisti la più alta benedizione. Tutti indistintamente devono conformarsi a questa benedizione, se non vogliono morire di fame. E questo il significato che si cela nel sistema fondato sul lavoro operaio. Tale significato consiste in questo: sotto tutti gli altri regimi mai l'uomo avrebbe potuto sentirsi tanto direttamente coinvolto nella morte della comunità, né constatare che la produzione origina non solo il bene della comunità nel suo insieme ma anche il bene di ciascun individuo in particolare. Nel sistema del lavoro comune ognuno si trova a confronto con la morte, ognuno ha un solo obiettivo: salvarsi con il lavoro, con la produzione del lavoro, se non vuol morire di fame. Questo sistema socialista del lavoro tende con l'atto stesso del proprio funzionamento a mettere al lavoro, certo inconsapevolmente, l'umanità intera, per far aumentare la produzione, garantire la sicurezza, rafforzare l'umanità e, attraverso la capacità produttiva, riaffermare il proprio "essere". Certo, questo sistema, che non si preoccupa dell'individuo, bensì di tutta l'umanità, è incontestabilmente giusto. Anche il sistema capitalista, però, offre lo stesso diritto al lavoro, la stessa libertà di lavoro, di accumulazione del denaro nelle banche al fine di garantirsi la "pigrizia" in futuro, e presuppone dunque che la moneta sia un simbolo seducente in quanto preannunzia la felicità della pigrizia, felicità alla quale, in realtà, tutti aspirano. Ed è appunto questa, a dire il vero, la ragion d'essere della moneta. Il denaro non è altro che un pezzetto di pigrizia. Quanto più se ne avrà a disposizione, tanto più si conoscerà la felicità della pigrizia. Gli uomini di pensiero che hanno a cuore il bene del popolo non hanno mai considerato, con piena coscienza, questo principio e questo significato. Sono sempre stati solidali nel pensare che la Pigrizia sia "la madre di tutti i vizi". Ma nel loro inconscio, c'era ben altro: l'ambizione di livellare tutti gli uomini nel lavoro, in altri termini, di livellare gli uomini nella pigrizia. Si ottiene in tal modo ciò che il sistema capitalista non permette di conseguire. Capitalismo e socialismo hanno la medesima preoccupazione: pervenire all'unica verità della condizione umana, la Pigrizia. E questa la verità che si cela nel più profondo dell'inconscio, però, chissà perché, nessuno vuole mai riconoscerla; non esiste in nessun luogo un sistema di lavoro che abbia come motto: "La verità di ogni tuo progresso è il cammino verso la pigrizia", Al contrario, dappertutto slogan inneggianti al lavoro; ne deriva che il lavoro è inevitabile, che abolirlo è impossibile, mentre, in realtà, proprio a questo tendono i sistemi socialisti, ad alleggerire le spalle dell'individuo dal fardello del lavoro. Più gente vi sarà a lavorare, meno saranno le ore di lavoro e più saranno le ore d'ozio.

Il sistema capitalista ha formato con ogni mezzo, buono o cattivo, una classe di capitalisti, che si è assicurata la felicità nella pigrizia. Ma, poiché la pigrizia è garantita dal lavoro,

il piano capitalistico di organizzazione del lavoro ha costruito il proprio Sistema in modo da non porre, nell'usufruire della "Pigrizia", tutti allo stesso piano. Usufruiscono della pigrizia soltanto coloro che si sono procurato un capitale. Così la classe dei capitalisti si è affrancata dal lavoro, da cui tutta l'umanità dovrebbe affrancarsi. La classe dei capitalisti considera il popolo intero come una forza lavoro, mentre i sistemi socialisti lo considerano una macchina da lavoro. Il capitalista cerca dunque di provvedere alle necessità del popolo lavoratore affinché le forze di quest'ultimo che gli sono indispensabili non si esauriscano, ma dal momento che di gente ce n'è in abbondanza, anche questa preoccupazione finisce per essere trascurata. La lotta dei capitalisti con i sistemi non capitalisti deriva dal fatto che, con la vittoria dei sistemi non capitalisti, si realizzerebbe un livellamento nel lavoro. Allora la classe capitalista perderà la sua felicità nella pigrizia. E per questo che si requisiscono tutte le imprese dei capitalisti, allo scopo di ridistribuire tutte le risorse in modo equilibrato, siano esse strumenti di lavoro o strumenti di pigrizia. I sistemi socialisti altro non fanno se non sorvegliare questa ripartizione del lavoro e della pigrizia, e ciascun individuo sta attento affinché il lavoro sia distribuito con equità. Le ore di pigrizia sono il risultato di questa ripartizione egualitaria. La classe capitalista considera la produzione nel suo complesso come un valore che garantisce il capitale, e il capitale alla stregua di titoli che garantiscono la pigrizia. Anche il sistema socialista, non capitalista, vede nella produzione un valore che garantisce le ore di inattività dell'essere. Il perfezionamento di quest'ultimo sistema non coincide con la moltiplicazione delle ore di lavoro, bensì con la loro riduzione. Non si produrrà più di quanto sarà effettivamente necessario all'umanità. Nulla di superfluo; non deve aver luogo alcuna sovrapproduzione, che si verifica solo là dove regna l'avidità, sentimento che quasi sempre conduce a esiti disastrosi. E poiché nel sistema socialista c'è un interesse comune a tutti, questo sistema sarà sostenuto da tutti i lavoratori nella stessa misura. Dunque l'ottenimento della perfezione non sarà mai non sarà mai concepito come soddisfazione di un bisogno personale. Vi si arriverà soltanto attraverso l'impegno collettivo per il bene comune. In effetti per quanto riguarda le invenzioni, si può affermare che tutto ciò che è stato fatto ha sempre avuto essenzialmente come fine il bene comune dell'umanità, ma è bastato che chi ha inventato qualche miglioramento o perfezionamento consegnasse al Mondo la propria opera perché l'imprenditore se ne impossessasse e se ne servisse in primo luogo per il proprio interesse personale, sfruttando coloro che non avevano potuto procurarsi tale invenzione. E stata costruita una macchina. Il capitalista l'ha subito utilizzata al servizio della proprio intento; gli si è presentata la possibilità di ridurre la mano d'opera e accrescere il proprio capitale privando gli operai del salario ultimo che avrebbe dovuto consistere nel ricevere denaro a titolo di pigrizia. Ne è rimasta una maggior quantità nelle mani dell'imprenditore. L'operaio ha dovuto accontentarsi dei giorni festivi, da dedicare al riposo fisico, mentre gli imprenditori usufruivano di una pigrizia illimitata.

Il sistema socialista svilupperà ulteriormente la macchina, in questo consiste appunto il suo significato. Il suo significato consiste nell'affrancare il più possibile la mano d'opera dal lavoro, in altri termini nel fare di tutto il popolo lavoratore o di tutta l'umanità un padrone ozioso quanto il capitalista, che scarica sulle mani del popolo i propri calli e il proprio lavoro. L'umanità socialista scaricherà i propri calli e il proprio sudore sui muscoli delle macchine e garantirà alle macchine un lavoro illimitato, senza concedere loro un attimo di tre-

gua. In futuro la macchina dovrà emanciparsi e scaricare il proprio lavoro su un altro essere, sbarazzandosi del fardello della società socialista e assicurandosi a sua volta il diritto alla "Pigrizia".

Così, dunque, tutto ciò che esiste di vivente tende alla pigrizia. D'altra parte la pigrizia rappresenta il principale incentivo al lavoro, in quanto solo tramite il lavoro si può raggiungere la pigrizia; risulta perciò evidente che con il lavoro si è abbattuta sull'uomo una specie di maledizione, come se prima egli si trovasse in stato di pigrizia perpetua. Forse nella comunità umana una tale condizione è realmente esistita, a meno che, nel racconto della creazione del paradiso terrestre e della cacciata dell'uomo, più che della confusa rappresentazione di una realtà del passato, non si tratti dell'immagine di una realtà futura cui l'uomo perverrà attraverso la maledizione del lavoro.

The morality of work is the morality of slaves,
and the modern world has no need of slavery.

Come molte persone della mia generazione, fui educato secondo quanto comanda il proverbio che dice "l'ozio è il padre di tutti i vizi"[1]. Poiché ero un ragazzo virtuoso, credevo a tutto ciò che mi dicevano, e fu così che la mia coscienza prese l'abitudine di obbligarmi a lavorare sodo fino ad oggi. Ma benché le mie azioni fossero sotto il controllo della mia, le mie opinioni invece subirono un processo rivoluzionario. Ritengo che in questo mondo si lavori troppo, e che dalla convinzione che il lavoro sia cosa santa e virtuosa siano derivati mali incalcolabili; insomma, nei moderni paesi industriali bisogna predicare in modo ben diverso da come fin ora si è predicato. Tutti conoscono la storiella di quel turista che, a Napoli, vide dodici mendicanti sdraiati al sole (ciò accadeva prima che Mussolini andasse al potere) e disse che avrebbe dato una lira al più pigro di loro. Undici balzarono in piedi, ciascuno vantando la propria pigrizia a gran voce, e naturalmente il turista diede il premio al dodicesimo, giacché era un uomo che sapeva il fatto suo. Nei paesi che non godono del clima mediterraneo, invece, oziare è una cosa molto più difficile e bisognerebbe iniziare a tale scopo una vasta campagna di propaganda. Spero che, dopo aver letto queste pagine, l'YMCA [Young Men's Christian Association fondata nel 1844 a Londra da George Williams] si proponga di insegnare ai giovani a non fare nulla. Se ciò accadesse davvero, non sarei vissuto invano.

Prima di esporre le mie argomentazioni in favore dell'ozio, desidero mettere in discussione un argomento che ritengo insostenibile. Quando una persona ha mezzi sufficienti per vivere e tuttavia pensa di assumere un impiego qualsiasi (per esempio, di insegnante o di segretario), si usa dire che questa persona toglie il pane di bocca agli altri e compie perciò un'azione malvagia. Se tale argomento fosse valido, basterebbe che tutti stessero in ozio perché ogni stomaco sia pieno. La gente che parla così dimentica che di solito gli uomini spendono quel che guadagnano, e così facendo danno lavoro agli altri, cioè, spendendo, mettono nelle loro bocche tanto pane quanto ne tolgono lavorando. Il vero malvagio, da questo punto di vista, è il risparmiatore. Chi mette i propri risparmi nella calza nega al prossimo possibilità di guadagno. Se invece li investe, la faccenda diventa meno ovvia e il discorso cambia.

* Bertrad Russell (1872-1970), "In praise of idleness", «Harper's Magazine», 1932, trad. it. del curatore.

Uno dei metodi più diffusi per investire i risparmi consiste nel darli in prestito a qualche governo. Dato che la maggior parte dei governi civili spende un'altissima percentuale del denaro pubblico per pagare i debiti delle guerre passate e preparare le guerre future, chi presta quattrini allo Stato si trova press'a poco nella posizione di quell'infame personaggio di Shakespeare che prezzolava assassini. In ultima analisi le abitudini economiche dell'uomo moderno hanno un solo risultato pratico, quello di aumentare il potenziale bellico dello Stato al quale si prestano i propri risparmi. Ovviamente sarebbe meglio che uno li spendesse, sia pure ubriacandosi o giocando.

Mi si obietterà che la cosa è ben diversa quando i risparmi vengono investiti nell'industria. Se l'industria va a gonfie vele e produce qualcosa di utile, tutto bene. Ma di questi giorni molte industrie falliscono. Il che significa che buona parte della fatica umana, che avrebbe potuto produrre qualcosa di piacevole, è stata sprecata per produrre macchine inoperose che non servono a nessuno. Chi vede dileguarsi i suoi risparmi in una bancarotta danneggia gli altri oltre che se stesso. Se avesse speso il proprio denaro, supponiamo, nell'offrire splendide feste ai suoi amici, avrebbe fatto un gran piacere non soltanto a costoro, ma anche al macellaio, al pasticcere e al venditore di liquori. Invece (è ancora una supposizione) li ha investiti in una impresa intenzionata a costruire una rete di rotaie in una cittadina che non ha bisogno di tram, contribuendo così a deviare una certa quantità di lavoro in un canale che non giova a nessuno. Tuttavia, costui, quando sarà in miseria per colpa di quel pessimo investimento, sarà da tutti considerato vittima di una sventura immeritata, mentre l'allegro prodigo, che ha speso filantropicamente il suo denaro, sarà disprezzato come un incosciente e un dissennato.

Ma tutto questo è solo una premessa. Ciò che voglio dire, in tutta serietà, è che la fede nella virtù del lavoro provoca grandi mali nel mondo moderno, e che la strada per la felicità e la prosperità si trova invece in una diminuzione del lavoro.

Prima di tutto, che cos'è il lavoro? Vi sono due specie di lavoro: la prima consiste nell'alterare la posizione di una cosa sulla o presso la superficie della terra, relativamente a un'altra cosa; la seconda consiste nel dire ad altri di farlo. La prima specie di lavoro è sgradevole e mal retribuita; la seconda è gradevole e ben retribuita, ed anche suscettibile di infinite variazioni. Per esempio, non soltanto vi sono persone che danno ordini, ma anche persone che danno consigli circa gli ordini che bisogna dare. Di solito due gruppi organizzati di persone danno simultaneamente due tipi di consigli opposti: ciò si chiama politica. Questo genere di lavoro richiede un talento particolare che non poggia sulla profonda conoscenza degli argomenti sui quali si deve esprimere un parere, ma sulla profonda conoscenza dell'arte di persuadere gli altri con la parola, con gli scritti, cioè la pubblicità.

In tutta l'Europa, ma non in America, vi è una terza classe di persone, molto più rispettate dei lavoratori delle due categorie. Costoro sono i proprietari terrieri, i quali riescono a far pagare ad altri il privilegio di esistere e di lavorare. I proprietari terrieri sono oziosi, e ci si potrebbe perciò aspettare che io faccia il loro elogio. Purtroppo il loro ozio è reso possibile soltanto dal lavoro degli altri; anzi; il loro smodato desiderio di fare i propri comodi è l'origine storica del vangelo del lavoro. L'ultima cosa al mondo che essi si augurano è di vedere imitato il loro esempio.

Dall'inizio della civiltà fino alla rivoluzione industriale, un uomo, di regola, con molto lavoro poteva produrre soltanto poco più di quanto fosse necessario al mero sostentamento di se stesso e della sua famiglia, sebbene sua moglie lavorasse almeno quanto lui e i suoi figli cominciassero a lavorare non appena l'età glielo consentiva. Questo esiguo margine non rimaneva però a chi lo produceva, ma veniva incamerato dai guerrieri e dai preti. In tempi di carestia non era possibile produrre più del minimo indispensabile, ma guerrieri e preti pretendevano la loro parte come sempre, col risultato che molti lavoratori morivano di fame. Questo sistema restò in vigore in Russia fino al 1917 (e, da allora, taluni membri del partito comunista sono riusciti ad assicurarsi lo stesso privilegio dei guerrieri e dei preti) e sussiste ancora in Asia; in Inghilterra, nonostante la rivoluzione industriale, fiorì anche nel periodo delle guerre napoleoniche e fino a cento anni fa, quando una nuova classe di manifatturieri andò al potere. In America si estinse con la rivoluzione, fuorché negli Stati del Sud, dove perdurò fino alla guerra civile. Naturalmente un sistema praticato per tanti secoli ha lasciato una profonda impronta sui pensieri e sulle opinioni degli uomini. Molte idee che noi accettiamo ad occhi chiusi a proposito delle virtù del lavoro derivano appunto da tale sistema e non si adattano più al mondo moderno perché la loro origine è preindustriale. La tecnica moderna consente che il tempo libero, entro certi limiti, non sia una prerogativa di piccole classi privilegiate, ma possa essere equamente distribuito tra tutti i membri di una comunità. L'etica del lavoro è l'etica degli schiavi, e il mondo moderno non ha bisogno di schiavi

È ovvio che, nelle comunità primitive, i contadini, se avessero potuto agire liberamente, non si sarebbero privati dei prodotti in eccedenza a favore dei preti e dei guerrieri, ma avrebbero prodotto di meno o consumato di più. Dapprima fu necessaria la forza bruta per costringerli a cedere. Ma poi, a poco a poco, si scoprì che li si poteva indurre ad accettare il principio etico secondo il quale era loro dovere lavorare indefessamente, benché una parte di questo lavoro fosse destinata al sostentamento degli oziosi. Tramite questo espediente lo sforzo di costrizione prima necessario si allentò e le spese del governo diminuirono. Ancor oggi, il novantanove per cento dei salariati britannici sarebbero sinceramente scandalizzati se gli si dicesse che il sovrano non dovrebbe aver diritto a entrate più cospicue di quelle di un comune lavoratore. Il concetto del dovere, storicamente parlando, è stato un mezzo escogitato dagli uomini al potere per indurre altri uomini a vivere per l'interesse dei loro padroni anziché per il proprio. Naturalmente gli uomini al potere riescono a celare questo fatto anche a se stessi, convincendosi che i loro interessi coincidono con gli interessi dell'umanità intera. A volte ciò è verissimo; i proprietari di schiavi ateniesi, ad esempio, impiegarono parte del loro tempo libero in modo da apportare un contributo di capitale importanza alla civiltà, contributo che non sarebbe stato possibile sotto un sistema strettamente economicistico. L'ozio è essenziale per la civiltà e nei tempi antichi l'ozio di pochi poteva essere garantito soltanto dalle fatiche di molti. Tali fatiche avevano però un valore non perché il lavoro sia un bene, ma al contrario perché l'ozio è un bene. La tecnica moderna ci consente di distribuire il tempo destinato all'ozio in modo equo, senza danno per la civiltà.

La tecnica moderna infatti ha reso possibile di diminuire in misura enorme la quantità di fatica necessaria per assicurare a ciascuno i mezzi di sostentamento. Ciò fu dimostrato in modo chiarissimo durante la guerra. A quell'epoca tutti gli uomini arruolati nelle forze ar-

mate, tutti gli uomini e le donne impiegati nelle fabbriche di munizioni, tutti gli uomini e le donne impegnati nello spionaggio, negli uffici di propaganda bellica o negli uffici governativi che si occupavano della guerra, furono distolti dal loro lavoro produttivo abituale. Ciò nonostante, il livello generale del benessere materiale tra i salariati, almeno dalla parte degli alleati, fu più alto che in qualsiasi altro periodo. Il vero significato di questo fenomeno fu mascherato dalle operazioni finanziarie: si fece credere infatti che, mediante prestiti, il futuro alimentasse il presente. Il che, naturalmente, non è possibile; un uomo non può mangiare una fetta di pane che ancora non esiste. La guerra dimostrò in modo incontrovertibile che, grazie all'organizzazione scientifica della produzione, è possibile assicurare alla popolazione del mondo moderno un discreto tenore di vita sfruttando soltanto una piccola parte delle capacità generali di lavoro. Se al termine del conflitto questa organizzazione scientifica, creata per consentire agli uomini di combattere e produrre munizioni, avesse continuato a funzionare riducendo a quattro ore la giornata lavorativa, tutto sarebbe andato per il meglio. Invece fu instaurato di nuovo il vecchio caos: quelli che hanno un lavoro lavorano troppo, mentre altri senza salario muoiono di fame. Perché? Perché il lavoro è un dovere e una persona non deve ricevere un salario in proporzione di ciò che produce, ma in proporzione della sua virtù che si esplica nello zelo.

Questa è l'etica dello Stato schiavista, applicata in circostanze del tutto diverse da quelle in cui ebbe origine. Non c'è da stupirsi se il risultato è stato disastroso. Facciamo un esempio. Supponiamo che, a un certo momento, una certa quantità di persone sia impegnata nella produzione di spilli. Esse producono tanti spilli quanti sono necessari per il fabbisogno mondiale lavorando, diciamo, otto ore al giorno. Ed ecco che qualcuno inventa una macchina grazie alla quale lo stesso numero di persone nello stesso numero di ore può produrre una quantità doppia di spilli. Il mondo non ha bisogno di tanti spilli, e il loro prezzo è già così basso che non si può ridurlo di più. Ragionando in maniera sensata, basterebbe portare a quattro le ore lavorative nella fabbricazione degli spilli e tutto andrebbe avanti come prima. Ma attualmente una proposta del genere sarebbe giudicata immorale. Gli operai continuano a lavorare otto ore, si producono troppi spilli, molte fabbriche falliscono e metà degli uomini che lavoravano in questo ramo si trovano disoccupati. Insomma, alla fine il totale delle ore lavorative si è ugualmente ridotto, con la differenza, però, che metà degli operai restano tutto il giorno in ozio mentre metà lavorano troppo. In questo modo, la possibilità di usufruire di maggiore tempo libero, che era il risultato di un'invenzione, diventa un'universale fonte di guai anziché di gioia. Si può immaginare niente di più insensato?

L'idea che il povero possa oziare ha sempre urtato i ricchi. In Inghilterra, agli inizi dell'ottocento, un operaio lavorava di solito quindici ore al giorno e spesso i bambini lavoravano altrettanto (nella migliore delle ipotesi dodici ore al giorno). Quando degli impiccioni ficcanaso osarono dire che tante ore erano forse troppe, fu risposto loro che la sana fatica teneva lontani gli adulti dal vizio del bere e i bambini dai guai. Quand'ero ragazzino, cioè poco dopo che gli operai di città conquistarono il diritto di voto, la legge stabilì alcune giornate festive, con grande indignazione delle classi ricche. Ricordo di aver udito questa frase dalla bocca di una vecchia duchessa: "Ma che se ne fanno i poveri delle vacanze? Tanto loro devono lavorare". Oggi la gente parla con minore franchezza, ma questo modo di ragionare persiste ed è fonte di una grande confusione economica.

Consideriamo per un momento apertamente e senza pregiudizi l'etica del lavoro. Ogni essere umano, per necessità, consuma nel corso della sua vita una certa quantità del prodotto della fatica umana. Supponendo, come lo suppongo io ora, che la fatica sia, in sostanza, ben poco piacevole, è ingiusto che un uomo consumi più di quel che produce. Naturalmente egli può produrre servizi utili anziché beni materiali, facendo il medico, ad esempio, ma in ogni caso deve pur dare qualcosa in cambio di vitto e alloggio. Fino a questo punto, ma fino a questo punto soltanto, ammettiamo che il lavoro è un dovere.

Non insisterò sul fatto che in tutte le società moderne, al di fuori dell'URSS, molta gente riesce a risparmiarsi anche questo minimo di lavoro, in particolar modo coloro che ereditano quattrini o sposano i quattrini. Non penso però che il fatto che questa gente se ne stia senza far nulla sia dannoso quanto il credere che i salariati debbano spezzarsi la schiena lavorando o morire di fame.

Se il salariato lavorasse quattro ore al giorno, ci sarebbe una produzione sufficiente per tutti, e la disoccupazione finirebbe, sempre sulla base di un minimo di organizzazione. Questa idea scandalizza la gente per bene, convinta che i poveri non sappiano che farsene di tanto tempo libero.

In America molti uomini lavorano intensamente anche quando hanno quattrini da buttar via; costoro, com'è naturale, si indignano all'idea di una riduzione dell'orario di lavoro; secondo la loro opinione l'ozio è la giusta punizione dei disoccupati; in effetti non piace loro vedere i propri figli oziare. Ma, cosa strana, mentre vorrebbero che i figli maschi lavorassero tanto da non aver il tempo di diventar persone civili, non gli importa affatto che la moglie e le figlie non facciano altrettanto dalla mattina alla sera. L'ammirazione snobistica per i disutili, che nella società aristocratica si estende ad ambedue i sessi, nella plutocrazia è limitata alle donne, in contrasto sempre più stridente col buon senso.

