

Slavoj Žižek Eric L. Santner
ODIA IL PROSSIMO TUO
Il movente teologico
dello scacchiere politico



Il rapporto tra amore e odio, personale e politico, amicizia e inimicizia, vengono decostruiti in questo dialogo a distanza tra Santner e Zizek, e ne vengono svelate implicazioni solitamente non dichiarate dalle letture pigramente universaliste che di queste coppie concettuali vengono convenzionalmente offerte. Il concetto di amore per il prossimo - rivisto da Santner attraverso una rilettura di Benjamin e Rosenzweig, e da Zizek demistificato - svela le proprie radicali implicazioni teologico-politiche, e costituisce una sfida per chi si ostini a porre questioni di teoria politica normativa all'interno dei codici rassicuranti imposti dagli universalismi e contrattualismi oggi in voga. Gli autori rammentano che non vi è politica che non sia teologia politica e propongono una rivoluzione concettuale che tolga ai nostri modi di pensare alcuni alibi collaudati.

GLI AUTORI

Slavoj Žižek, nato nel 1949 a Lubiana, è un pensatore eclettico la cui ricerca abbraccia filosofia, religione, sociologia, psicoanalisi, politica, arte e un ampio spettro di temi che includono il cyberspazio, la globalizzazione, il cinema, la musica, l'opera e la cultura di massa. Testimone del crollo della ex Jugoslavia, il suo impegno politico si è concretizzato nel 1990 con la candidatura alla presidenza della Slovenia. Definito come la rock-star del pensiero contemporaneo, è unanimemente considerato uno dei più ambiziosi, interessanti e originali pensatori degli ultimi anni nel contesto internazionale. I suoi libri sono tradotti in tutto il mondo e a lui e alla sua opera è stato recentemente dedicato anche un film: "Žižek!". In Italia sono stati pubblicati, fra gli altri, *In difesa delle cause perse*, Ponte alle grazie, 2009), *Contro i diritti umani* (Il Saggiatore, 2006), *Credere* (Meltemi, 2005); *Iraq. Il paiolo in prestito* (Cortina, 2004); *Il soggetto scabroso* (Cortina, 2003).

Eric Santner è professore di studi germanistici presso l'Università di Chicago. È autore di diverse pubblicazioni, tra cui la più recente è *On Creaturely Life: Rilke, Benjamin, Sebald* (University of Chicago Press).

Slavoj Žižek Eric L. Santner

ODIA IL PROSSIMO TUO

Il movente teologico
dello scacchiere politico

TRANSEUROPA

<http://cultura-non-a-pagamento.blogspot.it/>

PREFAZIONE

Nell'autunno del 2003 il Dipartimento di Letterature Comparete dell'Università della California a Los Angeles organizzò un seminario, articolato in lezioni seguite da una discussione col pubblico, sul tema dell'etica del vicino. I partecipanti erano per lo più germanisti provenienti da alcune università americane, più due presenze internazionali di spicco, Etienne Balibar e Slavoj Žižek. Quello stesso anno ero Visiting Assistant Professor presso il dipartimento di Political Science lì a UCLA e andai ad alcuni degli incontri, in particolare non mi sarei perso Balibar e Žižek. Il tema era curioso, l'idea di un'etica del vicino, o del prossimo, si prestava bene all'intenzione decostruttiva degli organizzatori del seminario: mettere in tensione termini filosofici di cui facciamo un uso per lo più irriflesso. Inoltre, benché nessuno degli incontri facesse esplicitamente riferimento alla grande questione della teologia politica, il tema emerse più volte nel ciclo di lezioni. Questo libro presenta una versione ampliata e rielaborata di due di quegli incontri, quello di Žižek e quello di Eric Santner, con un'introduzione. Il libro, uscito originariamente in inglese, raccoglieva tre contributi (Žižek, Santner, e un lungo articolo dell'organizzatore del seminario, Kenneth Reinhard, sulla teologia politica del prossimo/vicino). In questo volume si è deciso di includere i due contributi più rappresentativi del seminario, quello di

Žižek e quello di Santner, essendo il testo di Reinhard un'ampia ricognizione sul tema del prossimo/vicino intesa a guidare il lettore all'interno di uno spazio di discussione filosofica poco frequentato, almeno in area anglossassone. Reinhard dava conto della mossa speculativa che aveva ispirato la redazione del volume: far collidere due grandi temi della riflessione filosofica di area continentale finora mai messi a confronto: il grande tema dell'altro, della sua prossimità e dell'ingannevole atteggiamento di simpatia che un'etica del vicino, o del prossimo, dovrebbe riflettere o promuovere, e il tema apparentemente estraneo della "teologia politica", il grande tema fatto esplodere dal teorico e filosofo del diritto e della politica Carl Schmitt negli anni '20 del secolo scorso.

È Žižek, nel suo saggio, a tematizzare questa collisione tra etica dell'altro, o del prossimo, e teologia politica, quando chiama in causa ad esempio Levinas, per mettere in evidenza più che la presunta coincidenza delle due cose una vera e propria "assoluta incompatibilità" tra, appunto, il fondamento della politica e un'etica del rispetto e della responsabilità verso l'Altro. Žižek contesta in altre parole le soluzioni contrattualiste del dilemma che oppone da sempre etica e politica. Soluzioni che, notoriamente, si pensi a Rawls, finiscono per ridurre fino all'invisibilità il limite tra etica e politica. Quello che Žižek rivendica è una proposta che decostruisca questa «soluzione fin troppo chiara e pulita», ovvero questa concezione della politica che esclude «proprio la dimensione che Carl Schmitt definiva "della teologia politica"». Žižek conclude affermando che «lungi dall'essere riducibile al regno della pari uguaglianza e della giustizia distributiva» la politica sarebbe invece il vero e proprio «anello "impossibile" fra questo regno e quello dell'etica (teologica), il modo in cui l'etica va contro la simmetria delle relazioni di uguaglianza, falsandole e spiazzandole».

Provocare questa collisione dunque è, a grandi linee, l'obiettivo del libro, anche se per comprendere esattamente la strategia decostruttiva proposta dagli ideatori del ciclo di lezioni sul prossimo/vicino vorrei concentrarmi per un momento sulla struttura stessa del seminario. Gli autori che ricorrevano in direi tutte le lezioni, senza eccezioni significative, erano Freud, Lacan, Derrida, Levinas, Benjamin e Rosenzweig. Ricordo il seminario molto bello di Dana Hollander su Hermann Cohen e il suo concetto di prossimo, ma gli autori centrali del seminario erano comunque quelli citati sopra. L'unica significativa eccezione fu la prima lezione del ciclo. Credo sia importante insistere su questo punto, per meglio comprendere la decostruzione di Žižek e Santner. La prima lezione fu di David Clark, un collega di Dana Hollander alla MacMaster University. Fu, molto semplicemente, una lezione su Kant. Più precisamente, sui seguenti testi: il par. 6 della Antropologia da un punto di vista pragmatico, la parte del saggio sulla pace perpetua sul «diritto cosmopolita all'ospitalità», la Metafisica dei costumi (le parti sui doveri verso gli altri), e i Fondamenti della metafisica dei costumi. Perché ritengo sia così importante mettere in evidenza quello che fu il punto di partenza del ciclo di lezioni sull'etica del prossimo? Per la semplice ragione che Kant è l'autore che più radicalmente di ogni altro propone quella che potremmo definire un'etica pacificata del prossimo, un'etica che si sostiene sulla capacità morale dell'individuo di concepire un piano di azione perfettamente razionale e inclusivo. Ma non soltanto questo. L'etica e la politica kantiane sono quanto di più estraneo vi è al tema, decisamente post-kantiano, della teologia politica. E teologia politica era appunto il tema che, come si diceva, già il seminario sembrava far collidere con l'altro tema, quello dell'etica del prossimo, per osservare poi gli esiti decostruttivi che ne sarebbero seguiti.

Dunque si parte da Kant, non soltanto nel seminario del 2003/2004, ma anche in questo volume, per decostruire gli esiti universalistici, e universalmente pacificatori, della sua etica razionale. Come si legge nell'introduzione al volume, il comandamento «ama il prossimo come te stesso», ripreso da Kant come exemplum dell'etica come pura ragion pratica, serve lo scopo (eminentemente kantiano) di continuare «la logica della universalizzazione che iniziò nel Nuovo Testamento». È evidente a questo punto come sia proprio la collisione di questa problematica morale col grande tema della teologia politica a far saltare i puntelli metafisici su cui si reggeva l'etica kantiana della cura razionale verso il prossimo. Ma qual è precisamente il nesso decostruttivo tra etica del prossimo e teologia politica?

Il contributo di Santner può illuminare precisamente questa congiuntura. Il nome di Kant non ricorre quasi, ma l'obiettivo polemico del saggio è il concetto di universalità che abbiamo ereditato da Kant e che occorre decostruire attraverso figure trans-epocali (e extra-normative) come il miracolo e l'eccezione. Per Kant, autore normativo per eccellenza, per cui cioè i fatti morali sono fatti fondamentalmente normativi, è impossibile articolare sensatamente fatti extranormativi che invece, a un'analisi spassionata, rivelano il loro potenziale morale proprio nel momento in cui ne liberiamo la forza, li facciamo agire all'interno di universi morali che altrimenti finirebbero per irrigidirsi e diventare inabitabili. Il pensiero «post-secolare» di cui scrive Santner alla fine del suo saggio è allora, in fondo, una proposta di normalizzare la decostruzione, di restituire cittadinanza normativa al miracolo e all'eccezione, forse dunque, in una parola, all'amore, e consegnare a questa proposta un compito diverso alla filosofia normativa, quello umanissimo e pressoché impossibile di farci diventare

creature.¹ Teologia politica diventa allora, qui, consapevolezza dell'eccezione.

Santner cita un passaggio rivelatore da un saggio di Julia Lupton sulla Tempesta di Shakespeare: «La creatura rappresenta l'altro lato della teologia politica della sovranità assoluta.» Se dunque, in un'etica post-kantiana della prossimità, è la creatura la vera posta in gioco, ovvero sia la possibilità per noi umani di diventare creature, l'approccio teologicopolitico ci serve appunto per rovesciare le premesse umanistiche del nostro discorso e liberare potenzialità inesprimibili all'interno dell'umanesimo razionale kantiano.

In Žižek sono le false universalità del modello kantiano – il modello che confonde etica e politica neutralizzando in questo modo il cuore tragico del politico – a creare l'illusione che il moderno porti con sé un'intrinseca spinta emancipatoria e pacificatrice. Lo sguardo è rivolto allora a quell'altrove, difficilmente sondabile, di «un universo habermasiano "piatto" e asettico in cui gli individui sono privati della superbia della loro troppa passione, ridotti a inermi pedine del disciplinato gioco della comunicazione».

Ed è precisamente in questo altrove che alcune coppie oppostive divenute classiche rivelano la natura surrettizia della sintassi che ne ha decretato l'incompatibilità. Così, il rapporto tra amore e odio, personale e politico, amicizia e inimicizia, viene decostruito nel "dialogo" tra Žižek e Santner, e vengono svelate implicazioni non dichiarate dalle letture pigramente universaliste che di queste coppie concettuali sono convenzionalmente offerte. Il concetto di amore per il prossimo, rivisto da Santner attraverso una rilettura di Benjamin e Rosenzweig e da Žižek magistralmente demistificato, svela le proprie radicali implicazioni teologicopolitiche, e costituisce una sfida per chi si ostini a porre questioni di teoria politica normativa all'interno dei codici rassicuranti imposti dagli universalismi e contrattualismi oggi

in voga. Gli autori ci rammentano che non c'è politica che non sia teologia politica e propongono una rivoluzione concettuale che tolga ai nostri modi di pensare alcuni alibi collaudati. Per gli autori, come messo correttamente in rilievo nelle ultime righe dell'introduzione, il metodo, se di "metodo" si può ancora parlare in un autore così radicalmente eclettico come Žižek, parrebbe quello di sostituire la «sociologia dei concetti giuridici» di Schmitt (che per Schmitt era il vero e proprio "metodo" della teologia politica) con la psicoanalisi e la teoria dell'inconscio, inaugurando in questo modo una nuova età nella storia del concetto di "teologia politica". È infatti vero, come leggiamo nell'introduzione, che è «solamente con l'emergere del concetto psicanalitico di inconscio – con l'emergere del soggetto psicanalitico – che possiamo pienamente cogliere la complessità etica e politica introdotta nel mondo dall'ingiunzione di amare il prossimo come se stessi».

L'obiettivo di questi due autori è allora quello di ricominciare da un concetto falsamente familiare, quello di prossimo/vicino, per rifocalizzare la nostra attenzione critica sulla distinzione fondamentale tra l'umano e l'inumano, tra la creatura e il suo paludamento kantiano, evitando le trappole e le mistificazioni che impediscono di ritracciarne la soglia.

NOTE

1. Santner aveva già dedicato un'importante monografia sul tema della creaturalità, mettendo in evidenza le implicazioni antiumanistiche del concetto stesso di creatura: E. Santner, *On Creaturely Life: Rilke, Benjamin, Sebald*, Chicago, University of Chicago Press, 2006.

ODIA IL PROSSIMO TUO

INTRODUZIONE

I. Nella sua opera *Il disagio della civiltà*, Freud ci dice chiaramente che cosa ne pensa del comandamento biblico «amerai il prossimo tuo come te stesso», formulato prima nel Levitico (19:18) e quindi ampiamente approfondito dalla dottrina cristiana. Propone di «porci innanzi ad esso con l'ingenuità della prima volta: non riusciremmo a sopprimere un senso di sorpresa e confusione». Freud elabora poi questo senso di sorpresa e confusione in una serie di domande e obiezioni che non possono che sembrare ragionevoli e di buon senso:

«Perché dovremmo farlo? Che bene ce ne viene? Ma soprattutto come riuscirci? Come può essere possibile? Il mio amore è qualcosa di valore che non devo buttar via senza riflettere. Mi impone dei doveri per compiere i quali devo essere pronto a fare dei sacrifici. Se amo qualcuno, deve meritarselo in qualche modo [...] se lo merita se mi assomiglia così tanto da farmi pensare di poter amare me stesso in lui e se lo merita se è rispetto a me così più perfetto che io posso amare in lui l'ideale che ho di me.»

Le cose si complicano quando il prossimo è un perfetto sconosciuto:

«Ma se è per me completamente un estraneo e non mi attrae per alcuna sua caratteristica che abbia un significato già acquisito nella mia vita emotiva, mi sarà difficile amarlo. E

invero, farei male a farlo, poiché il mio amore è considerato dalla mia gente un segno del fatto che preferisco loro agli altri e sarà quindi per loro un'ingiustizia se li metto sullo stesso piano di uno sconosciuto. Ma se io devo amarlo (di quest'amore universale) soltanto perché anche lui è un abitante di questa terra, come lo è un insetto, un verme o una biscia, allora temo che potrò concedergli solo le briciole del mio amore.»

Ma le complicazioni non finiscono qui. Infatti, «Non solo questo straniero non merita in generale il mio amore», continua Freud, ma:

«Devo onestamente confessare che si merita più che altro la mia ostilità e il mio odio. Egli, infatti, non sembra avere la benché minima traccia d'amore per me e tantomeno mi dimostra alcuna considerazione. Se gli torna utile non esita a offendermi né si preoccupa di domandarsi se il vantaggio che ne ricava sia proporzionato al danno che causa a me. Invero, non ha nemmeno bisogno di ricavare un vantaggio: se facendolo può soddisfare il suo desiderio, non si fa problemi a prendermi in giro, insultarmi, calunniarmi e dimostrarmi la sua superiorità. E più lui si sente sicuro e io sono debole, più certamente posso aspettarmi che si comporti così con me.»

Freud conclude provvisoriamente queste riflessioni sull'amore e il prossimo osservando la fondamentale persistenza, negli esseri umani, di una inclinazione all'aggressione, di una ostilità reciproca originale.

Poiché «creatura naturalmente dotata di una notevole dose di aggressività [...] l'essere umano vede nel prossimo non solo una potenziale fonte di aiuto e un oggetto sessuale, ma anche qualcuno che lo tenta di sfogare la propria aggressività sfruttandone la forza lavorativa senza adeguata ricompensa, abusandone sessualmente, impossessandosi dei suoi beni; qualcuno da umiliare, far soffrire, torturare e uccidere: homo homini lupus».1

Alla luce di queste osservazioni, può sembrare l'impresa di un pazzo il tentativo di rileggere in chiave psicanalitica il progetto di rianimare la situazione etica e il significato della parola «amore» nella società e nella cultura contemporanee. Ma è proprio quello che i saggi raccolti in questo volume si ripropongono di fare. La premessa sottintesa al libro – si potrebbe persino dire il suo assioma di base – è che la rivoluzione freudiana è, nel senso stretto del termine, intrinseca all'argomento «prossimo» e, invero, offre un punto di riferimento cruciale nel progetto di ri-concettualizzazione del prossimo dopo le esperienze catastrofiche del ventesimo secolo.

Dopo i massacri della Seconda guerra mondiale, della Shoah, dei gulag, dopo le razzie etniche e religiose, il fenomeno in ascesa degli slums di questi ultimi decenni, eccetera, eccetera, eccetera, il concetto di prossimo ha perso la sua innocenza. Consideriamo per esempio il caso estremo: in che senso il Muselmann, il morto vivente che si aggira per i campi di concentramento, rimane il nostro prossimo? L'interventismo militare a difesa dei diritti umani, che sono oggi la giustificazione ideologica predominante dell'uso della forza militare, è veramente sostenuto dall'amore verso il prossimo? E nella nostra società la nozione multiculturalista di tolleranza, che si risolve in sostanza nel diritto a non subire molestie, non è proprio la strategia perfetta per mantenere opportunamente a distanza questo prossimo invadente? Nel secondo capitolo di *Gli atti dell'amore* («Tu devi amare»), Kierkegaard sviluppa l'idea che il prossimo ideale, il prossimo da amare, quello morto: l'unico buon prossimo è morto. Il suo ragionamento è semplice e lineare: diversamente dall'amore che anima poeti e innamorati, per i quali l'oggetto dell'amore si distingue per le sue qualità eccezionali, l'universale «ama il prossimo» implica uguaglianza. Cioè ti dice: «Rinuncia alle differenze sì da poter amare il prossimo tuo.»²

Però, come ben sappiamo, soltanto la morte livella tutto: «La morte cancella tutte le differenze, mentre ogni preferenza è sempre legata a una qualche distinzione.»³

E questo amore per un prossimo morto è veramente una stranezza teologica del solo Kierkegaard? Negli Stati Uniti ci sono dei gruppi, sicuramente "radicali", che si sono fatti recentemente promotori di una peculiare proposta a favore dei "diritti" dei necrofili (la cui perversione sessuale è notoriamente fare sesso con i cadaveri). Osservano infatti che, com'è possibile disporre del proprio corpo e dei propri organi devolvendoli alla ricerca medica e scientifica dopo la morte, allo stesso modo ciascun individuo dovrebbe essere libero di lasciare il proprio corpo a disposizione degli adepti della necrofilia per la soddisfazione dei loro desideri sessuali. Questa proposta non è, forse, proprio il perfetto esempio di come un atteggiamento politicamente corretto possa dare attuazione all'idea di Kierkegaard, cioè che l'unico prossimo buono è quello morto? Un prossimo morto – cioè il suo cadavere – è il partner sessuale perfetto della persona "tollerante" che non vuole essere molestata e non vuole essere molestata: non si può per definizione dar fastidio a un cadavere; allo stesso tempo, un corpo morto non gode, e quindi non c'è neppure il fastidio (nostro) che il nostro partner goda troppo.

In tutta semplicità, i saggi qui raccolti condividono la premessa fondamentale che la scoperta freudiana dell'inconscio ci dia i mezzi per capire, con una nuova e inimmaginabile complessità, che cosa succede quando ci avviciniamo al desiderio dell'altro, desiderio che tocca anche aree al limite fra vita e morte e può quindi assumere un aspetto inumano e persino mostruoso. E se per esempio Odradek, questa figura non umana di cui Kafka ci parla in uno dei suoi racconti, fosse la rappresentazione perfetta del prossimo? Allora, la premessa di questo libro è che solo

capendo appieno l'importanza di un incontro vero con il prossimo sarà possibile capire altrettanto veramente la scommessa implicita al comandamento «ama il prossimo tuo come te stesso».

II. Secondo Jacques Lacan, il comandamento biblico che stiamo esaminando costituisce un vero e proprio punto di rottura con l'etica classica: «Niente», nota infatti, «si discosta di più dal messaggio di Socrate di "ama il prossimo tuo come te stesso", espressione sorprendentemente assente da tutti i suoi insegnamenti.»⁴ Attraverso il comando della Torah «ama il prossimo tuo come te stesso» (Lev. 19:18) e la domanda del Nuovo Testamento (nel Vangelo secondo Luca, 10:29) «E chi è il mio prossimo?», la relazione con l'altro chiamato «il prossimo» (re'a in ebraico, plesion in greco) viene ad individuare ciò che distingue l'etica monoteistica dall'etica greco-romana, o "pagana", che fa di moderazione e temperanza il segreto della felicità. Il punto che vuole fare Lacan, già presagito da vari ammonimenti di Freud circa la possibilità di amare il prossimo, è che l'incontro con il prossimo – questo nuovo elemento di riferimento della vita etica – va al di là del principio del piacere che ancora informa l'etica classica della felicità. Il giudaismo inaugura una tradizione in cui un nucleo traumatico estraneo persiste per sempre nel mio prossimo; il prossimo resta una presenza enigmatica e impenetrabile che, lungi dall'esser utile al mio progetto di autodisciplina, moderazione e prudenza, mi istericizza.

Numerosi sono gli esempi di quest'etica del prossimo nella letteratura ebraica: dal Talmud e il Midrash, a Mosè Maimonide e Mosè Nachmanide, a Rosenzweig e Levinas, e nel cristianesimo l'amore per il prossimo è un problema centrale per pensatori di diverso orientamento come Agostino, Guglielmo di Ockham, Caterina da Siena, Martin

Lutero e Kierkegaard. Allo stesso tempo il prossimo ha fatto anche da shibboleth, da segno distintivo fra l'etica cristiana e quella giudaica addirittura ponendole in contrapposizione e facendo emergere dalla linea interpretativa cristiana il cosiddetto mondo secolare. Il Nuovo Testamento si definisce per opposizione a ciò che vede come lo stretto rigore del giudaismo farisaico e inizia la dialettica di nuovo-vecchio, universale-particolare, amore-legge che darà forma alla teoria etica nella modernità. Per Immanuel Kant, il comandamento di amare il prossimo incarna il rigore etico come pura ragion pratica, in cui il Bene si distingue chiaramente sia dalla legge ebraica che dalla ricerca dello stato di benessere pagano. Il fatto che Kant citasse con insistenza il versetto 19:18 del Levitico quale esempio di imperativo categorico continua la logica della universalizzazione che era iniziata con il Nuovo Testamento e offre la prova della riconciliazione fra ragione e religione.

Nel giudaismo e nel cristianesimo, l'ingiunzione di amare il prossimo funge canonicamente da legge centrale o principio morale per eccellenza, da essenza etica della vera religione, insieme al comandamento di amare Dio. Ma né il significato dell'una né il significato dell'altro sono di per sé evidenti: così come l'amore di Dio si pratica in diversi modi, dalla meditazione individuale al martirio pubblico, allo stesso modo l'intento e la portata del comandamento di amare il prossimo sono oscuri e spesso si sono trovati al centro di radicali dissensi e scissioni settarie, persino all'interno della dottrina dominante. Al lettore scettico, religioso o laico che sia, il comandamento di amare il prossimo è sempre sembrato irrazionale e profondamente enigmatico, un enigma che ci invita, infatti, a ripensare la natura stessa dei concetti di soggettività, responsabilità e comunità. Potremmo anche dire che l'amore del prossimo non sia una legge cui possiamo obbedire alla lettera, e neppure una teoria cui riusciamo a

dare una spiegazione definitiva, ma una regola dimostrabile solo attraverso la sua eccezione. Cioè, l'ingiunzione di amare il prossimo è più un ostacolo alla sua teorizzazione che la mappa verso l'ideale di una vita etica. Laddove tutti i comandamenti implicano un'ambiguità di fondo e quindi richiedono una qualche interpretazione (come si "onora il padre e la madre", per esempio? Che differenza c'è fra "uccidere" e "assassinare"?), l'ingiunzione di amare il prossimo come se stessi implica delle aporie interpretative e pratiche di base in ognuno dei suoi singoli termini, e ancor di più nel suo insieme. Non si può non rischiare di trasgredirla nel tentativo di osservarla. A dispetto di un'apparente diffusione universale e della sua appropriazione da parte di programmi politici e morali eterogenei, c'è qualcosa in questo appello ad amare il prossimo che resta opaco e non si presta ad un'interpretazione univoca. Eppure rimane sempre un imperativo e per questo preme con un'urgenza che sembra andare oltre le sue radici religiose e la sua moderna appropriazione come Ragione universale.

Tanto per iniziare, chi è questo prossimo? Nel giudaismo questa domanda spesso equivale a domandarsi se il prossimo che dobbiamo amare includa ebrei e non ebrei. Prima dell'epoca moderna, tuttavia, per pochi ebrei l'ordine superava il limite dell'alleanza che il loro popolo ebraico aveva stretto con Dio, e, mentre alcuni esegeti del periodo medievale includono fra il prossimo i "colleghi" monoteisti, altri restringono ulteriormente l'oggetto del comandamento, limitando il prossimo all'ebreo rigorosamente osservante. Ma, anche la giustificazione più esclusiva deve rispondere all'inevitabile questione del perché si sceglie un prossimo piuttosto che un altro, dal momento che amare un prossimo piuttosto che un altro implica sicuramente non amare chi è stato escluso. Un momento determinante nella nascita dell'universalismo cristiano si ha quando il prossimo inizia a

esser definito in modo tale da includere tutti, chi è ebreo e chi non lo è, come nella parabola del buon samaritano: il sacerdote e il levita passano accanto all'uomo ferito, probabilmente senza capire che si tratta di un ebreo, o forse nel timore di violare le norme di purezza toccando un corpo senza vita; il buon samaritano invece lo aiuta e si dimostra il vero prossimo del suo prossimo, vivo o morto che sia.

Quindi, quali atti e quanto coinvolgimento sono imposti dall'ingiunzione apparentemente eccessiva, quasi inappropriata, di amare Il Prossimo (ahavah, in ebraico, che include l'amore romantico ed erotico)? Per il rabbino medievale Rachmanide, l'amore di cui si parla è una figura retorica, un'esagerazione. Puntando alla peculiarità grammaticale del testo ebraico, letteralmente traducibile con «ama per il tuo prossimo come per te stesso», afferma che il comandamento ordina di volere il bene del prossimo, non amare la persona in sé. Anche il cristianesimo, allo stesso modo, ha cercato di allontanare il comandamento da qualsiasi significato che rimandi a una forma inappropriata di amore, di solito sottolineando la sua stretta correlazione con l'amore di Dio. Alcuni commentatori (soprattutto Kierkegaard), notando che non si può comandare di amare, che non si può produrre amore su ordinazione o per necessità, affermano che il comandamento debba essere affrontato come un enigma, che deve essere risolto attraverso l'amore di Dio.

Inoltre, la riflessività apparente del comandamento, l'appello ad amare «il prossimo tuo come te stesso» che cosa implica circa la natura di questo amore di sé e, per estensione, della soggettività? Qual è la forza del kamokah comparativo (di nuovo, una formulazione insolita in questo contesto grammaticale)? L'amore per il prossimo mette alla prova il significato del concetto di affiliazione, di appartenenza e di comunità nella misura in cui il comandamento sembra richiedere una relazione o un legame affettivo fra l'altro e noi

stessi: è il prossimo da intendersi come un'estensione della categoria del sé, della famiglia, dell'amico, cioè di qualcuno come me a cui sono obbligato a dare un trattamento di favore oppure implica l'inclusione dell'altro nel mio cerchio di responsabilità, aprendomi allo sconosciuto e persino al nemico?

Infine, e di maggiore importanza per il nostro testo, il comandamento ci chiama ad allargare la gamma di ciò con cui ci identifichiamo o ci spinge ad avvicinarci, a rispondere, a una diversità che rimane radicalmente inassimilabile? In questo spirito si può parafrasare un motto di Max Horkheimer (siamo alla fine degli anni '30): «Chi non vuole parlare del fascismo deve tacere anche del capitalismo.» Chi non vuole parlare di Odradek, Gregor Samsa e del Muselmann non deve parlare di amore per il prossimo.

Sollevando queste domande, l'amore per il prossimo non solo apre una serie di questioni fondamentali e determinanti per l'indagine sulla condizione dell'etica nella società moderna, ma implica anche una nuova configurazione teologica della teoria politica. I saggi raccolti in questo volume fanno un primo passo in quest'apertura.

III. Eric Santner, nel suo saggio, prende le mosse dalla famosa allegoria del giocatore di scacchi di Benjamin in cui un automa, che rappresenta il materialismo storico, si muove guidato da uno gnomo, allegoria della teologia. Santner pone la questione, tanto semplice quanto ci lascia perplessi, della natura della materialità di questo materialismo. Cioè, di che tipo di materialità si tratta se la teologia ha un ruolo nella sua analisi e nella sua ricomposizione? E come si dovrebbe intendere la teologia che, secondo Benjamin, sarebbe capace di tale compito? Santner affronta queste due questioni ricollegandosi principalmente alle opere del filosofo ebreo-tedesco Rosenzweig, e soprattutto a La stella della redenzione.

Lo scrittore e il suo lavoro sono stati un punto di riferimento fondamentale in generale nel pensiero di Benjamin e in particolare per la critica dello storicismo che propone nelle Tesi espresse in Sul concetto di storia. Rileggendo la teoria di Rosenzweig sui miracoli, Santner sostiene che la materialità del materialismo storico deve essere intesa come una sorta di densità semiotica, una tensione sintomatica, che costituisce la creaturalità del soggetto. Per Santner «diventare una creatura», acquisire la materialità del materialismo storico, è legato ad una condizione di eccezione, cioè, all'esposizione ad un'area di confine della Legge dove la forza della norma eccede qualsiasi contenuto normativo, dove il significato della legge è attraversato da un movimento di de-significazione. La vita umana è ciò che diventa "(dis)organizzato" attraverso quello che Benjamin definisce erregende Schrift, il testo eccitante, che si raccoglie ai margini della condizione di emergenza, dell'eccezione. Su questo sfondo, Santner propone che il miracolo implichi la capacità di intervenire in questa dimensione della vita mondana, la possibilità di rilasciare le energie in essa contenute, aprendole a dei destini genuinamente nuovi. È attraverso questo intervento, argomenta Santner, che si rimane fedeli al comandamento di amare il prossimo.

Nel suo saggio, Slavoj Žižek analizza l'ingiunzione di amare il prossimo proprio come una sfida alla cosiddetta «svolta etica» del pensiero contemporaneo, svolta spesso legata ad Emanuel Levinas. Žižek, nel suo saggio, ha principalmente di mira la cosiddetta «etica dell'ultimo uomo» (il concetto di ultimo uomo di Nietzsche è qui il punto di riferimento), il paradigma è quello dell'individuo tipo della civiltà occidentale contemporanea che teme gli eccessi della vita come elementi di disturbo nella sua ricerca di una felicità senza tensioni e che, per questo motivo, respinge ogni norma morale "crudele" in quanto potenziale minaccia al suo fragile

equilibrio. Per Žižek, tutta una serie di prodotti e fenomeni contemporanei incarnano il senso di ansia e vulnerabilità impliciti in questi eccessi: il caffè senza caffeina, la birra senza gradazione alcolica, e così via, fino al desiderio di fare la guerra senza fare le vittime (che non esistono sul nostro fronte e sono invisibili in quello nemico). Žižek propone di rivalutare il concetto di eccesso, di esposizione all'eccesso, seguendo la logica hegeliana di revisione della posizione kantiana: la condizione del soggetto è sempre limitata, "spossessata" e vulnerabile, o è il soggetto stesso uno dei nomi di questo spossessamento? Dalla delimitazione dell'ambito del soggetto dobbiamo spostarci al limite stesso come nome del soggetto.

Per Žižek, la sussunzione hegeliana della posizione kantiana introduce nell'ambito della vita politica una dimensione essenziale della vita, implicata dalla svolta trascendentale di Kant, la dimensione dell'«inumano», inteso proprio come la caratteristica «valutazione» che rende umano l'umano. Mentre il giudizio «lui non è umano» significa semplicemente che la persona è al di fuori dell'umanità, animale o divina, il giudizio «lui è inumano» significa qualcosa di profondamente diverso, e precisamente, che questa persona non è né semplicemente umana né non umana, ma è segnata da un terribile eccesso che, sebbene neghi quel che noi intendiamo per «essere umano», è intrinseco all'essere umano. Nell'universo pre-kantiano, dice Žižek, gli uomini erano semplicemente esseri umani, dotati di ragione, che combattevano gli eccessi dei loro desideri animali e della follia divina. Con Kant e l'idealismo tedesco, l'eccesso da battere è assolutamente immanente, il nucleo della stessa soggettività (che è poi il motivo per cui, con l'idealismo tedesco, la metafora dell'essenza della soggettività è la notte: «la notte del mondo» in contrasto con la nozione illuministica di «luce della ragione» che combatte le tenebre). Quindi, l'eroe che

impazzisce nell'universo pre-kantiano è l'eroe deprivato della sua umanità. Passioni animali o divine hanno preso il sopravvento su di lui. Con Kant, invece, la pazzia indica la totale esplosione del nucleo stesso dell'essere umano. Žižek sostiene che questa dimensione si perde nella svolta etica del pensiero contemporaneo in generale, e in Levinas in particolare. E sostiene inoltre che è solamente insistendo su questa dimensione che diventa possibile rinvigorire il potenziale propriamente politico dell'ingiunzione ad amare il prossimo.

I saggi qui raccolti sono stati scritti nell'arco di diversi anni durante i quali è sempre stato mantenuto aperto il dialogo fra le diverse posizioni. Questo dialogo non ha, tuttavia, mai portato alla totale armonia o al pieno accordo (e nemmeno alla completa comprensione reciproca). Il comune punto di partenza fondamentale – la vera materia di riflessione, die Sache des Denkens – è però l'assioma che solamente con l'emergere del concetto psicanalitico di inconscio – quindi, con l'emergere del soggetto psicanalitico – possiamo cogliere la complessità etica e politica introdotta nel mondo dal comandamento di amare il prossimo come se stessi.

NOTE

1. Sigmund Freud, *Il disagio della civiltà*, Torino, Bollati Boringheri, 1985.

2. Søren Kierkegaard, *Gli atti dell'amore*, Milano, Bompiani, 2007.

3. Søren Kierkegaard, *op. cit.*

4. Jacques Lacan, *Il seminario. Libro 8 - Il transfert*, Torino, Einaudi, 2008.

I miracoli accadono

di Eric L. Santner

Molti, fra i lettori di questo saggio, già conoscono senza dubbio la famosa allegoria con cui Walter Benjamin inizia le sue tesi Sul concetto di storia. Questo testo conciso ed ermetico, scritto negli anni immediatamente successivi allo scoppio della Seconda guerra mondiale e poco prima che Benjamin si suicidasse, tratta della relazione fra materialismo storico e teologia. Il materialismo storico viene rappresentato come un automa, un fantoccio vestito da turco che nel gioco degli scacchi sconfigge chiunque lo sfidi; sotto il tavolo da gioco, nascosto da un sistema di specchi, siede un nano gobbo, il vero asso degli scacchi, che muove i fili del burattino: questo nano tiene il posto della teologia di cui oggi laici e illuminati tanto si vergognano. Ovviamente, la complicazione di questa allegoria è che in fase di interpretazione finale è il burattinomaterialismo storico che viene dotato di intenzionalità, del potere di agire e della capacità di sfruttare le risorse della teologia: «Il burattino chiamato "materialismo storico" deve vincere sempre. E può senz'altro farcela con chiunque se prende al suo servizio la teologia che oggi, com'è noto, è piccola e brutta. E che non deve farsi scorgere da nessuno.»¹ Ad un certo livello, questa allegoria condensa in sé l'intero progetto filosofico, politico e letterario di Benjamin. Al suo centro troviamo due questioni che sono fra loro correlate.

Prima di tutto, quale tipo di materialità è in questione nel materialismo storico se è la teologia a dargli forma e direzione? E, in secondo luogo, a che cosa deve assomigliare la teologia per essere all'altezza di questo compito? Per come la vedo io, le nostre possibilità di capire Benjamin vanno di pari passo con la nostra capacità di dedicarci a tali questioni. Ho il sospetto che lo si possa fare meglio con una piccola deviazione nell'opera di Franz Rosenzweig, il filosofo che cercò di costruire una teologia "moderna" e i cui sforzi sono stati di significativa importanza per il successivo approccio di Benjamin. Di seguito prenderò allora questa deviazione seguendo le tracce di un tema centrale all'opera di Rosenzweig, cioè il problema della validità del concetto di miracolo nell'era post-illuminista.

I.

Più o meno vent'anni prima che Benjamin creasse la sua allegoria del materialismo storico, Rosenzweig descrisse un'allegoria che a suo modo cercava di trattare un certo sentimento di vergogna sorto a danno del pensiero teologico moderno. L'introduzione alla seconda parte della sua opera più importante, *La stella della redenzione* – scritta durante la Prima guerra mondiale e il periodo immediatamente successivo – porta il titolo "Sulla possibilità di esperire il miracolo" e così inizia partendo da una citazione del Faust di Goethe:

«Se il miracolo è veramente il figlio prediletto della fede, allora essa, da qualche tempo almeno, ha gravemente trascurato i suoi doveri di madre. Per la teologia, l'istitutrice che la madre gli aveva procurato, da almeno cent'anni il bimbo è stato soltanto occasione di grande imbarazzo ed essa se ne sarebbe disfatta volentieri in un modo o nell'altro [...]

non l'avesse impedito un certo riguardo verso la madre, almeno finché questa era ancora in vita. Ma il tempo porta consiglio. La vecchia non può vivere in eterno. E allora l'istitutrice saprà pur lei che farne del povero esserino, il quale, con le sue sole forze, non è in grado né di vivere né di morire. Essa ha già fatto i suoi preparativi.»²

Data la convenzionale identificazione dell'Illuminismo con il trionfo della ragione sulla superstizione, non dovrebbe sorprenderci che la descrizione che Rosenzweig ci propone dello stato delle cose – il graduale indebolimento dell'idea di miracolo e del suo posto nel nostro modo di vivere – si presenti come una breve storia dell'Illuminismo, o, come preferisce dire lui, come storia di una serie di momenti illuminati che si succedono nel tempo e culminanti nell'imbarazzo che ora adombra la stessa parola miracolo. Come dice Rosenzweig: «Non c'è un solo Illuminismo, bensì molti, ed essi, di epoca in epoca, rappresentano il sapere con cui deve confrontarsi la fede entrata nel mondo.»

Il primo della serie è costituito dal trionfo della filosofia sul mito nell'antichità, che Nietzsche notoriamente rappresenta come il trionfo di Socrate su Dioniso. Il secondo "illuminamento" coincide con il Rinascimento e la Riforma protestante, momento in cui all'eredità lasciata da Aristotele (tramandata soprattutto nella Scolastica) si inizia a preferire il contatto diretto e sperimentale con la natura da una parte e dall'altra una vita spirituale regolata solo dalle scritture e dalla forza della fede. Per Rosenzweig, il periodo del diciottesimo secolo che individuiamo con il nome «Illuminismo» indica il momento in cui la fiducia nell'attendibilità dell'esperienza e dei documenti storico-scritturali che attestano questa esperienza inizia a sua volta a sembrare una fede in qualche modo ingenua. In ogni caso, ciò che inizialmente occupa il posto del sapere rispetto alla fede diventa retroattivamente un credere privo di fondamento. Così riassume Rosenzweig, «La

critica che l'Illuminismo dell'antichità aveva diretto contro i sogni del mito e il Rinascimento contro le elucubrazioni della ragione fu rivolta ora contro la facile credulità dell'esperienza.

In quanto critica dell'esperienza divenne, lentamente ma ineluttabilmente, critica storica». Soltanto allora, insiste Rosenzweig, i miracoli diventano veramente un problema sia per il sapere, la scienza, che per la fede. Poiché, in ultima analisi, i miracoli dipendono dalla testimonianza di chi ha assistito ai fatti (e il martire è, quindi, il testimone assoluto) una volta aperta la via all'analisi critica e storica della testimonianza, la credibilità dei miracoli, di quei miracoli che riempiono le pagine delle Sacre Scritture e che da sempre sorreggono la fede dei credenti, non poteva sopravvivere a lungo.

Al centro della critica storica come intesa da Rosenzweig, la «Weltanschauung storica», è l'esigenza, imposta dalla stessa voce della ragione, di liberarsi dal peso della tradizione, dalle cosiddette "verità" del passato che, appartenendo ad un contesto storico determinato e ad un determinato orizzonte di esperienza, non possono più essere vincolanti per il presente e per il futuro.

«La rivelazione», se si può chiamarla ancora così, deve essere una caratteristica immanente della ragione umana, in un certo senso non può essere nient'altro che la ragione che educa se stessa, «l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso», come scrisse Kant nella sua "Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo".³ Il passato viene ad essere identificato con i dogmi, i miti, o quantomeno con una specificità storica che pone dei limiti fondamentali alla propria rilevanza culturale, politica e morale per il presente. Il passato è per definizione sottoposto al sospetto e al dubbio della facoltà critica della ragione che è ora posta quale arbitro assoluto di ciò che ha valore di autorità per la società degli uomini. Nelle concise parole di Aleida Assman:

«Aufklärung bedeutet traditionsbruch» (cioè, Illuminismo significa strapporottura con la tradizione).⁴ Con l'Illuminismo si perdono, allora, le ultime tracce di un modo di pensare per cui il sapere è in un certo senso ereditario.⁵ Secondo Rosenzweig, questa emancipazione dal passato aveva già fatto la sua apparizione in Germania con la mistica pietista, che già a partire dalla seconda metà del XVII secolo aveva elaborato un nuovo concetto di fede pressoché indipendente dalla obiettività storica del miracolo. Questa nuova tendenza verrà consolidata da Friederich Schleiermacher in una teologia dell'esperienza vissuta, (Erlebnis), che pone a garanzia essenziale della fede una spiritualità presente e fervida.

Per Rosenzweig, la validazione della fede attraverso il sentimento religioso piuttosto che attraverso "l'eteronomia" della testimonianza tramandata nelle Scritture è profondamente connessa a un altro principio fondamentale dell'Illuminismo storico: la fede nel progresso. La rottura con il predominio dei dogmi della tradizione ha aperto la strada, nella cultura secolare, a una rinnovata fiducia nelle capacità dell'uomo di capire e dominare l'indisciplinatezza della natura e gli ostacoli morali, sociali e politici alla creazione di una società razionalmente organizzata. «Per parte sua» scrive Rosenzweig, «così la nuova fede legò saldamente l'istante dell'irruzione intima della grazia alla fiducia nel suo futuro ripercuotersi sulla vita [...] Questa speranza nel regno futuro della moralità divenne la stella in direzione della quale la fede orientava il suo cammino nel mondo». Un progressivo movimento verso il telos di un regno futuro della moralità – das zukünftige Reich der Sittlichkeit – divenne allora il segnava, se pure in diverse lingue, del sapere e della fede. Entrambi aprirono quindi la porta alla nuova ideologia borghese del progresso scientifico e morale attraverso la Bildung.

Il mandato della Bildung, cioè dell'educazione e della formazione autodidatta, anche se emerge da una nuova e totale valorizzazione di presente e futuro a spese del passato, include, ovviamente, l'evidente necessità di indagare la storia. L'indagine, attraverso la quale il passato, per così dire, sarebbe "consegnato al sapere", servirebbe alla fine a liberare ulteriormente il presente dal peso della tradizione. Proprio a questo scopo dopo il 1800 la teologia divenne teologia storica. Come ha osservato Paul Mendes-Flohr «la teologia storica ha cercato di neutralizzare il passato, di domarlo e domare le sue rivendicazioni sul presente per garantire l'autonomia di quest'ultimo».6 Allo stesso modo, la nota affermazione di Nietzsche, «Dio è morto», riguarda in ultima analisi questa «dialettica dell'Illuminismo» come dinamica interna al cristianesimo stesso. Secondo Nietzsche, l'ideale ascetico del cristianesimo mira alla fine proprio a Dio, culminando in un «puro ateismo» che smantella i presupposti della possibilità di esperire il miracolo:

«Qual è, per la precisione, la vera conquista del Dio cristiano? [...] La stessa morale cristiana, il concetto di verità inteso sempre più alla lettera, l'elusività confessionale della coscienza cristiana tradotta e sublimata in coscienza scientifica, in onestà intellettuale ad ogni costo. Vedere la natura come se fosse la prova della bontà e della provvidenza di un Dio; interpretare la storia per la gloria di una ragione divina, a perpetua testimonianza di un ordine morale del mondo e di morali intenzioni; interpretare le proprie esperienze, come gli uomini pii da sempre fanno, come se tutto fosse preordinato, come se tutto fosse un segno, come se tutto fosse inviato per la salvezza dell'anima – tutto questo ora appartiene al passato, che ha coscienza contro di esso [...] In questo modo il cristianesimo, in quanto dogma, è stato distrutto dalla sua stessa moralità.»7

Forse il sommario più conciso dello stato delle cose ci è dato da Serenus Zeitblom, il narratore del *Doctor Faustus* di Thomas Mann, romanzo basato in gran parte proprio sulla biografia di Nietzsche e sull' "evento Nietzsche" nella cultura europea più in generale. Giunto all'Università di Halle dove il suo amico Adrian Leverkühn studiava teologia, Zeitblom si rende subito conto della crisi che la facoltà di teologia sta vivendo allo scadere del secolo:

«Nella sua forma conservatrice, tenendosi ben stretta alla rivelazione e all'esegesi tradizionale, ha tentato di salvare il salvabile. Dall'altro lato, quello liberale, la teologia ha accettato il metodo critico della scienza storica profana e ha abbandonato le sue convinzioni più importanti – i miracoli, gran parte della cristologia, la resurrezione di Cristo e molto altro – per la critica scientifica. Ma che sorta di scienza è mai quella che ha una relazione così forzata e precaria con la ragione ed è minacciata con la rovina proprio per lo stesso compromesso che con essa stringe? [...] Nella sua affermazione di cultura e pronta acquiescenza agli ideali borghesi, riduce la religione a una funzione della bontà umana e annacqua gli elementi estatici e paradossali intrinseci al genio religioso per il progresso etico. [...] E così si dice che, sebbene la superiorità scientifica della teologia liberale sia incontestabile, la sua posizione teologica sia debole, perché il suo moralismo e umanesimo mancano di qualsiasi visione del carattere demoniaco dell'esistenza umana.»⁸

Ovviamente il narratore di Mann si affretta a metterci in guardia dai pericoli che la teologia corre se cerca una via di fuga da questa impasse facendo suoi i termini della cosiddetta *Lebensphilosophie*: «La mente civilizzata – la si potrebbe chiamare borghese o semplicemente, come si diceva, civilizzata – non può scrollarsi di dosso la sensazione di qualcosa di strano. Perché, per sua stessa natura, la teologia, una volta collegata allo spirito della Filosofia di Vita, con

l'irrazionalismo, corre il rischio di divenire demonologia».9 Per come la vedo io, il progetto di Rosenzweig era dedicato a elaborare un concetto totalmente nuovo di "demoniaco" – e di "miracolo" – tale da permettere alla teologia di muoversi oltre i limiti dello storicismo senza per questo soccombere all'irrazionalismo – l'estasi (Schwärmerei) fanatica e quasi mistica – di ogni Lebenphilosophie.10

Tornando brevemente all'allegoria di Benjamin, possiamo riassumere il contributo di Rosenzweig alla sua interpretazione in questo modo: una teologia che ha perso di vista la dimensione "demoniaca" o "non umana" immanente all'uomo – e il correlativo concetto di miracolo – non potrebbe essere di alcuna utilità al materialismo storico, perché è essa stessa già divenuta una versione della prospettiva storicistica che il materialismo doveva soppiantare (In Sul concetto di storia Benjamin, fra le altre cose, fa una critica radicale dello storicismo). Questo punto di stallo potrebbe, tuttavia, contenere in sé la risposta al paradosso già individuato nell'allegoria di Benjamin, il momento in cui diventa impossibile decidere se agisce l'automa o il nano, cioè, quando non si capisce più chi tenga veramente le redini del gioco. Mi permetto di dire che quest'incertezza ci insegna che, se il materialismo deve essere guidato dalla teologia, come afferma Benjamin, questa deve essere una teologia che già si è rivolta al materialismo quale suo supplemento necessario nell'era post-illuminista. In altre parole, ci deve essere uno scambio continuo della proprietà attiva e passiva fra i due. E invero, è proprio quello che suggerisce Rosenzweig, anche se in termini un po' diversi:

«Oggi, per giungere a liberarsi dell'aforisma, quindi proprio per mantenere la sua scientificità, la filosofia (il materialismo storico, nell'allegoria di Benjamin) esige che "i teologi" filosofeggino. Certo i teologi in un senso nuovo. Perché, come mostreremo, il teologo che la filosofia esige in

nome della propria scientificità è a sua volta un teologo che esige la filosofia, in nome della propria onestà intellettuale. [...] Esse rimandano una all'altra e così generano insieme un nuovo tipo di filosofo o di teologo che si pone tra teologia e filosofia.»

È in questo spazio strettissimo che Rosenzweig concepì il suo «nuovo pensiero».11

Per Rosenzweig, la filosofia può entrare in questa nuova relazione con la teologia solo se riesce a tenere il posto della dimensione «materialista» trascurata dalla teologia liberale, e cioè la dimensione della creazione:

«Si tratta quindi di stabilire in tutto il peso della sua oggettività la creazione accanto all'esperienza vissuta della rivelazione. Anzi di più, la rivelazione stessa ed il suo legame e la sua fondazione nella stabile fiducia nella venuta del regno etico della redenzione finale, tutto questo insieme, che oggi è sentito come il nucleo autentico della fede e che la speranza istituisce fra i concetti di fede e redenzione, a sua volta deve essere inserito nel concetto di creazione [...] E quindi questo è il punto a partire dal quale la filosofia può riedificare di nuovo l'intero edificio della teologia. Era appunto la creazione ciò che la teologia del diciannovesimo secolo, per la sua viva passione rivolta all'idea della rivelazione viva e presente, aveva trascurato. E proprio la creazione è ora il portale attraverso il quale la filosofia entra nella casa della teologia.»

II

Per capire come Rosenzweig intenda questa filosofia della creazione (o forse sarebbe meglio dire della creaturalità), che qui mi propongo di mettere in relazione alla concezione di materialismo storico di Benjamin, dobbiamo analizzarla tenendo bene a mente il carattere fondamentale

semiotico che Rosenzweig attribuisce al miracolo. Secondo Rosenzweig, come scrive nella Stella della redenzione, «Il miracolo è essenzialmente "segno" (Das Wunder ist wesentlich "Zeichen")». Se oggi possiamo immaginare il miracolo solo in quanto rottura delle leggi scientifiche che regolano la natura, «per la coscienza dell'umanità di allora» dice Rosenzweig «la portentosità del miracolo è basata su una condizione del tutto diversa: non già sul suo essere anomalo rispetto al corso della natura precedentemente fissato dalle leggi, bensì sull'essere stato predetto». Come dice Rosenzweig in modo del tutto conciso: «Miracolo e profezia sono strettamente connessi.» Nel primo esempio, Rosenzweig ha in mente i tentativi di giudaismo e cristianesimo di ancorare il miracolo per eccellenza, la rivelazione, a precedenti segni o "predizioni". «Il nesso fra la profezia e i miracoli della rivelazione è di grandissima importanza sia per la Sacra Scrittura che per il Nuovo Testamento. Nella Scrittura il collegamento è dato dalle promesse fatte ai Padri, nel Nuovo Testamento dalle profezie dei profeti.»¹² A questo punto la distinzione fondamentale fra profezia e stregoneria è:

«Magia e segno stanno su piani diversi.[...] Lo stregone si rivolge al corso del mondo intervenendovi attivamente. [...] Egli aggredisce la provvidenza di Dio e vuole strapparle, carpirle, estorcerle quanto da lei non è previsto né prevedibile, cioè quanto la volontà dello stregone stesso ha voluto. Al contrario il profeta svela prevedendo ciò che la provvidenza ha voluto; dicendo il segno (e anche ciò che nelle mani dello stregone sarebbe magia, sulla bocca del profeta diventa segno) egli dimostra il governo della provvidenza che lo stregone nega. Egli lo dimostra: infatti, come sarebbe possibile prevedere l'avvenire se non fosse «previsto dalla provvidenza»? Perciò occorre oltrepassare il miracolo dei pagani e soppiantare, mediante il segno che dimostra la

provvidenza di Dio, la loro magia che esegue un imperativo proprio dell'uomo.»