Bisogna ammettere che il saggio uso dell'ozio è un prodotto della civiltà e dell'educazione. Una persona che ha lavorato tutta la sua vita per molte ore al giorno si annoia se all'improvviso non ha più nulla da fare. Ma, la stessa persona, se non può disporre di una certa quantità di tempo libero, rimane tagliato fuori da molte delle cose migliori. Non c'è più ragione perché la gran massa della popolazione debba ora soffrire di questa privazione; soltanto un ascetismo idiota, e solitamente senza motivo, ci induce a insistere nel lavorare molto quando non ve n'è più bisogno. Nella nuova fede che regge attualmente il governo in Russia vi sono molte cose assai diverse dai tradizionali insegnamenti dell'Occidente, mentre altre sono rimaste immutate. L'atteggiamento delle classi governative (specialmente di quelle che si occupano della propaganda educativa), nei riguardi della dignità del lavoro è quasi identico all'atteggiamento che le classi governative del mondo hanno sempre assunto nei riguardi dei "poveri onesti". La propaganda continua a dare valore all'operosità, alla sobrietà, allo spirito di sacrificio, alla volontà di lavorare molte ore al giorno per indiretti vantaggi, persino la sottomissione all'autorità; infatti l'autorità rappresenta ancora il volere di chi regge e governa l'universo, anche se gli si dà un nome diverso, chiamandolo adesso "materialismo dialettico".

La vittoria del proletariato in Russia ha molti punti in comune con la vittoria del femminismo in certi altri paesi. Per secoli gli uomini hanno stabilito che le donne dovevano essere più virtuose di loro e le hanno consolate per la loro inferiorità affermando che la virtù è

più desiderabile del potere. Alla fine le femministe decisero che volevano e virtù e potere, giacché le pioniere credevano sì a tutto ciò che gli uomini avevano detto circa i pregi della virtù, ma non credevano affatto a ciò che essi avevano detto circa lo scarso valore della supremazia politica[2]. Qualcosa del genere accadde in Russia a proposito del lavoro manuale. Per secoli, i ricchi e i loro sicofanti avevano intessuto elogi degli "onesti attrezzi di lavoro" e della vita semplice, professando una religione secondo la quale i poveri hanno molte più probabilità dei ricchi di entrare nel regno dei cieli. Avevano cercato insomma di far credere ai lavoratori manuali che vi è una certa forma di nobiltà ["il lavoro nobilita l'uomo"] nella loro perizia nell'alterare lo stato della materia nello spazio, così come gli uomini avevano cercato di far credere alle donne che vi era una certa forma di nobiltà nella loro schiavitù sessuale. In Russia tutta questa retorica sul lavoro manuale è stata presa molto sul serio, col risultato che il lavoratore manuale è onorato là più di qualsiasi altro paese. Ma quelli che sono, in sostanza, slogan *revivalistici*, vengono fatti circolare con altri scopi: essi debbono infatti assicurare la collaborazione di operai indefessi per compiti speciali. Il lavoro manuale è un ideale proposto a tutti i giovani e sta alla base di ogni insegnamento etico.

Può darsi che per il momento ciò sia anche un bene. Un paese immenso, zeppo di risorse naturali, è in attesa di sviluppo e può far conto soltanto su pochissimo credito. In tali circostanze è necessario un durissimo lavoro che probabilmente sarà ampiamente compensato in seguito. Ma che cosa accadrà quando tutti potranno star bene senza lavorare molto?

In Occidente vi sono parecchi modi per affrontare il problema: non abbiamo mai tentato di instaurare la giustizia economica, sicché una larga parte della produzione totale viene assorbita da una piccola minoranza della popolazione, che spesso non lavora affatto. Poiché manca un controllo centrale della produzione, produciamo una grande quantità di cose che nessuno richiede. Manteniamo in ozio una certa percentuale di persone perché possiamo fare a meno di loro grazie all'eccessivo orario di lavoro di chi ha un impiego. Quando questi metodi risultano insufficienti ecco che scoppia una guerra, così molta gente è impegnata a fabbricare esplosivi ed altri a farli esplodere, come se fossimo bambini che hanno appena scoperto i fuochi artificiali. Combinando in maniera diversa tutti questi elementi, si riesce a tenere in piedi l'idea che spetti giustamente a ogni uomo medio una buona dose di duro lavoro manuale.

In Russia, grazie a una maggiore giustizia economica e al controllo della produzione, il problema deve essere risolto diversamente. La soluzione più razionale sarebbe questa: non appena sia possibile soddisfare i bisogni più elementari, bisognerebbe ridurre gradualmente le ore di lavoro, stabilendo via via, con una votazione popolare, se, a un certo punto, i cittadini desiderano più tempo libero o più beni di consumo. Ma dopo aver tanto predicato la virtù del duro lavoro, è difficile che le autorità possano proporre un paradiso dove si fatichi poco e ci si riposi molto. È più probabile che esse trovino continuamente nuovi sistemi per dimostrare che il tempo libero deve essere sacrificato alla produzione. Ho letto recentemente che gli ingegneri russi stanno studiando un progetto per riscaldare il mar Bianco e le coste settentrionali della Siberia costruendo una grande diga sul mar di Kara. Un progetto meraviglioso, ma che potrebbe ritardare il benessere proletario di una generazione, mentre il nobile lavoro manuale avrà modo di esplicarsi tra i ghiacci e le tormente dell'Artico. Se una cosa del genere si attuasse, la "virtù" del lavoro manuale finirebbe con l'essere consi-

derata fine a se stessa anziché un mezzo per realizzare le condizioni in cui il lavoro non sia più necessario.

Il fatto è che il modificare e spostare la materia, anche entro certi limiti, indispensabile alla nostra esistenza, non è assolutamente uno degli scopi della vita umana. Se lo fosse, un qualsiasi manovale dovrebbe essere considerato superiore a Shakespeare. L'equivoco in cui si è indotti è dovuto a due ragioni. La prima è la necessità di gabbare i poveri, che ha spinto i ricchi, per migliaia di anni, a predicare la dignità del lavoro, mentre da parte loro essi si comportavano in modo ben poco dignitoso sotto questo aspetto. L'altra è la gioia che ci procurano le macchine e la soddisfazione che proviamo nel vederle operare straordinari cambiamenti sulla faccia della terra. Direi che né l'una né l'altra esercitano un grande fascino sul comune lavoratore. Se gli si chiede qual è, secondo lui, la parte migliore della sua vita, è improbabile che risponda: "Sono felice quando mi applico al lavoro manuale perché sento di compiere uno dei più nobili compiti dell'uomo e perché mi fa piacere sapere che l'uomo può fare molto per trasformare questo pianeta. È vero che il mio corpo ha un certo bisogno di riposo che io devo pur soddisfare in qualche maniera, ma non sono mai tanto felice come quando, al mattino, riprendo in mano gli attrezzi di lavoro". Non ho mai sentito un operaio dire una cosa del genere. Egli considera il suo lavoro al modo giusto, cioè come un mezzo necessario per procurarsi il sostentamento, e trova invece maggior gioia e soddisfazione nelle ore di riposo.

Bisogna però dire che, mentre un po' di tempo libero è piacevole, le persone non saprebbero come riempire le loro giornate se lavorassero soltanto quattro ore su ventiquattro. Questo problema, che inconfutabilmente fa parte del mondo moderno, rappresenta una condanna della nostra civiltà, giacché non si sarebbe mai presentato nelle epoche precedenti. Vi era anticamente una capacità di spensieratezza e di giocosità che è stata in buona misura soffocata dal culto dell'efficienza. L'uomo moderno pensa che tutto dev'essere fatto in funzione di qualcos'altro e non come fine a se stesso. Le persone più serie, ad esempio, condannano l'abitudine di andare al cinema e ripetono continuamente che tale abitudine spingerà i giovani su una cattiva strada. Invece tutto il lavoro necessario per fare i film è rispettabile appunto in quanto è un lavoro, e in quanto frutta quattrini. La convinzione che le attività auspicabili siano quelle che fruttano denaro ha messo tutto sottosopra. Il macellaio che ci procura la carne e il fornaio che ci fornisce il pane sono persone degne di lode, perché guadagnano; ma se ci si accontenta di gustare il cibo che essi procurano, sei una persona frivola, a meno che tu non intenda accumulare forze per lavorare. In altre parole, si ritiene che guadagnare denaro sia un'ottima cosa e spenderlo un vizio. Il che è assurdo, giacché si tratta dei due aspetti di una medesima transazione. Si potrebbe allora sostenere che le chiavi sono un bene e le serrature un male. Il merito insito nella produzione di beni sta unicamente nel vantaggio che si ottiene consumandoli nella società. L'individuo, nella nostra società, lavora per il profitto, ma lo scopo sociale del suo lavoro sta nella consumazione di ciò che egli produce. Il divorzio tra l'individuo e lo scopo sociale della produzione rende invece molto difficile per gli uomini avere le idee chiare in un mondo dove assicurarsi profitti è un incentivo all'operosità. Pensiamo troppo a produrre e troppo poco a consumare. Ne deriva che diamo troppo poca importanza al godimento delle gioie più semplici, e non giudichiamo la produzione in base al piacere che dà al consumatore.

Quando propongo che le ore lavorative siano ridotte a quattro, ciò non implica che il tempo libero rimanente debba essere speso in frivolezze. Intendo semplicemente dire che quattro ore di lavoro al giorno dovrebbero poter assicurare a una persona il necessario per vivere con discreta comodità, e che per il resto potrebbe disporre del suo tempo come meglio crede. In un sistema sociale di questo tipo è essenziale che l'istruzione sia più completa di quanto lo sia attualmente e che miri a educare e raffinare il gusto in modo che si possa sfruttare con intelligenza il proprio tempo libero. Non alludo qui a quel genere di occupazioni che si è soliti definire "intellettuali". Le danze folcloriche, ad esempio, sono praticate soltanto da gruppi particolari che vi si dedicano, ma gli impulsi che le fecero nascere debbono pur sempre far parte della natura umana. I piaceri della popolazione urbana sono divenuti soprattutto passivi: sedersi in un cinema, assistere a una partita di calcio, ascoltare la radio e così via. Questa è la conseguenza del fatto che tutte le energie attive si esauriscono nel lavoro. Se si lavorasse meno, si ritroverebbe la capacità di godere dei piaceri cui si partecipa attivamente.

In passato vi era una piccola classe di persone quasi oziose e una vasta classe di lavoratori. La prima godeva dei vantaggi che fuoriescono da qualsiasi concezione di giustizia sociale, ed era di conseguenza prepotente, godeva di scarse simpatie e doveva inventare delle teorie per giustificare i propri privilegi. Questi fattori portarono a una rilevante diminuzione del proprio predominio; tuttavia si può dire che essa, in modo quasi esclusivo, contribuì a creare ciò chiamiamo civiltà. Fu questa classe che coltivò le arti e scoprì le scienze, inventò sistemi filosofici e raffinò i rapporti sociali. Persino la campagna per la liberazione degli oppressi partì generalmente dall'alto. Senza una classe oziosa, l'umanità non si sarebbe mai sollevata dalla barbarie.

Tuttavia il sistema dell'eredità, che permetteva all'aristocrazia di tramandare di padre in figlio privilegi senza doveri, comportò un notevole spreco. Nessuno dei membri di quella classe aveva imparato ad essere operoso, e tutti, complessivamente, non erano eccezionalmente intelligenti. Tra loro poteva sì nascere un Darwin, ma sull'altro piatto della bilancia stavano decine di migliaia di gentiluomini di campagna che non avevano mai fatto nulla di più ingegnoso che cacciare volpi o punire bracconieri. Attualmente le università dovrebbero produrre in modo sistematico ciò che la classe aristocratica produsse accidentalmente e quasi per caso. Ciò rappresenta un bel passo avanti, ma ha i suoi inconvenienti. La vita universitaria è così diversa dalla vita reale in senso lato che chi vive in un ambiente accademico finisce col non rendersi più conto delle preoccupazioni e dei problemi delle donne e degli uomini comuni; inoltre il modo di esprimersi dei professori universitari è tale da impedire che le loro opinioni abbiano l'influenza che meriterebbero sul grosso pubblico. Un altro svantaggio è che nelle università gli studi sono disciplinatissimi, e l'uomo che segua una linea originale di ricerca rischia di essere scoraggiato. Le istituzioni accademiche dunque, sebbene utili, non riescono a proteggere adeguatamente gli interessi della civiltà in un mondo dove al di fuori delle mura universitarie tutti sono troppo occupati a perseguire scopi utilitari.

In un mondo invece dove nessuno sia costretto a lavorare più di quattro ore al giorno, ciascuna persona dotata di curiosità scientifica potrebbe trovare il tempo di esplicarla, ciascun pittore potrebbe dipingere senza morire di fame, i giovani scrittori non sarebbero costretti ad attirare su se stessi l'attenzione con romanzacci sensazionali per procurarsi l'indipendenza necessaria per la produzione di opere geniali (che poi non scriveranno più perché, al momento buono, ne avranno perso il gusto e la capacità). Le persone che, a livello professionale, si siano interessate di economia o di problemi di governo, potrebbero sviluppare le loro idee, senza incorrere in quel distacco accademico che dà un carattere di astrattezza teorica e mancanza di senso pratico a buona parte delle opere degli economisti universitari. I medici avrebbero il tempo necessario per aggiornarsi circa i progressi della medicina, e i maestri non si affannerebbero disperatamente ad insegnare in maniera monotona nozioni da essi stessi apprese in giovinezza e che, nel frattempo, potrebbero risultare false.

Soprattutto ci sarebbe nel mondo molta gioia di vivere invece di nervi a pezzi, stanchezza e disaffezione. Il lavoro richiesto a ciascuno sarebbe sufficiente per fare apprezzare il tempo libero, e sarebbe non tanto pesante da esaurire. E non essendo esausto, ciascuno non si limiterebbe a svaghi passivi e vacui. Inoltre almeno l'uno per cento della popolazione dedicherebbe il tempo non occupato dal lavoro professionale a ricerche di utilità pubblica e, giacché tali ricerche sarebbero disinteressate, non ci sarebbe nessun freno alla originalità delle idee. Ma i vantaggi di chi dispone di molto tempo libero possono risultare evidenti anche relativamente a casi meno eccezionali. In media, le donne e gli uomini, avendo l'opportunità di condurre una vita più felice, diverrebbero più cortesi, meno esigenti e meno inclini a considerare gli altri con sospetto. La voglia di far la guerra si estinguerebbe, in parte per questa ragione e in parte perché un conflitto comporterebbe un aumento di duro lavoro per tutti. Il buon carattere è, di tutte le qualità morali, ciò di cui il mondo ha più bisogno, e il buon carattere è il risultato della pace e della sicurezza, non di una vita di dura lotta. Lo sviluppo delle tecniche e dei metodi di produzione rende possibile la pace e la sicurezza per tutti; ma si è preferito far lavorare troppo molte persone lasciandone morire di fame molte altre. Perciò abbiamo continuato a sprecare la stessa quantità di energia che era necessaria prima dell'invenzione delle macchine; in ciò siamo stati degli idioti. Ma non c'è nessuna ragione per continuare ad esserlo.

Note

[1] "Satan finds some mischief for idle hands to do".

[2] [Un altro evidente, e forse più rilevante, punto in comune tra movimento femminista e movimento operaio è l'accettazione dell'idea del carattere emancipante del lavoro, che si trova anche nell'"arbeit macht frei" del nazionalsocialismo. N.d.T.].

Ciò che noi chiamiamo "lavoro" è un'invenzione della modernità. La forma in cui lo conosciamo, lo pratichiamo e lo poniamo al centro della vita individuale e sociale è stata inventata e successivamente generalizzata con l'industrialismo. Il "lavoro", nel significato contemporaneo, non si confonde né coi bisogni, ripetuti giorno dopo giorno, che sono indispensabili al mantenimento e alla riproduzione della vita di ciascuno; né con la fatica, per quanto pesante, a cui un inviduo si sottopone per portare a termine un compito di cui egli stesso o i suoi familiari sono i destinatari e i beneficiari; né con ciò che intraprendiamo di testa nostra, senza tener conto del tempo e della fatica, per uno scopo che ha importanza solo ai nostri occhi e che nessuno potrebbe realizzare al nostro posto. Se ci accade di parlare di "lavoro" a proposito di queste attività – di "lavoro domestico", di "lavoro artistico", di "lavoro" di autoproduzione – è in un senso fondamentalmente diverso da quello che ha il lavoro posto dalla società a fondamento della propria esistenza, insieme mezzo basilare e scopo supremo.

La caratteristica essenziale del lavoro – quello che noi "abbiamo", "cerchiamo", "offriamo" – è di essere un'attività che si svolge nella sfera *pubblica*, un'attività richiesta, definita e riconosciuta utile da altri e, per questo, remunerata. È attraverso il lavoro *remunerato* (e in particolare il lavoro salariato) che noi apparteniamo alla sfera pubblica, acquisiamo un'esistenza e un'identità sociale (vale a dire una "professione"), siamo inseriti in una rete di relazioni e di scambi in cui ci misuriamo con gli altri e ci vediamo conferiti diritti su di loro in cambio di doveri verso di loro. Proprio perché il lavoro socialmente remunerato e determinato è – anche per coloro che lo cercano, vi si preparano o ne sono privi – il fattore di socializzazione di gran lunga più importante, la società industriale si considera come una "società di lavoratori" e, in quanto tale, si distingue da tutte quelle che l'hanno preceduta.

Si può dire quante volte si vuole che il lavoro su cui si fondano la coesione e la cittadinanza sociali non è riducibile al "lavoro" in quanto categoria antropologica o in quanto necessità per l'uomo di provvedere alla propria sussistenza "tramite il sudore della propria

* Da André Gorz (1923-207), *Métamorphose du travail. Quête du sens. Critique de la raison économique*, Paris, Galilée, capitolo primo, "*L'invention du travail*"; trad. italiana del curatore, direttamente dall'edizione francese. Dell'intero libro esiste la trad. it. di S. Musso, 1992, *Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica*, Torino, Bollati Boringhieri.

fronte". Infatti, questo lavoro necessario alla sussistenza non è mai stato un fattore di integrazione sociale. E stato piuttosto un principio di esclusione: coloro che lo svolgevano sono stati considerati esseri inferiori in tutte le società premoderne; essi appartenevano al regno naturale, non al regno umano. Erano asserviti alla necessità, dunque incapaci dell'elevazione spirituale e del disinteresse che rendevano idonei a occuparsi degli affari della città. Come mostra ampiamente Hannah Arendt (1958), basandosi in particolare sugli studi di Jean-Pierre Vernant, il lavoro necessario alla soddisfazione dei bisogni vitali era, nell'Antichità, un'occupazione servile che escludeva dalla cittadinanza, vale a dire dalla partecipazione agli affari pubblici, coloro che lo svolgevano. Il lavoro era indegno del cittadino non perché fosse riservato alle donne e agli schiavi; al contrario, era riservato alle donne e agli schiavi perché "lavorare era asservirsi alla necessità". E questo asservimento poteva essere accettato solo da colui che, al pari degli schiavi, avesse preferito la vita alla libertà e dunque dato prova del suo spirito servile. È per questo motivo che Platone classifica i contadini con gli schiavi, e che gli artigiani (*banausoi*), dato che non lavorano per la città e nella sfera pubblica, non erano interamente cittadini: "essendo il loro interesse principale il mestiere e non la piazza pubblica". L'uomo libero rifiuta di sottomettersi alla necessità; egli padroneggia il proprio corpo allo scopo di non essere schiavo dei bisogni e, se lavora, è soltanto per non dipendere da ciò che egli non domina, cioè per assicurare o accrescere la propria indipendenza.

L'idea che la libertà, vale a dire il regno dell'umano, cominci soltanto "al di là del regno della necessità", e che l'uomo sorga come soggetto capace di condotta morale soltanto nel momento in cui le sue azioni, cessando di esprimere i bisogni imperiosi del corpo e la dipendenza dall'ambiente, derivano dalla sua sola determinazione sovrana, quest'idea è stata una costante da Platone a oggi. La si ritrova in particolare in Marx, nel famoso passo del Libro III del *Capitale* che, in evidente con contraddizione con altri scritti di Marx, colloca il "regno della libertà" oltre la sfera della razionalità economica. Marx vi sottolinea che "lo sviluppo delle forze produttive" determinato dal capitalismo crea "l'embrione di rapporti che rendono possibile […] una riduzione maggiore del tempo dedicato al lavoro materiale", e aggiunge

> Di fatto il regno della libertà comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna: si trova quindi per sua natura oltre la sfera della produzione materiale vera e propria. […] Al di là di esso comincia lo sviluppo delle capacità umane che è fine a se stesso, il vero regno della libertà (Marx 1867-94, III, cap. 48: 1102 sgg.).

Non diversamente dalla filosofia greca, Marx, in questo passo, non considera come facente parte della sfera della libertà il lavoro che consiste nel produrre e riprodurre le basi materiali necessarie alla vita. Tuttavia, esiste una differenza fondamentale tra il lavoro nella società capitalistica e il lavoro nel mondo antico: il primo viene svolto nella sfera pubblica, mentre il secondo resta confinato nella sfera privata. Gran parte dell'*economia* è, nella città antica, un'attività privata che non si svolge per nulla alla luce del giorno, nello spazio pubblico, ma nella sfera familiare. Quest'ultima, nella sua organizzazione e nella sua gerarchia, era determinata dalle necessità della sussistenza e della riproduzione. "La comunità natura-

le della casa era quindi frutto di necessità, e la necessità determinava tutte le attività che vi si compivano" (Arendt 1958, it.: 36). La libertà cominciava soltanto al di fuori della sfera *economica*, privata, della famiglia; la sfera della libertà era quella, pubblica, della *polis*. "La *polis* si distingueva dalla casa in quanto si basava sull'uguaglianza di tutti i cittadini, mentre la vita familiare era il centro della più stretta ineguaglianza". La famiglia doveva assumersi "le necessità della vita" affinché la *polis* potesse essere la sfera della libertà, vale a dire della ricerca disinteressata del bene pubblico e della buona vita.

> Ciò che tutti i filosofi greci, anche se contrari alla vita della polis, tenevano per certo è che la libertà risiede esclusivamente nel dominio politico, che la necessità è primariamente un fenomeno prepolitico, caratteristico dell'organizzazione domestica privata, e che la forza e la violenza sono giustificate in questa sfera perché sono i soli mezzi per aver ragione della necessità – per esempio, mediante il dominio sugli schiavi – e diventare liberi. […] [La violenza è] l'atto prepolitico di liberarsi dalla necessità della vita per la libertà del mondo (36-38).

Così la sfera privata, quella della famiglia, si confondeva con la sfera della necessità economica e del lavoro, mentre la sfera pubblica, politica, che era la sfera della libertà, escludeva rigorosamente le attività necessarie o utili dal dominio degli "affari umani". Ogni cittadino apparteneva contemporaneamente a queste sfere accuratamente separate, passando continuamente dall'una all'altra, e si sforzava di ridurre al minimo il fardello delle necessità della vita, da una parte scaricandole sui propri schiavi e sulla propria moglie, dall'altra padroneggiando e limitando i suoi bisogni con una disciplina di vita frugale. L'idea stessa di "lavoratore" era inconcepibile in questo contesto: destinato alla servitù e e relegato nella domesticità, il "lavoro", lungi dal conferire una "identità sociale", definiva l'esistenza privata ed escludeva dalla sfera pubblica coloro che vi erano asserviti.