La distinzione fra miracolo magico e provvidenziale, fra stregoneria ed evento-segno, gioca un ruolo fondamentale nell'episodio delle Acque di Meribah (Capitolo 20, Numeri, Pentateuco, Antico Testamento). In questo episodio si ricorderà che Mosè e Aronne si trovano ancora una volta ad affrontare le rimostranze del popolo di Israele che lamenta le difficoltà e gli stenti del viaggio intrapreso: «E perché ci avete fatti uscire dall'Egitto per portarci in questo luogo inospitale? Non è un luogo dove si possa seminare, non ci sono fichi, non vigne, non melograni e non c'è acqua da bere.» Mosè e Aronne si allontanano dalla assemblea e pregano Dio che quindi dice a Mosè: «Prendi il bastone, e tu e tuo fratello Aronne convocate la comunità; alla loro presenza parlate a quella roccia, ed essa farà uscire l'acqua; tu farai sgorgare per loro l'acqua dalla roccia e darai da bere alla comunità e al suo bestiame.» Mosè, però, fa qualcosa che equivale a rompere il cerchio della promessa e del suo compimento: invece di testimoniare il segno della provvidenza di Dio, esegue una magia pura e semplice. «Mosè e Aronne convocarono la comunità davanti alla roccia e Mosè disse loro: "Ascoltate, o ribelli: vi faremo forse noi uscire acqua da questa roccia?" Mosè alzò la mano, percosse la roccia con il bastone due volte e ne uscì acqua in abbondanza: ne bevvero la comunità e tutto il bestiame.» È su questo sfondo che riusciamo a capire la punizione divina altrimenti così estrema da lasciare perplessi: «Ma il Signore disse a Mosè e Aronne: "Poiché non avete avuto fiducia in me per dar gloria al mio santo nome agli occhi degli Israeliti, voi non introdurrete questa comunità nel paese che io le do".»¹³

Ora, fu proprio quest'interpretazione semiotica del miracolo come rivelazione (in contrasto con il miracolo magico del paganesimo), del miracolo come uno specifico evento del significato, a condurre Rosenzweig alla genealogia

della sua visione storica del mondo prima di tutto, cioè ad affermare che l'emergere di una fondamentale diffidenza nella testimonianza storica e di un atteggiamento critico nei suoi confronti furono le cause dell'estremo imbarazzo causato dai miracoli nell'epoca moderna. Con l'Illuminismo storico inizia a vacillare il nesso profezia-avveramento costitutivo della struttura semiotica della provvidenza (inclusa l'idea che la nostra venuta fosse in un certo senso attesa in questa terra). Rifacendoci ancora una volta alla visione al vetriolo di Nietzsche dello stato delle cose:

«Vedere la natura come se fosse la prova della bontà e della provvidenza di un Dio; interpretare la storia in funzione della gloria di una ragione divina, come testimone perpetuo [corsivo di Santner, N.d.T.] di intenzioni morali e di un ordine morale del mondo; interpretare le nostre esperienze, come uomini pii e devoti da molto le interpretano, come se tutto fosse preordinato, come se tutto fosse segno, come se tutto fosse inviato per la salvezza dell'anima – tutto questo è ora acqua passata, tutto questo ha ora una coscienza contro di sé.»¹⁴

Così Mendes-Flohr con maggior sobrietà: «Questa critica (storica) comprometterà le varie tradizioni religiose fondate sulla testimonianza di coloro che veramente furono presenti ai miracoli – i testimoni oculari originali – e da coloro che si fidavano della "credibilità di chi aveva tramandato loro i miracoli". [...] La trasmissione della testimonianza è incorporata alla tradizione religiosa – nei suoi insegnamenti e nei suoi riti – ed è questa testimonianza che in ultima analisi investe la tradizione stessa della sua autorità.»¹⁵ Rosenzweig suggerisce che nella modernità solo la filosofia – o, nella mia lettura di Benjamin, un certo modo di interpretare il materialismo storico – può ricostruire una struttura semiotica del miracolo secondo cui, come dice Rosenzweig «la predizione, l'attesa del miracolo, rimane sempre il momento

autenticamente costitutivo, il miracolo costituisce soltanto il momento della realizzazione». E di nuovo Mendes-Flohr:

«Eclissato dall'Illuminismo storico, il testimone del passato, che aveva investito il miracolo del potere oggettivo della conoscenza, non era più disponibile. Ed è ahimé, irreparabilmente perso nelle macerie del tempo generate dallo storicismo. Se, tuttavia, dobbiamo salvare il miracolo da queste macerie, sostiene Rosenzweig, sarà necessario trovare un valido sostituto al testimone del passato. La dimensione della profezia essenziale al miracolo, in passato testimoniata dalle Sacre Scritture, sarà ora provvista dalla filosofia, o piuttosto dal "nuovo pensiero".»¹⁶

Tuttavia, io sostengo che questo «nuovo pensiero» non elimini tanto la funzione del testimone quanto ci spinga a ripensare la natura stessa del passato, l'in sé della testimonianza. Nello spazio interstiziale fra teologia e filosofia – nel «nuovo pensiero» – è in gioco non tanto il rifiuto della «testimonianza del passato» quanto una ri-concettualizzazione della natura di ciò che registra se stesso nell'esperienza storica, la rivisitazione di ciò che in questa esperienza, nella sua materialità densa e "creaturale" si apre al futuro, che "temporalizza", cioè costituisce, la dimensione della futurità come un modo di rispondere a un particolare tipo di eccitazione proveniente dal passato (bisogna interpretare il termine eccitazione nella sua derivazione dal verbo ex-citare, chiamare fuori). Ma questo è un passato che, per così dire, non ha mai raggiunto consistenza ontologica, un passato che, in un certo senso, non è ancora stato ma rimane intrappolato in una dimensione proto-cosmica fantasmatica. La filosofia, o «nuovo pensiero», diventa l'elaborazione logica di questa ex-citazione, la cui verità storica può essere utilizzata come locus novus della profezia nella modernità.¹⁷ Pensare diventa il modo di prestare attenzione a un particolare indirizzo o apostrofo – a un signifying stress, una

tensione sintomatica – immanente alla nostra vita creaturale. Per usare un'espressione heideggeriana, il nostro essere gettati nel mondo non significa semplicemente che ci ritroviamo sempre scaraventati in mezzo a una qualche formazione sociale che non abbiamo scelto (quella del linguaggio, della famiglia, della società, della classe sociale, del sesso e così via); significa soprattutto che la formazione sociale in cui siamo immersi è essa stessa pervasa di inconsistenza e incompletezza, è essa stessa perseguitata da una assenza che continuamente ci chiama, ci "ex-cita", alla quale siamo in qualche modo tenuti a rispondere. L'ansia di questo essere gettati nel mondo (Geworfenheit) non deriva solo dal fatto che ci è difficile cogliere appieno sempre la realtà in cui ci troviamo a nascere (per sempre destinati a rimanere estranei al punto di vista di Dio su di essa), ma piuttosto dal fatto che la realtà non è mai completamente identica a se stessa, la realtà è spaccata da una mancanza.¹⁸

La struttura della temporalità – o meglio, della temporalizzazione – è, ovviamente, al centro delle riflessioni di Sul concetto di storia. Qui Benjamin sostiene principalmente che il passato condiziona presente e futuro esattamente nella misura in cui è segnato da un vuoto o mancanza di essere che persiste nel presente:

«C'è felicità – tale da scaturire la nostra invidia – solo nell'aria che noi stessi abbiamo respirato, fra persone a cui avremmo potuto parlare, donne che avrebbero potuto darsi a noi. In altre parole, l'idea di felicità è indissolubilmente legata all'idea di redenzione. Lo stesso vale circa la nostra visione del passato, che è ciò di cui si preoccupa la storia. Questo passato porta con sé un indice segreto attraverso il quale si riferisce alla redenzione. Un soffio dell'aria che ha pervaso giorni passati non continua forse ad accarezzare anche noi? Nelle voci che sentiamo non c'è forse un eco di quelle che ora non parlano più? Le donne che corteggiamo non hanno sorelle che

non riconoscono più? Se è così, allora c'è un segreto accordo fra le generazioni del passato e quella presente. Allora, la nostra venuta sulla terra era attesa. Allora, come ogni generazione che ci ha preceduti, siamo stati investiti di un debole potere messianico, un potere su cui il passato può rivendicare delle pretese.»¹⁹

Benjamin, nella sua opera, registra quest'affermazione nella splendida formula «immagine dialettica». Fra i documenti ritrovati nel suo archivio, relativi al cosiddetto Passagenwerk-Arcades Project, I passages di Parigi, Benjamin include una serie di espressioni e formulazioni varie che sarebbero poi state incluse in Sul concetto di storia. Vi ritroviamo la particolare formulazione della struttura semiotica del miracolo che ricalca quella di Rosenzweig:

«Non è che il passato getti luce sul presente, o viceversa. Piuttosto, l'immagine è quella in cui quel che è stato si unisce in un lampo con il nuovo per formare una costellazione. In altre parole, l'immagine è dialettica nel suo punto di arresto. Perché mentre la relazione fra presente e passato è esclusivamente temporale, la relazione di ciò che è stato e l'ora è dialettica: temporale non nella sostanza ma figurativamente, bildlich. Solo le immagini dialettiche sono immagini veramente storiche, vale a dire non arcaiche. L'immagine letta, cioè l'immagine dell'ora nella sua riconoscibilità, porta in sé al suo sommo livello l'impronta del pericoloso momento critico su cui si fonda qualsiasi sua lettura.»²⁰

Poco prima, nello stesso paragrafo, Benjamin definisce «l'indice storico» di un oggetto o di un'immagine come la leggibilità dello stesso oggetto o immagine in una determinata situazione storica o in un determinato momento di crisi:

«Perché l'indice storico delle immagini non solo ci dice che esse appartengono a un periodo determinato, ma, soprattutto, che acquistano leggibilità solo in un particolare

momento. infatti, l'accesso alla "leggibilità" costituisce un punto critico specifico del loro movimento intrinseco. Ogni giorno presente è determinato dalle immagini che sono in sincrono con esso: ogni "ora" è l'ora di una particolare riconoscibilità. In esso la verità è del tempo fino all'orlo.»²¹

È proprio questa sincronicità ricca di avvenimenti che costituisce quello che Benjamin descrive come il risveglio ad una nuova responsabilità etica e politica. Che questi momenti possano accadere ed effettivamente accadano, dicono Rosenzweig e Benjamin, significa che l'esperienza del miracolo persiste nella modernità. Cosa questo abbia a che vedere con il «materialismo» lo scopriremo di seguito.

III

Per capire meglio la struttura della temporalizzazione e le trasformazioni etiche e politiche che implica, vorrei ritornare a una mia passata riflessione discussa in un ambito completamente diverso e cioè in riferimento al romanzo di Christa Wolf, *Trama d'infanzia*, la storia della giovane Nelly che si fa donna nella Germania nazista. In quell'occasione osservavo che un tema importante del romanzo era l'evoluzione di quello che con Benjamin potremmo definire un potere messianico debole del narratore a mano a mano che chi narra acquisisce la capacità di leggere i sintomi che tormentano i membri della sua famiglia (inclusa se stessa).²² La piccola Nelly scopre che questi sintomi – mal di testa, attacchi d'ansia, pallore improvviso, scatti d'ira – formano una sorta di archivio virtuale, dove sono incise non tanto le cose che abbiamo fatto e che abbiamo dimenticato, quanto quelle che non abbiamo fatto e abbiamo dimenticato. Nel corso della sua narrazione, la Wolf suggerisce che questi fallimenti possono essere visti almeno in parte come le incapacità di

sospendere la forza del vincolo sociale – si potrebbe dire, dell'ideologia dominante – che impedisce di essere solidali con chi è "l'altro" rispetto alla società. Una delle metafore centrali di questi archivi nel romanzo è di natura "paleontologica":

«Perché, allora, smuovere stabili e ormai stabilizzate formazioni rocciose al fine di colpire e scoprire un possibile organismo in esse incapsulato, un fossile. Le venuzze delicate delle ali di una mosca incastonate in un pezzo d'ambra. La traccia evanescente di un uccello nei sedimenti un tempo spugnosi, induriti e immortalati da provvidenziali stratificazioni. Diventare una paleontologa. Studiare i fossili, imparare a leggerli per capire da essi l'esistenza delle prime forme di vita che non sono più osservabili.»²³

Nel romanzo questi sintomi sono leggibili – o come dice Benjamin, da leggere nell'«ora» della loro riconoscibilità – come indicatori di tutte le volte in cui si sarebbe potuti intervenire in nome degli oppressi e non lo si è fatto, incluse le occasioni perse di mostrare solidarietà alle vittime.²⁴ Il romanzo fa intendere che il processo di adattamento alla realtà sociale della vita quotidiana durante il nazismo comportava il formarsi di tasche in cui veniva congelata la moralità etica e di forze sociali oscure che si manifestavano come turbe psichiche, come una torsione sintomatica del proprio essere nel mondo, che io ho definito *signifying stress*. I miracoli capitano quando, avendo registrato la loro "verità storica", siamo in grado di agire, di intervenire in questi sintomi ed entrare nello spazio delle possibilità da essi aperte.²⁵ Uno dei modi di analizzare queste azioni è di porle in relazione al problema della colpa e della responsabilità. Il miracolo accade quando ci scopriamo capaci di interrompere il meccanismo – *Kindheitsmuster*, direbbe la Wolf – che ci porta automaticamente ad incolpare l'Altro, o in termini più nicchiani, a coltivare del risentimento nei confronti dell'Altro, ogni volta che ci troviamo davanti a una disfunzione

fondamentale o un momento di crisi della nostra realtà sociale. Come ha detto Žižek della «Notte dei cristalli», uno dei punti di riferimento essenziali nel romanzo della Wolf, «la rabbia furiosa di tale esplosione di violenza rende questo episodio un sintomo, il meccanismo di difesa che ha il compito di coprire il vuoto dell'incapacità di intervenire in modo efficace nella crisi sociale».26 In Trama d'infanzia la narratrice fa il resoconto dei sintomi che lei stessa può riscontrare su di sé dopo la «Notte dei cristalli», con parole ovviamente più intimistiche, ma che rimangono pertinenti:

«Nelly non poteva farne a meno: l'edificio carbonizzato le metteva tristezza. Ma non sapeva di sentirsi triste, perché era imperativo non sentire tristezza. Aveva iniziato ad ingannare se stessa fuori dalle sue vere emozioni già da molto tempo. [...] Andata, andata per sempre era la bella e libera associazione fra gli eventi e le emozioni che questi suscitano [...] non ci sarebbe voluto granché a far soccombere Nelly ad una emozione inopportuna: la compassione. Ma il salutare buon senso tedesco aveva costruito una barriera contro di essa: l'inquietudine.»

E, come si affretta ad aggiungere la narratrice: «Forse ci dovrebbe essere almeno un'indicazione delle difficoltà nelle questioni di "compassione", anche quando è compassione verso di sé, un segno delle difficoltà che si trova a vivere una persona che fin da piccola è stata costretta a trasformare il proprio senso di compassione per chi è debole e perdente in odio e inquietudine.»27 Il punto cruciale di questo pensiero è che i fallimenti-meccanismi di difesa persistono sotto forma di tensione a livello individuale e collettivo nella vita di coloro comunque ad essi collegati. Sono i segni-sintomi di questa tensione che aspettano, si può dire, l'"ora miracoloso" della loro riconoscibilità.

IV

A questo punto vorrei concentrare la mia attenzione sulla natura di questa tensione che per Benjamin funge da indice storico essenziale di qualsiasi coinvolgimento materialistico con la storia e secondo Rosenzweig offre le basi per ripensare i concetti monoteistici fondamentali di creazione, rivelazione e redenzione. Come ho detto, Rosenzweig e Benjamin sembrano entrambi d'accordo nel ritenere che nella modernità i miracoli accadono e che il loro evento deve essere inteso come una sorta di apertura o rivelazione delle energie semiotiche condensate nella suddetta tensione. Ciò che per me è fuorviante di alcune formulazioni di Benjamin è che potrebbe sembrare che queste energie semiotiche sostituiscano semplicemente una possibilità nominabile e determinata o, in altre parole, una possibilità dal contenuto rappresentativo individuabile che era impedita nella sua realizzazione. Ma questo risulterebbe in una sorta di mero storicismo in negativo: invece di preoccuparci di «wie es eigentlich gewesen», di quello che è oggettivamente accaduto in un certo momento del passato, ci preoccuperemmo per così dire di non-accadimenti ugualmente oggettivi e ugualmente databili iscritti nell'archivio virtuale (ma non per questo meno intellegibile) dei sintomi individuali e collettivi.

Sarebbe un errore a questo punto pensare alla tensione sintomatica qui in questione sulla falsariga della concezione originale di Freud della teoria della seduzione. Secondo questa prima teorizzazione sull'origine dell'isteria, i sintomi sono prodotti dalla repressione di un'esperienza sessuale prematura determinata e, per così dire, databile occorsa nel periodo dell'infanzia: ad esempio, il trauma di un abuso sessuale da parte di un adulto (e quindi, se mi è concesso, il trauma della propria schiacciante passività). Freud rivisiterà poi questa teoria per includere nell'eziologia dei sintomi neurotici non

solo quegli eventi esterni che intervengono su di un soggetto essenzialmente passivo, ma anche gli eventi psichici connessi alla nascita della sessualità nel bambino. Questi eventi riguardano in ultima analisi – e qui leggo Freud alla luce della teoria lacaniana e post-lacaniana – l'incontro con l'enigma del desiderio del genitore. La teoria rivista condivide con quella originaria l'idea che in ultima analisi il trauma sia frutto della eccessiva prossimità al misterioso desiderio dell'altro. La differenza è che nella teoria più recente questo eccesso di vicinanza assume un indiscusso valore strutturale e non ha bisogno di trovare una manifestazione esterna scioccante: l'incontro con il desiderio dell'altro che fondamentale disorienta viene ora visto in funzione costitutiva di quello che noi concepiamo come soggettività. Questa revisione non ha ovviamente impedito a Freud di cercare di collocare l'incontro in un momento storico ben preciso, di individuare la data dell'evento psichico – la scena originale – da cui emerge la soggettività del paziente. Forse l'esempio più rilevante degli sforzi di Freud in questa direzione è il suo tentativo di ricostruire la scena del rapporto sessuale fra i genitori cui «l'uomo dei lupi» avrebbe apparentemente assistito. Freud è qui ancora vincolato al ruolo della testimonianza oculare nella nascita dell'aspettativa – in forma di sintomi – del miracolo dell'analisi e della cura.

Tornando al termine che ho introdotto precedentemente, secondo questa nozione di seduzione riveduta e corretta, il bambino è ex-citato dai messaggi enigmatici che il genitore/altro emette, messaggi che indicano la presenza di qualcosa di profondamente sbagliato, di fondamentale assente nell'altro. Secondo Lacan:

«Il soggetto vive nell'Altro una mancanza, proprio nella intimazione che l'Altro gli rivolge con il suo discorso. Dagli intervalli nel discorso dell'Altro, emerge nell'esperienza del bambino qualcosa di assolutamente individuabile e cioè, Mi

sta dicendo qualcosa, ma che cosa vuole dire veramente? [...] Il desiderio dell'altro viene colto dal soggetto attraverso quello che in esso non funziona, nelle omissioni del discorso dell'Altro, e tutti i "Perché?" del bambino non rivelano tanto il desiderio di conoscere e capire il perché delle cose, quanto piuttosto sono il suo modo di mettere alla prova l'adulto: "Perché mi dici quello che mi dici?" domanda suscitata di continuo dalla sua base che è l'enigma del desiderio dell'adulto.»²⁸

Secondo questa teoria, il bambino cerca di tradurre questo enigma in domande più o meno determinate – alle quali si può rispondere, non rispondere, non riuscire a rispondere, ecc. [...] Come ha scritto Jean Laplanche (lo studente di Lacan che ha elaborato in modo più sistematico il concetto di messaggio enigmatico), la situazione fondamentale che origina le formazioni inconsce è:

«L'incontro fra un individuo le cui strutture psicosomatiche sono prevalentemente situate al livello del bisogno e i significanti provenienti da una persona adulta. Questi significanti riguardano l'appagamento dei bisogni del bambino, ma convogliano anche il potenziale esclusivamente interrogativo di altri messaggi, e questi altri messaggi sono di tipo sessuale. Questi messaggi misteriosi impartiscono al bambino il difficile o quasi impossibile compito di farli propri e passare alla fase della loro simbolizzazione e, nel processo, si producono inevitabilmente dei residui inconsci... mi riferisco ad essi come all'oggetto-fonte delle pulsioni.»²⁹

È questa incessante opera di simbolizzazione e del suo fallimento, di traduzione e del suo fallimento, che costituisce ciò a cui mi riferisco con il nome di tensione sintomatica. Allora ci troviamo di fronte a un ciclo dai risvolti tragici: la mia tensione sintomatica è sollecitata, ex-citata, dagli sforzi di tradurre la tensione che emana dall'altro che a sua volta è indicativa della "dipendenza" dell'altro da ciò che per se stesso

è enigma. O come ha detto Laplanche: «La nostra estraneità interiore è mantenuta, tenuta al suo posto dall'estraneità di ciò che sta fuori di noi; l'estraneità esteriore è a sua volta tenuta al suo posto dalla relazione enigmatica che l'altro ha con ciò che è a lui estraneo dentro di sé.»³⁰ In questa prospettiva, il "miracolo" sarebbe costituito dall'evento di una rottura reale nel fatale concatenamento di queste trasmissioni inconscie.

In letteratura forse l'esempio che meglio coglie che cosa significhi realmente essere intrappolati in un processo ininterrotto di traduzione e di fallimento della traduzione, e vivere così sotto la pressione di tensioni sintomatiche costantemente presenti, è il grande romanzo incompiuto di Kafka proprio sull'enigma del discorso: *Il processo*. A partire dal mattino del suo fatale arresto – apparentemente immotivato – l'intera esistenza del protagonista a poco a poco si trasforma nel tentativo di capire il significato di comunicazioni enigmatiche che provengono da un altro che è non il genitore, ma un altro decisamente più terrificante, il "grande Altro" di una complessa entità burocratica: la Legge, e le sue varie istituzioni visibili e invisibili, e i suoi agenti. Invero, uno dei maggiori risultati raggiunti da Kafka in questo romanzo – e senza dubbio questo contribuisce alla sua "canonicità" – è introdurre la possibilità che lo scenario familiare così centrale alla teoria e alla pratica psicanalitica sia solo l'esempio concentrato di una dinamica molto più ampia che riguarda in generale le relazioni transferenziali del soggetto con l'autorità e il potere simbolico.³¹ Josef K. tenta incessantemente di tradurre le contraddizioni del sistema burocratico e della sua giustizia in domande che permettano una negoziazione sensata. Il racconto arriva quasi a suggerire che queste incongruenze sono piuttosto letteralmente in correlazione con una sessualità oscena, che il dilemma di Josef K. è invero quello della eccessiva prossimità al desiderio

dell'Altro. Vengono qui in mente non solo i personaggi femminili dalla forte carica sessuale che "fanno parte" del tribunale, ma anche la scena del ripostiglio e la punizione sadomaso cui Josef assiste sul luogo di lavoro, per non parlare del materiale pornografico che Josef trova in mezzo ai suoi libri e alle sue carte durante la prima udienza.

Nella sua lunga corrispondenza con Benjamin su Kafka, Gershom Scholem cercò di catturare la canonicità dell'universo narrativo kafkiano prestando particolare attenzione alla natura della tensione sintomatica che incombe sui suoi personaggi, come ad esempio Josef K. In una famosa lettera del 20 settembre 1934, Scholem tenta di gettar luce su una sua precedente affermazione (risalente a una lettera del 17 luglio dello stesso anno) secondo cui il mondo di Kafka è un mondo di «rivelazioni viste da una prospettiva che le rimanda al nulla». In settembre Scholem scrive all'amico:

«Mi chiedi che cosa io intenda per "inesistenza della rivelazione"? Mi riferisco con questa espressione a uno stato in cui la rivelazione appare senza significato, in cui continua ad asserire se stessa, in cui ha validità ma non significato (in dem sie gilt, aber night bedeutet). Uno stato in cui la ricchezza di significato si perde e ciò che sta per apparire (poiché la rivelazione è questo processo) continua a non scomparire, anche se è ridotto, per così dire, al punto zero del suo contenuto.»³²

In una bella rilettura del carteggio fra Scholem e Benjamin su Kafka, Robert Alter sostiene che per Scholem il punto è essenzialmente che «il mondo in cui viviamo ha un potere semantico primario, anche se in ultima analisi a noi imperscrutabile: c'è sempre qualcosa "sul punto di apparire" dal fondo dell'essere che si impone su di noi con la pura forza della propria validità, anche se, in definitiva, non è possibile ricostruire con certezza il suo significato». Cioè, secondo Scholem, la rivelazione «non è solo un'idea della tradizione

giudaica [...] ma è un fenomeno intrinseco all'esistenza creaturale dell'uomo».33 È chiaro che una tale affermazione rientra nell'orbita di quello che per Rosenzweig era il «nuovo pensiero». La differenza essenziale introdotta da Rosenzweig è che il miracolo della rivelazione non è costituito solo da un imperscrutabile potere semantico intrinseco all'esistenza creaturale degli uomini – attraverso la nostra tensione sintomatica – ma anche dalla nostra capacità di “rivelare” questa tensione con atti di amore verso il prossimo, cosa che per Kafka forse non era possibile immaginare.

V

Questa caratterizzazione di Scholem della rivelazione come facente parte di un potere semantico che sorge dal fondo dell'essere non solo riecheggia la tesi di Lacan sull'attività mentale inconscia, che, come nota lui stesso, è «continuamente re-suscitata dalla sua base, che è l'enigma del desiderio dell'adulto»; ma anche cattura molto bene una caratteristica strutturale fondamentale dell'opera di Rosenzweig che stiamo qui analizzando. La prima parte de *La stella della redenzione* è intitolata “Gli elementi o il premondo perenne” (*Die Elemente oder Die Immerwährende Vorwelt*) e qui Rosenzweig si propone di delineare una logica di questo «potere semantico» come dimensione non solo dell'essere umano, ma di qualsiasi essere terreno e divino (i tre «elementi» fondamentali o regioni dell'essere). Rosenzweig sembra qui voler dire che, quando proviamo a pensare a ogni elemento indipendentemente dall'altro, quando proviamo a catturare ci che ciascuno di essi è in astratto dalla sua relazione con le altre regioni dell'essere – nella purezza della sua identità tautologica (un uomo è un uomo, il mondo è il mondo, Dio è Dio) – quello che ci troviamo di fronte non sono

gli elementi nella loro realtà essenziale, ma sono piuttosto, usando Lacan, il «Reale» di ogni elemento, il modo specifico di annullare il nostro accesso alla conoscenza. Nella prima parte de *La stella della redenzione*, Rosenzweig vuole portarci a rivedere ciò per cui ogni elemento gode della sua irriducibilità ad altro senza per questo essere conoscibile (per esempio, qualsiasi cosa sia Dio “sappiamo” almeno che Dio non è solo una specie dell’essere umano o terreno). In questo senso si può dire che il suo metodo è un «empiricismo assoluto», un’armonizzazione «alle “materie” del pensiero nei limiti dell’esperienza reale, non oggettiva e immateriale».34

Per quanto riguarda l’essere umano, per Rosenzweig ciò che in esso è irriducibile appartiene a una dimensione costitutiva e non meramente contingente del trauma. Fin dalle prime righe di *La stella della redenzione* è chiaro che questo trauma che, paradossalmente, fa di noi qualcosa di più di un semplice pezzo del mondo, qualcosa di più di un anello nella «grande catena dell’Essere», è in funzione della nostra finitezza, della nostra soggezione alla morte. Per Rosenzweig, acquisiamo la nostra specifica densità di esseri umani – Heidegger parlerebbe di *Dasein* – solo attraverso l’angoscia dinnanzi alla nostra mortalità che per noi è e resta in ultima analisi inconoscibile (la morte non è un fatto naturale da conoscere ma una “fattualità” da sop-portare). Il nulla assoluto che delimita la vita mortale si intromette nel nostro essere come un particolare eccesso di vitalità che non ha una propria collocazione nel mondo, che non può essere messo all’opera, che non può essere completamente assorbito da un progetto.