L'idea contemporanea di lavoro fece la sua comparsa solo col capitalismo manifatturiero. Fino ad allora, vale a dire fino al XVII secolo, la parola "lavoro" (*labour*, *Arbeit*, *labeur*) designava la fatica dei servi e dei braccianti che producevano sia beni di consumo, sia servizi necessari alla vita e che richiedevano di essere rinnovati ogni giorno, senza sosta. Gli artigiani, invece, che fabbricavano oggetti durevoli, accumulabili, che i loro acquirenti lasciavano in eredità ai loro posteri, non "lavoravano": essi "operavano", e nella loro "opera" potevano utilizzare il "lavoro" di uomini di fatica chiamati a svolgere le mansioni più pesanti. Solo i braccianti e i manovali erano retribuiti per il loro "lavoro"; gli artigiani si facevano pagare la loro "opera" secondo un tariffario stabilito da quei sindacati dei mestieri che erano le corporazioni e le gilde. Queste proscrivevano severamente ogni innovazione e qualsiasi forma di concorrenza. Le tecniche e le macchine nuove dovevano essere approvate, in Francia, nel XVII secolo, da un consiglio di anziani costituito da quattro mercanti e quattro tessitori, e poi autorizzate dai giudici. I salari dei lavoranti e degli apprendisti erano fissati dalla corporazione e sottratti a ogni possibilità di negoziazione.

La "produzione materiale" non era dunque, nel suo insieme, retta dalla razionalità economica. E non lo sarà nemmeno con l'estensione del capitalismo mercantile. Fino al 1830 circa in Gran Bretagna, e fino alla fine del secolo XIX nel resto d'Europa, il capitalismo manifatturiero, poi industriale, coesiste con l'industria domestica per la produzione tessi-

le, che per la maggior parte è assicurata dai lavoratori a domicilio. La tessitura – esattamente come la coltivazione della terra per i contadini – è per il tessitore a domicilio non semplicemente un modo di guadagnarsi il pane ma un *modo di vita* regolato da tradizioni che – benché irrazionali dal punto di vista economico – gli stessi mercanti capitalisti rispettano. Parte costitutiva di un sistema che tiene conto degli interessi degli uni e degli altri, i mercanti non si sognavano neppure di razionalizzare il *lavo*ro dei tessitori a domicilio, di metterli in concorrenza tra di loro, di ricercare razionalmente e sistematicamente il massimo profitto. Vale la pena di citare a questo proposito la descrizione fatta da Max Weber circa il sistema di produzione a domicilio e della sua successiva distruzione ad opera del sistema della fabbrica:

> Fino alla fine della metà del secolo scorso la vita di un imprenditore, per lo meno in alcuni rami dell'industria tessile continentale, era assai comoda, almeno per il nostro modo di vedere di oggi. Ci si può immaginare il suo corso presso a poco così. I contadini venivano coi loro tessuti, la cui materia prima (se si trattava di lino) era prevalentemente o interamente di loro produzione, alla città in cui abitavano gli imprenditori, e, dopo un esame accurato e spesso ufficiale della qualità della merce, ne riscuotevano il prezzo corrente. Clienti degli imprenditori per lo smercio nei paesi più lontani erano per lo più degli intermediari, che venivano pure in viaggio d'affari, e per lo più non compravano secondo i campionari, ma secondo le qualità tradizionali, dal magazzino, e ordinavano con grande anticipo, e talvolta trasmettevano tali ordinazioni ai contadini.
> Viaggi degli imprenditori presso la clientela, se realmente avvenivano, avevano luogo raramente in lunghi periodi di tempo; del resto bastava la corrispondenza, e l'invio di campionari che prendeva piede a poco a poco. La durata dell'orario di ufficio era moderata: di forse cinque o sei ore al giorno, talvolta anche minore, considerevolmente maggiore nell'eventuale stagione degli affari più intensi; discreto il guadagno e sufficiente per un tenore di vita decoroso e, nei tempi buoni, per mettere da parte un piccolo capitale; nel complesso una relativa tolleranza dei concorrenti fra di loro, mercé un grande accordo nei principi fondamentali degli affari, visita giornaliera e redditizia al circolo, e poi, secondo i casi, un buon boccale la sera, il circolo familiare e soprattutto un calmo ritmo di vita.
> Era una forma di organizzazione sotto ogni rispetto capitalistica, tanto se si consideri il carattere puramente commerciale e affaristico che avevano gli imprenditori, quanto se si abbia riguardo al fatto dell'intervento indispensabile di capitali, che venivano investiti nell'impresa, come se, infine, si guardi al lato obiettivo del processo economico o della tenuta dei libri. Ma era un'economia "tradizionalistica" se si guardi allo spirito che animava gli imprenditori, la condotta tradizionale della vita, l'altezza tradizionale del profitto, la misura tradizionale di lavoro, gli usi tradizionali nella condotta degli affari e nelle relazioni sia con gli operai sia con la tradizionale cerchia di clienti, nella maniera di procurarsi clienti e sbocchi dominavano l'esercizio dell'azienda, ed erano a fondamento – così si può dire appunto – di questo cerchio di imprenditori.
> Ma a un certo momento questo benessere venne improvvisamente disturbato e proprio senza che fosse intervenuto un mutamento fondamentale nella forma dell'organizzazione – passaggio all'impianto industriale chiuso o al telaio meccanico o simili.
> Accadde piuttosto unicamente quanto segue: che un giovane di una delle famiglie di imprenditori si recò dalla città in campagna, scelse accuratamente i tessitori per il suo bisogno, aumentò a poco a poco la loro dipendenza e il controllo su di essi, li trasformò così da contadini in operai, e d'altra parte si incaricò personalmente dello smercio, avvicinando, per quanto gli era possibile direttamente anche l'ultimo acquirente, si occupò egli stesso degli affari al minuto, acquistò con

contratti personali, facendo ogni anno un viaggio d'affari, ma soprattutto seppe adeguare la qualità dei prodotti ai loro bisogni e ai loro desideri, seppe renderla "di moda" e al tempo stesso cominciò ad attuare il principio fondamentale del prezzo basso e del grande smercio. Si ripeté subito il fenomeno che in tutti i paesi e in tutti i tempi è la conseguenza un tal processo di "razionalizzazione": chi non salì dovette scendere. L'idillio svanì nell'aspra lotta di concorrenza iniziata, si guadagnarono considerevoli patrimoni e non si misero a frutto, ma si tornò via via a investirli nell'industria; all'antica esistenza comoda e calma succedette una dura moderatezza, sia in quelli che si mettevano in pari e avevano successo, perché non volevano consumare, ma guadagnare; sia in quelli che rimanevano fedeli alle antiche tradizioni, perché si dovevano limitare.
E, quel che più importa, non fu di regola in tali casi un afflusso di denaro che provocò tale rivoluzione – in certi casi a me noti fu messo in moto tutto il processo di rivoluzione con poche migliaia di marchi di capitale, prestati da parenti – ma la provocò il nuovo spirito appunto del "capitalismo moderno" che si era introdotto (Weber 1904-05, it.: 123-126).

Non resta che installare il sistema di fabbrica sulle rovine del sistema di produzione a domicilio. Ma non sarà, come vedremo, cosa da poco.

Ritornerò più avanti sulla questione delle motivazioni profonde che portano alcuni mercanti capitalisti a rompere con la tradizione per razionalizzare la produzione con una logica fredda e brutale. Per il momento, è sufficiente notare che queste motivazioni contenevano, secondo Max Weber, un "elemento irrazionale" (137), di cui si tende a sottovalutare la determinante importanza. L'*interesse* che avevano i mercanti capitalisti a razionalizzare la tessitura, a controllarne i costi, a renderli rigorosamente calcolabili e prevedibili grazie alla quantificazione e alla normalizzazione di tutti gli elementi che contribuivano a determinarli, non era affatto nuovo. Di nuovo ci fu che a un certo momento i mercanti cominciarono a imporlo ai loro fornitori, mentre se ne erano astenuti fino a quel momento. Max Weber mostra in modo convincente che la ragione di questa astensione non era stata né giuridica, né tecnica, né economica, ma ideologica e culturale: "Si può infatti render razionale la vita sotto punti di vista diversissimi e con indirizzi molto diversi; e questa semplice proposizione, che troppo spesso si dimentica, dovrebbe esser posta sulla testata di ogni studio che si occupi di 'razionalismo'". Il nuovo, nello "spirito del capitalismo", è la ristrettezza unidimensionale, indifferente a qualsiasi considerazione che non sia di carattere contabile, con cui l'imprenditore capitalista spinge la razionalità economica fino alle estreme conseguenze:

Ed è del pari una delle finalità fondamentali dell'economia privata capitalistica il fatto che essa è razionalizzata sulla base di un calcolo strettamente aritmetico e indirizzata secondo un prudente disegno nell'ambìto successo economico, in contrasto con la vita alla giornata del contadino, col *tran tran* tradizionale e priviledato dell'artigiano corporativo, e col "capitalismo d'avventura" che era orientato secondo probabilità politiche […]. Dal punto di vista della felicità personale, appare irrazionale [la] condotta di vita, nella quale l'uomo è fatto per la sua azienda e non viceversa (136, 128).

In altre parole, la razionalità economica è stata a lungo frenata non soltanto dalla tradizione ma anche da altri tipi di razionalità, da altri scopi e da altri interessi che le assegnavano limiti da non superare. Il capitalismo industriale ha potuto prendere lo slancio solo a partire dal momento in cui la razionalità economica si è emancipata da tutti gli altri principi di razionalità per sottometterli alla sua dittatura.

Marx ed Engels, da parte loro, non dicevano qualcosa di diverso nel *Manifesto del Partito comunista*, anche se in una prospettiva diversa: la borghesia, secondo loro, ha strappato il velo che fino ad allora aveva mascherato la *verità* dei rapporti sociali:

Dove ha raggiunto il dominio, la borghesia ha distrutto tutte le condizioni di vita feudali, patriarcali, idilliche. Ha lacerato spietatamente tutti i variopinti vincoli feudali che legavano l'uomo al suo superiore naturale, e non ha lasciato fra uomo e uomo altro vincolo che il crudo interesse […]. In una parola ha messo lo sfruttamento aperto, spudorato e avido al posto dello sfruttamento mascherato d'illusioni religiose e politiche […]. La borghesia ha strappato il commovente velo sentimentale al rapporto familiare e lo ha ricondotto a un puro rapporto di denaro. […] Solo la borghesia ha dimostrato che cosa possa compiere l'attività dell'uomo. […] Durante il suo dominio di classe appena secolare la borghesia ha creato forze produttive in massa molto maggiore e più colossali di quanto non avessero mai fatto tutte insieme le altre generazioni del passato. […].

Mentre

primaria condizione di esistenza di tutte le classi industriali precedenti era l'immutato mantenimento del vecchio sistema di produzione […] il continuo rivoluzionamento della produzione, l'ininterrotto scuotimento di tutte le situazioni sociali, l'incertezza e il movimento eterni contraddistinguono l'epoca della borghesia fra tutte le epoche precedenti. Si dissolvono tutti i rapporti stabili e irrigiditi, con il loro seguito di idee e di concetti antichi e venerandi, e tutte le idee e i concetti nuovi invecchiano prima di potersi fissare. Si volatilizza tutto ciò che vi era di corporativo e di stabile, è profanata ogni cosa sacra, e gli uomini finalmente costretti a guardare con occhio disincantato la propria posizione e i propri reciproci rapporti. (Marx, Engels 1948, it.: 102, 104).

In breve, il riduzionismo unidimensionale della razionalità economica propria del capitalismo avrebbe una portata potenzialmente emancipatrice per il fatto che fa tabula rasa di tutti i valori e i fini irrazionali dal punto di vista economico e lascia sussistere, tra gli individui, solo rapporti di denaro; tra le classi, solo rapporti di forza; e, tra l'uomo e la natura, solo un rapporto strumentale, facendo nascere in tal modo una classe di operai-proletari totalmente spossessati, resi a non essere altro che forza-lavoro indefinitamente intercambiabile, privi di qualsiasi interesse particolare da difendere:

"II lavoro dei proletari ha perduto ogni carattere indipendente e con ciò ogni attrattiva per l'operaio. Egli diviene un semplice accessorio della macchina, al quale si richiede soltanto un'operazione manuale semplicissima, estremamente monotona e facilissima da imparare. Questi "soldati semplici dell'industria sotto la sorveglianza di una completa gerarchia di sottufficiali e ufficiali" (106, 109) incarnano un'umanità spogliata dell'umanità, che all'umanità può accedere solo impadronendosi della totalità delle forze produttive della società; il che presuppone che i proletari la rivoluzionino da cima a fondo. Il lavoro astratto contiene in germe, secondo Marx, l'uomo universale.

Dunque, nell'ottica marxiana, è un solo e identico processo di razionalizzazione quello che genera, da una parte, col macchinismo, un rapporto demiurgico, poietico dell'uomo nei

confronti della natura e, dall'altra, fonda la potenza "colossale" delle forze produttive su un'organizzazione del lavoro che spoglia il lavoro e il lavoratore di qualsiasi qualità umana. Gli agenti diretti del dominio meccanico della natura e dell'autopoiesi dell'umanità consistono nella classe proletaria i cui individui sono "immiseriti" e "mutilati" nelle loro facoltà, abbrutiti dal lavoro, oppressi dalla gerarchia e dominati dalla macchinario che essi servono. Questa contraddizione deve diventare il senso e il motore della Storia: il lavoro cessa, grazie alla razionalizzazione capitalistica, di essere attività privata e sottomissione alle necessità naturali; ma nel momento stesso in cui viene spogliato del suo carattere limitato e servile per divenire poi affermazione della potenza universale, esso disumanizza coloro che lo compiono. Al tempo stesso dominio trionfante sulle necessità naturali e sottomissione agli strumenti di questo dominio più oppressiva di quanto lo era la sottomissione alla natura, il lavoro industriale presenta, in Marx come nei grandi classici dell'economia, un'ambivalenza che non bisogna mai perdere di vista. Questa ambivalenza spiega la contraddizione apparente in Marx, come del resto nella maggior parte di noi, e turba Hannah Arendt[1]. Dobbiamo considerare la questione più da vicino.

La razionalizzazione economica del lavoro è stata il compito più gravoso che il capitalismo industriale ha dovuto affrontare. Nel Libro I del *Capitale*, Marx fa abbondanti riferimenti a una vasta letteratura che descrive le resistenze, a lungo insormontabili, con cui si sono scontrati i primi capitalisti industriali. Era indispensabile per le loro imprese che il costo del lavoro divenisse calcolabile e prevedibile con precisione, perché solo a questa condizione potevano essere calcolati il volume e il prezzo delle merci prodotte e il profitto prevedibile. Senza questa contabilità preventiva, l'investimento sarebbe restato troppo aleatorio per correre il rischio. Ora, per rendere calcolabile il costo del lavoro era necessario renderne calcolabile il rendimento. Era necessario poterlo considerare alla stregua di una grandezza materiale quantificabile; bisognava, in altri termini, poterlo misurare in se stesso, come qualcosa di indipendente, separato dall'individualità e dalle motivazioni del lavoratore. Ma ciò implicava anche che il lavoratore dovesse entrare nel processo di produzione spogliato della sua personalità e della sua particolarità, dei suoi scopi e dei suoi propri desideri, in quanto semplice *forza-lavoro*, intercambiabile e comparabile con quella di qualsiasi altro lavoratore per servire scopi che gli sono estranei e d'altronde indifferenti.

L'organizzazione scientifica del lavoro industriale è stata lo sforzo costante di distaccare il lavoro in quanto categoria economica quantificabile dalla persona vivente del lavoratore. Questo sforzo ha dapprima preso la forma di una meccanizzazione non del lavoro ma del lavoratore stesso: vale a dire la forma della costrizione al rendimento attraverso ritmi o cadenze imposte. Il salario a rendimento, che sarebbe stata la forma più razionale economicamente, si è infatti originariamente rivelato impraticabile. Infatti, per gli operai della fine del XVIII secolo il "lavoro" era un saper-fare intuitivo[2] integrato in un ritmo di vita ancestrale, e a nessuno sarebbe venuta l'idea di intensificare e di prolungare il suo sforzo per guadagnare di più. L'operaio "non si chiedeva: quanto posso guadagnare al giorno se do il massimo di lavoro?, ma quanto debbo lavorare per guadagnare i 2,50 marchi che io ho percepito finora e che coprono i miei bisogni ordinari?" (Weber 1904-05, it.: 115).

La ripugnanza degli operai nel fornire giorno dopo giorno una intera giornata di lavoro fu la causa principale del fallimento delle prime fabbriche. La borghesia imputava questo

rifiuto alla "pigrizia" e all'"indolenza", e non vedeva altro mezzo per venirne a capo che pagare salari tanto bassi da render necessario penare una buona dozzina di ore al giorno per tutta la settimana per guadagnare la sussistenza:

> E un fatto ben noto – scriveva ad esempio J. Smith nel 1747 – che le ristrettezze promuovono l'industriosità, e che il fabbricante [operaio] il quale può sussistere su tre giornate di lavoro bighellonerà e si ubriacherà per il resto della settimana […]. I poveri, in generale, non vogliono mai lavorare più del tempo appena necessario per vivere e mantenere le loro settimanali *débauches* […]. Possiamo onestamente affermare che una riduzione dei salari nella manifattura della lana sarebbe una benedizione e un vantaggio nazionale, senza riuscire affatto di nocumento ai poveri (Smith 1747, passo citato da Marglin 1973, it. in Landen 1987: 42).

Per sopperire ai propri bisogni di manodopera stabile, l'industria nascente finì per far ricorso al lavoro dei bambini, come soluzione più pratica, in quanto, come notava Ure,

> è cosa quasi impossibile trovare fra gli operai in età virile, provenienti tanto dalle occupazioni rurali che artigianali, utili ausiliari del sistema automatico. Dopo un periodo di lotta per vincere le loro abitudini di incuria e indolenza, o lasciano il lavoro spontaneamente o vengono licenziati dai loro capi per negligenza (Ure 1855, passo parzialmente citato da Marx 1867-94, I, cap. 13, p. 519).

Così, la razionalizzazione economica del lavoro non è consistita semplicemente nel rendere più metodiche e più adatte al loro scopo le attività produttive preesistenti. È stata una rivoluzione, una sovversione del modo di vita, dei valori, dei rapporti sociali e con la natura; *l'invenzione*, nel pieno senso del termine, di qualcosa che prima non esisteva. L'attività produttiva veniva separata dal suo senso, dalle sue motivazioni e dal suo oggetto per diventare il semplice *mezzo* per guadagnare un salario. Essa cessava di far parte della vita per diventare il *mezzo* per "guadagnarsi da vivere". Il tempo di lavoro e il tempo di vita venivano disgiunti; il lavoro, i suoi attrezzi, i suoi prodotti assumevano una realtà separata da quella del lavoratore e dipendevano da decisioni estranee. La soddisfazione di "operare" in comune e il piacere di "fare" erano soppressi a vantaggio delle sole soddisfazioni che possono essere comprate dal denaro. In altri termini, il lavoro concreto ha potuto essere trasformato in quello che Marx chiamerà "lavoro astratto" solo a condizione di far nascere, al posto dell'operaio-produttore, il lavoratore-consumatore: vale a dire l'individuo sociale che non produce niente di ciò che consuma e non consuma niente di ciò che produce, e per il quale lo scopo essenziale del lavoro è guadagnare di che comprare merci prodotte e determinate dalla macchina sociale nel suo insieme.

La razionalizzazione economica del lavoro avrà dunque ragione dell'antica idea di libertà e di autonomia esistenziale. Essa fa sorgere l'individuo che, alienato nel lavoro, lo sarà anche, necessariamente, nei consumi e, infine, nei bisogni. Poiché non vi è un limite alla quantità di denaro che può essere guadagnata e spesa, non ci sarà più limite ai bisogni che il denaro permette di avere né al bisogno di denaro. La loro estensione cresce con la ricchezza sociale. La monetizzazione del lavoro e dei bisogni farà alla fine saltare i limiti nei quali li contenevano le filosofie della vita.

Note

[1] Arendt (1958, *passim*) sostiene che Marx riduce il lavoro (*travail*) a *fatica* (*labour*) pur continuando ora a considerarlo come *opera* (*œuvre*), ora a prevederne la eliminazione.

[2] Ciò non vuol dire che non richiedesse apprendistato, ma che tale apprendistato non esigeva la formalizzazione di contenuti cognitivi.

Riferimenti bibliografici

Arendt, Hannah, 1958, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press; trad it. 1964, *Vita activa*, Milano, Bompiani.

Landes, David S. 1987, *A che servono i padroni. Le alternative storiche dell'industrializzazione*, Torino, Bollati Boringhieri.

Marglin, Stephen, 1973, "Origines et fonctions de la parcellisation des tâches. A quoi servent les patrons?", in A. Gorz, a cura, *Critique de la division du travail*, Parigi, Seuil; trad. it. in Landes 1987.

Marx, Karl, 1867-94, *Das Kapital*; trad. it. 1975, *Il Capitale*, Torino, Einaudi.

Marx, Karl e Engels, Friedrich, 1848, *Manifest der Kommunistischen Partei*; trad. it. 1962, *Manifesto del partito comunista*, Torino, Einaudi.

Smith, John, 1747, *Memoirs of Wool*, Londra, 2 voll.

Ure, Andrew, 1835, *The Philosophy of Manufactures*; nuova ed. 1967, Londra, Frank Cass.

Weber, Max, 1904-05, *Die protestantische Ethik und das Geist des Kapitalismus*, trad it. 1977, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni.

ADAM SCHAFF

*LA DISOCCUPAZIONE STRUTTURALE E LA GRANDE TRASFORMAZIONE**

Se in passato varie crisi sono state risolte in una maniera o nell'altra (che portava qualche volta al crollo di un'intera civiltà), non significa affatto che anche la crisi *attuale* trovi una soluzione.

Oppure, per tornare alla questione precedentemente posta, in conseguenza del rifiuto della nostra tesi principale, cioè che l'attuale rivoluzione industriale – con il meccanismo sociale esistente – porta inevitabilmente alla *disoccupazione strutturale* con tutte le conseguenze che ciò comporta. Questo rifiuto è sbagliato secondo me, ma è interessante e merita perciò un'analisi più approfondita.

Un po' di sana ragione umana

Come ho già detto, ho riflettuto spesso su questa tesi. Voglio però tornare un'altra volta al problema, ma in modo diverso da come fin ora l'ho fatto. Mi perdonino tutti coloro che conoscono la questione, se la forma del tutto semplice con cui queste considerazioni si presentano dovesse ferisse la loro dignità personale. Sicuramente non ho l'intenzione di offendere nessuno.

Riflettiamo un po' sulla la risposta alle seguenti domande e vediamo se è giusta (benché esse si riferiscano a problemi economici, la loro risposta non richiede né la conoscenza della *econometrics* né di altre teorie complicate, ma soltanto un po' di sana ragione umana, cosa di cui dispone ogni individuo normale).

È meglio produrre e offrire servizi con maggiore o con minore spesa? La risposta è ovvia: con minore.

È giusto che a pari condizione di qualità di un prodotto o di un servizio, a parità di costo delle materie prime, a parità di affitti, tasse ed altre spese, il prezzo di un prodotto o di un servizio dipende dal costo del lavoro umano? La risposta è naturalmente: sì.

* Tratto da *Disoccupazione strutturale* (*Strukturelle Arbeitslosigkeit*, 1999, inedito), tradotto in italiano da Ulrike Simon e apparso prima in «Millepiani», 17-18, 2000, e successivamente in Augusto Ponzio, *Individuo umano, linguaggio e globalizzazione nella filosofia di Adam Schaff*, Milano, Mimesis, 2002.

È vero allora che è meglio avere meno operai (impiegati) e operai meno cari che averne di più e più costosi volendo migliorare la capacità di concorrenza del proprio prodotto o del proprio servizio sul mercato interno e nella concorrenza internazionale? La risposta è naturalmente: sì.

Una macchina, che esegue il lavoro di una persona o addirittura il lavoro di più persone (alla condizione che non lo svolga peggio ma, come spesso avviene, meglio di una persona e che le sue spese di acquisto e di esercizio possano essere ammortizzate in un periodo accettabile per l'imprenditore), è un elemento che porta alla diminuzione dei costi di produzione (o di servizio)? La risposta è naturalmente: sì.

In una tale situazione l'imprenditore i cui concorrenti sul mercato usano una tale forza lavorativa economica è costretto ad utilizzarla anche lui se vuole evitare il fallimento? La risposta è naturalmente: sì.

È vero che si provoca la disoccupazione strutturale se una tale situazione sociale acquista un carattere generale e se il numero di persone, che vengono escluse dalla produzione e dai servizi a causa del progresso tecnico, aumenta (cioè una disoccupazione che non è la conseguenza di variazioni congiunturali della situazione economica, che quindi può sparire con un miglioramento della situazione economica, bensì una disoccupazione che è la conseguenza della riduzione della richiesta di forza lavorativa viva)? La risposta è naturalmente: sì.

È giusto allora, per concludere la nostra serie di domande, che gli attuali problemi sociali economici sono legati al progresso tecnico, ma anche a quei meccanismi sociali che, nell'ambito dell'odierna economia di mercato non possono sopportare le conseguenze del progresso? La risposta è naturalmente: sì, se valgono le leggi della logica.

Si trattava proprio di questa conclusione durante tutto questo gioco di domande e risposte. E se ne deduce ciò che segue: per falsificare il nostro pensiero si deve provare che non è giusta la nostra tesi che l'attuale progresso tecnico nell'ambito dell'automazione e del la robotizzazione è irreversibile ed è un killer di posti di lavoro (questo significa che la macchina espelle il lavoro umano vivo). Chi allora respinge la nostra tesi (dovendo citare fatti dallo sviluppo della tecnica moderna) o è un ignorante o un falsificatore consapevole. Che si raccolga allora l'idea che ho lanciato! E non si tratta di una banalità bensì del riconoscimento della necessità di trasformare l'attuale ordine sociale (sì, anzi, la nostra civiltà) in un'organizzazione in qualche misura collettivista ed in questo senso socialista. E ciò che voglio dimostrare nelle mie ulteriori riflessioni.

Civiltà del lavoro e civiltà dell'occupazione

Una delle conseguenze sociali del processo, di cui si parlava sopra, è la necessità di impegnarsi per nuove forme di lavoro per tutti gli "uomini superflui" (e voglio far notare che di loro ci sono oggi più di un miliardo nel mondo), trovando per loro una relativa "occupazione" organizzata e finanziata dalla società. Chi promette alla luce della rivoluzione industriale odierna un ritorno alla piena occupazione, basata sul lavoro tradizionale, o non comprende le regole dello sviluppo sociale odierno o manipola consapevolmente i fatti politici. Ma una soluzione mirata del problema non implica soltanto la trasformazione dell'ordine della società d'oggi, ma anche la sostituzione della odierna *civiltà del lavoro* con la *civiltà dell'occupazione*. Per dirla in modo più diretto ciò significa che se si vuole evitare una catastrofe sociale bisogna introdurre una nuova forma specifica di socialismo o – se qualcuno teme questa parola – di post-capitalismo.

Sostengo inoltre che la sinistra si deve occupare delle conseguenze sociali della attuale rivoluzione industriale e che si può intendere per sinistra un movimento sociale che si occupi di ciò affrontando anche i problemi della disoccupazione strutturale.

La situazione sociale ci impone oggi la necessità di una *Grande trasformazione* che coinvolge tutto il mondo. Infatti attraversiamo una nuova rivoluzione industriale, e come conseguenza all'automazione e robotizzazione morirà il lavoro (nel senso tradizionale della parola), e come ulteriore conseguenza non morirà soltanto la classe degli operai di oggi, ma anche la classe dei capitalisti. Il post-capitalismo appare già e con esso anche la post-economia del mercato, un fatto che ammettono anche i teorici dei paesi altamente industrializzati che non appartengono alla sinistra. Questi processi si svolgono spontaneamente, ma, come abbiamo già notato, è desiderabile l'intervento di forze sociali che siano consapevoli delle necessità legate a questi cambiamenti per evitare il caos generale.

Un tale intervento è necessario, perché nessun mercato potrà risolvere da solo questo problema. Infatti si tratta di dover offrire qualcosa di sostitutivo agli uomini che hanno perso le loro possibilità di lavoro in conseguenza del progresso tecnologico: sia per assicurare loro una nuova fonte di mantenimento sia per dare ad essi un nuovo senso della vita, senza il quale ogni persona è minacciata da confusione mentale. Ciò nessun mercato ce lo può dare; bisogna inventarsi qualcosa, anche contro la resistenza delle forze che temono qualche perdita. Il neoliberalismo dimentica che la concorrenza può regolare l'andamento del mercato, *distruggendo* merci, posti di produzione e di lavoro inutili, ma i problemi della gente cacciata dalla produzione e dai servizi non si "regolano" in questa maniera. Semplicemente perché questa gente non lo permetterà e nello stato di miseria in cui si troveranno taglieranno la gola ai disgraziati rappresentanti di tali "procedure risolutive". Quindi meglio non provarci!

La trasformazione della società d'oggi è quindi una necessità. Ma come? Si tratta di qualcosa che non è una banalità: il passaggio dalla civiltà del lavoro alla civiltà dell'occupazione. Come si può realizzare questo materialmente e che cosa significa concretamente, dato che si tratta dell'introduzione dell'occupazione come nuova forma del lavoro? Se non potessimo rispondere a questa domanda, diventerebbe tutto un'utopia, della quale si occupino pure gli amanti delle belle lettere, ma non i politici sociali da prendere sul serio. E ci rivolgiamo proprio a loro quando sosteniamo che conosciamo le risposte alle domande poste. Quali sono queste risposte?

Iniziamo con la domanda più difficile per non tergiversare. Come può essere finanziata tutta l'impresa, in altri termini, chi sosterrà le spese di questa trasformazione e della sua realizzazione? È una faccenda difficile, perché provoca inevitabilmente la resistenza sociale di coloro che temono il peso dei nuovi oneri legati ad essa. Il problema della individuazione di nuove occupazioni socialmente utili, tra cui gli interessati potranno fare la loro scelta, è un compito non facile per l'intelletto, che anzi impegna la capacità creativa, ma nonostante ciò

non deve provocare delle resistenze sociali contro la sua realizzazione, dato che in realtà risponde a determinate necessità sociali. Ma come deve essere finanziato? In verità questa domanda, con la sua attualità e drasticità, è oggi già al centro dell'interesse sociale, sia nella sua dimensione nazionale che in quella internazionale. Si tratta attualmente ancora di tentativi nel senso di *trial and error,* comunque se ne occupano già tutti in modo dichiarato. Si parte dalla formula più semplice della lotta alla disoccupazione attraverso la riduzione dell'orario lavorativo e la distribuzione del lavoro immaginata da un gran numero di laburisti (ma qui incontriamo già il problema di chi deve pagare ciò: gli imprenditori per niente entusiasti, oppure i lavoratori che rifiutano una tale soluzione?), per finire alla soluzione allo stato attuale completa, quella di un reddito di base senza obbligo di lavoro per le persone che non lavorano, cioè, in teoria, per tutti i cittadini, che restituirebbero questo "anticipo" come imposta sul reddito, nel caso che dovessero disporre di un reddito superiore. In ogni modo, riguardo a tutte queste iniziali soluzioni, si tratta di tentativi già introdotti in vari paesi per risolvere il problema che abbiamo di fronte. Vogliamo subito aggiungere che nessuna di queste prime iniziative, neanche la più radicale in forma di un reddito di base senza obbligo di lavoro, è capace di risolvere il nostro problema, riguardo alla sua minacciosa crescita quantitativa. Anche perché una reale applicazione a lungo termine di questo modello risolutivo – in particolar modo della sua forma più radicale – porterà inevitabilmente a danni sociali, specialmente tra i giovani ai quali viene offerta una possibilità d'esistenza senza nessun contraccambio, senza "rimborso", cosa che potrebbe condurre necessariamente a devianze sociali. Non vogliamo occuparci in maniera più approfondita di questo problema socio-psicologico, perché in un certo senso è già un "lusso" se paragonato al problema di base, cioè che, con l'attuale struttura sociale ed il suo funzionamento, mancherebbero i mezzi per soddisfare i bisogni che crescono a valanga.

C'è una e soltanto una possibilità di soluzione: una nuova distribuzione del reddito sociale, per ottenere in questo modo dei mezzi per la soddisfazione di nuovi bisogni. L'idea è molto semplice – e voglio continuare a spiegarla – e sarà inevitabilmente realizzata, perché non c'è nessun'altra alternativa al caos che ci minaccia. Si tratta soltanto di stabilire quali saranno le spese nel periodo di passaggio alla realizzazione di quest'idea. Per tenerle possibilmente basse, vale la pena dl iniziare già da oggi la lotta per la sua realizzazione e preparare la gente.

Iniziamo con un'affermazione talmente semplice che suona quasi banale. Ma ci possiamo consolare con il fatto che proprio le verità semplici normalmente sono quelli più difficili da scoprire. E dopo svanisce il fascino, ma questo succede soltanto quando la verità è già riconosciuta. Ed ecco qui la nostra verità semplice, ma istruttiva: non c'è nessuna società nazionale, ma neanche nessuna comunità internazionale, che potrebbe distribuire più della somma del suo prodotto nazionale o internazionale. E gli uomini possono distribuire tra di loro soltanto questo prodotto mondiale. Non si dovrebbe contare sui miracoli. È vero che possiamo leggere nelle Sacre Scritture come il Signore abbia attenuato la fame del suo popolo prescelto, quando attraversava il deserto, mandandogli della manna dal cielo. Ma allora lo doveva fare, affinché i suoi prescelti non morissero di fame, perché altrimenti nessuno avrebbe potuto entrare in Terra Santa e quindi non si sarebbero potuti realizzare tutti gli avvenimenti preannunziati. Il Signore l'ha fatto una sola volta ed in modo talmente

misterioso che gli studiosi biblici si disperano ancora nel capire cosa sia accaduto realmente. Non c'è da fidarsi neanche dello zio ricco d'America, primo perché i ricchi non sono così stupidi da dare qualcosa per niente. E secondo perché lo zio è diventato talmente povero nel frattempo che – al contrario di tutte le leggende a proposito di questo argomento – oggi è proprio il suo paese quello più indebitato del mondo benché a causa della confusione internazionale d'oggi gli si debba permettere di rafforzarsi con gli eurodollari a spese di tutti gli altri continenti, nonostante questi continenti inizino già a ribellarsi. Bisogna quindi vivere del proprio reddito nazionale. Metaforicamente lo si può paragonare ad una grande pagnotta, che la società taglia in vari modi, secondo le relative leggi in vigore, attribuendo ad ogni gruppo della società la sua parte di bene comune. Allora, di tanto in tanto cambiano le regole di questa distribuzione, e quando ciò accade si tratta di cambiamenti di intere epoche storiche. Questo fenomeno lo chiamiamo rivoluzione economica, che non deve essere necessariamente una rivoluzione sanguinosa, ma significa un mutamento talmente basilare da introdurre una nuova epoca storica. Oggi ci troviamo di nuovo all'inizio di una tale nuova epoca. Senza le regole relative alla distribuzione della metaforica pagnotta, non si può risolvere niente nell'ambito dei nostri problemi sociali d'oggi, che sono legati all'introduzione della civiltà dell'occupazione. Dobbiamo trovare dei mezzi per far vivere la gente che esegue queste occupazioni, e questi mezzi si possono trovare soltanto nella nostra pagnotta comune. Dobbiamo quindi dividerla nuovamente per ricavarne anche un pezzo per i nuovi "portatori d'occupazione". E vogliamo subito affermare che non si tratta di qualcosa di straordinario e che già in passato abbiamo agito in modo simile, quando si trattava di certe categorie di funzionari o di impiegati statali o comunali (scienziati, funzionari della cultura e dell'amministrazione, militari, poliziotti, ecc.). E cambierà quindi soltanto il lato quantitativo del fenomeno, nonostante le sue conseguenze saranno di natura qualitativa.

Fra le nuove occupazioni la formazione permanente affrancata dal mercato del lavoro

Cominciamo di nuovo con un'affermazione talmente semplice che potrebbe sembrare addirittura un luogo comune. La specie homo sapiens ha svolto durante tutta la sua storia determinate attività – e lo deve fare per sopravvivere nella sua lotta contro la natura, per assicurare la sua esistenza. Chiamiamo queste attività in generale appunto *occupazioni*, estendendo questa denominazione a tutte le azioni mirate, indipendentemente dalla loro forma. La forma cambia infatti nel corso della storia in corrispondenza allo sviluppo della cultura umana e delle circostanze che la accompagnano. Queste occupazioni, che richiedono un'erogazione di energia per assicurare i mezzi d'esistenza necessari all'uomo, possono essere chiamate però anche *lavoro*.

Quando utilizziamo la parola "occupazione" come una denominazione generale che include varie forme del lavoro così come apparvero nella storia, ma anche quando distinguiamo per esempio, ancora oggi, tra lavoro intellettuale e lavoro manuale, lo facciamo per capire precisamente in questo settore di che cosa si tratta. Concretamente vogliamo però soprattutto stabilire una differenza tra il lavoro per un determinato salario, che viene eseguito da un operaio personalmente libero, e altre forme di occupazione, che ora ci attendono.

Quando diciamo che l'automazione e la robotizzazione dei prodotti e dei servizi portano alla fine del lavoro, si tratta, in questo caso, di una forma specifica di occupazione, del lavoro salariato, che è stato creato dal capitalismo, e non si tratta di lavoro inteso come occupazione generale.

Quando abbiamo capito questo, tutta la faccenda perde di drammaticità e diventa più comprensibile: nel corso della sua esistenza l'uomo ha svolto determinate occupazioni (e ha lavorato in questo senso largo della parola), ma per un salario ha lavorato soltanto durante un periodo relativamente corto, nel ordine sociale capitalista. Quindi non è niente di straordinario, se dopo il decesso di questo ordine sociale cambierà anche la forma del lavoro umano. E perciò è meglio, per non perdere di vista i tratti caratteristici di questo fenomeno, se applichiamo il termine più largo "occupazione" piuttosto che la parola "lavoro" gravata dalla tradizione degli ultimi secoli.

Ma con questa affermazione abbiamo soltanto creato chiarezza per le nostre vere e proprie riflessioni. Perché la domanda fondamentale è: di quali occupazioni si tratterà in questo futuro prevedibile? Quali forme assumerà l'occupazione, dipenderà dalla nostra conoscenza riguardo a tale questione e dai relativi preparativi per questa nuova epoca della vita dell'umanità. E quasi impossibile dare oggi una risposta precisa e dettagliata a questa domanda. La questione dipende dall'ulteriore sviluppo della tecnica e della vita sociale degli uomini, che eseguiranno in futuro quest'operazione. Ma si può – e si dovrebbe – dare già oggi un contributo, anche se soltanto sotto forma di riflessioni su tale problema.

È ovvio, che una parte delle occupazioni e professioni d'oggi continueranno ad essere svolte anche in futuro. Ma quali? Lo mostrerà il futuro. È altrettanto ovvio che una serie di occupazioni, che – secondo il mio parere – influenzeranno in modo determinante la vita della futura società, esistono già ora in germe, anche se certe difficoltà economiche ne ostacolano il pieno sviluppo. Qui si tratta di settori, intesi in senso largo, della scienza, della cultura, dell'arte, della previdenza sociale (i cosiddetti *social workers*), dello sport e dell'organizzazione del tempo libero in genere ecc. Se si considera la potenziale richiesta sociale di esperti in questi settori, si può notare sin da ora che essi in futuro non soltanto non sono minacciati dalla disoccupazione, ma che ci sarà in questi settori una penuria di forze lavorative (in tale senso nuovo).

Vorrei indicare, anche se molto brevemente, un'occupazione, che – considerando il suo nuovo carattere (nella prassi, perché teoricamente se ne parla già da molto) ed il suo significato sociale – avrà in futuro sicuramente un ruolo enorme: intendo la formazione continua e permanente.

Se secondo tutte le probabilità ogni cittadino di questa futura società otterrà un reddito di base senza obbligo di lavoro (che poi viene detratto nel futuro sistema fiscale), allora le relative istituzioni sociali non avranno soltanto il diritto ma anche il dovere di richiedere come contraccambio un certo tipo di attività socialmente utile da coloro che otterranno dalla società una tale sovvenzione. La forma socialmente più utile di un tale "rimborso" sarebbe – e sono con vinto che sarà così – il dovere di uno studio a vita. Bisogna considerare la necessità di un tale completamento continuativo ed ampio delle cognizioni. Riguarderà tutti i membri della società, che cambia continuamente e profondamente anche nel settore della conoscenza. Questo bisogno è avvertito già oggi in varie professioni (quali la medicina, la

tecnica, ecc); nella futura società con la sua tempesta informatica, che colpirà anche la scienza, l'aggiornamento continuo dovrà diventare regola. E la società sfrutterà sicuramente l'occasione che gli si offre per poter soddisfare tale bisogno. E così si apre un intero oceano di nuove occupazioni, ma anche di nuovi problemi.

Nessun mercato potrà mai esserci d'aiuto in questo, e penso che anche i suoi sostenitori più ostinati non si accaniranno a sostenere una tale assurdità. A questa domanda devono pensare, rispondere e provvedere in maniera non superficiale proprio gli stessi uomini che se la trovano di fronte. Sicuramente ciò non avverrà senza difficoltà, forse neanche senza lotta. In ogni caso non bisogna semplicemente affidare questi problemi alle future generazioni. Considerando il loro carattere complicato, tra l'altro a causa della necessità di dover includere in essi sia la questione della varietà specificatamente culturale del programma del le future attività, sia quella della novità nelle sue forme di realizzazione, questi problemi devono essere affrontati già oggi. Ciò è soprattutto dovere dell'UNESCO, che in tale ambito non ha fatto neanche il primo passo. E il tempo stringe!

> Oggi chi è filosofo né minimizza né esagera l'aspetto di meccanismo del Cosmo. Così neppure il naturalista deve esagerare o minimizzare i fenomeni meccanici che sono intimamente legati alla Vita e inseparabili dalla nostra comprensione dello Sviluppo e della Forma.
> (D'Arcy Thompson 1945: 7)

> Per il biologo […] e per il pittore il perfezionamento è una nozione assolutamente valida, a tutta prova contro qualsiasi attacco che i filosofi possano muovergli […]. E io voglio sottolineare che nel processo biologico dell'evoluzione le mutazioni casuali sono tra i fattori essenziali del perfezionamento. Non sono l'unico fattore. L'altro principale è costituito dall'impatto della selezione: in virtù della quale alcune delle novità prodotte dal caso sono conservate, mentre altre sono respinte sulla strada della scomparsa. […] E la pratica dei pittori moderni mostra come essi abbiano accettato il caso quale elemento potenzialmente di gran valore nel processo creativo.
> (Waddington 1969: 107-108)

Preliminari

Che il linguaggio sia una proprietà biotica specifica dell'uomo è verità del tutto ovvia: nel senso che sinora non ci siamo mai imbattuti in nessun'altra specie dotata di linguaggio nell'accezione tecnica del termine "linguaggio".

Il linguaggio è una struttura cognitiva che, come l'estensione comportamentale di un qualsiasi organo del corpo umano, può essere studiata secondo diverse dimensioni, che si raccordano più o meno strettamente all'asse semiosico/etologico (Sebeok 1979: cap. 2).

Lo studio del linguaggio comprende naturalmente lo studio dei caratteri del suo stato iniziale (ontogenesi), del suo stato maturo, e del suo stato finale (graduale deterioramento, parziali recuperi, e cessazione definitiva di abilità) (ivi: cap. 4).

Riguardo alla filogenesi del linguaggio, molte sono state le congetture azzardate e fortuite, scarsissimi i dati empirici, e sinora ben poca la luce fatta. Le configurazioni dei segni verbali nel corso della storia sono state elaborate entro molte forme complesse di costrutti orientati a messaggio, costrutti che comprendono sia i generi orali sia i generi scritti e che tutti insieme costituiscono il patrimonio dell'"arte verbale", come l'ho chiamata

* Questo saggio, di cui si pubblicano qui la parte iniziale e quella conclusiva, e il cui titolo originale è "*Prefigurations of art*" (1978), si trova, nella traduzione italiana di Massimo A. Bonfantini, in M. A. Bonfantini, C. Caputo, S. Petrilli, A. Ponzio, T. A. Sebeok, *Basi. Significare, inventare, dialogare*, Manni, Lecce, 1998.

circa un quarto di secolo fa (Bascom 1955: 246 n. 9; Bauman 1977: 4, 49 n. 2). Ma, dato che il linguaggio è "assolutamente distinto dai sistemi di comunicazione usati dagli altri animali" e dato che il linguaggio costituisce così "anche il più caratterizzante dei più tipici tratti umani" (Simpson 1966: 476), ne segue come corollario, per così dire per definizione, la proposizione tautologica che l'uomo ha il monopolio di tutte le manifestazioni dell'arte verbale. Queste considerazioni e le loro implicazioni sono sì incontestabili, ma anche assai banali, perché trascurano il fatto altrettanto incontestabile che ogni *altra* specie animale ha il proprio sistema di comunicazione assolutamente unico e singolare che la caratterizza e la isola da tutte le altre esattamente come l'arte verbale caratterizza e isola la nostra umanità. Comunque sia, questi cenni possono già suggerire un problema interessante, che io mi propongo di esplorare un po' a tentoni nel seguito. Questo problema lo formulerò così: se il disegno ottimale di certi sistemi di comunicazione animale possa, in date condizioni contestuali, costituire la base di una sovrapposta funzione estetica. In altre parole: è ragionevole o no cercare prefigurazioni di segni non verbali a funzione estetica nell'ascendenza animale dell'uomo? Per esempio, che cosa poteva intendere Julian Huxley, asserendo incidentalmente, in un pubblico dibattito per il centenario dell'*Origine delle specie* di Darwin, che nel comportamento dell'uccello di raso (*Ptilonorhynchus violaceus*) si ha "precisamente l'inizio dell'estetica"? Ricordiamo che l'uccello di raso è un notevole caso di uccello giardiniere, che vive nelle foreste della costa orientale dell'Australia: una specie i cui membri a volte colorano l'interno dei pergolati che costruiscono con efficacia "deliberata", per riprendere l'espressione impiegata da Huxley. Un pioniere fra gli ornitologi, Stonor (1940: 96-97), aveva commentato in termini simili questo comportamento di decoratore e pittore:

> Quale sia l'esatto motivo che sta dietro a quest'azione di colorare è oscuro, si può presumere che il colorare sia un'espressione dell'amore dell'uccello per la decorazione; ed è stato suggerito che vada connesso al piacere che prova per i colori cupi.