Rosenzweig sviluppa questo concetto sotto il titolo “L’uomo e il suo sé o meta-etica”, riferendosi a un «sé meta-etico» che rimane distinto dalla «personalità». La personalità indica quel che vi è di generico in una persona, cioè quello che di una persona può essere sussunto in un genere o in un universale più ampio. Per Rosenzweig il paradigma della

sussunzione è la riproduzione sessuale: «La nascita naturale era anche la nascita dell'individualità, nell'accoppiamento essa moriva una morte di ritorno nella specie.» Cioè, con la riproduzione sessuale la nostra individualità è consegnata alla vita immortale della specie che persiste attraverso il susseguirsi di generazione e corruzione. Rosenzweig abbreviava questa sussunzione nell'equazione $B = A$, volendo così indicare l'accesso di ciò che è particolare, individuale e distintivo [das Besondere] nel generale o universale [das Allgemeine]: «Sulla personalità sono possibili numerose enunciazioni, numerose quanto quelle che si possono fare sull'individualità. In quanto enunciazioni singole esse seguono tutte lo schema $B = A$ secondo il quale si configurano tutte le enunciazioni circa il mondo e le sue parti; la personalità viene sempre definita come singola nel suo rapporto con altre singole personalità e con un universale.» Ma, aggiunge subito dopo, «circa il sé non vi sono enunciazioni derivate ma solo un'enunciazione originaria $B = B$.» Cioè il sé indica la parte che non è parte (di un tutto), un eccesso non relazionale che è sconnesso rispetto alla generalità di qualsiasi classificazione o identificazione, qualsiasi forma di incorporazione teleologica in uno scopo superiore.

Poiché il "sé" appartiene a ciò che, in un certo senso, persiste oltre l'assimilazione dell'individuale nella vita del genere, «dovremmo essere indotti a rilevare l'insufficienza delle idee di individualità e personalità per comprendere la vita umana», scrive Rosenzweig. Rosenzweig circoscrive quello che rimane/ persiste oltre queste idee per mezzo dei concetti di carattere e sfida; il "sé" non indica nient'altro che l'insolente persistenza del carattere individuale, della sua identità demoniaca. È questo che la tautologia $B = B$ prova a cogliere: una insistenza distintiva dalla distinzione pura.³⁵ Questo lo porta a pensare la seconda nascita e la seconda morte come caratteristiche costitutive della vita umana:

«Il carattere, e così il "sé", che su di esso si fonda, non è l'insieme di doti naturali che i celesti "già fin dalla nascita" hanno depresso nella culla del giovane cittadino della terra come la sua parte del patrimonio comune dell'umanità. Proprio il contrario: il giorno della nascita naturale, che è il grande giorno del destino dell'individualità perché in esso il destino del particolare viene determinato tramite la sua partecipazione all'universale, per il "sé" è un giorno coperto dall'oscurità. Il giorno della nascita del "sé" è diverso dal giorno natale della personalità. Infatti anche il "sé", anche il carattere, ha un proprio giorno natale, un certo giorno esso "c'è". Non è vero che il carattere "diviene" gradualmente, che il carattere "si forma". Come un soldato in armi il "sé" un bel giorno assale l'uomo e prende possesso di tutti i beni della sua casa. Fino a quel giorno (ed è sempre un giorno preciso, anche se l'uomo non lo sa più) l'uomo è un pezzo di mondo, anche davanti alla sua stessa coscienza. [...] L'irruzione del "sé" lo depreda in un sol colpo di tutte le cose ed i beni che egli si vantava di possedere. Egli diviene totalmente povero, ha ormai soltanto sé, conosce solo sé, nessuno lo conosce, poiché qui non c'è nessuno al di fuori di lui. Il "sé" è l'uomo solo, nel senso più duro del termine. L'"animale politico" è la personalità.»

Anche se questo linguaggio potrebbe indicare una tendenza simile a quella che ho rimarcato in Freud, cioè l'idea che l'intrusione traumatica del sé nell'animale umano – il nostro divenire soggetti – sia un evento "databile" nel tempo storico, in generale Rosenzweig non mostra un particolare interesse per le «scene primarie». Sia per Freud che per Rosenzweig, il paradosso sta nel fatto che qualcosa che ha uno status strutturale, qualcosa che è costitutivo dell'essere un soggetto umano, possiede anche la qualità di evento: qui contingenza e necessità, evento ed essenza coincidono. Invero, il termine «scena primaria» si comprende meglio se designa appunto

tale coincidenza. Il linguaggio di Rosenzweig chiarisce assolutamente che la sua preoccupazione è qui quello che Freud definisce l'emergere del Tribschicksal, le pulsioni che amplificano la vita degli esseri umani, che, per ritornare a un termine precedentemente già usato, le danno un connotazione demoniaca:

«Il "sé" dunque nasce nell'uomo in un giorno preciso. [...] Lo stesso giorno nel quale la personalità, l'individuo, muore la morte nella specie. [...] Questo daimon cieco e muto, chiuso in sé, assale l'uomo la prima volta indossando la maschera di Eros, e da allora in poi lo accompagna attraverso la vita fino all'istante in cui abbandona la maschera e si disvela a lui come Thanatos. Questo è il secondo, e se si vuole, il più segreto giorno natale del "sé", così com'è il secondo e se si vuole, il solo palese giorno della morte dell'individualità. [...] Nell'intervallo tra queste due nascite del daimon si trova tutto quanto si rende a noi visibile del "sé".»

Ad un certo livello, Rosenzweig qui osserva semplicemente che la nascita della sessualità umana è profondamente connessa alle intimazioni della morte. Nella riproduzione sessuata siamo posti faccia a faccia con il fatto che della nostra morte "è già stato disposto", che l'esistenza della specie è correlata alla nostra morte, che le nostre cellule germinali – o almeno metà di esse – devono dividersi da quelle somatiche mortali. Ma secondo me, qui Rosenzweig sta pensando anche a una probabile «teoria della seduzione generalizzata», come l'abbiamo più sopra genericamente definita (secondo la terminologia di Laplanche), in base alla quale il corpo e la psiche del bambino sono fin dall'origine pervasi da messaggi enigmatici provenienti dall'adulto che di lui si prende cura e che comunque rappresenta la figura di autorità (o meglio, dal suo inconscio, come abbiamo visto). A dire la verità, è proprio grazie a questi messaggi enigmatici che la sessualità umana decolla. La sessualità, che è in genere vista come la parte più

animale dell'animale uomo, diventa, allora, il nostro maggior punto di sconnesione da una qualsiasi natura genuinamente animale.³⁶ Potremmo dire che, laddove gli istinti orientano, le pulsioni, che sono stimolate dal messaggio contenuto nei significanti enigmatici da cui siamo sedotti – la nostra «seconda nascita» – disorientano, inducendoci a prendere delle strade e delle svolte estremamente e penosamente particolari. Noi siamo “spinti”, abbiamo delle “pulsioni” perché, a un certo livello del nostro essere, ci troviamo dipendenti da una serie via via più personale di messaggi enigmatici che rientrano nel desiderio del «Grande Altro» presente nella nostra vita. Questo significa anche che il nucleo più intimo del nostro essere è costituito anche da quanto è più strettamente connesso all'Altro, nonostante questo nesso si collochi al di sotto del livello della intenzionalità e della intersoggettività.³⁷ Per Rosenzweig, sono proprio le nostre pulsioni ad avere legittima aspirazione all'immortalità. Allora, quando parla degli eroi della tragedia attica che, secondo lui, per primi danno forma e corpo al sé meta-etico, egli scrive: «Anche per questo in realtà l'eroe non muore, la morte gli sbarra in certo modo soltanto l'accesso ai benefici propri dell'individualità. Il carattere calato nello stampo del “sé” eroico è immortale.» E con l'immortalità, continua Rosenzweig:

«Abbiamo toccato un'estrema aspirazione del “sé”. Non per la personalità ma il “sé” esige per “sé” l'eternità. La personalità si accontenta dell'eternità delle relazioni in cui entra e a cui si schiude; il “sé” non ha relazioni, non può stabilirne, rimane sempre se stesso. Così egli è cosciente di essere eterno; la sua immortalità è un non-poter-morire. Tutta la dottrina antica dell'immortalità arriva fino a questo non-poter-morire del “sé che si è distaccato; teoreticamente tutta la difficoltà consiste soltanto nel rinvenire un soggetto

naturale di questo non-poter-morire, un "qualcosa" che non possa morire.»

Il gesto "post-metafisico" di Rosenzweig sta nel non cadere nella tentazione di trovare un soggetto naturale portatore della pulsione (cioè un'anima che sia anche sostanza), di questo potere quasi semantico che emerge dal "fondo dell'essere", da quello che per Rosenzweig è il Vorwelt, o proto-cosmo.

VI

Benjamin, che conosceva e apprezzava *La stella della redenzione* e soprattutto la sua prima parte, si rifa al concetto di Vorwelt nell'importante saggio che scrisse per il decimo anniversario della morte di Kafka. In quest'opera Benjamin fa riferimento a «forze preistoriche [vorweltliche Gewalten] che dominavano la creatività di Kafka, forze che, a esser certi, a buon diritto possono considerarsi parte anche del nostro mondo».38 Come ho osservato, i protagonisti delle storie di Kafka cercano incessantemente di far chiarezza su di un messaggio in cui persiste un misterioso e snervante eccesso di validità oltre il significato, come tensione sintomatica cronica che "ricurva" lo spazio in cui si muovono. La loro incapacità di interpretare o tradurre l'enigma, di fissare il suo significato in una richiesta leggibile con cui identificarsi, in una domanda a cui conformarsi o dire no, è in ultima analisi ciò che serve ad attrarli tutti ancor più efficacemente nel bando della Legge, del Castello e così via. (Questo pensiero diventa più importante nella sua successiva evoluzione: un certo ostacolo alla nostra iscrizione-soggezione istituzionale serve da supporto proprio al nostro attaccamento emotivo a questa soggezione). Di seguito nel saggio, e invero subito dopo un breve riferimento all'opera di Rosenzweig che abbiamo finora

esaminato, Benjamin rilegge una serie di figure kafkiane distorte dall'essere ricurve, come se la tensione di cui parliamo avesse assunto forma e densità fisica, rivestendole di una creaturalità che suscita empatia:

«Odradek è la forma delle cose finite nel dimenticatoio. Sono tutte distorte: le "preoccupazioni del padre di famiglia", che nessuno può identificare, sono distorte; lo scarafaggio, che tutti ben sappiamo rappresenta Gregor Samsa, è distorto; il grande animale, metà agnello e metà gattino, che potrà forse trovare "sollevio" nel "coltello del macellaio", è distorto. Tutte queste figure kafkiane sono connesse attraverso una caratteristica che è il prototipo della distorsione: una schiena ricurva. Nelle storie di Kafka, l'immagine più frequente è senza dubbio quella dell'uomo che piega la testa giù verso il petto: gli ufficiali della corte con il capo chino per la fatica, il portiere dell'hotel che non può sentire per il rumore, i visitatori che entrano nella galleria dal soffitto basso. Nella prigione, usano un arnese antico per drappeggiare le lettere sulla schiena degli uomini.»³⁹

Suggerendo che in ogni miracolo è in gioco proprio un intervento nelle particolari afflizioni di questo "prossimo" misterioso, Benjamin scrive che il gobbo «scomparirà con l'arrivo del Messia, il quale (come disse un grande rabbino) non intende cambiare il mondo con la forza ma dargli soltanto una raddrizzatina».⁴⁰

Il richiamo al gobbo di Benjamin ci riporta alla mente il Muselmann descritto da Primo Levi, che per lo scrittore sta a rappresentare il paradosso del testimone assoluto (e impossibile) della verità dei campi di concentramento: «Continuano ad affollare la mia memoria come presenze senza volto e, se io potessi racchiudere tutto il male del nostro tempo in un'immagine, sceglierei quest'immagine che è a me familiare: un uomo macilento, con il capo chino e le spalle ricurve, sul cui volto e nei cui occhi è impossibile scorgere la

benché minima traccia di un pensiero.»⁴¹ Questo Muselmann, allora, appare come una persona il cui essere è stato completamente ridotto a sostanziazione di un "ricurvamento", la cui esistenza è stata ridotta a puro essere proto-cosmico, che c'è ma che allo stesso tempo non fa già più parte di "questo mondo". Cioè, quel che resta al grado zero dell'esistenza sociale, in quest'area fra morte simbolica e morte reale, non è la vita puramente biologica (animale o vegetale che sia) ma piuttosto quasi la diretta incarnazione della tensione sintomatica: il divenire la carne dello "stato di emergenza" del significato socio-simbolico. Ricorrendo al calcolo infinitesimale usato da Rosenzweig nella sua ricostruzione del proto-cosmo, possiamo dire che il Muselmann è l'uomo nell'area dello zero. Ma questo fa di lui la somma personificazione (e quindi impossibile) del prossimo.⁴²

Ci troviamo qui di fronte al paradosso topologico di una figura che è inclusa nella sfera di esistenza politica proprio in virtù della sua radicale esclusione, che paga la sua presenza nell'ordine degli uomini con la privazione di una qualsiasi rappresentazione simbolica. In una sua recente opera, Giorgio Agamben ha analizzato questa figura paradossale sotto il nome di homo sacer, un termine che apprende dal diritto romano arcaico e che indica l'uomo che chiunque poteva uccidere senza essere accusato di omicidio e che non poteva, però, essere sacrificato per un rito. Secondo un testo di Pompeo Festo: «Non è permesso di sacrificare quest'uomo eppure chi lo uccide non sarà condannato per il suo omicidio [...] Per questo è consuetudine per l'uomo non buono o impuro essere chiamato sacro.»⁴³ Tornando nuovamente a Kafka, ci viene a questo punto in mente Gregor Samsa, il cui status di homo sacer trova supporto nell'etimologia delle parole che Kafka usa proprio all'inizio del suo racconto quando introduce la metamorfosi del protagonista:

ungeheuer(e)s) Ungeziefer, «un mostruoso parassita». Ungeheuer, nota Stanley Corngold, «connota la creatura che non ha un posto nell'ordine della famiglia; Ungeziefer, l'animale impuro che non è buono nemmeno in funzione sacrificale, la creatura che non ha un posto nell'ordine di Dio».44

Per Agamben il punto cruciale è che la particolarità topologica che denota la figura dell'homo sacer fa direttamente da specchio a una paragonabile particolarità proprio al centro della sovranità politica. Almeno secondo un'importante tradizione del pensiero politico, il concetto di sovranità include al suo interno la dimensione dello «stato di eccezione», cioè il diritto sovrano di sospendere la legge in presenza di condizioni che minacciano l'ordine dello stato. Vale a dire che il sovrano, che rappresenta lo stato di diritto, ha il diritto legittimo di sospendere la legge. Dunque il sovrano sta, in modo del tutto particolare, sia dentro che fuori la legge. Secondo Agamben, l'homo sacer è una figura strettamente connessa a questa dimensione della sovranità. L'homo sacer è totalmente esposto allo stato di eccezione immanente alla legge, un'esposizione che per Agamben corrisponde al «bando»: «Chi è stato bandito, infatti, non si trova semplicemente fuori dalla legge e ad essa indifferente, ma piuttosto abbandonato dalla legge, vale a dire ad essa esposto e da essa minacciato nel punto in cui vita e legge, il dentro e il fuori, non si possono più distinguere. È letteralmente impossibile dire se chi è stato bandito sia dentro o fuori l'ordine giuridico.» È interessante notare che anche per Agamben la personificazione di tale vulnerabilità porta in sé una testimonianza: l'homo sacer è una sorta di testimone impossibile, consumato nel profondo – «sommerso», come dice Levi – dalla verità di cui egli stesso è testimone:

«Una volta riportato al suo posto al di là della legge e del sacrificio, l'homo sacer rivela la figura originaria della vita

presa nel divieto sovrano e preserva la memoria dell'esclusione originaria attraverso la quale la dimensione politica fu inizialmente costituita [...] La sacralità della vita, oggi invocata come diritto assolutamente fondamentale in opposizione al potere dello stato, di fatto esprime in origine precisamente sia la soggezione della vita a un potere sulla sua morte che l'irreparabile soggezione della vita all'abbandono.»⁴⁵

Tornando alla nostra questione iniziale, il miracolo, possiamo dire che nel contesto presente i miracoli accadono dove e quando questa «testimonianza» folle e impossibile può essere rivelata.

Ma questo suggerisce anche che la parola miracolo significa, sia per Benjamin che per Rosenzweig, proprio l'opposto di quello che il teorico moderno dello stato di eccezione, Carl Schmitt, indica come suo significato. Nel testo *Teologia politica*, Schmitt sostiene che lo stato di eccezione – *Ausnahmezustand* – «ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia».⁴⁶ E a dire il vero, continua Schmitt, la nozione di stato di eccezione ha sofferto un destino parallelo a quello del miracolo, destino che, secondo il giurista, impoverisce tremendamente la teoria dello stato liberale proprio come la scomparsa del miracolo ha impoverito la teologia liberale «poiché l'idea del moderno Stato di diritto (*Rechtsstaat*) raggiunge la sua preponderanza con il deismo, cioè con una teologia e una metafisica che bandiscono il miracolo dal mondo (insieme a qualsiasi altro tipo di interruzione delle leggi naturali: l'eccezione che rientra nel concetto di miracolo) così come vietano l'intervento del sovrano che sospende momentaneamente il vigore della legge. Il razionalismo dell'Illuminismo ripudia l'eccezione in ogni sua forma». Però fino ad ora io ho sostenuto che per Rosenzweig e Benjamin il miracolo non è uno stato di eccezione, ma piuttosto la sua sospensione, un intervento nel

particolare nodo topologico – la dimensione fuori legge interna alla legge – che serve a sostenere la funzione simbolica della sovranità. Il pensiero di Benjamin e Rosenzweig a proposito del miracolo va inteso, allora, come una critica alla teologia politica, ma come una critica che acquista la sua forza dalla teologia (nel suo senso del «nuovo pensiero»).⁴⁷ Ma a che cosa assomiglia questa sospensione? Che cosa vuol dire sospendere una sospensione (quella della legge sospesa dallo stato di eccezione)?

VII

Dobbiamo prima di tutto notare che Agamben descrive l'eccezione sovrana e le sue conseguenze analogamente alla nostra interpretazione del Super-Io (giudice), un agente psichico che non rappresenta tanto "la norma di legge" interiorizzata dal soggetto, quanto piuttosto l'insieme di domande impossibili che occupano il posto di un vuoto, della base mancante di tale norma. Da questo punto di vista, il Super-Io non rappresenta l'agente psichico dell'interpellazione che ci investe di un mandato simbolico nel mondo ma la tensione sintomatica che avanza da quest'operazione. Possiamo qui ricordare la famosa allegoria dell'interpellazione ideologica di Althusser. Secondo Althusser, l'ideologia si impadronisce del soggetto – interPELLa l'individuo trasformandolo in soggetto – nel momento in cui questo individuo riconosce se stesso nella chiamata dell'autorità, allo stesso modo in cui si risponde al poliziotto che ti ferma per la strada. «Supponiamo che la scena teorica immaginata avvenga per strada», scrive Althusser «l'individuo interpellato si volta e con questa semplice conversione fisica di 180°, egli diventa soggetto». Perché? Perché ha riconosciuto che l'interpellare era diretto "proprio" a lui e che «era proprio

lui l'interpellato (e non un altro) [...] Sono la stessa e unica cosa l'esistenza dell'ideologia e l'interpellare gli individui in quanto soggetti».48 Se consideriamo che la formula di Rosenzweig per le predicazioni sul mondo e sulle sue parti, $B = A$, rappresenti un esempio di interpellazione riuscita – l'individuo si riconosce come parte di una totalità nel cui nome è stato chiamato – allora $B = B$ indicherà che cosa nell'individuo "si contrae" al momento dell'interpellazione e della identificazione che essa stabilisce. Potremmo dire che $B = B$ registra non tanto la chiamata dell'autorità quanto l'impatto della sua voce, quello che nell'atto di chiamare occupa l'area misteriosa fra evento corporeo ed evento di significato (la voce è sempre più del corpo da cui proviene e meno del significato che materialmente supporta).49 Il "sé", nel senso di Rosenzweig, è nato quando questo "oggetto vocale" trova una organizzazione iniziale nella fantasia, quando la misteriosa esternalità della voce dell'Altro si congela come il luogo intimo, segreto, di una persistente sollecitazione o ex-citazione.50 Questo granello di fantasia su cui si costruisce il Super-Io, questa congelata ex-citazione, a mio avviso è la materia o materialità al centro del prossimo, l'eccesso che rende il prossimo non riducibile ad "animale politico". Tuttavia, il paradosso sta nel fatto che è per lo più proprio questa dimensione che sigilla il nostro destino in quanto animali politici, che ci tiene affettivamente – o potremmo dire, superegoicamente – attaccati allo spazio ristretto di una determinata formazione sociale. Un "miracolo" sarebbe allora un'interferenza in questa dimensione di attaccamento superegoico e la sua sospensione. Come Žižek spiega parlando di homo sacer:

«La distinzione fra chi sta dentro e chi sta fuori l'ordine legale, l'homo sacer, non è solo orizzontale, la mera distinzione fra due gruppi di persone, ma sempre di più anche "verticale" fra due possibili modi (sovraimposti) di trattare le

stesse persone. In breve: a livello della legge, siamo dei cittadini, dei soggetti di diritto, ma a livello del suo supplemento superegoico osceno, della legge vuota e assoluta, siamo homo sacer. Ma allora, l'analisi dell'ideologia contemporanea è forse meglio riassunta dalla citazione iniziale dell'Interpretazione dei sogni: *acheronta movebo*, se è impossibile cambiare l'insieme delle regole ideologiche esplicite, se non si possono cambiare le regole esplicite dell'ideologia, possiamo provare a cambiare quelle oscene non scritte (cioè, le ingiunzioni del super-Io).»⁵¹

E come Žižek illustra con un esempio che parla per sé, un atto del genere può, infatti, presentare le caratteristiche del miracolo. Žižek si rifa al noto gruppo di riservisti che nell'inverno del 2002 si rifiutò di prestare servizio nei Territori Occupati e dice:

«Il punto non sono la crudeltà e l'arbitrarietà del trattamento in sé, ma piuttosto il fatto che nei territori occupati i Palestinesi sono ridotti allo status di homo sacer, soggetti di misure disciplinari e/o anche di aiuti umanitari, ma non cittadini a tutti gli effetti. I *refuseniks* compiono il passaggio da homo sacer a "prossimo": considerano i Palestinesi non come "pari cittadini di pieno diritto", ma come il prossimo in senso strettamente giudaico-cristiano.»

Per Žižek questo passaggio rappresenta il momento-atto etico allo stato puro:

«È in questo tipo di azioni, che – come avrebbe detto San Paolo – in realtà non ci sono più ebrei o palestinesi, membri a pieno diritto della comunità e homo sacer [...] Dovremmo essere spudoratamente platonici qui: il loro "No" indica il momento miracoloso in cui nella sfera temporale della realtà empirica appare momentaneamente la Giustizia eterna.»⁵²

Dovrebbe essere chiaro che siamo quanto più lontano possibile dalla nozione schmittiana di eccezione sovrana. O

piuttosto, nel punto più prossimo, ma è la prossimità della malattia alla sua cura.

VIII

La lealtà a ciò che si dischiude in uno di questi momenti, la fatica di sostenere questa rottura all'interno dell'ordine di ogni giorno, di continuare con quello che interrompe il nostro tran-tran quotidiano: questo significa rimanere fedeli al percorso tracciato dalla stella della redenzione. Alla luce dell'opera di Rosenzweig, vorremmo tuttavia modificare le osservazioni di Žižek in merito alla dimensione paolina di questa fatica. Prima di tutto proponiamo di usare la parola «Ebrei» al posto di «Israeliani» nell'esempio poco più sopra citato. La seconda modifica, molto più rosenzweighiana, sarebbe poi che questa sospensione «paolina» sia essa stessa mantenuta possibile dall'insistenza nell'anticipazione del regno della Giustizia eterna. Per Rosenzweig, questa insistenza prende corpo nel tempo della liturgia stabilito con e attraverso i rituali e le pratiche della vita religiosa, che insieme servono a sostenere uno spazio vuoto fra il fluire del tempo storico – «l'ora delle nazioni» – e di «quel che resta di Israele». Potremmo dire che è proprio in questo intervallo che trapela il gesto dei refuseniks.

La difficoltà di capire la particolare interpretazione che Rosenzweig offre della comunità ebraica come comunità orientata da un vuoto di base, ha quasi portato uno dei suoi studiosi a mal interpretarne l'originalità.⁵³ Peter Gordon, in una sua rilettura di Rosenzweig e Heidegger altrimenti convincente, sostiene che la recente tendenza di certa dottrina rosenzweighiana di leggere Rosenzweig alla luce dell'etica della differenza di Levinas – tendenza giustificata in parte dallo stesso Levinas che si riconosce in debito verso il

suo predecessore – non coglie l'aspetto «olistico» dell'opera di Rosenzweig. Gordon intende dire che per Rosenzweig il popolo ebreo rappresenta una «unità irriducibile di significato redimente» la cui uniformità intrinseca non lascia spazio ad alcuna diversità:

«Per Rosenzweig l'etica è forgiata da strutture di familiarità piuttosto che alterità. Qui l'idea di Rosenzweig circa la priorità di legami comuni e olistici lo pone drammaticamente in conflitto con i nuovi sviluppi etici della cultura ebraica contemporanea, soprattutto con Levinas. Invero, sembra fuorviante definire "etiche" le idee di Rosenzweig nel senso cui siamo abituati [...] Per Rosenzweig, la comunità è una struttura organica unitaria, non un collettivo di individui distinti. A cominciare dalla dissociazione del sé religioso tagliato fuori dal mondo sociale e storico, La stella della redenzione sviluppa una teoria olistica dei raggruppamenti umani ma proprio per questo motivo proibisce una stabile comprensione della vita veramente "pubblica".»