Secondo l'ipotesi successiva di Marshall (1954: 65), quest'abitudine apparentemente così bizzarra "può essere un'estensione estetica di un impulso fondamentale", cioè dell'elaborato corteggiamento che è proprio degli uccelli; in tal caso sarebbe una specie di sublimazione o di attività sostitutiva dell'attività sessuale analoga a quella ipotizzata nell'uomo dai freudiani. Gannon (1930: 39), lo scopritore della pratica della pittura nell'uccello di raso, osservò anche che il maschio per applicare la sua pittura, composta da saliva mischiata con polvere di carbone, bacche nere, o pasta di legno, usava un arnese: un pezzo di corteccia, a mo' di pennello o tampone, stretto nel becco. Successivamente si notò che la pittura, lavata via dalle grandi piogge tropicali, viene ridata tutti i giorni nel periodo più intenso della stagione degli amori, e che pezzi di corteccia, spesso ancora intrisi di polvere di carbone e di saliva, si trovano di frequente situati in quella specie di vialetto che si forma tra le due pareti dipinte del padiglione, vialetto che è sempre tenuto ben netto, rimuovendo rapidamente le foglie che cadono. L'uccello di raso, nel costruire i suoi segnali sociali, esibisce una preferenza spiccata per il blu, una minore inclinazione per lo spettro giallo-verde, evitando totalmente il rosso. Questa tendenza si manifesta chiaramente nella scelta dei colori degli og-

getti ornamentali usati: piume, foglie, fiori, bacche, conchiglie di lumache, tegumenti di cicala; e ancora, nei pressi delle abitazioni umane, perline azzurre, fili di lana, pezzi di lamine brillanti (v. Frisch 1954: 238-239). Generalizzando il discorso all'intera famiglia degli Ptilonorinchidi, di cui pare che ci siano diciannove specie, Dobzhansky (1962: 215) rileva che "è impossibile negare che un padiglione o pergolato ben adorno deve dare all'uccello un piacere che non possiamo chiamare in altro modo che estetico". Cade qui a proposito la citazione della massima di Nicolas Poussin, sorta in rievocazione secentesca della dottrina medievale della *delectatio*, secondo cui "la fin de l'art est la délectation". E proprio riferendosi a Poussin Panofsky (1955: 10-11) insiste che "un'opera d'arte ha sempre valenza estetica", indipendentemente dal fatto che essa originariamente debba o no servire a qualche scopo pratico (*biologico*, posso specificare nel contesto di questo mio discorso). Ma dobbiamo egualmente concedere la possibilità che "gli animali compiano alcuni atti tipicamente ricorrenti perché godono dell'esperienza che ne risulta" (Griffin 1976: 78): insomma, perché questi atti "danno luogo a un sentimento di piacevole soddisfazione" al di qua delle loro potenzialità adattive. Comunque, siano o no costruiti, dipinti e decorati per il piacere estetico dell'uccello costruttore, resta il fatto che questi padiglioni e pergolati hanno luogo di norma durante la stagione degli amori e servono quali siti deputati alla parata di corteggiamento. Ma rimane irrisolta la questione chiave della presenza ed entità dell'effetto differenziale esercitato dai padiglioni sulle femmine, per carenza di esperimenti sistematici[1].

Non sono d'accordo con Barthes (1957: 222), quando pretende che il semiotico sia autorizzato a trattare scrittura e pittura allo stesso modo, perché hanno in comune il fatto "qu'elles sont toutes deux des signes". In realtà, in tutti i sistemi viventi di cui sono a conoscenza le caratteristiche dei segni impiegati sono inseparabilmente connesse al genere di informazione che veicolano.

Parimenti, il concetto di "sistema modellizzante secondario" (Lotman 1967: 130-131), che è sicuramente fra i tratti più rilevanti della semiotica sovietica, ha il difetto di postulare una sovrastruttura che confonde indebitamente due realizzazioni artistiche assolutamente diverse e che quindi esigono trattazioni radicalmente differenti. Infatti, da una parte abbiamo i prodotti dell'arte verbale e dei suoi derivati: segni elementi-operandi del linguaggio naturale, più certe regole di operazione, acquisite dalla tradizione o inventate di bel nuovo, che li combinano in forme possibili, impossibili, contingenti, imperative, ecc., per fare avanzare le capacità di conoscenza e di comunicazione degli uomini; dall'altra parte, invece, abbiamo i prodotti artistici dei sistemi semiotici averbali, che restano essenzialmente averbali anche quando i segni verbali si introducano in essi in varia misura.

Le opere che diciamo proprie dell'arte verbale e le opere che diciamo proprie delle arti averbali traggono origine, rispettivamente, dall'emisfero dominante e dall'emisfero minore del cervello, benché normalmente le specializzazioni mantengano fra loro relazioni di complementarità. Come Eccles (Popper e Eccles 1977: 351-352) ha sottolineato, che "l'emisfero minore è specializzato a presiedere alla pittura, alla figurazione e alla musica". A quanto sinora risulta, questa separazione di funzioni tra i due emisferi è codificata geneticamente. Si può fecondamente considerare l'emisfero minore come "una sorta di cervello animale superiore" (Sebeok 1977a: 1070), secondo una prospettiva concettuale che sembra destinata a fruttificare nelle future ricerche. I due repertori di segni, verbali e

averbali, entrano indubbiamente assai spesso "in sottili relazioni semantiche fra loro", come insiste Veltrusky (in Matejka e Titunik 1976: 254), dando luogo a un significato complesso, che risulta da un processo di "contiguità codificata". Questo processo è il frutto del traffico incessante e immensamente fitto che si svolge nel corpo calloso che collega i due emisferi cerebrali. Così, "probabilmente tutto quanto accade nell'emisfero minore produce una specie di effetto-riverbero nell'emisfero maggiore" (Popper, in Popper e Eccles 1977: 482). Tuttavia, a quanto mi consta, non c'è nessun elemento probante che ci costringa a concludere che tutti i segni artistici (averbali) debbano avere un interpretante verbale. E del resto, identificando nella biosfera infraumana un sistema semiotico averbale, sarebbe certamente erroneo postulare di dovergli affiancare un'infrastruttura verbale; perché tale emisferica specializzazione del cervello si manifesta, dopo tutto, quale "unicamente umana" (353).

Insomma, l'autentica singolarità dell'uomo consiste in ciò: soltanto l'uomo dispone di una coppia di codici comunicativi. "A fianco del nostro linguaggio vero e proprio, a fianco di questo sistema di comunicazione completamente nuovo e distinto" (Simpson 1966: 476), a fianco del codice verbale, noi conserviamo anche un sistema più antico che, in mancanza di un nome migliore (Sebeok, 1976: 156-162, 1977: 1063-1067), viene spesso designato, per opposizione e negativamente, come manifestazione umana di un codice averbale che attraversa le specie animali. Questo codice averbale comprende una triade di sotto codici recentemente classificati mediante apposite categorie da Thure von Uexkull: primo, i sistemi di segni averbali endosemiotici, ovvero il codice metabolico (v. Sebeok 1979: cap. 1), che coinvolge fattori umorali e nervosi, i quali veicolano informazioni entro gli organismi di tutti gli animali, uomo compreso (v. Autrum 1972); secondo, i sistemi di segni averbali somatosemiotici, che valgono a compattare l'unità di ogni organismo, in base a una categoria imparentata con il concetto di Leibniz di appercezione (quale viene espresso nello scritto, steso intorno al 1714, *Principes de la nature et de la grace, fondés en raison*), che è il nostro conscio riflesso dello stato interno della monade; terzo, i sistemi di segni averbali estroflessi, che vengono impiegati nella comunicazione fra gli organismi e fra un organismo e il suo ambiente. Nell'uomo tutti e tre questi sottocodici, ma soprattutto il terzo, risultano ben armonizzati all'effusione di messaggi verbali. Ma non si deve dimenticare che i diversi codici servono a fini separati e sostanzialmente discrepanti fra loro. Come Bateson (1968: 614) ha saputo vedere chiaramente, è sbagliato pensare che nel corso dell'evoluzione la semiosi verbale abbia finito per soppiantare totalmente "i più rozzi sistemi di comunicazione propri degli altri animali", cioè la semiosi averbale. Se le cose stessero così, infatti, le nostre abilità comunicative averbali e gli organi a esse demandati avrebbero dovuto andare incontro a un evidente decadimento. Cosa che manifestamente non è avvenuta. E vero invece il contrario. E cioè che insieme con le arti verbali abbiamo perfezionato anche le nostre arti averbali, che

> sono state elaborate in forme complesse di arti figurative, musica, balletto, ecc.; […] mentre, anche nella vita quotidiana, il complicato articolarsi della comunicazione cinesica umana e il gioco delle espressioni del volto e delle intonazioni della voce superano di gran lunga le abilità di comunicazione averbale di qualsiasi altro animale (ib.).

L'ideale dell'analisi semiosica è quello di combinare spiegazione causale e spiegazione funzionale: per mostrare come la forma segnica interagisca dinamicamente con la funzione segnica, in sincronia e in diacronia. Ma è difficile cavare una sequenza evolutiva in un campo così complesso e anfibologico quale è quello dell'arte. Non è affatto detto che una successione temporale formi una catena di eventi effetti variamente connessi. Guthrie (1976: cap. 9) ci offre qualche idea interessante, in una prospettiva semiotica, "sull'evoluzione di certi aspetti del nostro senso estetico" (ivi: 73). Ma la sua ricerca è concentrata solamente sulla nostra modalità di valutazione della bellezza fisica del corpo umano, valutazione che riconduce a due parametri principali: l'attrazione sessuale e i segni di status. Una difficoltà forse insuperabile per la ricerca è quella di identificare "segni di godimento artistico" nelle altre specie (ib.), giacché tali segni sono per definizione ineffabili in creature senza parola.

L'unica rassegna generale che sono riuscito a trovare che tratti dei princìpi estetici fondamentali possibilmente comuni all'uomo e agli animali superiori è stata redatta sulla fine degli anni Sessanta dall'etologo Rensch, in un saggio pubblicato solo molto più tardi negli Stati Uniti (1974) e in Gran Bretagna (1976). Questa rassegna autorevole, benché purtroppo ancora largamente inconclusiva, si basa soprattutto su ben noti esperimenti condotti dall'autore per cercare di dimostrare l'esistenza di fenomeni protoestetici, esperimenti i cui risultati concordano notevolmente con quelli degli psicologi (v. Arnheim 1954) che hanno studiato i fattori delle preferenze estetiche nei soggetti umani. Il lavoro di Rensch si occupa per lo più di scarabocchi e pitture di scimmie di diverse specie, con una sola laconica pagina (ivi: 345) dedicata alle "sensazioni estetiche uditive". Nel 1958 Rensch ha studiato l'efficacia dei fattori estetici nei vertebrati, provando i gradi di preferenza per diverse configurazioni in una taccola, in una cornacchia nera, e in sei pesci. Queste ricerche hanno messo in luce che mentre i pesci preferivano sempre configurazioni irregolari, le due specie di uccelli preferivano, in quantità statisticamente significative, configurazioni più regolari, più simmetriche, più ritmiche. In una prova di scelta di colori gli uccelli in questione mostrarono di preferire il grigio e il nero, e cioè i colori delle loro piume. Ma mostrarono anche di "preferire figure composte con due o quattro colori differenti rispetto a figure più semplici, composte, rispettivamente, con uno o due colori" (Rensch 1958: 461). Un'allieva di Rensch, Tigges (1963), ha poi scoperto che le taccole preferivano i colori puri (rosso, blu, giallo, verde) ai colori misti di pari intensità (arancione, marrone, violetto, lilla).

Esperimenti di pittura furono condotti da N. N. Ladygin Kohts con uno scimpanzé chiamato Joni, a Mosca, nel lontano 1913; e Shepherd (1915) riferiva di uno scimpanzé che tracciava linee con una matita; e da allora molti aneddoti del genere sono entrati nella letteratura specialistica. Ma in sostanza ci sono solo tre studi seri sull'estetica dei primati: la serie dei lavori di Rensch (si veda soprattutto il suo scritto del 1961, su disegni e pitture quali possibili esercizi di copiatura), il saggio di Paul Schiller apparso postumo nel 1951, e l'affascinante libro di Desmond Morris del 1962, importante soprattutto perché mostra, sulla base di un'analisi dettagliata del comportamento del giovane scimpanzé Congo, come le macchie di colore e i tratti di disegno operati dalle scimmie non siano del tutto casuali, a casaccio. Infatti questo giovane scimpanzé studiato da Morris, quando gli si presentava una configurazione che rappresentava uno schema incompleto, spesso tracciava dei segni che tendevano a completare lo schema. Analogamente, Alpha, primo nato degli scimpanzé della Yerkes

Colony, se gli si metteva davanti un foglio di carta con segnate tre croci collocate negli angoli, di solito completava lo schema aggiungendo una quarta croce nel quarto angolo del foglio. Insomma, "tentava rozzamente di completare i disegni e le pitture che gli si presentavano a bella posta non finiti o sbilanciati" (Bourne 1971: 216). Si è così costretti a supporre entro al sistema nervoso dell'animale la preesistenza di una rappresentazione corrispondente alla configurazione completata del disegno o della pittura.

La silloge più recente di casi di creatività delle scimmie si può trovare nell'eccellente rassegna stesa dallo psicologo Andrew Whiten (in Brothwell 1976: 18-40). Rensch, per parte sua, che ha lavorato non solo con esperimenti sugli scimpanzé, ma anche su un cebo cappuccino e su un giovane macaco, osservando i disegni e le pitture fatti da queste scimmie con matite, gessetti, pennelli, dichiara di essere rimasto sbalordito "di trovare che i fattori estetici hanno un effetto positivo sulle scimmie e persino sui corvi, effetto perfettamente paragonabile a quello esercitato sull'uomo" (1972: 90). Rensch ritiene che le nostre sensazioni di piacere estetico, quando guardiamo configurazioni in bianco e nero, dipendano in generale da tre parametri fondamentali: simmetria, ripetizione ritmica o similarità fra le parti, coerenza e continuità nelle curve. E gli esperimenti da lui condotti dimostrano che anche in questi animali come nell'uomo "la maggiore facilità nell'apprendere un disegno si verifica di fronte a composizioni ritmicamente strutturate, e che in generale la "complessibilità" è connessa a sensazioni positive e dà luogo a piacere estetico" (ivi: 91). Rensch (1976: 342) ci narra anche di casi in cui

> appassionati ed esperti d'arte hanno lodato in termini entusiastici dinamismo, ritmo e senso dell'equilibrio di pitture opera di scimmie che erano state loro mostrate senza avvertirle dell'identità degli autori. Ma con questi giudizi, gli esperti d'arte in questione in realtà non si ingannavano: non facevano che con fermare quanto i biologi sperimentali avevano già stabilito. Naturalmente gli storici dell'arte, i direttori di museo, gli architetti, ecc., così indotti a esprimere giudizi su tali pitture, una volta avvertiti dell'identità degli "artisti", restavano sempre piuttosto sconcertati e talvolta persino offesi nell'apprendere di essere stati menati per il naso. […] Non c'è dunque da sorprendersi troppo che qualche volta, come è capitato per esempio in Svezia, la scoperta dell'impostura abbia provocato una specie di scandalo, in particolare quando i quadri delle scimmie venivano esposti insieme agli altri in mostre d'arte moderna e ricevevano sperticati elogi dai critici.

Inoltre, Rensch suppone che la tendenza riscontrata in tutte queste scimmie, compresi gli orangutan e i cebi cappuccini, a mettersi intorno al collo sciarpe, nastri, catenelle e cose del genere sia anch'essa di attenzione per il piacere estetico.

E Rensch aggiunge anche un'altra osservazione (1972: 91): "È molto probabile che gli uccelli provino un piacere estetico nel ripetere suoni e canti che odono dagli altri uccelli o dagli uomini e nel 'comporre' nuove melodie mettendo insieme frasi musicali già originaria mente note o già apprese".

Nel seguito del saggio, dopo queste osservazioni preliminari, vorrei riesaminare la questione di questa presunta propensione estetica degli animali con riferimento specifico a quattro campi semiotici: (I) segni cinestetici, (II) segni musicali, (III) segni pittorici, e (IV) segni architettonici. Prima d'ora non è mai stata tentata una trattazione complessiva del genere, neanche in abbozzo. Probabilmente per parecchi motivi. Uno può essere la sudditan-

za degli antropologi culturali che si sono occupati delle radici biologiche dell'arte a un preconcetto diffusissimo nella loro professione. Così vediamo che Alland, a esempio, apre il capitolo dedicato all'evoluzione dell'arte (1977: cap. 2) con questa tranquilla affermazione: "Creazione e apprezzamento dell'arte nelle sue forme molteplici sono attività unicamente umane"; aggiungendo poche pagine dopo (24): "Un vero [*sic*] comportamento estetico si osserva soltanto nell'Homo sapiens, benché qualche sua parvenza si riscontri anche nei comportamenti naturali di altre specie". La breve indagine di Alland sull'origine di tale parvenza di esteticità animale suggerisce che essa stia nel gioco, inteso come proprietà biologica. Alland è così indotto ad avanzare una discutibile definizione dell'arte quale "gioco secondo regole" (ivi: 30) (per un'interpretazione semiotica del gioco nei vertebrati, v. Sebeok 1976: 139). Simile definizione era stata avanzata in precedenza da Ellen Eisenberg (v. Pfeiffer 1969: 434), che aveva sussunto l'arte in una classe più inclusiva di modalità tipiche di comportamento, una delle quali a sua volta includeva tutte le forme di esplorazione; e ancora prima da Dobzhansky (1962: 217), che riteneva almeno alcune forme d'arte "collegate al gioco". D'altronde, l'unità dell'impulso al gioco con le sensazioni e i sentimenti estetici, in quanto entrambi legati alle attività superflue e ai piaceri corrispondenti, è una concezione che fu diffusa la prima volta da Spencer (1897: 2: 627, 647) più di ottant'anni fa. Spencer sosteneva che ci si può aspettare che la sfera estetica in generale vada a occupare parti sempre crescenti della vita umana a causa delle crescenti economie di energia risultanti dai progressi nell'organizzazione sociale. Ma per tornare a Dobzhansky, va rilevato che egli individuava una valenza adattiva anche nell'attività artistica, perché la considerava come una fonte di coesione sociale, aderendo così a un'ennesima interpretazione utilitaristica della funzione dell'arte – secondo una prospettiva che aveva già avuto pieno sviluppo in Jenkins (1958: 14 e passim), il quale, ispirandosi sino in fondo all'evoluzionismo, aveva ritenuto che l'arte avesse la sua "fonte ultima nello sforzo umano di adattamento all'ambiente" e non si stancava di ripetere enfaticamente che per studiare le origini dell'arte bisognava "pervenire all'analisi della situazione adattiva" – Klopfer (1970: 399) intende le preferenze estetiche semplicemente quali "inclinazioni per certi tipi di oggetti o di atti a causa del fatto che producono o inducono particolari apporti neurali ovvero stati emozionali, indipendentemente dalla presenza o assenza di fattori di rinforzo". E secondo lui noi dobbiamo attribuire anche agli animali, e non solo all'uomo, tali impulsi estetici. E dunque sulla base della ferma credenza in una base biologica dell'estetica che Klopfer si interroga sulla sua evoluzione culturale: "Quali sono le ragioni storiche fondamentali dello sviluppo di un senso estetico, ossia, quali meccanismi fanno evolvere le preferenze estetiche radicate nella specie?". E Klopfer (ivi: 400) si leva contro l'opinione tradizionale secondo cui le preferenze estetiche sono indipendenti da qualsiasi immediato vantaggio funzionale. Così spinge la ricerca in un'altra direzione, molto basandosi sulla fisiologia sensoriale, e ridefinendo il gioco come un genere di attività esplorativa mediante cui l'organismo "mette a prova" successivamente la bontà di adattamento di differenti moduli e disposizioni propriocettivi.

Gli etnologi, quando ricercano le origini dell'arte, intendono, più spesso che no, l'arte verbale. E allora il gioco diventa il gioco-di-parole, che, ad esempio, Alland (1977: 27) collega alla poesia, e che naturalmente deve essere escluso *per definitionem* dal resto del regno animale. Gli archeologi indugiano invece soprattutto sulla funzione rappresentativa dell'ar-

te. E così a esempio Marshack (1972: 275) asserisce che "l'arte e il simbolo sono prodotti che visualizzano e oggettivano i vari aspetti della cultura". Il neuroanatomista Young (1971: 519) ha certo molte buone ragioni per affermare, nel corso della sua sintesi sulle varie fonti dell'agire umano, dalle basi biochimiche ai più alti livelli di coscienza, che "non c'è nessuna serie positiva di fatti che ci abiliti alla comprensione dell'origine della creazione estetica". Tuttavia la questione resta tormentosamente aperta, dato che, come insiste un altro illustre biologo, "in certi casi è davvero diffficile non attribuire agli animali qualche sorta di senso estetico" (Dobzhansky 1962: 215). Forse questa dialettica di posizioni è cominciata con il contrasto fra Darwin e il suo contemporaneo Wallace. La teoria della selezione sessuale di Darwin, infatti, è basata sull'assunzione che le femmine degli uccelli, per fare un esempio, siano in grado di apprezzare la bellezza della livrea dei maschi (v. Romanes 1892: 380-385). Mentre Wallace si opponeva a questa tesi, argomentando, in termini che possiamo definire semiotici, che alla base del comportamento delle femmine non c'è altro che un'interpretazione dettata dall'istinto di determinate catene di segni emesse dai maschi.

Comunque sia, non potremmo aspettarci molta luce ulteriore, continuando questo rapido esame della letteratura concernente il comportamento animale. Mentre ricerche più approfondite potrebbero invece almeno contribuire a chiarire alcune questioni fondamentali: quali la dicotomia analogia *versus* omologia e la distinzione fra omologie filetiche e omologie di tradizione, che sono entrambe generalmente misconosciute o fraintese.

Parlando del comportamento animale si fa spesso allusione all'arte cinestetica, con riferimento specifico alla danza, che, a differenza del mimo, è basata su "movimenti che sono spesso fini in sé" (Royce).

Considerazioni e conclusioni

Sin dall'inizio di questo saggio ho tracciato una netta distinzione fra l'arte verbale e le arti averbali, sottolineando la mia convinzione che, mentre appare vana la ricerca di prefigurazioni di sistemi segnici propriamente linguistici, l'esame delle radici delle quattro altre sfere semiotiche discusse si sarebbe dimostrato illuminante. Le differenze nei processi neurologici di entrata e uscita dei messaggi fra i moduli espressivi verbali, da una parte, e averbali, dall'altra, si fondano chiaramente e razionalmente nei due separati territori o emisferi del cervello umano. Anche gli antecedenti nella scala dell'evoluzione cominciano a prendere forma, benché restino sfocati agli estremi.

Bronowski (1977: 112; v. Sebeok 1976: 119) si domandava se "qualche linguaggio animale possegga figure simili a quelle del nostro discorso". Se Bronowski intendeva domandarsi se gli animali usano uno solo e un medesimo significante cui corrispondano due o più significati distinti, la risposta deve essere inequivocabilmente affermativa, giacché anche ai segni dei loro sistemi di comunicazione accade di acquistare differenti ma chiari significati, a seconda degli specifici "contesti". Ma in quel suo esplorativo articolo su "Human and Animal Language" usava l'espressione "figura del discorso" un po' come una "figura" retorica, e quindi senza precisa aderenza alle questioni proprie dell'arte verbale. D'altronde, si è parlato molto della registrazione di atti creativi sia di metafore sia di

metonimie da parte di diversi scimpanzé addomesticati. Io stesso nel 1976 (Sebeok 1979: cap. 6) riferivo di questi scimpanzé:

> Mentre Washoe creava "uccello acquatico" per designare un'anatra, espressione che si deve ritenere metonimica o indicale, trattandosi di un segno emesso in reazione effettiva all'oggetto notato, Lucy produsse "frutto candito" per designare un'anguria, espressione che si deve ritenere metaforica o iconica, possedendo l'espressione le qualità denotate nell'oggetto.

Successivamente, comunque, sia io sia altri (come per esempio Martin Gardner in una conversazione che ho avuto con lui) abbiamo cominciato a sospettare che quel genere di interpretazioni dovesse essere riconsiderato con grande cautela. Giacché si deve tenere presente che tutti e due quegli scimpanzé erano in condizione di subire una costante pressione psichica, seppure inconsapevole, di retroazione da parte dei loro istruttori. Quando Washoe adocchiò la prima volta un'anatra facendo un segno per significare "acqua" e poi un altro segno per significare "uccello", sulla canoa era presente soltanto il suo istruttore. Così nessuno si rese conto di un'altra possibile interpretazione della successione dei due gesti: il primo gesto compiuto da Washoe, immergendo la mano nell'acqua, poteva ben essere del tutto casuale e non significare affatto "acqua"; e può ben darsi che soltanto dopo questo primo gesto Washoe notasse l'anatra e l'etichettasse con il solito segno singolo corrispondente a "uccello". Ora, a quanto ci consta, l'istruttore ripeté subito uniti i due segni, in associazione con l'anatra, e ciò poteva facilmente indurre Washoe ad apprendere per imitazione (non per sua combinazione) il nuovo segno composto da associare alle anatre: segno corrispondente a "uccello-acquatico" (*water-bird*). Simili circostanze e simili possibili interpretazioni alternative tolgono ogni decisività al "frutto candito" o al "frutto che-fa-piangere" (per designare una cipolla), prodotti da Lucy, e a tutte le altre pretese creazioni segniche metonimiche o metaforiche di cui sono a conoscenza. Il fatto è che tutti questi tipi di esperimenti vanno particolarmente soggetti al pericolo di fraintendere e privilegiare indebitamente qualcuno di tutta la grande massa di messaggi involontari che sono continuamente emessi dalla "fonte" (v. Sebeok 1979: capp. 4 e 5). Insomma non c'è assolutamente nessuna prova che le creature prive del dono della parola e del discorso riescano a combinare "giochi di parole" o "figure del discorso" o retoriche – il che sarebbe, fra l'altro, un bel caso di contraddizione in termini!

Secondo tema centrale del mio articolo è stata la possibilità di individuare una significatività estetica nel comportamento animale: significatività estetica tradizionalmente ma erroneamente contrapposta all'utilità, da intendere in questo contesto non tanto come equivalente dell'aristotelica *chrematistike* ("l'arte dell'arricchire"), bensì come equivalente alla finalizzazione di conservazione e miglioramento sia del patrimonio genetico sia del suo ambiente a lungo termine.

La questione se gli animali posseggano o no coscienza è tuttora assolutamente aperta (v. Griffin 1976), certo perché mal posta; ma molti eminenti scienziati concordano che almeno alcuni animali in almeno alcune occasioni si comportano chiaramente come se fossero motivati da ben individuabili incentivi estetici. Ciò è chiaro come il sole, a esempio, negli uccelli giardinieri.

L'essenza dell'impulso estetico sta certamente nelle strutture che gli organismi estraggono e ricostruiscono dagli elementi più salienti dei loro ambienti di vita. Anche Albrecht Durer (in Conway 1889: 182) era, come tanti altri, di quest'avviso. Secondo lui, infatti, "poiché l'arte sta veramente nella natura, la possiede chi riesce a strapparla a essa". Altri tracciano una demarcazione tra bellezza naturale od organica, da una parte, e bellezza artificiale o estetica, dall'altra, contrapponendo il regno degli esseri viventi al regno delle forme "viventi". Ma i due regni restano evidentemente legati fra loro, perché i percipienti o fruitori sono a loro volta parti della natura. Gli occhiali attraverso cui vediamo il mondo sono in parte un apparato per mettere a fuoco certi aspetti della nostra esistenza, del mondo intorno a noi (*Umwelt*), ma costituiscono al contempo uno strumento per collegare armoniosamente l'una all'altra le varie sfaccettature dell'universo. Per parafrasare una sentenza di Henri Poincaré, la sensibiltà estetica svolge il ruolo di delicato setaccio. L'obiettivo diventa allora quello di definire esplicitamente in che cosa consistano le relazioni di equilibrio e di ordine che arrecano diletto (*delectatio*): sia nell'idioma specifico di ciascuna arte sia nell'architettonica onnicomprensiva del megacosmo vivente. È così il concetto di *delectatio* subisce una radicale trasformazione, e diventa una funzione che i biologi possono riconoscere, oggettivare, dominare con i propri termini. L'"animale artistico" non è tale per una accresciuta sensibilità a movimento, suono, colore, forma, ma in virtù della sua capacità innata e/o appresa a ricavare una stabile struttura dinamica dalla fluida motilità ambientale, di carattere inorganico, organico, o misto. Così si creano i sistemi di segni, che svolgono una basilare funzione semantica, che a sua volta si rivolge in funzione estetica. Come ciò accada è spiegato magistralmente in un dialogo di stile platonico, datato 1865, sull'origine della bellezza, che Gerard Manley Hopkins aveva composto come esercitazione quando studiava a Oxford (v. House e Storey 1959: 86-114).

Il dialogo fra il Professore (della cattedra recentemente istituita di Estetica: senz'altro Walter Pater) e uno Studente si svolge nel sereno sfondo di un giardino del college, e rapidamente "il tennis della dialettica" concentra la sua mira su "uno degli alberi più bellamente fronzuti": il castagno. Il professore, indicando le foglie dell'albero quale esempio brillante del principio di simmetria in natura, e delle relazioni strutturali a esso inerenti, domanda:

> "Ora, che cos'è la simmetria? Non è forse regolarità?"
> "Direi di sì: la massima regolarità".
> "Sì. Ma non è forse quel genere di regolarità che si misura sulle tre dimensioni: lunghezza, larghezza, spessore, e che la musica, a esempio, neppure la più regolare, non può condividere?" "Sì. È così". Il professore rivolse allora l'attenzione a una quercia, "albero tipicamente non-simmetrico": "Allora, potremmo forse convenire che la bellezza, la bellezza complessa, è un misto di regolarità e irregolarità. Ma cerchiamo di approfondire. Che cos'è la regolarità, se non l'obbedienza a una legge? E in che cosa consiste una legge, se non nel fatto che cose differenti di un insieme o tutte le parti di una stessa cosa sono simili fra loro? La regolarità è dunque somiglianza o concordanza o coerenza; e l'irregolarità è l'opposto: cioè diversità o discordanza o mutamento o varietà".

Ma queste distinzioni si applicano a tutte le cose? La bellezza è certamente una relazione, ma qual è questa relazione? Il sentimento della bellezza consiste in effetti nell'esercizio di comparazione. Ora il dialogo muove verso i temi propri della poesia: ritmo, metro, rima.

"Come ricorderai, volevo che la bellezza fosse considerata quale regolarità o somiglianza temperata da irregolarità o differenza: il castagno era uno dei miei esempi. Ebbene, nel ritmo abbiamo senza dubbio la regolarità, la somiglianza. Ma nel ritmo di una poesia, se vogliamo la bellezza, dobbiamo trovare anche la discordanza, la differenza".
"E la rima che cos'è? Non è forse accordo di suoni?"
"Sì, giusto: accordo con una leggera discordanza. Davvero mi pare che la rima costituisca l'epitome del nostro principio: ogni bellezza può per metafora dirsi rima".

Se si assume la rima quale paradigma della bellezza in poesia, consistente in un esercizio di comparazione che valorizza sia la somiglianza (con metafore e similitudini) sia la differenza (con antitesi e contrasti), qual è il termine più generale per rendere adeguatamente il principio comune di tutte queste equazioni? Hopkins propone il termine parallelismo. E prosegue con l'analisi del parallelismo "strutturale e non strutturale", di parola e di contenuto. Trova così che la tensione fra suspense e compensazione, fra aspettativa e frustrazione, è la forma più pervasiva del suo principio-cardine, quella che vale a illustrare la sua sentenza che "la struttura della poesia sta in un continuo parallelismo" (ivi: 84)[2].

Ora possiamo fare una rapida ricapitolazione, e ricordare quanto sia evidente il cospicuo uso della reiterazione, della fissazione di un tema con le sue variazioni, in tutte le manifestazioni dell'arte degli animali discusse in questo saggio: ricordare che il criterio della loro arte cinestetica è il moto ritmico del corpo; che al cuore della loro musica sono "i ritmi dell'organismo" e la trasposizione di intervalli fissi; che i termini-chiave per caratterizzare la loro pittura sono "uniformità, simmetria, ripetizione, ritmo"; e che il contrassegno della loro raffinata architettura è sicuramente la simmetria geometrica, in multiformi espressioni, che tramuta la nascosta modularità della realtà fisica in macroscopici progetti che offrono utilità e insieme bellezza.

L'intuizione di Hopkins sull'origine della bellezza venne sviluppata da Humphrey poco più di un secolo dopo (1973: 432). Humphrey si domandò: "Qual è il vantaggio biologico dell'organizzare l'ambiente secondo il principio della rima?". E come si ricorderà, ma giova ripeterlo, propose la seguente risposta:

Considerate come fenomeno biologico, le preferenze estetiche promanano da una predisposizione comune agli animali e all'uomo di ricercare esperienze mediante cui imparare a classificare gli oggetti del mondo intorno. Le "strutture" belle, in natura o nell'arte, son quelle che facilitano il compito della classificazione, presentando con bella evidenza le relazioni "tassonomiche" fra le cose, in modo sia informativo sia facile da afferrare.

Ma questa tesi esige una triplice giustificazione.

Per cominciare, si deve chiarire perché sia così importante per la sopravvivenza biologica la pratica della classificazione. Se categorizzare vuol dire ordinare l'esperienza sensoriale: cioè identificare rapidamente le forme buone, cattive, indifferenti; ovvero, in termini semiotici, individuare nelle cose i "significati" che fanno scattare gli appropriati dispositivi di risposta a lungo termine – allora lo sviluppo di tecniche efficienti di classificazione è di ovvia importanza per la sopravvivenza. Humphrey sostiene (ivi: 433) che "un'attività così vitale come la classificazione era destinata, esattamente come il mangiare e l'attività sessuale,

a evolvere quale fonte di piacere per l'animale. Dopo tutto, si può ben contare sul fatto che animali e uomini facciano meglio ciò che godono di più a fare"[3].

In secondo luogo, si deve chiarire perché il principio operativo che Hopkins chiamava parallelismo riesca di impiego così vantaggioso per l'"animale classificante". Ora, si può ritenere evidente che il ruolo fondamentale del sistema nervoso centrale è esattamente quello di equipaggiare l'animale di una sorta di mappa che rappresenti la sua posizione nell'ambiente: per metterlo in grado, fra l'altro, di classificare le immagini degli organismi dell'ambiente che hanno importanza biologica e/o sociale – insomma, di distinguere la preda dal predatore. Ma è evidentemente ben funzionale alla costituzione di questa mappa la sistemazione delle immagini entro la griglia prodotta da una matrice di opposizioni: cioè da una matrice retta dal principio della "somiglianza temperata dalla differenza". Si capisce dunque come il "parallelismo" sia il principio organizzativo che guida moltissime fra le più efficaci procedure di tassonomia: dalle classificazioni di Linneo alla teoria degli insiemi.

Cercare "rime" nei materiali è di grande aiuto sia al classificatore scientifico sia all'animale. Ed è proprio per ciò, perché si basa sul nocciolo della "rima", che la relazione di bellezza ha tanta importanza nella nostra evoluzione: a un primo livello godiamo della struttura astratta della rima quale modello di esperienza ben organizzata e presentata; a un secondo, complementare, livello godiamo di esempi particolari di rima quali sorgenti di una nuova preveggenza su come le cose possano essere fra loro collegate e divise (Humphrey 1973).

In terzo luogo, si deve chiarire sperimentalmente se, nell'ambito della generale propensione a classificare l'ambiente insita nell'uomo e negli animali, anche gli animali siano effettivamente attratti dallo specifico principio operativo del parallelismo. Ebbene, il principale obiettivo di questo studio è stato proprio quello di raccogliere un po' di prove in tal senso: cioè di presentare esempi di parallelismo nel mondo animale, che non hanno valenza biologica immediata e dimostrabile, ma che tuttavia procurano agli animali proprio come alle persone qualcosa di affine al piacere estetico, anche quando si verifichino fuori dal contesto biologico originario.

L'universale propensione a classificare comporta necessariamente che gli animali generino unità di significazione o significata con implicazione di ridondanze. Sono possibili diverse sistemazioni: dalla classificazione tassonomica alla classificazione paradigmatica, sempre con formazione delle classi mediante intersezione (v. Dunnell 1971: 44-45). Le classi e sottoclassi così costituite sono definite mediante caratteristiche, che (I) si presentano quali inerenti alla natura, soluzioni obbligate, oppure, come spesso accade agli uomini e agli animali domestici, (II) si presentano quali artifici a un certo grado arbitrari (cioè dipendenti da categorie culturali o addirittura da idiosincrasie individuali). Ma anche le popolazioni umane sono passibili di venire "costrette ad adeguarsi alla natura nei termini che la natura impone, e costrette a categorizzare dunque gli aspetti rilevanti dell'ambiente naturale in una maniera biologicamente realistica" (Bulmer 1970: 1082). Comunque, il modo in cui una classe viene concettualizzata, non importa se basato su qualità imposte dalla natura o arbitrariamente scelte, a volte acquista una particolare eleganza, che travalica la sua funzione puramente organizzatrice e strumentale, e vale in sé come investimento estetico.

Lévi-Strauss e Piaget si sono entrambi occupati dei primordi della classificazione umana. Lévi-Strauss, fondandosi sul modello linguistico, postula in tutti noi un'inclinazione a pensare oppositivamente e contrastivamente, a cogliere l'informazione percettiva dell'ambiente secondo strutture predeterminate, e a consolidare e combinare questi percetti nella classificazione, nella denominazione, nei sistemi di miti. Attraverso una serie di trasformazioni ordinate, questi sistemi collega no i temi e le relative variazioni in dispositivi che vengono espressi e "riempiti" nei vari prodotti artistici.

In quanto agli animali, essi creano tassonomie appropriate alla loro specie e alla loro nicchia ecologica. Così i predatori, per esempio, distinguono differenti tipi di prede: in base alla grandezza, all'aspetto, all'odore e ad altre categorie significanti – evitando dispendiosi attacchi indiscriminati. Mentre, viceversa, potenziali prede distinguono differenti tipi di predatori – come si può notare dall'uso di differenti segnali d'allarme e di diverse posizioni di volo a seconda del genere e della collocazione nello spazio del nemico. E invece meno noto che gli animali si danno l'un l'altro e mantengono autentici nomi propri individuali. Hediger ha dedicato uno studio penetrante e semioticamente avvertito all'uso dei nomi propri nel regno animale, rilevando come per ogni animale "il nome proprio sia parte della sua personalità: lo strumento con cui l'animale distingue il suo sé dall'altro da sé"[4]. Hediger invita inoltre ad avviare ricerche sul tema dell'apparizio ne dei nomi propri nell'evoluzione, perché ciò potrebbe "aprire un nuovo spiraglio sulla difficile questione dell'autocoscienza negli ani mali"[5]. Il denominare, del resto, è un esercizio particolare di parallelismo, esercizio che come tutti sanno riesce assai gradevole ai bambini, e viene alimentato in vari modi, fra cui soprattutto con appositi libri di figure (v. Humphrey 1973: 435-436). Humphrey pensa che anche la passione del fare collezioni sia una tipica manifestazione del piacere che sia i ragazzi sia le persone adulte provano nell'attività di classificare. E fra gli animali non è un caso che gli uccelli giardinieri siano fra i collezionisti più solerti: ciascuna specie con la sua particolare predilezione. Così il suolo del padiglione dell'averla maggiore "può contenere un mucchio quasi incredibile di ciottoli e materiali opachi o brillanti"; ma talvolta questi uccelli raccolgono anche pezzettini d'oro o pietre di prezioso opale; e comunque ogni elemento ammucchiato nello strano tesoro "viene scelto con grande cura e attenzione" (Marshall 1954: 92).

Piaget ha dimostrato che i bambini piccoli non riescono a compiere in modo uniforme e coerente certe operazioni di classificazione. Messo di fronte a un aggregato di diversi oggetti e invitato a mettere insieme "quelli che vanno insieme", il bambino procederà secondo criteri volubili di raggruppamento dei fenomeni – criteri che non sono regolati dalla capacità di mantenere ferma la consapevolezza del rapporto tutto-parti, sia da un punto di vista fisico sia da un punto di vista concettuale. L'idea di gerarchia logica viene più tardi a uno stadio di sviluppo superiore dell'intelligenza operazionale; e coerentemente anche il senso artistico più elaborato nell'ontogenesi dell'uomo di solito emerge più tardi, quasi come un accessorio della capacità cognitiva adulta. I confronti tra prodotti artistici di animali e prodotti artistici di bambini risalgono al 1935, quando Nadie Kohts raffrontò i disegni del suo scimpanzé Joni con quelli di suo figlio Roody. Mostrò che i primi scarabocchi di Joni e i primi scarabocchi di Roody si rassomigliavano molto; mentre fra i disegni posteriori, quelli di Joni palesavano sì una maggiore complessità ma nessuna immagine mimetica, e per contro

quelli di Roody tendevano a tracciare immagini riconoscibili, come a esempio quella di una faccia (v. fig. 3 in Brothwell 1976: 21).

Mukarovsky, quando pronunciò la sua conferenza del 1934, fondamentale e "seminale", su "L'art comme fait sémiologique", intendeva sottolineare ed esemplificare certi aspetti della dicotomia, che egli non mise mai in discussione, fra scienze della natura, da una parte, e scienze dell'uomo, dall'altra, e al contempo illustrare l'importanza delle considerazioni semiotiche per l'estetica e per la storia dell'arte (Matejka e Titunik 1976: 8). Concludendo il mio saggio con questo riferimento a quel famoso testo programmatico, vorrei notare l'esito paradossale dello svolgimento del programma di ricerca ivi indicato: nel senso che la caratterizzazione semiotica di ogni opera d'arte, come segno autonomo composto di un artefatto (significante), di un oggetto estetico (significato), e di una relazione, separata e orientata dal contesto, all'obiettività o referente, tende proprio a cancellare quell'artificioso fossato tra resto della natura e umanità che nelle intenzioni di MukaVrovsky avrebbe invece dovuto costruire.

Note

[1] La prudenza di questi rilievi dovrebbe forse essere modificata alla luce di alcune osservazioni, incidentali ma ben fondate sperimentalmente, avanzate da Ripley (in Eisenberg e Dillon 1971: 8-9), a proposito di una specie di uccello giardiniere (*Amblyornis*) che vive nella Nuova Guinea. Ripley ci racconta della sua ammirazione al cospetto della costruzione approntata da uno di questi uccelli: a forma di tenda conica e alta ben sei piedi. Ci descrive poi di come si fosse appassionato a visitare quotidianamente i padiglioni costruiti dagli uccelli vicino al suo accampamento, per studiare il modo in cui preparavano come dei letti di un piede quadrato fatti di frutti, bacche, fiori. Ripley così continua: "Scopersi che in realtà questi padiglioni costituiscono un oggetto di cura costante per gli uccelli maschi quasi per tutto l'anno e non solo durante la stagione degli amori, e infatti accade che la femmina entri a visitare queste capanne anche quando non è in calore. Inoltre, i maschi giovani, durante il periodo della loro maturazione, che dura diversi anni, osservano attentamente gli adulti all'opera e imparano dagli anziani. Così le predisposizioni istintive si arricchiscono mediante questo processo di tradizione di apprendimento. Che queste operazioni non siano ripetitivamente e istintive mi sono reso conto osservando quanto criticamente procedano nella scelta dei colori e delle forme. Ho fatto degli esperimenti, cogliendo dei fiori e offrendoli a uccelli intenti nel loro lavoro di arredamento. In un caso il fiore mi fu buttato via dalla mano, in un altro fu invece ben accetto, benché fosse di un'altra specie, entrambe le volte, credo, per motivi di colore; la seconda volta perché la mia orchidea era rosa acceso come i fiori d'altro genere che formavano il letto già preparato". Ripley prosegue narrandoci di come riuscì a creare addirittura una nuova voga stilistica presso due uccelli giardinieri. Queste osservazioni, rilievi di fatti nudi e crudi, sono molto suggestive e di alto valore euristico, ancorché non siano, ovviamente, conclusive.

[2] Per una rielaborazione degli studi pionieristici di Hopkins sul parallelismo e per un'applicazione al parallelismo grammatico da parte di un maestro contemporaneo (v. Jakobson 1966).

[3] Humphrey (v. 1969: 47) sostiene che quando la condotta esplorativa diventa una passione divorante e totalitaria, allora ha superato il limite della sua funzionalità alla positività dell'evoluzione e si è risolta in una sorta di perversione.

[4] Sulla nozione di "sé semiotico", vedi Sebeok 1979: Appendice 1.

[5] Purtroppo lo studio del 1979 di Hediger sulla creatività negli animali mi è pervenuto quando questo mio saggio era già stato composto.

Riferimenti bibliografici

Alland, Alexande, Jr. 1977, *The Artistic Animal*, Garden City, Anchor Press.
Arnehim, 1954, *Art and Visual Experience*, Berkeley, University of California Press.
Autrum, Hansjochem, 1972, "The communication network of the human body", in *Man and Animals*, a cura di Heinz Friedrich, Londra, MacGibbon & Kee, pp. 77-81.

Barthes, Roland, 1957, *Mythologies*, Parigi, Seuil.
Bascom, William, 1955, "Verbal Art", «Journal of American Folklore», 68, pp. 245-252.
Bateson, Gregory, 1968, "Redundancy and Coding", in *Animal Communication: Techniques of Study and Results of Research*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 614-626.
Bauman, Richard, 1977, *Verbal Art as Performance*, Rowley, Newbury House.
Bourne, Geoffrey H., 1971, *The Ape People*, G. P. New York, Putnam's Sons.
Brothwell, Don R., a cura, 1976, *Beyond Aesthetics: Investigations into the Nature of Visual Art*, Londra, Thames and Hudson.
Bronowski, Jacob, 1977, *A Sense of The Future: Essays in Natural Philosophy*, Cambridge, MIT Press.
Bulmer, Ralph, 1970, "Which come first", «Échanges et Communications», 2, pp. 1069-1091.
Conway, William M., 1889, *Literary Remains of Albrecht Dürer*, New York, Cambridge University Press.
Darwin, Charles, 1874, *The Descent of Man*, Londra, John Murray, nuova ed. 1901.
Dobzhansky, Theodosiusm, 1962, *Mankind Evolving: The Evolution of the Human Species*, New Haven, Yale University Press.
Dunnell, Robert C., 1971, *Systematics in Prehistory*, New York, The Free Press.
Frisch, Karl Von, 1954, *The Dancing Bees*, Londra, Methuen.
Gannon, Gilbert, 1930, "Observations on the satin bower bird with regard to the material used by it in painting its bower", «Emu», 30, pp. 39-41.
Griffin, Donald, 1976, *The Question of Animal Awareness: Evolutionary Continuity of Mental Experience*, New York, Rockefeller University Press.
Guthrie, R. Dale, 1976, *Body Hot Spots: The Anatomy of Human Social Organs and Behavior*, New York, Van Nostrand Reinhold.
House, Humphrey, Graham, Storey, 1959, *The Journals and Papers of Gerard Manley Hopkins*, Londra, Oxford Univesity Press.
Humphrey, Nicholas K., 1973, "The illusion of Beauty", «Perceptions», 2, pp. 429-439.
Jenkins, Iredell, 1958, *Art and the Human Enterprise*, Harvard University Press, Cambridge.
Klopfer, Peter H., 1970, "Sensory Physiology and Esthetics", «American Scientist», 58, pp. 399-403.
Lawick-Goodall, Jane Van, 1967, *My Friends the Wild Chimpanzees*, Washington, National Geographic Society.
Lawick-Goodall, Jane Van, 1968, "The Behavior of Free-Living Chimpanzees in the Gombe Stream Reserve", «Animal Behaviour Monographs», 1 (3), pp. 161-311.
Lawick-Goodall, Jane Van, 1971, *In the Shadow of Man*, Boston, Houghton Mifflin.
Lévi-Strauss, Claude, 1964, *Le cru et le cuit*, Parigi, Plon.
Lotman, Jury M., 1967, "Tezisy k probleme 'Iskusstvo v rjadu modelirujuscix sistem'", «Trudy Po Znakovym Sistemam», 3, pp. 130-145.
Marshack, Alexander, 1972, *The Roots of Civilization: The Cognitive Beginnings of Man's First Art, Symbol and Notation*, New York, Mcgraw-Hill.
Marshall, Alexander J., 1954, *Bower-Birds: their Displays and Breeding Cycles*, Oxford, Clarendon Press.
Matejka, Ladislav, Irwin R. Titunik, a cura, 1976, *Semiotica of Art: Prague School Contributions*, Cambridge, MIT Press.
Morris, Desmond, 1962, *The Biology of Art: A Study o the Picture-Making Behavior of the Great Apes and its Relationship to Human Art,* New York, Alfred A. Knopf.
Panofsky, Erwin, 1955, *Meaning in the Visual Arts: Papers in and on Art History*, Garden City, Doubleday.
Pfeiffer, John E., 1969, *The Emergence of Man*, New York, Harper & Row.
Popper, Karl R., Eccles, John C., 1977, *The Self and its Brain: An Argument for Interactionism*, New York, Springer International,
Rensch, Bernhard, 1958, "Die Wirksamkeit ästhetischer Faktoren bei Wirbeltieren", «Zeitschriftfur Tierpsychologie», 15, pp. 447-461.
Rensch, Bernhard, 1961, "Malversuche mit Affen", «Zeitschrift für Tierpsychologie», 18, pp. 347-364.
Rensch, Bernhard, *Homo Sapiens from Man to Demigod*, New York, Columbia University Press.
Rensch, Bernhard, "Basic Aesthetic Principles in Man and Animals", in *The Nature Of Human Behaviour*, a cura di Gunter Altner, Londra, Allen & Unwin, pp. 322-345, 445-447.