Gordon procede poi a mettere a confronto l'«olismo» di Rosenzweig con quello di Heidegger per il quale «per capire il mondo in cui viviamo, dobbiamo vivere nei limiti dei suoi orizzonti ermeneutici, quelle strutture della vita condivisa che includono i fenomeni essenzialmente sociali del linguaggio, della storia e della gente».54

Come ho già notato, qui Gordon non coglie che, anche per Heidegger, trovarsi già sempre nel mezzo della vita non significa solamente trovarsi sempre nel mezzo di una formazione sociale e di un'area semantica che non abbiamo scelto (la lingua che parliamo, la famiglia in cui siamo nati, la nostra società, la classe sociale, il sesso, ecc.); significa soprattutto che la formazione sociale in cui ci troviamo immersi è essa stessa permeata di incoerenze ed è incompleta, punteggiata da assenze che ci chiamano, che ci ex-citano e di

cui siamo in qualche modo responsabili. Secondo Levinas, questa responsabilità si manifesta – rivela – nel rapporto con l'altro che di conseguenza diventa il mio prossimo. Per dirla in parole povere, per Gordon, far parte di una comunità implica una logica della parte per il tutto in cui la parte trova il suo significato solo nel contesto di una matrice di relazioni storicamente determinate, sullo sfondo di un «orizzonte ermeneutico». Ma il «nuovo pensiero» di Rosenzweig non è soltanto olismo ermeneutico, che alla fin fine rientrerebbe nella logica di $B = A$. La sua affermazione più radicale sul giudaismo è che apre la possibilità di una collettività basata su un orientamento condiviso rispetto a un resto/eccesso non-relazionale, rispetto alla tensione sintomatica che ogni "normale" collettivo tenta di gentrificare [abbellire] simulando un'organicità olistica di fondo. A Rosenzweig non interessa dire che gli ebrei sono l'unico popolo veramente olistico (o almeno un tutto organico come le altre nazioni attraverso la loro struttura nazionale, la cultura o l'etnia), ma piuttosto che sono «Il popolo» che è riuscito a dare una struttura alla sua vita sociale proprio in base a quello che è solitamente distruttivo per la vita organizzata di una «nazione». Per Rosenzweig la storicità non riguarda la successione di intervalli di significati sociali – la mera «storia naturale» dell'ascesa e caduta di imperi e nazioni – ma riguarda piuttosto i momenti di disconnessione – esodi – dal fantasmatico «olismo» delle epoche o delle civiltà nella loro interezza. E come abbiamo visto, questa disconnessione rientra nella possibilità di fare il passaggio da homo sacer a prossimo. E invero, è proprio questo che radicalizza il gesto dei Refuseniks. Il loro gesto funge da richiamo per il popolo eletto a ricordare cosa contraddistingue l'idea di Israele come nazione «olistica» dalla logica collettiva della «nazione» ebraica. In una formula, olismo e santità non si sovrappongono mai soltanto semplicemente. Agli occhi di

Rosenzweig, il popolo ebraico non insiste semplicemente da una parte o dall'altra della distinzione appena delineata, ma piuttosto su questa non coincidenza, non sovrapposizione. Se si può parlare di unità del popolo ebraico, questa è sicuramente sui generis per via di questa sua topologia del tutto unica, che è strutturata, suggerisco, in risposta alle particolarità topologiche del binomio eccezione sovrana – homo sacer.⁵⁵

Allora, come dobbiamo intendere il passaggio citato da Gordon, che suggerisce un certo sentimento di superiorità morale e anche una certa violenza nella visione che la comunità ha di sé soprattutto quando si ritiene portatrice di un potere redimente?⁵⁶ Il passaggio in questione, che ritroviamo nella terza sezione della seconda parte di *La stella della redenzione* è alla prima persona plurale del verbo, «noi», nella discussione sulla redenzione. Qui Rosenzweig scrive della necessità che la comunità pronunci un giudizio o verdetto «carico» di energia redimente verso tutti gli altri, il verdetto di «noi» contro di «voi».

In questa sezione, oggetto dell'interesse di Rosenzweig è il discorso sulla costituzione del senso di comunità e solidarietà e postula la polifonia di un canto corale di tutta la congregazione nel ringraziamento – un ringraziamento che è fondamentalmente anticipatorio – come suo luogo linguistico/performativo fondamentale. Il canto corale è posto come esempio di quel che significa anticipare a ora il momento in cui l'altro diventa il mio prossimo, diventando così anche tutto il resto del mondo per me. «Quando [...] qualcosa o qualcuno diventa prossimo di un'anima, allora un pezzo del mondo diventa qualcosa che prima non era: anima.» E di seguito: «La conseguenza dell'amore per il "prossimo" è che "chiunque" e "tutto il mondo" [...] fanno parte l'uno dell'altro chiunque diventi anche per un momento il mio prossimo diventa per me tutto il mondo nella sua piena

validità» [La stella della redenzione]. Nel canto del coro è come se fossimo portati tutti nel cerchio di questa vicinanza che avvicina le nostre anime, vicinanza che tuttavia non dipende dalle particolari caratteristiche di ogni "membro" del coro: essere vicini in questo senso non implica affinità, familiarità o somiglianza, ma piuttosto la condivisione di una certa risoluzione sostenuta principalmente da determinate prassi sociali e linguistiche (invece che intenzioni o disposizioni mentali meramente individuali). «Noi» non indica una mera aggregazione di individui, né coincide con l'identità di un gruppo o con un tollerante universalismo (posto come superiore o inclusivo delle nostre differenze individuali, culturali, etiche e sessuali): è piuttosto una forma di fedeltà militante alla testimonianza portata dall'homo sacer.

Questa testimonianza non rientra, tuttavia, in quello che in tutti noi è "più umano" una volta sottratti i nostri predicati sociali, non fa parte della nostra "sacra" umanità al di là delle differenze culturali ed individuali. Se fosse questo il caso, allora l'opera di redenzione non sarebbe altro che uno dei vari programmi umanitari che offrono assistenza e carità. Come abbiamo visto, la testimonianza immanente alla posizione dell'homo sacer rientra nella tensione sintomatica prodotta dai meccanismi "eccezionali" della sovranità. E io sostengo che su questo sfondo dobbiamo capire il significato del giudizio che nasce da «noi». Come dice Rosenzweig, questo «"Noi" comprende tutto quello che può toccare, afferrare o almeno vedere. Ma quello che non può più vedere né toccare, deve essere espulso dal suo cerchio di luce e armonia e gettato nel mortale freddo del Nulla: per il bene della sua unità che tutto include ed esclude deve distinguere il "Voi"». E aggiunge «Sì, il "voi" fa paura. È il giudizio». Ma il punto fondamentale è che questo giudizio non riguarda alcun elemento positivo del «voi»: non è che quello che appartiene al «noi» sia

investito di attributi o doti particolari. Qui è in questione più che altro una posizione soggettiva (rispetto ai meccanismi della sovranità), una posizione che deve tuttavia essere sostenuta da una prassi che quindi determina paradossalmente la sfera di chi le resta fedele: «Il “noi” non può fare a meno di giudicare dal momento che solo con questo giudizio definisce il contenuto di ‘noi’ nella sua totalità. Tuttavia questo contenuto non è distintivo, nulla toglie alla totalità del “noi”. Perché il giudizio non distingue un diverso contenuto rispetto al “noi”, se non il Nulla.»⁵⁷

IX

La delimitazione del “noi” non è generata da un contenuto distinto che permette l’identificazione del gruppo nel senso a cui siamo abituati, ma piuttosto in base al concetto di «coerenza etica» di Alain Badiou. Badiou sviluppa questo concetto insieme alla questione più ampia di come l’uomo affronta gli strappi che si verificano nel tessuto della sua vita, strappi che, in principio, non solo permettono di scegliere nuovi oggetti del desiderio, ma permettono anche una radicale ricostruzione delle coordinate di questo desiderio, veri e propri cambi di direzione al corso della vita. La coerenza etica sta allora nella creazione di un tessuto nuovo a partire da uno strappo. Sebbene i suoi esempi principali siano tratti dal mondo dell’arte, della scienza, dell’amore e della politica, lo sfondo teologico della teoria delle «procedure di verità» (il nome che Badiou attribuisce a queste lacerazioni o rotture e ai processi per elaborarle) è evidente ed esplicito nella sua opera su San Paolo, il quale nelle sue lettere, secondo l’autore, ha fornito l’esempio formale della temporalità dell’evento di verità. Infatti, potremmo dire che per i tre pensatori contemporanei con i quali ho mantenuto un dialogo aperto

durante l'elaborazione di questo saggio – Žižek, Agamben e Badiou – il nano che sta sotto il tavolo degli scacchi nell'allegoria di Benjamin altri non è che San Paolo (in seguito ritornerò sulla «contemporaneità» di San Paolo).

Il pensiero di Badiou si ricollega alla nozione heideggeriana di «autenticità», in base alla quale il nostro essere immersi negli schemi e nelle opinioni del contesto sociale in cui ci troviamo (il «das Man» di Heidegger), è per sua conformazione suscettibile di essere interrotto da un evento che «ci spinge a decidere per noi un nuovo modo di essere».58 Questa interruzione realizza il passaggio da animale, che ero, a soggetto, che devo divenire:

«Se non esiste un'etica "in generale", è perché non c'è un soggetto astratto che se la prenda come scudo. C'è solo un particolare tipo di animale, chiamato da determinate circostanze a diventare un soggetto – o piuttosto, a entrare nella composizione di un soggetto. Questo equivale a dire che, a un certo momento, tutto quello che lui è – il suo corpo e le sue capacità – viene chiamato a raccolta per permettere il passaggio di una verità nel suo cammino. È allora che l'animale uomo è chiamato (requis) a diventare l'essere immortale che ancora non era.»

Badiou continua con degli esempi nell'ambito della politica, dell'amore, della scienza e dell'arte allo scopo di indicare cosa possa valere come «evento di verità»: «La Rivoluzione francese nel 1792; l'incontro fra Abelardo ed Eloisa; la rivoluzione scientifica di Galileo; l'invenzione della musica classica con Haydn». Ognuno di questi eventi produce sull'inerzia del nostro essere animali o sulla nostra mera perseveranza nell'esistere una disorganizzazione "vitale" che può diventare la fonte di una posizione soggettiva nel mondo radicalmente nuova o, almeno, nella sfera della vita in questione:

«Il perseguimento di qualsiasi interesse è legittimato dal successo. D'altra parte, se «mi innamoro» (l'espressione inglese *to fall in love* indica essa stessa una disorganizzazione nel cammino della vita), o se sono rapito dal fervore di un pensiero che mi tiene sveglio la notte, o se l'impegno politico si dimostra incompatibile con i miei principi, allora mi trovo costretto a misurare la vita, la mia vita di essere animale sociale, in relazione a qualcosa di altro da se stessa. E questo soprattutto quando, superati la felicità e l'entusiasmo iniziali, la questione è capire se devo continuare sulla strada di questa disorganizzazione e in che modo, garantendo così, paradossalmente, all'originaria disorganizzazione un'organizzazione secondaria, la stessa che abbiamo chiamato "coerenza etica".»

Il paradosso di cui parla Badiou è persino più complesso di quanto possa a prima vista sembrare, e a dire il vero più complesso di quanto a volte lui stesso non ammetta. Perché la disorganizzazione «vitale» inaugurata dall'«evento di verità» non capita semplicemente a un essere animale a caccia dei suoi interessi predatori, ma a un essere animale la cui vita animale è già stata ampliata – potremmo dire interrotta, disorganizzata – da ciò che Freud chiama *Tribschicksal*, o «destino della pulsione». Badiou sembra qui perdere di vista niente meno che la differenza fra istinto animale e pulsione umana. Come ho detto in precedenza, niente ci distingue di più dagli animali della dimensione che è tradizionalmente caratterizzata come il luogo della nostra animalità: le nostre pulsioni. Per usare le spiegazioni di Rosenzweig, la pulsione umana alla «autoconservazione», di cui parla Badiou, in ultima analisi non rientra né semplicemente nella vita animale né nella personalità (Badiou usa l'espressione «animale umano socializzato», cioè esattamente la formula $B = A$ di Rosenzweig), ma piuttosto nel sé metaetico $B = B$. La nuova «coerenza etica» che emerge grazie all'evento di verità si basa

non solo su questo essere animale umano socializzato – cioè, sulla mera perseveranza nell'essere e sulla soddisfazione dei propri interessi predatori – ma sulla "sostanza" metaetica che già eccede (dall'interno) questa vita. In breve, l'uomo è la creatura la cui creaturalità è stata amplificata da una pulsione di morte che lo rende qualcosa di più di una semplice cosa creata o, meglio, più creaturale di qualsiasi altra cosa creata.

Nella teoria di Badiou c'è comunque un posto per quest'area intermedia fra la persistenza nell'essere da una parte e l'evento di verità dall'altra. Anche se Badiou è prevalentemente interessato al problema della fedeltà all'evento (ciò che si fa per sostenere la rottura con le regole di una situazione storica), egli effettivamente riconosce che una rottura emerge solo nella misura in cui queste regole sono esse stesse articolate intorno a un vuoto: «Ci si può allora chiedere quale sia la connessione fra l'evento e ciò "per cui" esso è evento. Questa connessione è lo spazio vuoto della situazione precedente. Ma questo che cosa significa? Significa che al centro di ogni situazione, quale fondamento del suo essere, è situato un vuoto (vide) intorno al quale è organizzata la pienezza (o i multipli fissi) della situazione in questione.»

Nel suo *Etica*, Badiou offre due esempi di questo «vuoto situato», uno tratto dal mondo dell'arte e l'altro dalla politica: «Allora, nel cuore dello stile barocco, centrale alla saturazione dei suoi virtuosismi, sta la mancanza (vide) (tanto importante quanto inosservata) di una vera nozione di architettura musicale. L'evento Haydn si verifica come una sorta di "designazione" musicale di questo vuoto (vide).» E ancora: «Marx è un evento nel pensiero politico perché con il nome di "proletariato" designa il vuoto presente nel cuore delle prime società borghesi. Perché il proletariato – essendo assolutamente privo di qualsiasi proprietà e totalmente assente dalla scena politica – è ciò intorno a cui è organizzata

la compiaciuta ricchezza istituita dalla legge di chi il capitale lo possiede.»

E Badiou riassume così: «Il carattere ontologico fondamentale di un evento è inscrivere sul posto vuoto "situato" (dargli un nome) ciò per cui esso è evento.» E altrove sottolinea che per lui questo vuoto «situato» corrisponde a quello che generalmente indichiamo come sintomo.⁵⁹ Il nostro «essere gettati» nel mondo, ricorrendo nuovamente ad Heidegger, genera angoscia non tanto perché non riusciamo mai dominare i molteplici significati in cui ci troviamo sempre già immersi, cioè perché non decidiamo il nostro ruolo nel contesto sociale in cui siamo gettati, ma perché questi ruoli a loro volta non sono mai completamente identici a se stessi, sono incoerenti ed incompleti, perseguitati da un vuoto. Questo significa che, secondo Badiou, la nostra vita di animali umani socializzati è già sostenuta, nella sua normalità animale, dal modo particolare in cui ognuno di noi viene "eccitato" dai suoi vuoti e li difende senza saperlo (è la tensione sintomatica di cui parlavo prima). Siamo allora tornati alla concisa formulazione di Laplanche circa la situazione del bambino rispetto alle figure che su di lui esercitano l'autorità e dalla cui cura dipende: «L'estraneità interna mantenuta, tenuta al suo posto, dalla estraneità esteriore; l'estraneità esterna a sua volta tenuta al suo posto dalla relazione enigmatica dell'altro con ciò che gli è estraneo dentro di sé.»⁶⁰ L'animale umano socializzato che siamo è, per così dire, sempre già ricurvo, chiuso in qualche piega del suo essere. La disorganizzazione «vitale» di Badiou, la disorganizzazione generata da un evento di verità, è allora un'interruzione di questo ricurvamento sintomatico che già costringeva e intensificava la nostra vita. Se pensiamo al sintomo come il luogo di questa disorganizzazione, allora la disorganizzazione «vitale» scatenata da un evento di verità deve essere intesa nel senso riflessivo di una

disorganizzazione già insita nel cuore della nostra vita animale o creaturale.

X

Rosenzweig in persona offre un mirabile esempio di cosa voglia dire essere presi da uno di questi eventi di verità e riorganizzare la propria vita per rimanere ad esso fedeli: egli rinunciò a una promettente carriera nel mondo accademico per sostenere, con il lavoro di insegnante, organizzatore, traduttore e leader della sua comunità, la "rottura" che aveva vissuto in sinagoga a Berlino durante uno Yom Kippur. Correva l'anno 1913. Fu allora che decise di abbandonare definitivamente l'idea di convertirsi al cristianesimo e di dedicarsi invece completamente alla sua religione, l'ebraismo. Sette anni dopo, in una nota lettera al suo mentore, Friederich Meinecke, con cui comunicava di non accettare la posizione di assistente offertagli a Berlino, Rosenzweig giustificava questa sua scelta come il risultato di un rinnovato impegno nel giudaismo. Questo intento era emerso in seno a un «crollo»: «Nel 1913 mi è successo qualcosa che non posso che descrivere con il nome di crollo (Zusammenbruch). Mi sono ritrovato all'improvviso seduto su di un cumulo di macerie, o forse è meglio dire che mi sono reso conto che la strada che stavo percorrendo era costeggiata di illusioni.»⁶¹ A proposito della strada accademica che stava percorrendo (quella che Badiou chiamerebbe la vita dell'animale umano socializzato), Rosenzweig scrive che «essa era la strada tracciata dalle mie doti naturali e solo da esse. Ho iniziato a vedere quanto fosse priva di senso una tale soggezione al dominio del proprio talento e quale abietta servitù al proprio "sé" implicasse». Il crollo e la guarigione di Rosenzweig nel 1913 trapelarono, come dice lui, in relazione a una forza – «una pulsione

oscura» – che gli permise di sospendere questa soggezione: «Voglio chiarire che il mondo accademico (Wissenschaft) non occupa più il centro dei miei pensieri e che la mia vita è caduta sotto la soggezione di “una forza oscura” a cui sono consapevole di dare meramente un nome quando la definisco “il mio giudaismo”.» Rosenzweig ci dice che a seguito di questa «soggezione» si sentiva ora con i piedi ben più piantati per terra di quando scriveva la sua tesi, Hegel e lo stato, sotto la supervisione di Meinecke. Uno degli aspetti di questa nuova sensazione di radicamento – Badiou direbbe «esser colti da un processo di verità» – era una maggiore capacità di dare valore ai dettagli della vita di ogni giorno, dettagli ora legati a un processo di verità: «Questa piccola – a volte fin troppo piccola – cosa chiamata (da Goethe) “la richiesta del giorno” (Fonderung des Tages) che la mia posizione a Francoforte mi impone, e con essa mi riferisco alla stressante, meschina e allo stesso tempo necessaria lotta quotidiana con le persone e le varie situazioni è ora diventata il centro stesso della mia esistenza e io amo la forma che la mia esistenza ha preso a dispetto di tutte le inevitabili noie che l’accompagnano.»⁶² Infine Rosenzweig ricollega la sua trasformazione proprio alla sua sostanziale attenzione e curiosità verso il mondo (la sua capacità di Aufmerksamkeit). Le parole che usa suggeriscono inoltre che questo risveglio fu possibile grazie a, e forse più accuratamente in concomitanza con, un passaggio attraverso il regno della fantasia:

«La conoscenza è libera: essa rifiuta qualsiasi risposta imposta dall’esterno. Eppure sopporta senza protestare che certe domande le vengano fatte dall’esterno (ed è qui che ha origine il mio dissenso con le regole non scritte dell’università). Non tutte le domande mi sembrano degne di essere domandate. La curiosità scientifica e un appetito estetico onnivoro mi dicono entrambi veramente poco oggi, anche se sono stato un tempo sotto l’incantesimo di entrambi,

soprattutto dell'ultimo. Ora faccio domande solamente quando le domande vengono fatte a me. Quando vengo interrogato dagli uomini (Menschen) piuttosto che dagli accademici. C'è un uomo in ogni professore, un uomo che fa domande e ha bisogno di risposte. Sono ansioso di rispondere allo studioso in quanto uomo ma non quale rappresentante di una determinata scuola, quel fantasma insaziabile e sempre curioso che come un vampiro priva di umanità chi la possiede. Odio questo fantasma, come odio tutti i fantasmi: le sue domande sono per me prive di senso.»⁶³

Le parole di Rosenzweig vanno d'accordo con quanto precedentemente affermato, e precisamente che la nostra vita da animali umani socializzati è, intimamente, sostenuta da una particolare forma di persecuzione, da un'eccitazione che rimane congelata, che potremmo definire secondo le indicazioni, uno stato di non morte simile alla non vita di un fantasma. L'essere presi da un evento di verità implica, fra le altre cose, una sospensione, una de-animazione, di questo non esser morti, che lo rende anche solo per poco inoperativo.⁶⁴

XI

Nel suo libro su San Paolo, Badiou offre una presentazione convincente di questa dinamica della "deanimazione".⁶⁵ Le sue riflessioni su San Paolo hanno il gusto della provocazione rispetto al multiculturalismo imperante nel pensiero e nella cultura contemporanei, riscuotendo un consenso che egli considera parte integrante dell'interpretazione di stampo neolibellare di "progresso" associata ai processi di globalizzazione. Badiou interpreta la tendenza a identificare in modo sempre più dettagliato individui e gruppi – che considera spesso legata a rimostranze e rivendicazioni della propria condizione di vittime (neri, lesbiche, ragazze madri,

ecc.) – più o meno come Michel Foucault interpretava il proliferare della sessualità: cioè come dilatazione della sfera attraverso la quale il potere è in grado di investire la vita umana di certi significati, di una certa conoscenza e di un certo valore. La “deterritorializzazione” della popolazione in diverse identità di minoranza è vista come lo strumento del capitale di diffondere la sua logica di generale equivalenza nel globo, rappresentando il mondo proprio come un mercato mondiale: «Il capitale richiede l’incessante creazione di identità soggettive e territoriali perché il suo principio d’azione possa rendere omogeneo lo spazio in cui agisce; identità che non domandano mai nulla se non il diritto di essere esposte come gli altri alle prerogative di un mercato uniformato. La logica capitalista della generale equivalenza e la logica identitaria e culturale delle collettività e delle minoranze formano un tutt’uno articolato.»

In termini rosenzweighiani, la politica multiculturalista e il capitalismo di mercato cospirano nell’articolazione di un sistema globale in cui ogni B può entrare nella sfera di generale equivalenza, A. Questo sarebbe il trionfo di quello che Rosenzweig caratterizzava come «il mondo in terza persona» in cui la “singolarità” è in ultima analisi individuabile e messa in circolazione attraverso i suoi predicati.⁶⁶ Su queste premesse, Badiou propone San Paolo come un’alternativa radicale, come l’attivo propositore di una “rottura” unicamente soggettiva – eppure in qualche modo materialista – con questo sistema del mondo che presenta le qualità formali dell’universo chiuso dell’antichità (come fanno i lettori della Stella della redenzione, gli antichi greci avevano ideato il paradigma per la comprensione del mondo in terza persona usato da Rosenzweig). Riguardo alla rottura di San Paolo con questo mondo, Badiou scrive che «il mondo che per San Paolo è stato crocifisso con Gesù è l’universo greco, il Tutto rassicurante che assegna posti e dà ordini in armonia e

che di conseguenza la questione è lasciar entrare i diritti vitali dell'evento infinito e non totalizzabile». Secondo Badiou, il grande successo di San Paolo sta nell'aver articolato i procedimenti e le virtù appropriate alla composizione di una soggettività correlativa a «quella innumerabile infinità che è ogni singola vita umana», una soggettività, quindi, in eccesso rispetto alla particolarità predicativa di qualsiasi tipo di identità culturale.

Al centro dell'interpretazione che Badiou fa di San Paolo è l'idea che San Paolo ha introdotto nel mondo tardo antico una forma innovativa di discorso che ha posto e coinvolto il soggetto umano in modo completamente nuovo rispetto ai nessi discorsivi allora vigenti. In contrasto con il discorso dell'uomo saggio (il discorso greco sul posto dell'uomo nell'ordine naturale della totalità dell'universo) e quello del profeta (il discorso ebreo circa la lettura dei segni eccezionali e l'avverarsi dei miracoli della provvidenza), San Paolo introduce il discorso dell'apostolo. L'apostolo si distingue dal saggio e dal profeta perché, secondo Badiou, abbandona qualsiasi ambizione di controllo e dominio propria delle altre due figure, «che si manifesti in una conoscenza onnicomprensiva (come nella saggezza antica) o della tradizione delle Sacre Scritture e dei segni da decifrare (i rituali e le profezie della cultura ebraica)». Per Badiou, il progetto di San Paolo è mostrare che la logica della salvezza universale non può essere riconciliata ad alcuna legge, sia essa una legge che lega il pensiero all'universo o che fissa le conseguenze di una chiamata eccezionale. È impossibile che il punto di partenza sia il Tutto, ma è altrettanto impossibile che si parta da un'eccezione al Tutto. Totalità e segno non vanno bene. Bisogna procedere dall'evento in quanto tale, che è a-cosmico e fuori dalla legge, che non può essere integrato in alcuna totalità e che non è segno di niente.

Per Badiou questo equivale a dire che il discorso greco e quello ebraico sono discorsi del Padre, mentre il nuovo discorso è quello del Figlio, «ugualmente lontano dalla profezia ebraica e dal logos». Invero, il nuovo discorso è un discorso che «può essere compiuto solo attraverso il declino della figura del Padrone» o Padre, catturato in alcuni passaggi delle lettere di San Paolo, come nella Prima lettera ai Corinzi (4:13): «Siamo diventati come la spazzatura del mondo, il rifiuto di tutti.»⁶⁷ Secondo questo punto di vista, solo sulle macerie di questa di disqualificazione predicativa, questa totale distruzione fallica che testimonia la vanità di qualsiasi identificazione e investitura simbolica (di B = A), diventa realizzabile la possibilità di un inizio veramente nuovo: la vita del Figlio. L'evento di Cristo – che per San Paolo non ha funzione di insegnamento morale (la figura di Gesù è quasi completamente assente dalle lettere di San Paolo), ma si condensa invece nel dono di una nuova vita indicata dalla affermazione «Cristo è risorto» – è, come di Badiou, «eterogeneo alla legge, puro eccesso oltre ogni prescrizione, grazia senza concetto o rito appropriato [...] L'evento puro non può essere riconciliato né alla naturalità del Tutto né al comando della lettera».

Dovrebbe essere chiaro che nella versione di San Paolo è in gioco nient'altro che la possibilità di una vita puramente disgiunta dalla legge, sia essa la legge del Tutto cosmico o quella che individua la sfera etica e la sostanza eccezionali di un popolo. La formula di questo distacco è il «non... ma» della Lettera ai Romani (6:14): «poiché non siete sotto la legge, ma sotto la grazia»: «Perché il "non" indica la potenziale dissoluzione delle particolarità chiuse (il cui nome è "legge"), mentre il "ma" indica il compito, l'impegno fiducioso, al quale lavorano insieme i soggetti del processo aperto dall'evento ("grazia").» La stessa vacuità o il formalismo del gesto-dono dell'«evento della grazia», nelle parole di Badiou, gli permette

di accostare l'idea paolina di figlio al concetto nicciano di superuomo come quella figura che afferma assolutamente la vita al di là di ogni colpevole attaccamento alla legge. Nonostante questo formalismo, è essenziale che il luogo della grazia sia colto nella sua speciale densità materiale. Densità che è determinata, negli scritti di San Paolo, dal pensiero della morte intesa come l'ostacolo di una tale affermazione.

Forse la più importante conclusione che ritroviamo nel saggio di Badiou, è sottolineare che, per San Paolo, la morte non indica tanto la fine della vita biologica intesa come un certo percorso soggettivo, vive come modo di morire alla vita in vita, cioè una sorta di nichilismo. Invero, per San Paolo la morte, che egli lega alla carne e al peccato, sembrerebbe corrispondere piuttosto da vicino alla non-morte di cui ho già parlato.⁶⁸ «Resurrezione» designa quindi proprio la possibilità di una de-animazione di questo particolare tipo di morte-in-vita che intensifica e costringe la vita dell'uomo. Cruciale per Badiou è che proprio da questo punto, da questo misterioso luogo della non-morte l'ondata di vita rappresentata dall'evento-Cristo diviene per la prima volta possibile. Che poi è il significato dell'affermazione «la morte è la costruzione del luogo dell'evento».