Romanes, Geoge John, 1892, *Darwin, and After Darwin*, Chicago, Open Court.
Royce, Anya Peterson, 1977, *The Anthropology of Dance*, Bloomington, Indiana University Press.
Schiller, Paul, 1951, "Figural Preference in the Drawings of a Chimpanzee", «Journal Of Comparative Physiological Psychology», 44, pp. 101-111.
Sebeok, Thomas A., 1972, *Perspectives in Zoosemiotics*, L'Aja, Mouton.
Sebeok, Thomas A., 1976, *Contributions to the Doctrine of Signs*, Lisse, Peter De Ridder Press; trad. it. di M. Pesaresi, 1979, *Contributi alla dottrina dei segni*, Milano, Feltrinelli-Bocca.
Sebeok, Thomas A., 1978, *Considerazioni sulla semiosi*, Centro Internazionale di Semiotica e di Linguistica, 77/A, Urbino.
Sebeok, Thomas A., 1979, *The Sign Its Masters*, Austin, University Of Texas Press; trad. it. di S. Petrilli 1985, *Il Segno e i suoi maestri*, Bari, Adriatica.
Shepherd, William T., 1915, "Some Observations on yhe Intelligence of the Chimpanzee", «Journal of Animal Behavior», 5, pp. 391-396.
Sebeok, Thomas A., a cura, 1977, *How Animals Comunicate*, Bloomington, Indiana University Press.
Simpson, George Gaylord, 1966, "The Biological Nature of Man", «Science», 152, pp. 472-478.
Spencer, Herbert, 1897, *The Principles of Psychology*, New York, D. Appleton.
Stonor, Charles R., 1940, *Courtship and Display among Birds*, Londra, Country Life.
Thompson, D'Arcy Wentworth, 1945, *On Growth and Form*, Cambridge, Cambridge University Press.
Tigges, Margarete, 1963, "Muster-Und Farbbevorzugung Bei Fischen Und Vogeln", «Zeitschrift für Tierpsychologie», 20.
Waddington, Conrad H., 1969, *Behind Appearance: A Study of the Relations between Painting and the Natural Sciences in this Century*, Edinburgo, Edinburgh University Press.
Young, John Z., 1971, *An Introducion io the Study of Man*, Oxford, Clarendon.

ESERCIZI SULLA "FOLLIA DEL GIORNO" *

Da poesia a prosa

Che l'espressione non venga ad aggiungersi al pensiero; che – metafora – porti questo pensiero al di là del tema pensato; che al di là di questo tema – ancora trasmissibili, come un martello o come un documento, nel loro dispiegamento, nella loro letteratura – le lettere conservino le ragioni seminali del Detto e promettano all'interprete, cioè al lettore, un senso più remoto e più antico o più profondo, un senso ispirato ciò costituisce, senza dubbio, l'Intelligibilità stessa. Per conto suo – e non solo per un senso finito – essa richiede scrittori e lettori, per conto suo esige il Libro.

Questa lettura – o questa interpretazione – può essere fatta in maniere diverse. Essa è la parte di ciascuno, nell'epifania della Ragione che ha bisogno di ciascuno. Nessuna lettura dissipa il segreto e l'enigma dalle molte voci del vero libro; ma, in ciascuna, al di là dei possibili racchiusi in un progetto di scrittore, germinano le innumerevoli e future – o antiche – vie dello Scritto. Anche se, fino in fondo lucido, lo scrittore scruta come lettore la sua propria spontaneità e, del senso in tal modo sorpreso, inflette già la sua scrittura, la quale, per essere ispirata, non ha bisogno di essere automatica.

La lettura che qui si propone di un testo breve e già classico di Blanchot tratta alcuni punti della sua testura come se essi fossero stati scelti soltanto per la loro potenza simbolica. Pedanteria pignola e lesa–poesia? Certo. Ma è anche una delle possibili vie di quest'opera, anche se l'idea che indubbiamente guida questa decifrazione venga rifiutata. Secondo questa idea, l'esotismo irriducibile – ispirato – della poesia, fa appello al dire propriamente detto, al dire che tematizza, dovesse anche disdirsi pur di non alterare il segreto che espone (cfr. di Lévinas 1947, pp. 83 e ss., 1948, 1974: 53).

Non è facile parlare di Blanchot. Le migliori pagine che gli furono dedicate in questi ultimi anni si sono felicemente astenute – come le nostre qui – dalla pretesa di comprendere un contemporaneo e di presentare un Blanchot "meglio di quanto non si fosse compreso da sé". Françoise Collin ha stabilito, nello spazio letterario di Blanchot che si estende al di là dei suoi saggi critici, alcuni punti base attinti alla filosofia contemporanea e Philippe Boyer

* Da Emmanuel Lévinas, *Su Blanchot*, Montpelier, Fata Morgana, 1975; trad. it. di A. Ponzio, Bari, Palomar, 1994.

ha fatto percepire come degli echi dei suoi silenzi attraverso il rumore della scrittura attuale. Roger Laporte, in un testo brillante e affettuoso, getta uno sguardo d'insieme sull'intera opera e, in maniera a lui appropriata, parla di Blanchot tenendo conto della impossibilità di parlare di Blanchot. Bernard Noël si scontra dentro la sua stessa vita con *l'Arret de Mort* di Blanchot come con un mostro che lo colpisce quasi mortalmente. Una teratomorfia che è probabilmente la modalità secondo la quale, nell'evoluzione della vita animale, si manifestano le mutazioni che sfociano nella costituzione di nuove specie fino all'uomo compreso. E Pierre Madaule inserisce l'opera poetica di Blanchot nella favola della sua poesia. Nessuno ha voluto accostarsi al testo poetico di Blanchot per interrogare indiscretamente le sue figure e come se un codice fosse loro applicabile per tradurre la loro poesia in prosa, indietreggiando davanti a una tale presunzione, davanti a una tale profanazione o tradimento. E tuttavia siamo proprio sicuri che – trattandosi di un'arte che plasma la materia del linguaggio – un tale procedimento, malgrado tutti i rischi ai quali va incontro, non sia il preliminare esercizio necessario a ogni altro accesso, anche se, a cose fatte, questo lavoro che sporca le mani dovrebbe essere dimenticato e rendere nuovamente possibile l'approccio a questa scrittura nella sua significanza senza significato, vale a dire nella sua musicalità? La difficoltà del compito basta da sola a spiegare perché sia stato scelto qui un testo breve. Ma come tutta l'opera di Blanchot, probabilmente, esso è la "favola" della chiusura dell'essere che da sé si annoda come l'umano: lo strangolamento ma in una interminabile agonia. Per trattare della poesia di opere così complesse come, per esempio, *Aminadab* o *Très Haut*, occorrerebbero considerevoli, forse smisurate, risorse intellettuali. Quali che siano quelle di cui si dispone qui, l'irresistibile tentazione del commento attesta il fatto che per il lettore questo testo sulla chiusura è ispirato, che l'*altro* dell'Immagine e della lettera vi lacera il medesimo del Detto secondo la modalità del risveglio e del disinganno: che questo scritto è Libro.

In questa misura il commento già si scosta e respira della differenza che, ogni tanto, separa dallo Scrittore colui che commenta il Libro.

Dell'inferno

Malgrado l'apparente dispersione dei temi evocati, la cui combinazione o connessione meriterebbe, al di fuori della sua scansione propria e del suo effetto musicale, un'analisi speciale, la "Follia del giorno" ha come un fuoco in senso ottico. Il suo stesso titolo: Follia del giorno: follia d' oggi, ma anche follia del giorno in quanto il giorno vi è desiderato alla follia e in quanto il giorno – chiarezza e misura – vi entra come follia e, quindi – in particolar modo – in quanto la follia del giorno si oppone alla follia o allo smarrimento della notte – ai "terrori della notte" del *Cantico dei Cantici* (3, 8), che avviluppano, malgrado il suo splendore, il re Salomone, principe della pace.

Follia d'oggi. Non che si tratti, in questo caso, di qualche male del secolo. Scritte rapidamente dopo la Liberazione – nel 1948 circa – queste venticinque pagine non sembrano portare i segni del tempo in cui furono scritte. L'evocazione "della follia del mondo" e del ritorno del mondo al suo equilibrio, non dice quasi nulla del colore "psicologico e morale" degli anni che l'Europa aveva appena attraversato. Ancor meno vi si percepiscono le spe-

ranze o le minacce della vita all'indomani della guerra. Esse non riflettono nemmeno l'attualità del 1948 sul piano della storia delle idee (sotto questo punto di vista, *La follia del giorno* apparterrebbe piuttosto al 1968). Non si tratta, infatti, in questo racconto, malgrado le apparenze, d'una allusione alla finitudine, tema diffuso in quel periodo in cui maggiormente si era sviluppata ed era di moda la filosofia dell'esistenza, benché Blanchot noi lo sappiamo d'altronde – sapesse presentire al di là delle tesi popolari dell'esistenzialismo, il pensiero, allora ignorato in Francia ed anche in Germania, di quello che si può chiamare l'"ultimo Heidegger". *La follia del giorno* potrebbe dunque essere considerata come svincolata da ogni limitazione temporale nel senso corrente del termine, se la non–libertà – ma una non–libertà meno libera di ogni determinismo e di ogni tragedia – una non–libertà infernale, non fosse l'argomento di questo testo, così come essa ritorna attraverso tutta l'opera di Blanchot in maniera al tempo stesso rinnovata e ri-detta. In questo rinnovamento che è anche una ridondanza, si immobilizza – mancanza di spazio, mancanza di terra – la presenza del presente. Giorno che non passa. Nel cuore del tempo che passa, niente si svolge, né accade. Tutto è sempre ricordo e minaccia. Il flusso degli istanti si impiglia a cerniere che girano su se stesse e che riprendono il Medesimo. Iterazione di un racconto che racconta questo medesimo racconto.

"Non sono né sapiente né ignorante. Ho conosciuto gioie, è troppo poco dire: vivo e questa vita mi dà il più grande piacere"– testo a pagina 9, che ritorna a pagina 32: "Non sono né sapiente né ignorante. Ho conosciuto gioie, è troppo poco dire. Raccontai loro l'intera storia". La storia intera ruota intorno a queste gioie. Movimento senza fuori, ex–pulsione senza vuoto per accogliere la diaspora. "Il vuoto mi ha certo ingannato". Movimento trattenuto in un trattenimento che, in un Sé umano, è il soffocamento in sé. Follia dell'adesso, follia del giorno. Follia d'Auschwitz che persiste. La struttura del presente, dell'attuale, dell'Oggi è così? L'infernale. L'infernale che si mostra ad Auschwitz ma che si rimpiatta nella temporalità del tempo e la trattiene. La follia del giorno non è dunque raccontata per lamentarsi del non–senso che costeggia la nostra condotta sensata, né per esporre il disappunto di una umanità umanista e virile sorpresa dalla finitudine dell'essere. Non è la "follia degli uomini" che la "notte trafigge", i quali, impazienti di dominare e di conquistare, falliscono nei loro tentativi e "vedono i loro progetti annientati". Non si tratta di queste formule già ben fissate. Proprio al contrario, come un rombo lontano di aeroplani nel silenzio, una follia altra si rimpiatta nel seno stesso delle gioie, nel seno del giorno, nel seno della felicità descritta nei primi righi del nostro testo.

Che cos'è dunque questa felicità? La stabilità – la positività – del mondo posto prima di ogni tesi, riposo dietro ogni agitazione e ogni desiderio e che sorregge – o ingloba o comprende – ogni assurdità; mondo che si conferma financo in quelle formule già tutte pronte sull'assurdità del mondo. "La freschezza della notte, la stabilità del suolo, mi facevano respirare e trovare riposo nell'esultanza" anche "quando sentivo la mia vita spezzarsi". Stabilità che domina il tempo che sospende il suo volo furtivo. Esso non si avviluppa in ore – meandri della presenza – in ore felici, come durata durevole, come permanenza che, alla morte stessa, riserva un posto? Soppressione del tempo come evento nel tempo. Questo rimbalzare che la sintassi tollera non è non-senso. "Quando morirò (forse l'ora è vicina) conoscerò un piacere immenso". Forse l'ora è vicina – la parentesi dell'au-

tore suggerisce il ritorno inevitabile dell'ora, l'infallibilità dell'ora esatta. Secondo il modo di esprimersi di Blanchot, il senso ovvio di una formula o di una semplice parola, risuona approfondendosi o innalzandosi a livelli diversi ai quali è affidato dalla scrittura malgrado il suo potere di fissare.

Riposo del mondo e permanenza del Medesimo la cui coscienza non è forse che il *pendant* e l'enfasi, la coscienza in cui ogni evento – per quanto sconvolgente esso sia – si sistema in stati d'animo e trova la sua collocazione. "Tutto ciò che accade mi si conviene", come le forme della coscienza che convengono all'unità dell'"io penso". Tutto è convenienza, è l'Europa! E la sicurezza. È l'inalienabile. "Vedo questo giorno fuori dal quale esso (il mondo) non è niente. Chi potrebbe sottrarmelo?"

Soltanto al di fuori c'è un errore che mi si mostra. Io sono *soggetto*, cioè *assolutamente sistemato e invulnerabile*; "ho un tetto, molti non l'hanno, non ho la lebbra". La morte ha la sua ora – essa non la infrange e non la inverte. Il narratore doveva essere fucilato nella follia del mondo (la quale d'altronde recuperò subito il suo equilibrio), fu messo "al muro", ma i fucili che dovevano giustiziarlo non spararono. Niente cessò. Come una volta per *Thomas l'Obscur*, il quale si annegò non annegandosi, e come più tardi in *L'attente l'oubli*, dove l'affermazione e la negazione non saranno disgiunte ma congiunte. La morte è vissuta come un evento della vita: sono vissuti il seppellimento del corpo, la sua consunzione nella putrefazione, la sua riduzione allo stato scheletrico o la sua dissezione in una aula di anatomia. La morte che doveva essere offuscamento della vita conferma l'essere della vita nella sua generalità di puro essere e ne fa parte. Generalità di puro essere: la finalità biologica e spirituale del corpo organico non sottrae più questa ontologia alla presenza, al suo soggetto astratto – il corpo sa di essere pura acqua o pura scottatura. Nulla, vissuto nell'essere come maturazione dell'essere. Ma ecco che questa presenza inevitabile del giorno diviene aggressività del giorno e l'essere in questo giorno spossatezza. Qui è la punta estrema di questa stabilità del suolo, di questa convenienza, di questa felicità. La stanchezza della nostra vecchia Europa e la sovversione in seno al suo ordine. Ma ciò che è rinnegato è, in questo stesso movimento, confermato. La felicità assedia l'infelicità, promettendo lacerazione e uscita. Le sta addosso. "Nelle peggiori ore di infelicità, sono stato felice". "Questa scoperta non era piacevole". Continuamente ritorna nel testo la stanchezza: il vuoto si riempie di se stesso, il riposo non è calmo. Spossatezza esattamente. Nessuna dialettica progressiva in cui i momenti evocati sorgono nella loro novità prima di negarla attraverso tutto ciò che conservano; il ritorno circolare dell'Identico non si compie affatto attraverso un ciclo ampio. E un volteggiamento fisso: la felicità si ossessiona nella sua stessa permanenza, l'esplodere come follia si richiude come follia, come oppressione, come interiorità irrespirabile senza fuori. La follia è una via d'uscita, o la via d'uscita è follia? L'estrema coscienza sarebbe la coscienza della mancanza di via d'uscita e quindi non il fuori, ma l'idea del fuori, e quindi ossessione. Un fuori pensato nell'impossibilità del fuori, producendo il pensiero, il desiderio dell'impossibile fuori. In ciò, follia o nostra condizione religiosa.

La coscienza estrema è ossessione, soffocamento, oppressione, schiacciamento contro un muro. Non c'è saggezza alcuna, non c'è nulla da fare. Momento infernale di questa follia. "E l'inferno" – e non una metafora qualunque dell'orribile, ma bruciare senza consumarsi – come una presa in giro diabolica del roveto ardente; percezione di una minaccia esterna

che non è esterna, le iene urlano ma queste urla non sono che le grida di colui che le ascolta. Morte da morire e morte impossibile. Morte in un mondo in cui, spoglia ta da ogni mistero, è come una clausura che è il senso stesso della materia. Essere–per–la–morte per la terra e per l'acqua: il buco del nulla – una volta l'unica uscita – è ostruito dall'essere annodato in nodo senza scioglimento, privo della ragione che il tragico ancora gli conferirebbe. Nella morte niente si snoda. I cadaveri che cospargevano la scena alla fine della tragedia shakespeariana non allentano più l'atmosfera ontologica. Questo racconto della vita sotterranea che il dopo morte diviene riprende nella modernità, ma sondato nel suo reale orrore, il racconto dell'Ade visitato da Ulisse.

Della trasparenza che ferisce

Ma il giorno non è solamente la sincronia del successivo, la presenza in cui il tempo sprofonda, in cui si avviluppa in ore, senza che, in esso, nulla s'attenui, e in cui l'attenuazione stessa ha la sua ora; il giorno non è soltanto l'enfasi di un'esistenza che, a forza d'essere, si mostra, riecheggia ed esplode in coscienza. La coscienza, a titolo di chiarezza e di visione, è anche una modalità dell'essere che si distanzia in rapporto a se stesso che, rappresentazione, non influisce più su di sé, anche se si mantiene alla sua altezza nella trasparenza della verità, trasparenza in cui si dissolvono gli schermi e si dissi pano le ombre che creano contrasti e rinchiudono l'essere nelle contraddizioni; trasparenza in cui l'essere si fa verità. Che questa apertura della verità – che questa chiarezza raggiungendo la trasparenza del vuoto – possa ferire la retina come un vetro che si spezza sull'occhio di cui aguzza la vista e che questa ferita sia tuttavia ricercata come lucidità e disinganno: ecco di nuovo la follia del giorno. Iterazione infinita mente ripetuta della follia desiderata come luce del giorno e del giorno che ferisce l'occhio che lo cerca. "Dovetti perdere la vista, poiché qualcuno aveva schiacciato del vetro sui miei occhi"– è qui il simbolo centrale della follia del giorno.

Ciò che è suggerito non è la crisi del sapere che, prolungato e ricercato attraverso l'azione, mette in pericolo la mente che vi si libra. Il sapere qui non si rinnega soltanto nella sua essenza tecnica attraverso la morte che così esso semina e attraverso le noie e la Noia in cui si realizza. Sono la verità e la sua felicità, l'evidenza stessa, a insorgere contro la loro origine, tanto più fatalmente quanto più sono seducenti e ricercate. Sarebbe ciò, nella trasparenza del sapere, l'apparizione del contenuto, il cui stesso apparire già minaccia la verità con le sue eventuali apparenze? O, cosa ancora più ardua, lo scheletro delle forme inassimilabili che si rivelano nel processo in cui si afferma la materia intellettualizzata, matematizzata e dominata – e che assalgono l'intelletto chiedendogli conti che esso non può rendere? E qui che bisognerebbe situare l'incontro con la legge che il narratore non riesce a costringere al dialogo, perché la legge, anche se fosse ragionevole, non è un dire, ma una necessità che si impone senza parlare e che è sorda ad ogni discorso, cioè ad ogni apologia, ad ogni preghiera e ad ogni lamento. Forse bisogna qui ricordare la ferita di cui, attraverso tutti i suoi libri, sanguina Leon Cestov, ferito dalla stessa necessità ove trionfa la ragione e la ragione ragionante.

Ma la ferita della trasparenza può essere ancora più offensiva. Al fondo del concetto razionale, che sarebbe la trasparenza stessa del pensiero – stando a quel che dice Hegel –

esplode il linguaggio oscurato da tutto lo scompiglio della sua genealogia, l'occhio costantemente ferito dalle particelle – o i fantasmi che danzano nel vuoto della trasparenza – ecco la lucidità dove lo spirito è chiusura. Essa si rinserra nella stessa misura in cui il sapere la disserra. Non più istanze esteriori! Non si può evidentemente "sporgere querela". Non ne è accettabile nessuna. Niente più religione. La permanenza della metafisica – e l'invito al culto che risuona in Europa – questi manifesti che ripetono "anche tu lo vuoi", anche tu sei rivolto, senza "intenzionalità oggettivante", verso Dio – non è altro che l'ostinazione a conferire un senso laddove la "chiarezza aveva perduto ogni buon senso", laddove la chiarezza è consistita precisamente nel far sparire il senso sublimandolo e dove il rilancio di questa sparizione del senso consiste nel continuare il suo confronto nella chiarezza. "A lungo andare mi convinsi che vedevo faccia a faccia la follia del giorno; tale era la verità: la luce impazziva, la chiarezza aveva perduto ogni buon senso, mi assaliva sragionevolmente, senza regola, senza scopo. Questa scoperta fu un morso nella mia vita". Aggressività ricercata. Alla follia del giorno che così assale, risponde il desiderio del giorno, che desidera follemente; potenza della Ragione, padrone violento come la morte, secondo Hegel, padrone più forte della morte al quale non si sfugge con la morte e con il quale non c'è conciliazione. Desiderio d'acqua e d'aria, ma che desidera la sete stessa e l'irrespirabile. "Non potevo né guardare né non guardare". L'impossibile non svanisce come ciò che si contraddice. E impossibile nel senso in cui si dice questa vita è impossibile, questa vita è impossibile in quanto è. L'essere realizza l'impossibile: un esilio senza spazio per raccogliere gli esiliati.

La luce che ci viene dalla Grecia non sarebbe la vera chiarezza. La coscienza di sé, conquistata dalla nostra storia, non sarebbe disinganno. Essa è ancora sempre ebbra. La ragione cerca un risveglio come un al di là di ogni vigilanza. Una lucidità più lucida di ogni lucidità, la quale, già stato, è già Stato. Esaltazione della vista sotto la minaccia che la estingue. O, inversamente, sotto l'ovatta in cui l'occhio ma lato si rifugia, la ferita è ancora il contatto della luce di sette giorni. La luce di sette giorni della creazione non ancora occultata dai compromessi della storia – luce prima intollerabile e necessaria. Trascendenza dell'immanenza o strangolamento della trascendenza e ricorso al "sonno fraudolento"della droga? Siamo sicuri che non ci venga riferita come le angosce di intellettuali e le difficoltà della scrittura? Non si è raccontato o provato un dolore senza soluzione nel senso assoluto del termine? Si allontana sempre qualcuno verso il non-spazio, verso il troppo pieno, verso i luoghi già occupati. Oltre le sofferenze, l'inferno è questa inversione dello spazio, questo vicolo cieco del tempo eternizzato, questa distorsione della Ragione pura, delle sue intuizioni e delle sue categorie. Follia del giorno. Una voce irrevocabile dice: "Non c'è niente da fare"– ciò si enuncia non con una proposizione astratta, ma tramite la condizione, o la non condizione, dell'umanità.

Una carrozzella

Rapporto con altri – ultima soluzione. Da un estremo all'altro del racconto questa relazione si rievoca. La perdita degli esseri animati fu lo choc stesso che interruppe la felicità, o più esattamente, che ne invertì la felicità in soffocante stretta della solitudine, la so-

la che sia assicurata. E la breve scena in cui, davanti a un portone, un uomo cede il passo ad una carrozzella, che è l'avvenimento in cui qualcosa accade – cioè accade "senza convenienza" – l'uno si ritira davanti all'altro, l'uno è per l'altro. Da qui l'esultanza del narratore. Sembra che essa lo sollevi al di sopra dell'essere Evento fallace, che si confonde subito con il freddo oscuro dell'anonimato, con il freddo cosmico che assidera il narratore, mentre guarda il fondo di un oscuro cortile. Il silenzio di questi spazi infiniti… Che cos'è dunque, di fronte all'immensità dell'essere e delle masse che si sono massacrate su questa terra, il movimento incerto di colui che vi cede il passo? Luogo comune una tale riflessione! Indegno di una mente fine, ma che incessantemente mormoreggia nel silenzio che lo disprezza e lo reprime. L'io preoccupato di sé – la perseveranza nell'essere – il conato – ce ne vuole prima che sia disarcionato e quindi riveli una "devozione" ad altri nel più profondo di sé al punto da annullare l'egoismo nella sua modalità di mutua compiacenza nelle grazie della società cortese dell'Occidente – il soffrire *per* altri o *in* altri non raggiunge il disinteressamento: la coscienza altruista ritorna a sé medesima. La sofferenza per e negli altri, sono gli altri che mi fanno soffrire! "Altri, questo immenso, mi ha reso me stesso molto più di quanto avrei voluto". E ciò si conclude nella tentazione dell'assassinio. Gli altri, certamente; "il loro minimo turbamento mi procura un male infinito"e "tuttavia, se occorre, li sacrifico deliberatamente, tolgo loro ogni sentimento di felicità (mi capita di ucciderli)".

Quindi la relazione con altri come un consolidamento di se stesso – al punto di mutarsi in materia "coriacea". L'abnegazione non è che un sotterfugio dell'individualismo europeo e un indurimento di sé: "io" è più forte degli altri! "Bisogna che io seppellisca qualcuno prima di me", "la mia esistenza è di una solidità sorprendente". Solo in termini di coscienza di sé, in fin dei conti, nella nostra grande filosofia, si dice e si ingloba il rapporto con altri: con altri tuttavia "voluto" nel suo "altrimenti", voluto come un Dio, voluto di un volere che è la religione stessa. Volere che sfuma: "tuttavia" in me qualcosa cessava presto di volere. In termini di coscienza, ma di una coscienza senza interiorità, condizione di insetto sotto lo sguardo dell'"oscuro spirito di lettura", semplice relè in un sistema ricondotto all'atto di collegare le comunicazioni fra termini, ove, a sua volta, non si produce altro che l'attività del telefonista. Formalismo – o professione – o stato ontologico al quale il narratore è ridotto nella clinica che l'aveva accolto quando la trasparenza lo ferì. Stesso formalismo nei suoi rapporti con l'opera culturale in cui l'umano si universalizza e dove l'anonimato pluridimensionale della Scrittura tenta ignote sembianze. "Ho letto molti libri". Certo. "Ma quando sparirò, tutti questi volumi, impercettibilmente, cambieranno". Niente libro – senza la mia esegesi. Ma l'esegesi non sarebbe che divertimento di cui gli uomini d'Europa cominciano a stancarsi. Blanchot pensa che non esista più libro? Niente lettura, niente scrittura, niente espressione. Non c'è niente da penetrare, niente interiorità, niente fondo. Tutto nell'essere è irrimediabilmente solido. Le forme sono involucri di involucri, all'infinito. Nel nucleare che si scinde, non si dà altro che nuovi nuclei. Le gallerie conducono soltanto a nuove gallerie. Profondità ingannevole dei sotterranei dove l'esegesi, andando da libro in libro, si dà da fare come un commesso di biblioteca su strette passerelle, ma, attraverso questa acrobazia su passerelle, non si assicura che il passaggio da termine a termine, da segno a segno, sen-

za significato. L'intelligenza nella quale gli uomini comunicano è un gioco in cui si scambiano i gettoni del conosciuto. Già la noia dei viaggi intersiderali: dove l'astronauta, abbagliato da spettacoli mai visti, non avrà ascoltato il dire di una umanità non adamita – solo dire inaudito.

Nella clinica in cui ci si interessa del "sangue", si è scrutati dal di fuori e non ci si può sottrarre mediante il segreto Non si ha di che assorbire il fuori che espone ai nostri prossimi: il rovescio non vale il diritto. Esposizione degli uni agli altri in rapporti in cui i termini si negano. Il mio spazio vitale è un posto che porto via agli altri e la mia stessa miseria è provocante, accusatrice e sollecitatrice, come se essa portasse "la giustizia sui (suoi) vestiti". Giustizia tutta orientata verso il fuori, ma verso un fuori senza uscita. Niente sfugge alla reciprocità del sistema. L'evasione non è possibile che tramite le illusioni fraudolente della droga. Ma si è sempre raggiunti, sempre brutalmente strappati al sonno fraudolento, a ciò che non ha posizione, a ciò che non ha tesi, a ciò che trascina come libido. Perché fraudolento questo sradicamento? Che cosa distingue essere e illusione? L'essere dell'essente non scherza dunque sui suoi privilegi.

E l'ordine politico? E l'apertura della carità? La trascendenza meravigliosa dell'uomo-cittadino, la grande speranza dei Lumi. Certo, "ero oscuro nell'altro, ma ero sovrano", suddito ma principe, uomo libero accanto a uomini liberi. Questa sovranità distribuita a eguale titolo, non ne è potere minore – possibilità di lapidare degli uomini liberi, ostilità criminale nei riguardi del singolare. Alternanza di violenze esercitate dagli uni e della persecuzione subita dagli altri. La giustificazione concettuale, giuridica del potere, discorso anonimo della Legge, non può consolare. La legge non entra nell'a parte di un dialogo. "Per tentarla, chiamavo dolce mente la legge: avvicinati che io ti veda faccia a faccia (volevo un istante prenderla a parte). Imprudente invito, che avrei fatto se essa avesse risposto?". E vero che la Legge può parlare un altro linguaggio – quello della serva dell'uomo, legge dell'umanesimo personalista, della fratellanza o anche della carità. Ma la sua diaconia che va fino alla servitù è in cessante rimprovero, anche se talvolta è proprio in grado di compensare l'uomo, che è così oppresso dalla piccola felicità di "libertà ancillari, come se l'essere umano fosse uomo che s'accontenti di un ginocchio" e non rischiasse di ingannare i suoi desideri con tali soddisfazioni erotiche di paccottiglia o attraverso il conforto del cinema della domenica. Poiché per il resto, questa legge della elevazione umana, non fissa che un'estremità del muro a livello dello spazio che separa la finestra dal soffitto, tendendo lo sguardo fino al parossismo per ivi salutare, nel timore e nel tremore, il Giorno e il Cielo Demistificazione dell'altezza, dopo la demistificazione della profondità. C'è, in questo testo del 1948, un presentimento inquietante di tutto ciò che stava per mettersi in luce e volteggiare nell'in-anità e nella follia in carica vent'anni dopo. Altri – il solo punto in cui si apre un fuori – non ha uscita. Pianta un coltello nella mia carne e si ritrova una spiritualità nel confessarsi colpevole. Sopportare altri, soffrire in altri, la parola sublime di Celan: "Il mondo non c'è più, bisogna che io ti sostenga" – si risolve in commedia in un manicomio dove i malati si divertono a cavalcare il narratore che cammina a quattro zampe. La trascendenza dell'intersoggettivo è l'oppressione per eccellenza e l'altruismo, abbrutente l'"io"soffoca nella sua essenza di cavallo.

Di due che sono tre

Che dice questo testo se non la mancanza di uscita, la chiusura di porte, di finestre, di bocche d'aria, l'otturazione della morte tramite l'essere, e in questo interno senza fuori l'oppressione incessante dell'espulsione: "rientrare nel muro", "divagare in un cespuglio di selci". Oppressione che non significa soltanto il male di un'anima umana in una società inumana o di uno spirito finito urtato dall'essere che lo ignora. L'umanità dell'uomo non è qui che la scena in cui si produce un intrigo senza scioglimento e che, inestricabile, non riesce a realizzarsi in storia e il cui movimento a fatica viene accresciuto dal suo mettersi in scena. Il senso della storia è perduto – ciò che accade non riesce più ad accadere, non entra in un racconto.

"Il senso della storia è perduto". Ancora una volta, un enunciato banale risuona in Blanchot in una specie di disposizione del suo significato su piani diversi – dal più basso al più alto e fino al livello in cui scoppia, al di là della nota assurdità dell'esistenza e la contingenza degli avvenimenti, la fine della letteratura dell'ineffabile e del "fabile", la fine del linguaggio, cioè la fine della sincronia verbale tramite la quale ogni disordine poteva esser fatto passare per un ordine altro; la fine dei racconti in cui gli incompatibili, nella loro differenza, si coricano ancora nel letto comune della carta e si riuniscono su una pagina scritta, anche se, come parole e cadendo giù dalle labbra, potevano ancora perdersi. Ma il racconto è impossibile anche perché il linguaggio non è né espressione, né interrogazione, ma interrogatorio. La relazione con altri è un ricorso: ci si affida ai medici da cui si è sorvegliati. Oculista e psichiatra controllano lo sguardo e il pensiero, controllano e spiano. Nella loro pietosa oggettività sono complici dell'ordine, cioè dell'ordine stabilito. Mi spingono al racconto, all'esistenza riunibile in narrazione escludendo l'extra-vaganza. L'ordine logico si ristabilisce dietro ordine. L'invito al racconto è ingiunzione. "Né l'uno, né l'altro, certamente era commissario di polizia. Ma erano due e a causa di ciò erano tre…". Basta essere in due per già servire il potere. Fare un racconto, parlare è già redigere un rapporto di polizia. "No, niente racconto, mai più" – è questa l'ultima parola del testo. Ma ancora follia. La presenza stessa di questo testo infligge una smentita all'ultima libertà del rifiuto. Un testo, una testura, un tessuto, un'opera! Contro tutto questo rifiuto, da qualche parte nel cervello, "si sferruzza".

Riferimenti bibliografici

Blanchot, Maurice, 1973, *La folie du jour*, Parigi, Gallimard; trad. it. di F. Facchini e G. Marcon, 1982, Reggio Emilia, Elitropia.
Boyer, Philippe, 1973, *L'écarté(e)*, Parigi, Seghers et Laffont.
Collin, Françoise, 1971, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Parigi, Gallimard.
Laporte, Roger, Noel, Bernard, 1973, *Deux lectures de Maurice Blanchot*, Montpellier, Fata Morgana.
Lévinas, Emmanuel, 1947, *De l'existence à l'existant*, Parigi, Vrin.
Lévinas, Emmanuel, 1948, *La réalité et son ombre*, «Temps Modernes», 38, novembre.
Lévinas, Emmanuel, 1974, *Autrement qu'etre*, L'Aja, Nijhoff.
Madaule, Pierre, 1973, *Une tache sérieuse*, Parigi, Gallimard.

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) e *Esperienze di lettura e proposte di interpretazione* (a cura, 2006).

Cosimo Caputo è professore associato di Filosofia e Teoria dei linguaggi nella Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell'Università del Salento (Lecce), dove insegna Semiotica e Teoria dei segni e del linguaggio. Fra le sue pubblicazioni: "L'image del'hisoire de la linguistique chez Hjelmslev", «Travaux du Cercle Linguistique de Copenhague», vol. XXIV, 1993, pp. 26-35; *Semiologia e semiotica o la forma e la materia del segno* (2000); "Light as matter", «Semiotica», 136 - 1/4, 2001, pp. 217-244; *Semiotica del linguaggio e delle lingue* (2003), *Semiotica e comunicazione* (2004, in collaborazione con S. Petrilli e A. Ponzio), *Tesi per il futuro anteriore della semiotica. Il programma di ricerca della Scuola di Bari-Lecce* (2006); *Semiotica e linguistica*, (2006); "Simbolo, semiotica e culture", in AA.VV., *Filosofia del linguaggio e semiotica* (2007), pp. 89-98; "La dimensione sigma", «Segni e Comprensione», 66, 2008, pp. 102-114; "Tempo e forma del segno", «Lingue e Linguaggi», 1, 2008, pp. 207-214.

Nicola Cascino, laureato nel 2002 in Filosofia, indirizzo epistemologico-teoretico, presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Siena, con una tesi, afferente l'insegnamento di Ermeneutica Filosofica, dal titolo *Labirinti nella Penombra. Riflessioni su Io, Tempo e Universo, nel saggio "Nueva refutacion del Tiempo" di J. L. Borges*, relatore il prof. Romano Romani, correlatori il prof. Alberto Olivetti e il prof. Antonio Melis, ha, nel settembre 2008, nella stessa università, conseguito il titolo di dottore di ricerca nella Scuola di Dottorato Logos e Rappresentazione, sezione Innovazione, "Eredità dell'Antico nel Moderno e nel Contemporaneo", discutendo la dissertazione dal titolo *Forma e Tempo nell'opera di J. L. Borges*, relatore e tutor il prof. Romano Romani, correlatore il prof. Antonio Melis.

Andrea Catone si occupa di studi marxisti. Ha curato (insieme con Giorgio Baratta) alcuni volumi su Gramsci (*Antonio Gramsci e la critica dell'americanismo*, 1990; *Antonio*

Gramsci e il progresso intellettuale di massa, 1995). Sulla storia dell'URSS, tra i principali lavori: *La transizione bloccata*, 1998; *1989-1999. La controrivoluzione in Russia*, 2000; *Problemi della transizione al socialismo in URSS* (2004). Ha lavorato anche su nazionalismi e razzismi (*Nacionalismos y crisis del Estado nacional*, 1994; *Sotto il segno del capitale. 4 saggi su Statonazione, nazionalismi e razzismi*, 1997). È fortemente impegnato sulle questioni internazionali e di critica della guerra ("*Die zwei Türme und Bushs großesSchachbrett*", in *Globalisierung der Barbarei*, 2001), e ha curato, con Augusto Ponzio, «Athanor», *Mondo di Guerra.*

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* (2007), e ha tradotto di Faris Yamia *Relazioni pericolose* (2009).

Pierre Della Vigna, collaboratore di «Athanor» fin dall'inizio della serie, allievo di Mario Perniola, insegna estetica nella Facoltà di beni culturali di Ravenna (Università di Bologna). Dirige la casa editrice Mimesis di Milano.

André Gorz, (1923-2007) è autore di numerosi volumi, fra cui *La morale della storia*, *Addio al proletariato*, *La strada del paradiso*, *Metamorfosi del lavoro*. Il suo pensiero, critico dell'economicismo, dell'utilitarismo, del produttivismo e del consumismo, si caratterizza come rifiuto della logica capitalista.

Emmauel Lévinas (1905-1995). La sua riflessione prende l'avvio dalla filosofia di Husserl 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).

Ernesto Miranda, laureato in filosofia nel 1987 presso l'università di Bari con il professor Giuseppe Semerari, ha poi studiato letteratura con la professoressa Anna Clara Bova, con la quale collabora da diversi anni. Attualmente insegna pedagogia presso l'istituto di istruzione secondaria superiore "G. Fortunato" di Rionero in Vulture. Tra le riviste cui collabora, «Allegoria» e «Rivista di letteratura italiana». È autore di studi su Leopardi, Nietzsche, Schopenhauer e sulla filosofia italiana contemporanea. Nel 2007 ha pubblicato *Il dramma a tristo fine. Leopardi e il pensiero tragico*. Nel 2008 ha partecipato al dodicesimo convegno internazionale di studi leopardiani con una comunicazione dal titolo *La natura degli uomini. Leopardi e l'antropologia filosofica*.

Kazimir Severinovič Malevič (1878-1935), pittore russo del XX secolo, pioniere dell'astrattismo geometrico e delle avanguardie russe. Studiò all'Accademia privata di Rerberg a Mosca. All'Ultima Mostra Futurista 0.10 che si tiene nel 1915 a Pietrogrado, Malevič lancia il suprematismo, con la sua pittura astratta e geometrica. Negli anni successivi alla rivoluzione bolscevica del 1917, con altri artisti dell'avanguardia inizia l'attività di docente all'Istituto d'Arte di Vitebsk e ne ottiene poi la direzione. Con i suoi allievi di *Vitebsk*, Malevič dà vita al gruppo suprematista Unovis. Dal 1922 al 1927 insegna all'Istituto di Cultura Artistica di Leningrado e tra il 1914 e il 1926 lavora prevalentemente a modellini architettonici con un gruppo di allievi. Nel 1927 si reca a Varsavia per presentare una mostra dei suoi dipinti; successivamente è a Berlino, dove le sue opere sono esposte alla Grosse Berliner Kunstausstellung. A causa dei suoi rapporti con gli artisti tedeschi, Malevič è arrestato nel 1930 e gran parte dei suoi appunti vengono distrutti.

Susan Petrilli, professore associato, insegna nell'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 Augusto Ponzio 2005), *The Semiotic Animal* (con John Deely and Augusto Ponzio 2005), *La raffigurazione letteraria* (con Augusto Ponzio 2006), *Tesi per il futuro anteriore della semiotica* (con Cosimo Caputo e Augusto Ponzio 2006), *Semiotics Today. From Global Semiotics to Semioethics, a Dialogic Response* (con A. Ponzio 2007), *Lineamenti di una teoria dei segni* (con Augusto 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). Il suo volume più recente è *Sign Crossroads in Global Perspective* pubblicato come numero monografico della rivista «The Americal Journal of Semiotics» (2008).

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: *Tra Bachtin e Lévinas. Scrittura. dialogo, alterità* (2008) A *mente. Processi cognitivi e formazione linguistica* (2008); *Fuori luogo. L'esorbitante nella riproduzione dell'identico* (2007); *Linguaggio e relazioni sociali* (2006); *Elogio dell'infunzionale. Critica dell'ideologica della produttività* (2004); e, con Susan Petrilli, *Lineamenti di semiotica e di filosofia del linguaggio* (2008); *Semioetica* (2003); *Il sentire nella comunicazione globale* (2000).

Julia Ponzio, ricercatore confermato di Filosofia e teoria del linguaggio presso la Facoltà di Lingue e Letterature straniere dell'Università di Bari, dal 2003, nella stessa università

è incaricata di Semiotica del Testo presso la Facoltà di Lingue e Letterature straniere e dal 2005 di Semiotica per Scienze della comunicazione della Facoltà di Scienze della formazione (sede di Taranto). Tra le sue pubblicazioni, i seguenti libri: *L'oggettività del tempo. La questione della temporalità in Husserl e Heidegger*, prefazione di Aldo Masullo (1999); *Il presente sospeso. Alterità e appropriazione in Heidegger e Lévinas* (2000); *Il ritmo della scrittura. Tempo, alterità, comunicazione* (2005); *Il seme umanissimo della filosofia. Itinerari nel pensiero filosofico di Giuseppe Semerari* (in collaborazione con Filippo Silvestri, 2006, nuova ed. 2008).

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, terza edizione 2008); *Lo squarcio di Kazimir Malevič* (2000); *Differimenti. Annotazioni per un nuovo spostamento artistico* (2005), e *Differimentismo* (2005), 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.

Bertrand Russell (1872-1970) logico e filosofo inglese. Influenzato dall'incontro con G. Peano (1900) al congresso di Parigi, si dedicò alla logica matematica. Nel 1910-13 pubblicò con A. N. Whithead i *Principia matematica*. Nobel nel 1950 per la letteratura, negli ultimi anni svolse una consistente azione di propaganda antimilitaristica, in cui si era impegnato da giovane e per la quale era stato diverse volte incarcerato. Costituì insieme a Sartre e ad altri intellettuali il Tribunale Russell per giudicare dei crimini di guerra.

Adam Schaff (1913-2006), filosofo polacco, soprattutto noto per le sue opere *Introduzione alla Semantica* (1960) e *Il marxismo e la persona umana* (1965). Gran parte delle sue pubblicazioni è apparsa in italiano a cura di Augusto Ponzio (autore di due monografie su Schaff, la prima nel 1974, la seconda nel 2002): *Marxismo e umanesimo*, con Lucien Sève (1975); *Saggi filosofici* (1977-78); *L'alienazione come fenomeno sociale* (1979); *Cli stereotipi e l'azione umana* (1987); *Umanesino ecumenico*, (1994); *Il mio ventesimo secolo* (1995); *Meditazioni* (2000).

Thomas Sebeok (1920-2001), di origine ungherese ed emigrato negli Stati Uniti nel 1937, diretto discepolo dei grandi maestri di segni Roman Jakobson e Charles Morris e indirettamente, tramite loro, di Charles S. Peirce, ha insegnato per la gran parte della sua vita nell'Indiana University a Bloomington dove costituì e diresse dal 1956 il Research Center for Language and Semiotic Studies. Tra le sue numerose pubblicazioni, la gran parte delle quale presentate in traduzione italiana da Susan Petrilli, quelle più recenti sono *The Forms of Meaning* (in collaborazione con Marcel Danesi, 2000), *Global Semiotica* (2001) e *Semiotica dell'io*, con Augusto Ponzio e Susan Petrilli (2001).

Carlo Stasi, laureatosi nel 1984 in Lingue e letterature straniere presso l'Università di Bari, con una tesi in Filosofia del Linguaggio su *Walpole ed il Castello di Otranto* (relatore il prof. Augusto Ponzio), ha insegnato lingua e letteratura inglese nelle scuole superiori di Como e Varese (1986-1999) e attualmente al liceo De Giorgi di Lecce. Vive a Lizzanello. Fra le sue pubblicazioni: *Poesie* (1981); *La speranza*: *Ricerche poetiche* (1984); *Leucàsia (racconti, disegni e poesie)* (1993); *Danza dei 7 pensieri* (2002).

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 nell'Università, nella Facoltà di lingue e letterature Straniere. Elena Palazzo, che traduce in italiano le sue poesie, è sua moglie.

Stampato per conto della casa editrice Meltemi
nel mese di marzo 2009
presso Arti Grafiche La Moderna, Roma
Impaginazione: www.studiograficoagostini.com