Possiamo ora notare un altro importante parallelo fra l'interpretazione di San Paolo appena spiegata e il progetto di Rosenzweig. Nella seconda parte de *La Stella della redenzione*, in un paragrafo di transizione fra il primo e il secondo libro (fra "La creazione o il perenne fondamento delle cose" e "Rivelazione o la nascita incessantemente rinnovata") intitolato «La profezia del miracolo», Rosenzweig commenta il passo 1:31 della Genesi. Osserva che, unendosi alla più ampia tradizione esegetica dei rabbini, è solo a questo punto della narrazione biblica delle origini, cioè dopo la creazione dell'uomo, che Dio usa per la prima volta una forma

comparativa quando dichiara che la creazione «era cosa molto buona»:

«All'interno dell'universale "sì" della creazione, che porta sulle sue ampie spalle ogni singolo, si delimita un ambito cui si assente diversamente, cui si assente "molto", cioè, a differenza da tutto il resto, qualcosa che è nella creazione e tuttavia rimanda al di là della creazione. Questo molto che annuncia una transcreazione entro la creazione stessa, un ultraterreno entro la dimensione terrena, qualcosa di altro dalla vita che tuttavia appartiene alla vita e solo alla vita, qualcosa che è stato creato insieme alla vita come il suo estremo e che tuttavia le fa presagire un compimento solo oltre la vita stessa: questo qualcosa è la morte. La morte creata della creatura è il presagio della rivelazione della vita transcreaturale. La morte [...] per ogni ente creato è una giusta adempitrice di tutta la sua cosalità.»

Sia per San Paolo che per Rosenzweig, la materialità creaturale gode la sua somma intensità nella individualità guidata dal desiderio di morte dell'essere umano che provvede proprio la materia del prossimo, cioè, proprio la cosa – e forse dovremmo scrivere «La cosa» – verso la quale l'amore che emerge da e attraverso il dono del Messia è indirizzato.⁶⁹ Dovremmo dire, allora, che l'animale umano socializzato diventa suscettibile alla forza della verità solo perché l'incontro angosciante con il vuoto ha acuito la sua animalità o creaturalità.

Come sottolinea Badiou, negli scritti di San Paolo, il nome chiave della morte è Legge. Il passaggio più noto e difficile nelle lettere di San Paolo che stabilisce il nesso fra morte e legge si trova senza dubbio nella Lettera ai Romani 7:4, la legge origina la propria trasgressione:

«Alla stessa maniera, fratelli miei, anche voi, mediante il corpo di Cristo, siete stati messi a morte quanto alla legge, per appartenere ad un altro, cioè a colui che fu risuscitato dai

morti, affinché noi portiamo frutti per Dio. Quando infatti eravamo nella carne, le passioni peccaminose, stimulate dalla legge, si scatenavano nelle nostre membra al fine di portare frutti per la morte. Ora però siamo stati liberati dalla legge, essendo morti a ciò che ci teneva prigionieri, per servire nel regime nuovo dello Spirito e non nel regime vecchio della lettera.»

San Paolo continua con una serie di paradossi affermando che, effettivamente, la morte vive in origine attraverso la legge:

«Che diremo dunque? Che la legge è peccato? No certamente! Però io non ho conosciuto il peccato se non per la legge, né avrei conosciuto la concupiscenza, se la legge non avesse detto: Non desiderare. Prendendo pertanto occasione da questo comandamento, il peccato scatenò in me ogni sorta di desideri. Senza la legge infatti il peccato è morto e io un tempo vivevo senza la legge. Ma, sopraggiunto quel comandamento, il peccato ha preso vita e io sono morto; la legge, che doveva servire per la vita, è divenuta per me motivo di morte. Il peccato infatti, prendendo occasione dal comandamento, mi ha sedotto e per mezzo di esso mi ha dato la morte. Così la legge è santa e santo e giusto e buono è il comandamento. Ciò che è bene è allora diventato morte per me? No davvero! È invece il peccato: esso per rivelarsi peccato mi ha dato la morte servendosi di ciò che è bene, perché il peccato apparisse oltre misura peccaminoso per mezzo del comandamento.»

Infine San Paolo sembra trovare una soluzione a questa serie di paradossi suggerendo di distinguere fra diversi registri, livelli o dimensioni della legge: la legge che si articola nel comandamento e quella che definisce «la legge nelle mie membra»:

«Io non riesco a capire neppure quello che faccio: infatti non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto. Ora, se

faccio quello che non voglio, io riconosco che la legge è buona; quindi non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me. Io so infatti che in me, cioè nella mia carne non abita il bene: c'è in me il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo; infatti non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio. Ora se faccio quello che non voglio, non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me. Io trovo dunque in me questa legge: quando voglio fare il bene, il male è accanto a me. Infatti acconsento nel mio intimo alla legge di Dio, ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che muove guerra alla legge della mia mente e mi rende schiavo alla legge del peccato che è nelle mie membra.»

Come Badiou giustamente osserva a proposito di questi passaggi, abbiamo qui nientemeno che una sorta di teoria dell'attività mentale inconscia («la legge che è nelle mie membra») generata dai desideri che la legge attiva: «La tesi fondamentale di San Paolo è che la legge e solo la legge riveste il desiderio di un'autonomia sufficiente per il soggetto che desidera, ad occupare il posto della morte.» Badiou mette qui in luce la stessa strana mescolanza di animosità e costrizione che abbiamo ritrovato con nomi diversi in tutto il saggio: «La legge dà vita al desiderio. Ma così facendo lo costringe a desiderare la strada della morte». In altre parole, siamo ritornati al destino della pulsione di freudiana memoria che insieme intensifica e costringe la vita:

«Ma cos'è il peccato esattamente? Non è il desiderio in quanto tale, perché se lo fosse non capiremmo il suo legame con la legge e la morte. Il peccato è la vita del desiderio come autonomia, automatismo. La legge è richiesta per liberare la vita automatica del desiderio, l'automatismo della ripetizione. Perché solo la legge fissa l'oggetto al desiderio, vincolando ad esso il desiderio indipendentemente dalla "volontà" del soggetto. È l'automatismo del desiderio, inconcepibile senza la

legge, che attribuisce il soggetto alla strada carnale della morte.»

In altre parole nell'interpretazione paolina di «carne», «peccato» e «morte», è in questione la fissità del destino della pulsione che si manifesta nell'impulso irrefrenabile a ripetersi. La buona notizia dell'evento-Cristo è semplicemente questa: che è possibile, per mezzo della grazia, sganciarsi da questo destino, cambiare radicalmente direzione e destinazione.

XII

Seguendo questa interpretazione, non è più possibile sostenere una rigida separazione fra il discorso del profeta e quello dell'apostolo. Questa, almeno, è la scommessa del tentativo di Rosenzweig di ricostituire, sulle basi del «nuovo pensiero», l'importanza del concetto di miracolo che secondo Badiou appartiene, strettamente parlando, solo al discorso della profezia. Per Rosenzweig, ovviamente, sotto le condizioni della modernità la struttura semiotica del miracolo dovrebbe essere riconsiderata proprio sulla falsa riga di quelle caratteristiche che Badiou individua come essenziali al discorso dell'apostolo. Cioè adesso il posto della profezia è occupato dalla costruzione del luogo dell'evento inteso come il nostro «essere proto-cosmico», il destino della pulsione che fissa e incornicia le possibilità del nostro desiderio, il modo in cui siamo (dis)orientati nel mondo in base al nostro carattere. Ancora una volta, i segni in questione nella struttura semiotica del miracolo sono sintomi, che a loro volta sono i modi del soggetto di registrare e reprimere ("ricurvamenti" intorno a) i vuoti della situazione storica in cui è gettato. (Quindi il "ricurvamento" è una sorta di archivio virtuale di questo vuoto). Quando Badiou afferma che la morte è la costruzione del luogo dell'evento vuole semplicemente dire

che la nostra individualità guidata dalla pulsione di morte è esattamente il luogo in cui può emergere la possibilità di nuove possibilità. Infatti scrive: «La resurrezione [...] scaturisce dal potere della morte, non dalla sua negazione.» E Rosenzweig:

«Ma allora cos'è il daimon, il carattere distinto dalla personalità? La personalità è una disposizione innata, il carattere qualcosa che d'improvviso compare e vince l'uomo. Quindi, il carattere non è una disposizione: rispetto alle diverse qualità che un uomo può avere, esso è piuttosto una linea di divisione, o meglio una direzione (Richtung). Una volta che l'uomo è posseduto dal suo daimon, ha la sua «direzione» segnata per tutta la vita. Per il fatto stesso di aver ricevuto una direzione, egli è in verità già aggiustato (gerichtet). Perché ciò che è aggiustabile nell'uomo (dem Gericht unterliegt), la sua volontà essenziale, è già fissato una volta per tutte nella sua direzione. [La stella della redenzione].»

Si riesce qui solo vagamente a catturare il gioco di significati delle parole usate. In tedesco gerichtet, qui tradotto con «aggiustato», significa anche «giudicato» e fa persino eco alla parola esecuzione (Hinrichtung). Direzione e legge, destino e giudizio, sono qui profondamente intrecciati, un intreccio di significati che è il bersaglio principale della polemica paolina contro la Legge. Altrimenti detto, destino della pulsione e Super-lo fanno parte l'uno all'altro. Ma Rosenzweig precisa subito a proposito di questa fissità del nostro orientamento fondamentale nel mondo: «Fisso, cioè, a meno che non avvenga la cosa che può interrompere nuovamente questo una-volta-per-tutte e correggere l'aggiustamento (Gericht) insieme alla direzione (Richtung): una conversione interiore (die innere Umkehr).»⁷⁰

Cruciale sia per San Paolo che per Rosenzweig, sia al discorso dell'apostolo che al «nuovo pensiero», è che la

costruzione del luogo dell'evento non produce automaticamente il miracolo del risveglio alla nuova vita. Come dice Badiou: «La morte immanentizza il luogo dell'evento, mentre la resurrezione è l'evento in quanto tale [...] la resurrezione non è né sussunzione né superamento della morte. Sono due funzioni distinte la cui articolazione non contiene necessità. Perché l'improvviso emergere di un evento non deriva mai dall'esistenza di un luogo dell'evento. Anche se richiede delle condizioni di immanenza, questo improvviso emergere rimane tuttavia nell'ordine della grazia». L'emergere di una nuova vita, la possibilità di nuove possibilità, non è una conseguenza dialettica del sé materiale, in altre parole, della densa materialità della non-morte. In termini psicanalitici, i sintomi non scompaiono solo attraverso la costruzione e l'interpretazione. Ancora piú rilevante, l'autoanalisi non esiste; uno non si può dare la possibilità di nuove possibilità. Qualcosa deve succedere, qualcosa al di là del proprio controllo, dei propri calcoli, del proprio impegno, qualcosa che viene dal luogo dell'Altro. Richiamando Rosenzweig quando spiega il «nuovo pensiero», non è solo che la teologia ha bisogno della filosofia, ora intesa come la costruzione del luogo dell'evento; ma anche la filosofia ha bisogno della teologia, intesa come l'insistenza sul luogo non dialettico dell'evento della grazia. In termini psicanalitici, tracciare i percorsi dell'attività mentale inconscia, si pensi all'«autoanalisi» dell'Interpretazione dei sogni, non genera in sé e per sé la propria cura.

Nell'interpretazione rosenzweighiana, l'evento dell'«intima conversione» traspira sotto l'impatto dell'amore divino, un amore diretto precisamente a quel briciolo di identità demoniaca che Rosenzweig chiamava «"sé" metaetico» (B = B). Non basta distinguere il sé dalla personalità; isolare gli automatismi che mu» – come chiave interpretativa della «torsione sintomatica» nella sfera delle molteplici

identificazioni dell'individuo (B = A). La semplice individuazione può diventare un "individuare da" solo attraverso il supplemento dell'amore divino. Oserei dire che Rosenzweig intende qui dire che l'amore divino è quella forza portentosa che ci permette di distaccare la pulsione dal suo desiderio. E se ben comprendo Badiou, secondo lui a questo si riferisce San Paolo quando parla di «resurrezione». Ritornando all'analisi di Rosenzweig sul sé tragico, possiamo dire che l'eternità si apre all'esistenza umana proprio lì dove l'immortalità del destino della passione viene interrotta.

Per San Paolo e per Rosenzweig, allora, l'amore divino va chiaramente distinto da qualsiasi tipo di amore oblativo, inteso come devozione incondizionata e totale rinuncia. Per Rosenzweig, questo amore è in ultima analisi amore in terza persona, la resa della propria individualità ad un tutto, una causa, un ideale o un'unità superiori, è immersione del sé in un tutto, in un universale più grande e più bello (per Rosenzweig, il maestro moderno di questo amore informato al principio della creatività artistica e della conoscenza è Goethe). «Contro questo tipo di amore», scrive Rosenzweig:

«Sta l'altro che nasce dall'evento, che esce dalla cosa più particolare che ci sia (dem Allerbesondersten was es gibt). Questo amore particolare va passo dopo passo da un particolare a quello successivo, da un vicino a quello successivo e nega al più lontano l'amore finché non può essere vicino. L'ordine di questo mondo allora non è l'universale (das Allgemeine) e nemmeno l'arce o il telos, né l'unità storica né naturale, ma piuttosto il singolare, l'evento, non l'inizio o la fine del mondo, ma il centro del mondo.»⁷¹

Per Badiou, questo tipo di amore è l'unica vera base dell'universalità fondata non su predicati o un'identità culturale che formano particolarità chiuse, ma su «quella incalcolabile infinità costituita da ogni singola vita umana».

Rosenzweig avrebbe detto che questa universalità non è niente altro che la capacità di amare il prossimo moltiplicata all'infinito. Solo perché la parola d'amore di Dio ha raggiunto il «sé» metaetico, «solo questo porta l'equazione $B = B$ a superarsi e solo in questo evento che gli è accaduto può concepire un altro $B = B$, a cui è capitato lo stesso, il prossimo, che è come te. Il "sé" metaetico scopre l'altro, non perché scopre la sua essenza o le regioni più pure del suo cuore, ma piuttosto in seguito all'evento che gli è capitato e dalla sordità del suo cuore».72

A proposito della Lettera ai Romani (13:9), in cui San Paolo riassume tutti i comandamenti della Bibbia nelle parole: «Amerai il prossimo tuo come te stesso», Badiou sostiene che questo ridurre la molteplicità dei comandamenti a una «unica massima positiva e non oggettuale» è richiesta affinché non venga nuovamente liberato «l'infinito desiderio per la trasgressione del divieto». Tutto ciò finora detto suggerisce che il comandamento di amare il prossimo sia forse la massima più «objectal» che ci sia, poiché guida la nostra mente e, a dire il vero, tutto il nostro essere, verso ciò che nell'altro è più simile ad un oggetto, ad una cosa, la materialità densa e persistente del destino della sua pulsione. Invero, è proprio la tendenza di Badiou di perdere di vista la particolare materialità del prossimo che gli permette di concludere il suo commento, altrimenti convincente, su San Paolo con un universalismo di identità:

«Il pensiero diventa universale solo quando si rivolge agli altri e facendolo si attua come potere. Ma nel momento in cui tutti, incluso l'asceta convinto, vengono considerati secondo l'universale, ne segue che si verifica una sussunzione dell'Altro nello Stesso. San Paolo dimostra minuziosamente come un pensiero universale, procedendo dalla proliferazione delle diversità terrene (ebrei, greci, donne, uomini, schiavi, uomini liberi, e così via), produce Identità e Uguaglianza. [...] La

produzione di uguaglianza e l'eliminazione delle differenze sono, in pensiero, i segni materiali dell'universale.»

XIII

Proprio questa concezione di universalismo è al centro di un recente studio di Agamben su San Paolo. Di particolare interesse per la nostra analisi è la sua insistenza sul legame fra nozione paolina dell'evento-Cristo e il messianesimo di Benjamin come elaborato soprattutto nelle tesi di Sul concetto di storia. L'idea che il nano-teologo della famosa allegoria di Benjamin sia San Paolo diventa qui totalmente esplicita. Jacob Taubes, durante un seminario su San Paolo tenuto poco prima di morire, aveva già osservato che si dovesse interpretare il precedente testo *Teologisch-Politisches Fragment* di Benjamin come un commentario ai capitoli 8 e 13 della Lettera ai Romani. Seguendo la medesima traccia, Agamben propone una connessione concettuale e filologica ancora più stretta fra Le tesi di Benjamin e il discorso di San Paolo.⁷³

Agamben prende nota dei vari modi in cui Benjamin fa direttamente sua la terminologia di San Paolo (nella traduzione di Lutero) e suggerisce che nelle sua Tesi Benjamin ha messo in pratica il metodo delle citazioni senza indicazione della fonte che aveva proposto come principio metodologico anche di *I passages* di Parigi. Detto questo, la famosa invocazione di Benjamin a una «debole forza messianica» (*eine schwache messianische Kraft*) che ho precedentemente citato, va letta come un allusione alla Seconda lettera ai Corinzi 12: 9-10, in cui San Paolo parla della potenza messianica che si realizza nella debolezza (nella traduzione di Lutero: *denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig*). Ancor più importante, Agamben sostiene in modo convincente che la nozione altrimenti enigmatica di

immagine, di Bild, proposta da Benjamin nelle due opere appena citate, trova la sua fonte originale nell'interpretazione paolina delle relazioni tipologiche che rappresentano a loro volta una versione della struttura semiotica del miracolo che ho tentato di esplorare in questo saggio. In ciascun caso, un momento del passato viene riconosciuto come typos del presente messianico. Invero, proprio questo esempio e momento di riconoscimento conferisce al presente il suo carattere messianico. Come dice Agamben, «il kairos messianico altro non è che proprio questa relazione (tipologica)». Nel «nuovo pensiero», a differenza «di quello vecchio», rispetto a queste relazioni tipologiche (cioè, riformulando, la differenza fra queste relazioni tipologiche e la costruzione per immagini dialettiche sta nel fatto che) il passato in questione ha lo Status strutturale di trauma, di un passato che in qualche modo non ha mai avuto pienamente luogo e che quindi continua a insistere nel presente proprio come destino della pulsione, come torsione sintomatica di stare nel mondo, la nostra relazione con il mondo delle cose e la nostra capacità di usarne. Rosenzweig ha osservato che, nell'epoca moderna, il primo elemento della struttura semiotica del miracolo non è giocato da chi testimoniò all'evento del passato (registrato e tramandato dalla tradizione scritta), ma piuttosto dal particolare tipo di testimonianza portata dal sintomo.⁷⁴

È solo in questo contesto che siamo in grado di capire il commento di Benjamin sull'affermazione di Horkheimer circa la «completezza» della storia. In una lettera a Benjamin del 1937, Horkheimer scrisse che «la determinazione della incompletezza è un'utopia se non comprende la completezza. L'ingiustizia passata è accaduta e finita. I massacri sono veramente massacri [...] Se siamo veramente seri circa la mancanza di una chiusura, allora dobbiamo credere al Giudizio Universale».

E questa è la risposta di Benjamin: «Possiamo correggere questo modo di pensare considerando che la storia non è semplicemente una scienza ma anche, e non da meno, una forma di memoria (Eingedenken). Quello che la scienza ha "determinato", la memoria può modificare. Tenendo questo a mente possiamo trasformare l'incompleto (la felicità) in completezza, e il completo (la sofferenza) in incompletezza.» A questo punto Benjamin aggiunge le seguenti considerazioni che ci riportano all'allegoria del gioco degli scacchi e più in generale al ruolo della teologia nel «nuovo pensiero»: «Questa è la teologia. Ma fra i nostri ricordi abbiamo l'esperienza che ci impedisce di concepire la storia come fondamentalmente a-teologica, anche se non ci è permesso molto di scriverla facendo riferimento a concetti immediatamente teleologici.»⁷⁵ Circa questa interpretazione del ricordo, che secondo Agamben risale alle prime riflessioni sulle forme verbali della lingua ebraica che Scholem e Benjamin condividevano (cioè, che racchiudono più l'aspetto del compiuto e dell'incompiuto piuttosto che di passato e futuro), Agamben commenta che essa cattura perfettamente l'essenza della relazione tipologica individuata da San Paolo: «È un'area di tensione in cui i due tempi entrano in una costellazione che l'apostolo chiama o nun kairos, dove il passato (completo) ritrova la sua realtà e diventa incompleto, mentre il presente (incompleto) acquisisce una sorta di completezza o compimento.»

Secondo Agamben, c'è ancora San Paolo dietro al peculiare uso che Benjamin fa dell'espressione «il tempo dell'ora» (Jetztzeit). Osservando la connotazione negativa del termine in Essere e tempo di Heidegger, laddove il «tempo dell'ora» indica il livellamento della temporalità vissuta nel tempo vuoto e omogeneo della modernità, Agamben osserva che l'inversione attuata da Benjamin di tali connotazioni avviene sotto gli auspici del concetto paolino di o nun kairos, l'ora del

tempo messianico in cui un certo riepilogo del passato serve a sospendere la compulsione a ripetere che ha così dolorosamente ristretto le possibilità del presente.⁷⁶

Per i nostri fini sono però forse più importanti delle altre riflessioni filologiche che Agamben introduce a proposito di Benjamin e San Paolo. In una nota sul metodo seguito ne *I passages di Parigi*, Benjamin usa un'espressione di cui i suoi esperti non sono riusciti a rintracciare l'origine. Parlando di come una trattazione veramente dialettica della storia ne riorganizza la struttura temporale, Benjamin scrive che «L'evidenza storica polarizza sempre nuovamente la storia in pre e post, mai allo stesso modo. E lo fa a una certa distanza dalla sua stessa esistenza, proprio nel momento presente, come una linea che, divisa in sezioni "apollinee", sperimenta la sua divisione fuori da sé».⁷⁷ Agamben, che ha curato l'edizione italiana delle opere di Benjamin, sostiene che queste «sezioni apollinee», di cui non vi è traccia nella mitologia greca, vadano lette come «linee di Apelle», pittore del quarto secolo a.C. famoso per la purezza e la precisione delle sue linee, che secondo un noto aneddoto, in una gara con un altro noto pittore del tempo, tracciò nello stretto spazio fra la sua linea e quella dell'altro pittore, un'altra linea ancor più sottile e di diverso colore.⁷⁸ Agamben fa un uso creativo di questa nozione per giungere all'interpretazione paolina di come l'avvento del Messia entri nella chiusa particolarità delle diverse identità culturali, etniche, sociali e sessuali (in altre parole, ogni differenza leggibile come $B = A$: greci/ebrei, maschio/femmina, padrone/schiavo e le trasformi. Piuttosto che produrre, come ha sostenuto Badiou, un elemento di identità che potrebbe fungere da base di una vera universalità, Agamben sostiene che linee di Apelle, che possiamo intendere come un taglio producono un avanzo o resto unico. Di questo ragionamento troviamo una concisa formulazione nella quarta di copertina del libro di Agamben, che compie anche il gesto

eminentemente benjaminiano di suggerire che San Paolo ha trovato solo ora il suo vero momento di leggibilità e riconoscibilità («c'è una sorta di legame segreto [...] fra le lettere di San Paolo e la nostra epoca»):

«San Paolo non è più il fondatore di una nuova religione, ma il rappresentante più esigente del messianismo ebraico. Non è più l'inventore dell'universalità, ma colui che ha superato le divisioni fra i popoli con una nuova divisione (vale a dire, con un taglio di Apelle) e che l'ha re-introdotta come resto. Non è più la proclamazione di una nuova identità e di una nuova vocazione, ma la rievocazione di tutte le identità e tutte le vocazioni. Con lui non si commenta più semplicemente la Legge, ma la apre al di là di ogni sistema.»

Agamben intende dire che San Paolo non annulla semplicemente la distinzione fra greci/ebrei facendo appello a qualche caratteristica positiva riconoscibile sotto o al di là di questa divisione (ricorrendo cioè a una qualche sorta di identità di fondo). Agamben qui afferma, piuttosto, che San Paolo taglia entrambe le sezioni risultanti dalla divisione di modo che nessuna delle due identità che da essa risultano possa più godere di una stabile coincidenza con se stessa. La divisione diventa non esaustiva, un «non tutto», lascia un resto: «questo significa che la divisione messianica introduce nella più ampia divisione delle nazioni conformemente alla legge un resto e che gli ebrei e i non ebrei sono, in senso costitutivo, un "non-tutto".» Agamben aggiunge che questo «resto» non «assomiglia a una porzione numerica né a una concreta sostanza residuale». Rappresenta, invece, un taglio nella partizione bipolare fra ebrei e non-ebrei che permette di passare a una logica completamente nuova dell'essere-con, una logica che non opera più in base a un vincolo che associa gruppi o totalità contro le eccezioni. Per Agamben, la figura che tiene il posto di questa logica (della non coincidenza di

ogni identità con se stessa) è quella del «non non-ebreo», la figura di colui che non è non nella legge.

Anche se non fa mai riferimento a Lacan, questa logica del «non tutto» richiama chiaramente l'elaborazione lacaniana del godimento femminile distinto dal godimento fallico maschile. Come dice Suzanne Bernard in *Leggendo il Seminario XX* in cui Lacan elabora questa differenza:

«la struttura femminile [...] è prodotta in relazione a un "insieme" che non esiste sulla base di un'eccezione costitutiva esterna [...] Tuttavia, questo non significa che, a sua volta, il non-tutto della struttura femminile sia semplicemente fuori della struttura maschile o ad essa indifferente. Piuttosto, essa è nella funzione fallica del tutto o come dice Lacan, «La donna non è per niente lì. Lei è lì completamente». Allora, essendo nel "senza eccezione" simbolico, il soggetto femmina instaura una relazione con l'Altro che produce un'altra forma "illimitata" di godimento.»⁷⁹

Žižek, nel saggio incluso in questo volume, tenta di tradurre questa logica del "non-tutto" proprio nei termini della responsabilità etica che è stato al centro della mia discussione. La posizione di vera autonomia morale, da questo punto di vista, non è «io non sono responsabile di tutto» ma piuttosto «non c'è nulla di cui io non sia responsabile» che corrisponde a «non sono responsabile di Tutto»: proprio perché non posso avere una visione generale di Tutto, non c'è nulla di cui mi possa ritenere esente da responsabilità.⁸⁰ Questa logica del "nontutto" rappresenta una netta alternativa alla logica della parte per il tutto così come a quella dell'eccezione alla norma. Come ho già osservato quando ho trattato dello stato di eccezione per Schmitt, si arriva alla logica del resto – il taglio di Apelle di ogni relazione parte-tutto, di ogni $B = A$ – lavorandola da parte a parte, vagliando la fantasia dell'eccezione, una fantasia che è a sua volta "condensata" dentro e come il daimon caratteriale di ciascuno,

B = B. Come ho qui sostenuto, un'interpellanza riuscita, una che culmina in un atto di identificazione – «Sì, quello sono io» – produce sempre un «oggetto vocale» che trova la sua sistemazione iniziale in una fantasia, che persiste come il luogo intimo della sollecitazione o ex-citazione congelandosi come materia o materialità nel cuore del prossimo. Anche questa briciola di fantasia è ciò che rende impossibile la nostra riducibilità ad «animale umano socializzato», è allo stesso tempo ciò che suggella il nostro destino come «animale umano socializzato», che ci tiene affettivamente e superegoicamente attaccati allo spazio costretto di una determinata formazione sociale – il mondo alla terza persona – in cui ci capita di trovarci. In termini più strettamente paolini, le particolarità chiuse delle varie collettività culturali sono sostenute da un automatismo del desiderio di trasgredire (la via della carne, del peccato e della morte) sollecitato dalla medesima legge che delimita la collettività. Ma questi desideri sono, in fondo, nient'altro che fantasie di eccezione. San Paolo può parlare di annullamento della legge e di adempimento della legge perché in ultima analisi non è interessato alla sospensione della legge, ma all'elemento della fantasia che ci rende non morti. In breve, è esattamente questo briciolo di fantasia l'oggetto del taglio di Apelle. Il taglio di Apelle è allora non tanto la divisione del soggetto in personalità e «sé» (metaetico), quanto un taglio nel sé metaetico stesso, che momentaneamente – ma allo stesso tempo potremmo facilmente dire, per l'eternità – sgancia la pulsione dal suo destino. Facendo riferimento alla psicanalisi clinica, questo ragionamento ci porta a dire che si verifica uno spostamento, che si rigenera continuamente, da una logica dell'eccezione a una struttura della fantasia attraverso cui a un certo livello del mio essere immagino di poter eccettuare me stesso dal mezzo della vita (e dalla connessa responsabilità), a una in cui mi trovo io esposto, senza alcun limite, alla vicinanza del

prossimo. Potremmo anche dire che il prossimo in quanto tale diventa veramente manifesto – rivelato – solo attraverso questo spostamento.⁸¹ Effettivamente Žižek ha raggiunto la medesima conclusione relativamente ai due modi di pensare lo «stato di emergenza»:

«È di conseguenza di fondamentale importanza distinguere fra «stato di emergenza» in senso paolino-ebraico, cioè determinante la sospensione della immersione nella vita “normale”, e lo “stato di eccezione” carnevalesco di impronta bachtiana che sospende la norma morale di ogni giorno e le normali gerarchie e che incoraggia a indulgere alle trasgressioni. I due sono opposti, cioè, l'emergenza paolina non sospende tanto la Legge esplicita che regola la nostra vita quotidiana, ma, precisamente, il suo lato oscuro osceno e non scritto: quando San Paolo, nei precetti a forma “come se”, praticamente dice: “obbedisci alla legge come se non stessi obbedendo”. Questo vuole dire esattamente che dovremmo sospendere l'investimento libidinale osceno nella Legge, in base al quale la Legge genera/sollecita la sua propria stessa trasgressione.»⁸²

In altre parole, in San Paolo ritroviamo «una posizione di impegno e fatica, una misteriosa “interpellanza” oltre l'interpellanza ideologica, un'interpellanza che sospende la forza performativa della “normale” interpellanza ideologica che ci spinge ad accettare il nostro posto nell'edificio simbolico del sociale».⁸³ Il taglio di Apelle interviene nella vita del nostro ego, il cumulo delle particolarità chiuse che ci investe della nostra identità e di intelligibilità culturale, producendo un resto dallo «stato di eccezione» che serve a mantenere in vita l'ego, anche se in una condizione di moribonda inflessibilità. Come ho detto altrove, «la rivelazione converte la “causa di surplus” del nostro attaccamento appassionato alle formazioni ideologiche – alle varie forme della nostra idolatria – in un loro avanzo».⁸⁴ Per

usare una terminologia più rosenzweighiana, se la risposta provocata dalla interpellanza ideologica è «Sono io», attraverso «la misteriosa "interpellanza" al di là dell'interpellanza ideologica» diventa possibile l'«eccomi», come risponde Abramo interpellato da Dio (Genesi, 22:1). Per Rosenzweig il nucleo essenziale di questa interpellanza, che per lui è «l'evento di verità» della rivelazione, sarà in ultima analisi il comandamento di amare: di amare Dio e di manifestare questo amore amando il prossimo. Rosenzweig suggerisce che solo questo amore e il suo linguaggio possono eccedere il pensiero rappresentativo che produce solamente ulteriori esempi di «sono io». E come ho sottolineato in tutto questo saggio, il passaggio da «sono io» a «eccomi» può aver luogo solo con un livello o registro diverso da «quello sono io», cioè, attraverso il «riconoscimento» di sé non nella identificazione proposta/ordinata dalla interpellanza ideologica, ma piuttosto nel suo avanzo «objectal» che persiste nelle proiezioni della fantasia.

XIV

A questo punto vorrei ricapitolare dove penso che queste riflessioni ci portino e ci lascino. La prima cosa da dire è che mi sembra che abbiamo raggiunto la conclusione che San Paolo sia stato il primo grande pensatore ebreo-tedesco, della stessa statura di Rosenzweig, Freud e Benjamin! Questo ovviamente equivale a dire che, se effettivamente c'è, come afferma Agamben, un legame segreto fra le lettere di San Paolo e la nostra epoca, se le lettere di San Paolo in un certo senso diventano leggibili solo ora, è solo grazie al lavoro dei grandi pensatori ebrei tedeschi che ho analizzato nel mio saggio. In un certo senso ognuno di loro è arrivato attraverso percorsi totalmente divergenti alla stessa conclusione, e cioè

che solo per immaginare questi cambiamenti di vita radicali – un totale cambio di direzione, un vero exodus dagli schemi di servitù individuali e sociali ben radicate – gli esseri umani, sia individualmente che come collettività, richiedono l'idea di una interpellanza al di là dell'interpellanza (ideologica). Freud certamente pensò che la psicanalisi clinica, la posizione, o come dice Lacan, il discorso dell'analista, potesse essere il luogo di questa misteriosa chiamata che non solo non avrebbe riprodotto il discorso del controllo ma sarebbe servito a staccare l'analizzando dalle molteplici forme di servitù che stanno nelle sue «membra». Benjamin, che usò buona parte delle sue energie per costruire il «luogo dell'evento» di questa chiamata (le note a I passages di Parigi offrono le basi di quello che sarebbe diventata la sua versione più importante di questa ricostruzione), senza dubbio credeva che solo una politica rivoluzionaria potesse essere l'origine di questa chiamata, la cui forza caratterizza tuttavia con le espressioni «violenza divina» o «debole forza messianica». Per Rosenzweig, lo stesso fatto che arriviamo a questo concetto impossibile (di una interpellanza al di là dell'interpellanza) prima di tutto testimonia la necessità di un pensiero teologico, che la pressione, cioè, che sorge dal pensiero per giungere a tale concetto, è già un modo di registrare la regione dell'essere che chiamiamo Dio e un tipo di amore che eccede ogni sorta di mera «catexi dell'oggetto». In altre parole, è un tipo di amore non più legato a una rappresentazione. La novità di questo modo di pensare è che funziona nel mostrare come questa necessità emerga dalle difficoltà immanenti al pensiero secolare. Il paradosso centrale dell'opera di Rosenzweig è che in realtà il pensiero secolare è più profondamente investito delle fantasie di eccezione, in altre parole, dall'esclusione dal mucchio – e dall'amore – dell'esistenza umana finita e che il monoteismo è in realtà una forma di terapia che concede lo spazio di un genuino ritorno

alla pienezza della vita con il prossimo.⁸⁵ In breve, non abbiamo bisogno di Dio per motivi divini, ma per prestare adeguata attenzione alle cose del mondo. Potremmo anche dire che Rosenzweig volesse semplicemente dimostrare che essere veramente nel mezzo della vita – dover rispondere al nostro prossimo e alle richieste del giorno, die Forderung des Tages – era in realtà una conquista notevole, quasi miracolosa, che richiedeva un supporto divino – in ultima analisi, una forma d'amore – tenuta a sua volta in vita da determinati modi di vita. Per parte nostra, la questione non è scegliere una di queste alternative – per esempio Freud piuttosto che Rosenzweig piuttosto che Benjamin – ma piuttosto riflettere su tutte e provare ad apprezzare i modi in cui ognuna di esse aiuta a comprendere l'altra. Più che una forma di pensiero religioso, mi piace ritenerlo un primo tentativo di passare a quello che potremmo modestamente definire pensiero postsecolare.⁸⁶

NOTE

1. Walter Benjamin, *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997.

2. Franz Rosenzweig, *La stella della redenzione*, Milano, Vita e Pensiero Editore, 2005.

3. Immanuel Kant, "Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?", in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino, UTET, 1963.

4. Aleida Assmann, *Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungs-idee*, Frankfurt, Campus 1993. Jean-Joseph Goux ha recentemente proposto una sua versione molto potente della genealogia di quest'atto illuminato di emancipazione. Ne colloca l'origine nella figura di Edipo che confronta la Sfinge senza il ricorso alla convenzione dei mitici e tradizionali riti di iniziazione per culminare nel moderno cogito ergo sum di Cartesio: «In contrapposizione a qualsiasi vincolo genealogico che ricollega l'individuo a una linea di successione (per nobiltà o iniziazione) e che basa l'esistenza del soggetto esclusivamente sulla sua relazione di continuità con una serie di antenati di cui è la continuazione, il gesto cartesiano corrisponde alla formidabile affermazione di un soggetto che ha strappato le catene con il passato che ha in eredità, proclamando la sua assoluta indipendenza e fondando la propria legittimità solo ed esclusivamente su se stesso.» (Jean-Joseph Goux, *Oedipus, Philosopher*, Stanford, Stanford University Press 1993).

5. Uno dei paradossi dell'Illuminismo è che la rottura con la tradizione doveva essere "coltivata" e una di queste "coltivazioni" fu la massoneria, i cui adepti dovevano essere iniziati ai misteri sublimi rivelati dalla rottura con le illusioni della tradizione.

6. Paul Mendes-Flohr, "Rosenzweig's Concept of Miracle", in *Jüdisches Denken in einer Welt ohne Gott. Festschrift für*

Stephane Moses, a cura di Jens Mattern, Gabriel Motzkin, and Shimon Sandbank, Berlino, Verlag Vorwerk 2000. Tutto questo saggio è profondamente in debito con l'analisi di Mendes-Flohr e altrettanto lo è con numerose conversazioni private nonché svolte durante un seminario su Rosenzweig tenuto insieme all'Università di Chicago nell'inverno del 2002.

7. Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale*, Milano, Adelphi 1984. Si veda anche Alenka Zupancic, *The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two*, Cambridge, MIT Press 2003, per una brillante lettura di questo passaggio inserito nel più ampio contesto dell'elaborazione nicciana del nichilismo in cui culmina.

8. Thomas Mann, *Dottor Faust*, Milano, Mondadori 1984.

9. *Ibidem*.

10. Si potrebbe certo dire che questo fosse anche l'obiettivo dell'eroe di Mann, Adrian Leverkühn, nel campo dell'estetica in generale e della musica in particolare. Slavoj Žižek, nel saggio che pubblica in questo volume, suggerisce che la dimensione del «demoniaco» qui in questione è quella emersa all'alba della rivoluzione kantiana del pensiero e appartiene quindi alla costellazione a cui Rosenzweig fa riferimento come «1800». È qui in questione «un terribile eccesso che, benché neghi ciò che includiamo nel termine "umanità" è intrinseco all'essere umano». E poi continua, «nell'universo pre-kantiano gli uomini erano semplicemente uomini, esseri dotati di ragione, in lotta con gli eccessi dei loro istinti animali e della follia divina, ma con Kant e l'idealismo tedesco, gli eccessi da combattere sono assolutamente immanenti, il nucleo essenziale della stessa soggettività».

11. Rosenzweig usò questa espressione in un omonimo saggio scritto a spiegazione di alcuni temi affrontati in *La stella della redenzione*. "Il nuovo pensiero" in Franz Rosenzweig: *Philosophical and Theological Writings*, Indianapolis, Hackett 2000. L'opera di Benjamin, come «nuovo

pensiero» non può quindi essere divisa in due gruppi o fasi separate, una metafisico-teologica e l'altra materilista-marxista. La materialità "creaturale" in questione per Benjamin, richiedeva la teologia per diventare concetto.

12. Sulla religione islamica, Rosenzweig osserva che il Corano non è organizzato in base alla medesima struttura semiotica di prefigurazione e adempimento: «Maometto giunse all'idea di rivelazione e la fece sua come una scoperta è abituata ad essere presa, cioè, senza condurla fuori dalle sue premesse. Il Corano è un Talmud che non ha alcuna Scrittura alla sua base, è un Nuovo Testamento privo di un Antico Testamento. L'Islam ha soltanto la rivelazione, non ha profezia. Perciò presso di lui il miracolo della rivelazione non è "segno", non rivelazione della provvidenza divina attiva nella creazione come di un "piano di salvezza". Al contrario il Corano è un miracolo in se stesso, quindi un miracolo magico.»

13. Robert Paul ha notato anche un altro elemento importante di quest'episodio. Sottolineando la dimensione simbolica della sete dei figli d'Israele, Paul commenta: «Nell'episodio delle acque di Meribah, Mosè disobbedisce all'ordine della parola del padre, non obbedisce al verbo del padre, e ricade nella pre-edipica richiesta del seno materno e nella sua abbondanza che gli viene negata. Quindi, è per una violazione incestuosa e simbolica della legge edipica del padre che Mosè viene punito.» La "regressione" da segno a stregoneria è qui collegata a una regressione dal modo edipico al modo pre-edipico della relazione fra domanda/desiderio e la sua soddisfazione. (Robert Paul, *Moses and Civilization: The Meaning behind Freud's Myth*, New Haven, Yale University Press 1997?).

14. Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale*, op. cit.

15. Paul Mendes-Flohr, "Rosenzweig's Concept of Miracle", in op. cit.

16. Ibidem.

17. In *La stella della redenzione* Rosenzweig tende a ricollegare i concetti di creazione e creatura alla dimensione temporale del passato. Secondo lui, il significato di morte per l'essere che ha vita umana è che la morte «imprime su ogni cosa creata l'ineccepibile segno della sua cosalità, la parola "ed esso fu"». Io sostengo che la "teoria" del proto-cosmo di Rosenzweig ci costringe a capire l'essenza di questo passato creaturale come inclusiva della dimensione del trauma, cioè di un passato che in qualche modo non è stato. In questo senso, il termine "verità storica" funziona bene anche nell'opera di Freud, *Mosè e il monoteismo*. In quest'opera Freud sostiene che la tradizione ebraica testimonia un passato traumatico che rientra nella violenza iniziale che a tutto diede origine, violenza che però non ebbe luogo a livello di evento verificabile. Per una discussione su questo punto si veda il mio articolo "Freud's Moses and the Ethics of Nomotropic Desire", October 88 (Spring 1999).

18. Rosenzweig descrive la creazione proprio come una mancanza di essere: «L'esserci è affetto dal bisogno, e non soltanto dal bisogno del rinnovamento del proprio esserci, bensì, come intero dell'esserci stesso, è ancora affetto dal bisogno di essere. Perché l'essere, l'essere assoluto e universale, è ciò che fa difetto all'esserci ed a cui esso aspira, nella sua universalità stracolma di tutti i fenomeni dell'attimo, per ottenere consistenza e verità. [...] Sotto le ali di un tale essere che gli conferirebbe consistenza e verità, preme la sua creaturalità.»

19. Walter Benjamin, *Sul concetto di storia*, op. cit.

20. Walter Benjamin, *I passages di Parigi*, Torino, Einaudi, 2002.

21. Ibidem.

22. La mia prima analisi del romanzo della Wolf si può trovare in *Stranded Objects: Mourning, Memory, and Film in Postwar Germany*, Ithaca NY, Cornell University Press, 1990).

23. Christa Wolf, *Trama d'infanzia*, Roma, E/O, 1994.

24. Benjamin, nei *Passagenwerk*, definisce così uno dei suoi concetti storici di base: «catastrofe: aver perso l'opportunità.»

25. Penso che Žižek si riferisse a questo nel suo commento a Sul concetto di storia: «La vera rivoluzione non è una sorta di "ritorno del represso", piuttosto il ritorno del represso, il "sintomo", è il passato tentativo rivoluzionario fallito, dimenticato, escluso dalla struttura della tradizione storica dominante, mentre la vera rivoluzione sta nel tentativo di "svelare" il sintomo, di "redimere" – cioè realizzare nel simbolico – i tentativi del passato che "saranno stati" solo con la ripetizione, momento in cui diventano quello che veramente erano in modo retroattivo.» (*The sublime object of ideology*, Londra, Verso, 1989). Io propongo che i sintomi registrano non solo i tentativi rivoluzionari falliti del passato, ma anche, più modestamente, la passata incapacità di rispondere alle richieste di aiuto o anche solo di solidarietà verso chi soffre per una vita che è anche la nostra. Occupano il posto di qualcosa che è ancora qui, che insiste nella nostra vita, anche se non ha mai raggiunto una piena esistenza ontologica.

26. Slavoj Žižek, *Benvenuti nel deserto del reale*, Roma, Meltemi 2002.

27. Christa Wolf, *Trama d'infanzia*, op. cit.

28. Jacques Lacan, *I quattro concetti fondamentali della psicanalisi*, Seminario 11, Torino, Einaudi, 2003.

29. Jean Laplanche, *New Foundations in Psychoanalysis*, Oxford, Basil Blackwell, 1979. Jean Laplanche, *Essays on Otherness*, Londra, Routledge, 1999.

30. Jean Laplanche, *Essays on Otherness*, Londra, Routledge, 1999.

31. Secondo Lacan, «Non appena il soggetto supposto sapere esiste [...] c'è transfert». Jacques Lacan, op. cit.

32. Gershom Scholem, *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem, 1932-1940*, New York, Schocken, 1989.

33. Robert Alter, *Necessary Angels: Tradition and Modernity in Kafka, Benjamin, and Scholem* (Cambridge MA, Harvard University Press, 1991). Queste frasi ben colgono perché Rosenzweig allo stesso tempo affermi e neghi la "giudaicità" della Stella della redenzione. Si veda il suo saggio "Il nuovo pensiero" (op. cit.).

34. Franz Rosenzweig, "Il nuovo pensiero", op. cit. Precedentemente, nello stesso saggio, Rosenzweig passa in rassegna i vari tentativi e fallimenti della filosofia occidentale relativamente a questo progetto di riduzione (di una regione dell'essere ad un'altra): «Mai come ora, la possibilità di "ridurre" l'una nell'altra sono infaticabilmente mutate, [possibilità] che, ampliando lo sguardo, sembrano caratterizzare i tre periodi della filosofia in Europa: la cosmologia dell'antichità, la teologia del medioevo e l'antropologia dell'epoca moderna.» Rosenzweig sostiene che tutti i tentativi di riduzione sono stati generati proprio dalla forma del quesito centrale alla tradizione filosofica occidentale: «Che cos'è veramente?» Allora nell'epoca moderna, dove la soggettività è al centro della scena, «la filosofia considera la "riduzione" in generale come qualcosa di così evidente che se si prende la briga di bruciare [...] un eretico, è perché lo si trova colpevole di aver perseguito un metodo di riduzione che era proibito, bruciandolo sul rogo semplicemente perché era uno "stupido materialista" che afferma che tutto è mondo o perché era un "mistico in estasi" che dice "Dio è tutto". Che qualcuno dica semplicemente: "Tutto è" non le entra proprio in testa. Ma il "Che cos'è?" che per ogni cosa si chiede porta in sé l'errore di tutte le risposte».

Infine Rosenzweig afferma: «Non importa quanto a fondo penetri l'esperienza, essa riesce sempre solo a scoprire nell'uomo l'umano, nel mondo ciò che è del mondo, in Dio la divinità. E solo in Dio la divinità, solo nel mondo la mondanità, solo nell'uomo l'umanità.»

35.«L'ethos è certo il contenuto di questo "sé": il "sé" è il carattere, ma non viene determinato da questo suo contenuto, il "sé" non è tale per il fatto di essere proprio questo carattere determinato. Ma è già "sé" per il fatto stesso di avere un carattere, e non importa quale. Quindi mentre la personalità è tale per la sua connessione stabile con l'individualità determinata, il "sé" è tale per il suo semplice tener fermo al proprio carattere in generale ovvero, in altri termini: il "sé" "ha" il proprio carattere.» Žižek, nel suo commento a Die Weltalter di F.W.J. Schelling (il precursore più significativo del progetto filosofico di Rosenzweig), afferma: «Quello che in me resiste alla beata immersione nel Bene [...] non è la mia inerte natura biologica ma l'essenza stessa del mio sé spirituale, la consapevolezza che, al di là di tutte le particolari caratteristiche fisiche e psichiche, io sono "me", una persona unica, un punto spirituale autoreferenziale assolutamente singolare.» Slavoj Žižek, *The invisible remainder: An Essay on Schelling and Related Matters*, Londra, Verso, 1996.

36.Jonathan Lear ha recentemente così commentato: «Dire che non c'è niente che noi uomini abbiamo meno in comune con gli animali della nostra sessualità, è solo leggermente un'esagerazione. Riusciamo a immaginarci un uccello che si fa il nido nella scarpa di una signora, ma non che lei si ecciti al riguardo». *Therapeutic Action: An Earnest Plea for Irony*, The Other Press, New York, 2003.

37.Sono profondamente grato a Irad Kimhi per avermi aiutato a capire appieno questo paradosso.

38. Walter Benjamin, Franz Kafka: per il decimo anniversario della morte, Opere complete. VI, Torino, Einaudi, 2004.

39. Ibidem.

40. Ibidem.

41. Primo Levi, Se questo è un uomo, Torino, Einaudi, 2005.

42. Si vedano le osservazioni di Žižek su questa figura nel saggio raccolto in questo volume.

43. Giorgio Agamben, Homo sacer, Torino, Einaudi, 1995.

44. Stanley Corngold, introduzione a The Metamorphosis, by Franz Kafka, New York, Bantam, 1986.

45. In un brillante saggio sulla Tempesta, Julia Reinhard Lupton sostiene che si deve intendere la figura di Calibano nella cornice della nuda vita (creaturale) che abbiamo finora elaborato, cioè, come una figura che incarna la totale vulnerabilità alle azioni dell'eccezione sovrana. Così osserva, «La creatura rappresenta l'altro lato della teologia politica della sovranità assoluta». Questa vulnerabilità genera una particolare coincidenza di opposte determinazioni: «Da una parte la creatura soffre perché ha troppo corpo, accumulando nelle sue pesanti membra la mondanità e l'appassionata intensità della vita pura e semplice non ispirata dalla forma. Dall'altra la creatura soffre di troppa anima, si perde in "speculazioni", mentre la ragione si libra nell'aria oltre le regole e le misure che si è imposta verso un secondo ordine materiale di significanti non fissi al loro significato.» La «materia» del prossimo è, per me, semplicemente questo strano sovrapporsi delle due forme del "troppo" apparentemente opposte. La Lupton ha anche osservato che è la malinconia, la disposizione che Benjamin lega più intimamente alla vita umana, che «identifica le basi psicosomatiche di questa consapevolezza creaturale, il violento assoggettamento di una produzione mentale eccessiva, al punto di divenire sintomatica, alla deietta

pesantezza di un corpo irredento. "Creature Caliban", Shakespeare Quarterly 51, no. 1, primavera 2000.

46. Carl Schmitt, Teologia politica, Milano, Giuffrè, 1992.

47. In ultima analisi sono d'accordo con Jan Assmann che la preoccupazione di separare Herrschaft e Heil, regola politica e salvezza, cioè la critica della teologia politica di Schmitt, rientra in un ambito più ampio di riflessione politico-teologica. Si veda il suo Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa (Monaco, Hanser, 2000). Il «nuovo pensiero» ha avuto un ruolo importante nella trasformazione della teologia politica e non è stato solo una meteora che l'ha sfiorata. In altre parole, si può dire che il nuovo pensiero sia la "decostruzione" della teologia politica.

48. Louis Althusser, Lo stato e i suoi apparati, Roma, Editori Riuniti, 1997. La classica scena dell'interpellazione in letteratura è quella finale del Processo, quando, nella cattedrale, Josef K. si sente indirizzato dal cappellano: «K. esitò e continuò a fissare il pavimento davanti a lui. In quel momento era ancora libero, poteva continuare a camminare e uscire prendendo una di quelle piccole porte di legno chiuse davanti a lui. Se l'avesse fatto avrebbe semplicemente voluto dire che non aveva capito o che invece aveva capito e proprio per questo aveva fatto finto di nulla. Voltandosi invece, sarebbe stato in trappola, perché questo voleva dire confessare di aver capito, che lui era veramente colui che era stato chiamato e che l'avrebbe seguito.» (F. Kafka, Il Processo, op. cit.)

49. Sono qui profondamente in debito con l'opera di Mladen Dolar.

50. Jonathan Lear, in una sua analisi dell'«uomo dei topi» di Freud, ha proposto la seguente ricostruzione per comprendere la nascita del "sé" metaetico nel paziente in relazione alla formazione della voce superegoica che giudica – e vieta (processo che ci riconduce ad un altro esempio della figura

ricurva, das bucklicht Männlein): «Melanie Klein sostiene che le prime interiorizzazioni hanno luogo con l'elaborazione delle fantasie di incorporazione fisica. Se la situazione è favorevole, il bambino, allattato al seno materno, assume attraverso il latte anche un senso di tranquillità, rassicurazione e appagamento. Il latte allora diventa veicolo di un significato: il latte significa ciò che è buono [...] Così, il bambino può iniziare a formare il suo Super-Io a seguito di una proibizione: per il "bambino dei topi" questo divieto potrebbe coincidere con il "Non farlo!" del padre. La stessa enunciazione è fisicamente il movimento di un significato. La lingua del padre ha spostato l'aria intorno a sé e quest'aria vibra della proibizione del padre. Il significato in essa contenuto giunge alle orecchie del bambino attraverso questo spostamento fisico e scatena una serie di reazioni neurologiche. Ne risulta che il bambino può semplicemente aver sentito il rimprovero del padre o continuare a sentire nella sua testa la voce del padre che ripete "no". Il "bambino dei topi" vive la propria rabbia come una forza potentissima e nelle sue fantasie può provare a gestire l'ansia che ne deriva investendola nella voce del padre. In questo non vi è riflessione né giudizio: è un movimento fantasmatico e non razionale del contenuto. Ma, sebbene questo movimento "fantastico" del contenuto non sia in sé razionale, può acquisire una funzione intrapsichica dinamica. La rabbia, che si esprime nelle fantasie del bambino, si manifesta nella voce del padre e interviene psichicamente a impedirne gli sfoghi. Il "bambino dei topi" inizia a vivere una vita che va interpretata in larga parte come un lungo ricurvamento, una lunga sottomissione alla voce del padre "dei topi". Open Minded: Working Out the Logic of the Soul, MA, Harvard University Press, 1998.

51. S. Slavoj Žižek, Benvenuti nel deserto del reale, Roma, Meltemi, 2002.

52. S. Žižek, Benvenuti nel deserto del reale, op. cit.

53. Spero che quanto segue aiuti anche a chiarire un po' di più cosa è in gioco nella discussione di Žižek sulla «relazione fra giudaismo come struttura "spirituale" formale e ebrei come suoi portatori empirici» insieme al corollario degli ebrei come popolo eletto (in questa stessa raccolta).

54. Peter Gordon, Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy, Berkley, University California Press, 2003.

55. Rosenzweig tenta di articolare questa singolare topologia in diversi modi. Per esempio in un passaggio leggiamo: «La stessa differenza fra un individuo e le altre persone instaura la sua relazione ad esse. Ogni confine delinea due lati. Ponendo i nostri limiti, ci poniamo al limite di qualcos'altro. Da popolo singolo, una nazione diventa un popolo fra gli altri popoli. Isolare se stessi significa avvicinarsi all'altro. Ma questo non vale quando un popolo si rifiuta di essere semplicemente un popolo e vuole essere «il popolo». In queste circostanze non si deve isolare in se stesso, ma includere in se stesso i suoi limiti come farebbe un popolo in mezzo agli altri, attraverso la sua doppia funzione. E lo stesso vale per il suo Dio, l'uomo, il mondo. Allo stesso modo essi non devono essere distinti da quelli degli altri; la loro distinzione deve essere inclusa nei suoi stessi limiti.» La stella della redenzione, op. cit.

56. Nel suo libro Mosè l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria (Milano, Adelphi, 2000), Jan Assmann sostiene che soltanto con il monoteismo incontriamo il fenomeno di una «controreligione», cioè, una formazione religiosa che pone la distinzione fra religione vera e religione falsa. Prima delle religioni monoteistiche, il confine fra culti politeistici – o come preferisce Assmann, cosmoteistici – in pratica non esisteva, i nomi delle divinità erano traducibili da un culto all'altro perché evidenti erano le stesse basi naturali, cioè i

fenomeni cosmici. In questo universo la traducibilità trova fondamento e garanzia nel riferimento ultimo alla natura. Poiché il monoteismo si fonda invece nella rivelazione delle Scritture, tende a erigere una netta linea di demarcazione fra religione vera e tutto il resto, che viene a questo punto scartato come paganesimo»: «Laddove il politeismo o piuttosto il "cosmoteismo" ammetteva la compatibilità e la trasparenza di culture diverse, la nuova contro-religione bloccava la traducibilità interculturale: i falsi sono intraducibili.» Secondo Assmann, la rottura dei modelli e delle possibilità della loro traduzione e quindi di un vero pluralismo culturale – rottura codificata nella cultura occidentale nella distinzione mosaica fra Israele nel giusto/vero ed Egitto nell'errore – deve essere intesa come un trauma storico profondo che in effetti continua a perseguitare l'occidente sotto le mentite spoglie di una violenza che si dirige contro le razze e le culture "altre". Assmann è tornato a questo tema in un altro libro in cui insiste con ancor maggiore enfasi sulla potenziale violenza che la c.d. «distinzione mosaica» ha originato. (Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus, Monaco, Hanser, 2003.) Io penso che Assmann continui a mancare nel suo lucido e accattivante resoconto della innovazione mosaica e delle sue implicazioni nella vita etica e politica il fatto che questa innovazione non costituì soltanto un trauma; paradossalmente è il trauma che ha la capacità di aprirci alla forza del trauma nelle vite degli altri, che di conseguenza diventano il nostro prossimo.

57. Alenke Zupancic ha posto in relazione la logica della coerenza etica con il concetto nicciano di oblio, per il quale «il punto non è semplicemente che la capacità di dimenticare, o "condizione storica", è la condizione per le "grandi azioni" o i "grandi eventi". Al contrario: è il puro eccesso di passione o amore (per qualcosa) che causa questa chiusura della memoria, la "condizione storica". In altre parole, non è che ci

dobbiamo prima chiudere in un determinato orizzonte per poter raggiungere i nostri scopi. La chiusura coincide proprio con [...] l'apertura verso qualcos'altro [...] il punto di Nietzsche è che se questo eccesso di passione ci prende nel "mezzo della vita", invece di mortificarci, lo fa perché ci induce a dimenticare». (Shortest Shadow) Il punto più ampio della Zupancic è che, in assenza di una tale passione, cadiamo assoggettati all'assoluta chiusura del principio di realtà, alla concomitante scomparsa della creatività, che insieme danno la definizione del moderno nichilismo (l'etica dell'«ultimo uomo»).

58. Alain Badiou, *Etica. Saggio sulla coscienza del male*, Napoli, Cronopio Edizioni, 2006.

59. Badiou parla di «torsione sintomatica dell'essere» (si veda Žižek, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, Milano, Raffaello Cortina, 2003). Žižek ben riassume questa lettura sintomatica del vuoto «situato»: «La consistenza del sapere è per definizione sempre totale, perché il sapere è essere, non c'è eccesso; eccesso e mancanza di una situazione sono visibili solo dal punto di vista dell'Evento, non dal punto di vista degli scienziati servitori dello Stato. Da questo punto di vista, certo, si vedono "i problemi", ma sono automaticamente ridotti a difficoltà marginali, "locali", a errori contingenti: la Verità rivela che (quello che il sapere ha erroneamente percepito come) malfunzionamenti marginali e fallimenti localizzati sono una necessità strutturale. Essenziale all'Evento è allora l'elevazione dell'ostacolo empirico a limite trascendentale. Rispetto allancien régime, l'evento di verità rivela che le ingiustizie non sono malfunzionamenti marginali ma sono parti strutturali del sistema che in quanto tale è nella sua essenza "corrotto". Questa entità (che, erroneamente percepita dal sistema come un'"anormalità locale", in effetti condensa nella sua interezza l'"anormalità globale" del sistema

in quanto tale) nella tradizione freudiano-marxista, prende il nome di sintomo.»

60. Laplace, Otherness, op. cit.

61. Nahum Glatzer, Franz Rosenzweig: His Life and Thought, Indianapolis, Hackett, 1998.

62. Ibidem. Secondo Badiou, Rosenzweig qui descrive cosa significhi aderire all'etica della verità: «Fai tutto ciò che puoi per perseverare in quello che eccede la tua perseveranza. Persevera nell'interruzione.» Badiou, Etica, op. cit.

63. Glatzer Franz Rosenzweig, op. cit.

64. Non bisogna confondere questa "deanimazione" con la narcoticizzazione della volontà che Nietzsche associava a una forma di nichilismo. Il punto è qui precisamente fuggire dall'oscillazione fra nichilismo attivo e passivo – fra il non esser morti e lo stato narcotico – che insieme costituiscono l'immagine completa del nichilismo moderno. La Župancic ci offre un lucido resoconto di questa oscillazione: «Da una parte c'è il comando o il bisogno di eccitamento, il bisogno di essere a contatto con "il Reale", di "sentirsi vivi" quanto più vivamente possibile, di sentirsi svegli – l'imperativo o il bisogno in cui Nietzsche riconosce il nucleo dell'ideale ascetico. Questo imperativo, proprio in quanto imperativo, ci tiene stretti in una morsa che mortifica, una paralisi che può benissimo presentarsi come intensa attività ma rimane pur sempre quello che è: una paralisi. Dall'altro lato (e per tutta risposta), c'è il nichilismo passivo come meccanismo di difesa che opera mortificando questo eccesso di eccitamento. In altre parole, un tipo di mortificazione (l'eccesso di eccitamento) viene regolata o moderata dall'altro. "Il desiderio di Niente" si combina con "lo stato narcotico" della volontà: lo stimolo eccitante con il sedativo tranquillante.» Shortest Shadow, op. cit.

65. Alain Badiou, San Paolo. Fondazione dell'universalismo, Napoli, Cronopio Edizioni, 1999.

66. Rosenzweig, "Urzelle" to the Star of redemption, Philosophical and Theological writings.

67. Questo declino, dice Badiou, va correlato alla destituzione soggettiva che Lacan associava alla posizione dell'analista quale elemento chiave del transfert (porre l'analista come il mio signore, come soggetto supposto sapere).

68. Rosenzweig nella Stella parla di «vitalità tragicamente immobile» (tragisch starre Lebendigkeit) e Benjamin di «immobile irrequietezza» (erstarrte Unruhe), I passages di Parigi, op. cit.

69. Ovviamente faccio qui allusione all'osservazione di Freud (in Progetto di una psicologia e altri scritti) sulla cosalità del prossimo, un'osservazione raccolta da Lacan con gran profitto. Parlando della esperienza percettiva di un altro essere umano – «ein Nebenmensch», l'essere umano vicino a me, il mio prossimo – Freud scrive: «E quindi il complesso costituito dal prossimo si divide in due parti, la prima delle quali imprime (imponiert) attraverso la regolarità della sua composizione (durch konstntes Gefüge), la sua persistenza come Cosa (Ding), mentre l'altra è (sottointesa attraverso l'opera della memoria). Progetto di una psicologia, Torino, Bollati Boringheri, 1989.

70. In L'azione terapeutica (Milano, Edizioni Apogeo, 2007), John Lear ha preso in considerazione proprio la possibilità di questa Umkehr unitamente al concetto di transfert e alle sue possibilità di riuscita. Oggetto di analisi è il caso di una donna la cui direzione fondamentale in vita è la delusione (è per per così dire sentenziata a una vita di disappunto). Per Lear una terapia di successo richiederebbe: «un momento in cui il mondo in sé si sposta: un momento in cui ci fosse la possibilità di nuove possibilità. Questa «possibilità di nuove possibilità» non è una possibilità qualsiasi, come tutte le altre, con l'unica differenza di essere

nuova. Per la signorina C. vivere nel mondo significa vivere nell'unico modo possibile. Cioè, secondo lei, lei non aveva semplicemente la possibilità di vivere una promozione come un successo, ma piuttosto che come una delusione. Ora, non si può semplicemente aggiungere questa nuova possibilità al mondo della signorina C., facendo sì che tutto il resto di lei rimanga lo stesso ma che almeno possa vivere una promozione come un successo. Piuttosto, lo stesso ordine delle possibilità in sé subisce uno spostamento in modo che ora il successo diventa parte comprensibile e gradita della sua vita. La possibilità di nuove possibilità non è semplicemente possibilità aggiunta: è un'alterazione del mondo delle possibilità.»

71. Franz Rosenzweig, *Urzelle*, op. cit. Per Rosenzweig e poi anche per Levinas è questa «centralità» ad essere in questione nella nozione biblica di «elezione». Come dice Levinas, Israele «conosce se stesso come il centro del mondo e per Israele il mondo non è omogeneo: perché sono sempre solo nell'essere in grado di rispondere alla chiamata, io non sono sostituibile nella mia assunzione di responsabilità». (E. Immanuel Levinas, *Difficult Freedom: Essay on Judaism*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1990).

72. Franz Rosenzweig, *Urzelle*, op. cit.

73. Jacob Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, Munich, Wilhelm Fink, 1995. Per il testo di Agamben, si veda: *Il tempo che resta*, Torino, Bollati Boringheri, 2000.

74. In *Mosè e il monoteismo*, Freud distrugge in un certo senso il vecchio e il nuovo pensiero sostenendo che, attraverso la tradizione scritta mantenuta nelle pratiche liturgiche, gli Ebrei trasmettono la testimonianza di un trauma pertinente alla stessa genesi della loro etnia. Per una trattazione di questo punto di vista freudiano si veda *Freud's Moses and the Ethics of Nomotropic Desire*. Forse il metodo di Freud ci

suggerisce che «il nuovo pensiero» non potrà mai essere semplicemente il superamento del «vecchio pensiero».

75. W. Benjamin, *I passages di Parigi*, op. cit.

76. Agamben sta qui probabilmente pensando al parallelismo fra le Tesi e La lettera agli Efesini 1:10.

77. Benjamin, *I passages di Parigi*.

78. Si vedano le note a *I passages di Parigi*.

79. Suzanne Bernard, "Tongues of Angels", Reading Seminar XX, Albany, State University of New York Press, 2002.

80. Slavoj Žižek, *Il prossimo e altri mostri*, in questo volume, nota 21.

81. Si ricorderà qui che il progetto della Stella è in ultima analisi ricostruire un'interpretazione sistematica delle relazioni fra essere divino, umano e del mondo senza ricorrere al concetto/fantasia di un Tutto chiuso.

82. Slavoj Žižek, *Il cuore perverso del Cristianesimo*, Roma, Meltemi, 2006.

83. Ibidem.

84. Si veda il mio *On the Psychoethology of Everyday Life*.

85. In questo senso Rosenzweig ha parlato del monoteismo come di un'antireligione contrapposta alle «religioniti» degli uomini. *Der Mensch un sein Werk*. Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1984.

86. Vorrei qui citare le ultime parole del saggio della Lupton su Calibano o il soggetto della poesia dove propone che è proprio la dimensione creaturale che abbiamo qui elaborato – la «questione del prossimo» – ad offrirci il sito dell'evento per l'elaborazione di nuove forme di solidarietà, di comunità e di universalità. La Lupton sostiene che la shakespeariana «decisiva cristallizzazione di un determinato momento materiale nell'ambito della teologia del Creato ci può aiutare a trovare una soluzione post-secolare alla crisi dell'uomo moderno, intrappolato nella sempre più catastrofica scelta fra il falso universalismo del capitalismo

globale da una parte e l'effetto menomante del particolarismo del separatismo, della segregazione e analoghi».

Il prossimo e altri mostri: appello alla violenza etica

di Slavoj Žižek

Una critica della violenza etica?

Bertolt Brecht, in una delle sue storie sul signor Keuner, ha messo nero su bianco senza girarci intorno il nucleo platonico della violenza etica: «Quando chiesero al signor K. "Ma cosa fa lei quando ama un'altra persona?" Lui rispose, "Ne faccio una copia e curo la somiglianza". "Di che, della copia?" "No" disse K. "della persona".»¹ Oggi più che mai, nell'era dell'ipersensibilità alle "molestie" provenienti dall'Altro, dove la pressione etica è esperita come la doppia faccia della violenza del potere, abbiamo bisogno di una posizione radicale. Un atteggiamento "tollerante" non coglie che nel mondo come noi oggi lo conosciamo il potere non sta più nella censura, ma in un illimitato permissivismo o, come dice Alain Badiou nella quattordicesima tesi di *Quindici tesi sull'arte contemporanea*: «L'Impero, convinto di poter controllare tutto ciò che giunge alle nostre orecchie e ai nostri occhi attraverso le leggi che regolano la circolazione delle merci e i mezzi di comunicazione di massa, non censura più niente. Arte e pensiero cadono in rovina quando accettiamo questa autorizzazione al consumo, alla comunicazione, al godimento. Dovremmo diventare i più spietati censori di noi stessi.»²

Effettivamente, la nostra posizione ideologica oggi sembra diametralmente opposta al sessantotto: gli slogan inneggianti alla spontaneità, all'espressione creativa del sé, eccetera, sono oggi adottati dallo stesso sistema. Cioè, ci siamo lasciati alle spalle la vecchia logica del sistema che si rigenera attraverso la repressione e il rigido incanalamento degli impulsi spontanei dell'individuo. La non alienazione della spontaneità, dell'espressione e della realizzazione del sé è direttamente posta al servizio del sistema, motivo per cui una spietata autocensura è la conditio sine qua non di una politica dell'emancipazione. Per quanto riguarda l'arte poetica soprattutto, questo significa che bisognerebbe respingere in toto l'attitudine ad esprimere se stessi, a mettere in mostra i propri sogni, desideri e turbamenti più intimi. La vera arte non ha assolutamente niente a che vedere con il nauseante esibizionismo emotivo: se l'idea classica dello "spirito del poeta" corrisponde alla capacità di mostrare i propri più intimi turbamenti, allora la dichiarazione di Vladimir Majakovskij circa la sua scelta di abbandonare la poesia intimista per la propaganda politica («ho dovuto mettere un piede in bocca alla mia Musa») è l'atto costitutivo del vero poeta. Se esiste qualcosa in grado di provocare il disgusto del vero poeta è proprio la scena di un caro amico che ci apre il suo cuore, rivelando tutto il marcio della sua vita più segreta. Quindi dovremmo rifiutare nel modo più assoluto la contrapposizione classica fra scienza in quanto "oggettiva", perché concentrata sulla realtà, e arte in quanto "soggettiva", perché concentrata sulla nostra reazione emotiva alla realtà oggettiva e sulla libera espressione di noi stessi. Se non altro perché la vera arte è più a-soggettiva della scienza. Per la scienza io resto una persona con le sue caratteristiche patologiche e semplicemente affermo che l'oggettività esiste al di fuori di esse, mentre l'arte, il vero artista deve subire una

radicale oggettivizzazione del sé: deve morire in sé e per sé, diventare una sorta di morto vivente.³

Possiamo immaginarci niente di più contrario alle proteste generalizzate contro la «violenza etica», cioè alla tendenza dei nostri tempi di criticare i comandi etici che ci “terrorizzano” per la brutale imposizione della loro universalità? Un modello (non così) nascosto di questa critica è la c.d. «etica senza violenza», (ri)negoziata senza restrizioni: qui la più raffinata critica culturale e la psicologia di massa più terra terra si incontrano. John Gray, autore di *Gli uomini vengono da Marte e le donne da Venere*, durante una serie di apparizioni televisive nello show pomeridiano di Oprah Winfrey, ha cercato di offrire una versione volgarizzata della psicanalisi decostruzionista-narrativista: poiché “siamo”, in ultima analisi, chi ci raccontiamo di essere, la soluzione di un blocco psicologico sta nella riscrittura creativa in positivo della narrazione del nostro passato. Non ha parlato solo alla terapia cognitiva tradizionale che agisce sulle “false opinioni” negative che noi abbiamo di noi stessi trasformandole in atteggiamenti più fiduciosi nell’amore altrui e nella nostra capacità di ottenere dei successi, ma anche della più “radicale” nozione pseudo freudiana di regressione alla scena del trauma originale. Cioè Gray accoglie il concetto psicanalitico dell’esistenza di un nocciolo duro determinato dal trauma che il soggetto avrebbe vissuto durante l’infanzia e che ha segnato per sempre il suo successivo sviluppo psicologico con un risvolto patologico. Gray propone che il soggetto, dopo essere regredito alla sua scena traumatica originale e quindi essersi direttamente confrontato con essa, la «riscriva», sotto la guida del terapeuta, riscriva cioè la cornice fantasmatica fondamentale della sua soggettività, in una narrazione più «positiva», buona e produttiva. Per esempio, se la scena traumatica originale che pesa sul nostro inconscio, inibendo e deformando la nostra capacità creativa, è quella di nostro

padre che urla «Sei un buono a nulla! Mi fai schifo, non farai mai nulla di buono!», dovremmo riscriverla in una scena completamente nuova in cui il padre gentilmente dice con un bel sorriso: «Va bene, va bene, non ti preoccupare. Mi fido di te completamente.» (Durante lo show, Gray ha provato a mettere direttamente in pratica quest'operazione con una spettatrice che alla fine lo ha abbracciato ringraziandolo con le lacrime agli occhi perché finalmente non si sentiva più perseguitata dal fantasma di suo padre che da sempre l'aveva inibita con un atteggiamento di sfiducia e disprezzo nei suoi confronti). Ma allora, continuando il gioco, una volta che l'Uomo dei Lupi "fosse regredito" alla scena traumatica determinante per il suo successivo sviluppo psicologico – cioè vedere i genitori mentre fanno sesso – la soluzione sarebbe quella di riscriverla nella la scena molto più rassicurante dei genitori che sono semplicemente a letto e leggono? Per ridicola che questa procedura possa sembrare, non dimentichiamoci che ha anch'essa una versione politicamente corretta, quella delle minoranze (etniche, sessuali, o che altro) che riscrivono la loro storia rivendicando i loro momenti di gloria (per fare un esempio, gli afro-americani sostengono che ben prima dell'Europa moderna, gli antichi imperi africani già usavano tecniche e tecnologie evolute). Sulla stessa scia, potremmo anche immaginarci di riscrivere il Decalogo. Se un comandamento ci sembra troppo severo, non dobbiamo fare altro che tornare sul Monte Sinai e riscriverlo: adulterio – ammesso, se frutto di amore sincero e se serve allo scopo supremo della propria realizzazione [...] In questa assoluta disponibilità del passato ad una sua riscrittura retroattiva, non scompare principalmente solo "la realtà nuda e cruda", ma il Reale dell'incontro traumatico il cui ruolo strutturale nell'economia psichica del soggetto resiste per sempre ad una riscrittura simbolica.

È estremamente ironico il fatto che questa «critica della violenza etica» venga talvolta persino ricollegata al motivo nicciano della «morale degli schiavi», delle norme morali imposte dal debole sul forte, che ne frustrano i comportamenti assertivi: sensibilità morale, cattiva coscienza e senso di colpa sono il frutto di un'interiorizzazione della resistenza ad un'eroica asserzione della Vita. Per Nietzsche questa «sensibilità morale» culmina nell'«ultimo uomo», l'uomo tradizionale contemporaneo, che teme una vita troppo intensa poiché potrebbe disturbare la sua ricerca di una «felicità» senza tensioni e che, proprio per questo motivo, rifiuta l'imposizione di norme morali «crudeli» potendo queste costituire una minaccia per il fragile equilibrio della sua esistenza. Non c'è da stupirsi, allora, che la più recente critica della violenza etica sia la versione proposta da Judith Butler il cui ultimo libro,⁴ pur non menzionando Alain Badiou, è de facto una sorta di manifesto contro il suo pensiero: la sua è un'etica della finitezza, del fare di debolezza virtù, in altre parole, di dare il più alto valore etico al rispetto per la nostra stessa incapacità di agire in modo pienamente responsabile. La domanda che bisogna porsi riguarda quali limiti quest'operazione comporti.

La Butler muove semplicemente dalla classica svolta derridiana del passaggio dalla condizione di impossibilità alla condizione di possibilità: il fatto che ogni soggetto sia costretto nella sua autonomia, gettato nella complessità di una situazione predeterminata che gli rimane impenetrabile e di cui non è completamente responsabile, è allo stesso tempo la condizione di possibilità dell'agire morale, ciò che giustifica un'azione morale, dal momento che possiamo essere responsabili per gli altri solo nella misura in cui loro sono (e noi siamo) gettati e costretti in una situazione impenetrabile. (Il paradosso sta nel fatto che la Butler, che genericamente rimprovera Lacan di non lasciare spazio al cambiamento,

afferma in questo caso l'inerzia dell'esistenza umana – contrariamente a Lacan, che invece ammette la possibilità di un più importante intervento del soggetto). La Butler descrive come, nella narrazione di ogni racconto che ci riguarda, siamo costretti a sottoporci ai tempi tradizionali del nostro linguaggio, tempi che non ci sono familiari e dobbiamo quindi fare i conti con un decentramento di partenza. L'ironia di questa spiegazione è che la Butler, critico al vetriolo di Lacan, ci ripropone (una versione in qualche modo semplificata di) quello che Lacan definisce «castrazione simbolica», l'alienazione che costituisce il soggetto nell'ordine simbolico decentrato. Ma allora il soggetto è determinato in modo assoluto dalla struttura che gli dà il significato o dispone di un margine di libertà? Per giustificare questa resistenza alla regola delle norme simboliche, la Butler ricorre a Foucault: le norme regolano nella misura in cui sono osservate da almeno un soggetto e il soggetto dispone di un minimo di libertà di adattarsi ad esse, di sovvertirle, di (re)inscriverle in altro modo, eccetera. Invece Lacan riconosce al soggetto un'autonomia molto più grande: nella misura in cui il soggetto occupa il posto della mancanza nell'Altro (l'ordine simbolico), può compiere una separazione (che è operazione opposta all'alienazione) e sospendere il dominio del grande Altro, cioè separarsi da esso.

L'impossibilità di dar completamente conto di sé è condizionata dall'irriducibilità del contesto intersoggettivo di ogni ricostruzione narrativa: quando nella narrazione ricompongo la mia vita, lo faccio sempre nell'ambito di un determinato contesto narrativo, perché rispondo alla richiesta-comando dell'Altro, o mi rivolgo all'Altro in un modo determinato. Queste condizioni di partenza, inclusi le motivazioni (inconsce) e gli investimenti libidinali della mia narrazione, non possono mai essere rese completamente trasparenti nella narrazione. Dare una totale e completa

spiegazione di sé nella narrazione simbolica è a priori impossibile. L'intimazione di Socrate «conosci te stesso» è impossibile da osservare per ragioni strutturali aprioristiche. La mia stessa condizione di soggetto dipende dalle mie relazioni con la sostanza dell'Altro: non solo l'Altro simbolico-regolatore della tradizione in cui sono inserito a forza, ma anche la sostanza dell'Altro fatta di corpo e desideri, il fatto che, proprio al centro del mio essere, sono irriducibilmente vulnerabile, esposto all'Altro e agli altri. E questa vulnerabilità originale dovuta alla mia esposizione costitutiva all'Altro, lungi dal limitare la mia autonomia la fonda: quello che fa di un individuo un uomo e quindi qualcosa di cui siamo responsabili, verso cui abbiamo un dovere di solidarietà, sono proprio la sua finitezza e la sua vulnerabilità. Lungi dall'indebolire la mia etica (nel senso di rendermi in ultima analisi non responsabile secondo il pensiero «Non sono padrone delle mie azioni, quello che faccio è condizionato da forze che mi sopraffanno»), questa esposizione-dipendenza originale apre la possibilità di relazioni propriamente etiche fra individui che accettano e rispettano i limiti e la vulnerabilità dell'altro. Fondamentale è qui il nesso fra l'impenetrabilità dell'altro e la mia: sono in relazione perché il mio essere si fonda nell'originale esposizione all'Altro. Nel confronto con l'Altro non posso mai spiegare a fondo me stesso. E quando la Butler pone l'accento su come non dovremmo mai isolarci dall'Altro, come non dovremmo cercare di trasporre il non voluto in qualcosa di voluto, così facendo non si oppone al nucleo essenziale del pensiero di Nietzsche, la posizione di volere l'eterno ritorno dello «stesso», che implica esattamente la trasposizione di tutto il non voluto, di tutto ciò in cui siamo gettati come predeterminato, in qualcosa di voluto?

Allora il primo gesto etico da compiere è abbandonare una posizione di soggettività assoluta che postula se stessa e

riconoscere il proprio essere gettati-esposti, sopraffatti dall'(alterità dell')Altro: lungi dal limitare la nostra umanità, questo limite ne è condizione positiva. Questa presa di coscienza implica la dimensione di base del perdono e del tollerante «vivi e lascia vivere»: mai sarò in grado di spiegare me stesso all'Altro, perché io per primo non sono trasparente a me stesso e non otterrò mai dall'Altro una risposta completa alla domanda «chi sei tu?», perché anche l'Altro è per se stesso un mistero. Riconoscere l'altro, allora, non significa in primis e in ultima analisi riconoscerlo per delle sue caratteristiche ben definite («ti riconosco in quanto [...] razionale, buono, carino»), ma significa riconoscere se stessi e l'abisso della propria impenetrabilità e opacità. Il riconoscimento reciproco di questo limite allora apre lo spazio alla socialità che è solidarietà nella vulnerabilità.

La svolta "riflessiva" hegeliana centrale al punto di vista della Butler, consiste nel fatto che il soggetto non solo deve prendere posizione nei confronti delle norme che regolano le sue azioni, ma anche che a loro volta queste norme determinano chi e cosa è riconosciuto come soggetto. Facendo riferimento a Foucault, la Butler individua il carattere base della critica tradizionale: quando criticiamo o giudichiamo un fenomeno in base a delle norme, dovremmo allo stesso tempo mettere in questione queste stesse norme. Per esempio, quando riteniamo che qualcosa sia vero (o non vero), dovremmo anche mettere in discussione i criteri in base ai quali «valutiamo la veridicità di una cosa», criteri che non sono mai astratti e a-storici, ma sempre intessuti nella concretezza del contesto in cui siamo gettati. Questo passaggio è ovviamente l'elementare passaggio che Hegel formula nell'introduzione alla Fenomenologia: ogni esame è in parte sempre riflessivo e relativo, cioè quando sottopongo a verifica la verità di un'affermazione o di un'azione sottopongo

anche a verifica il criterio della verifica, di modo che, se il test non riesce, dovrei mettere in discussione lo stesso criterio.

Questo riferimento a Hegel è mediato dalla critica di Adorno all'idealismo hegeliano, riveduto e corretto nella prospettiva della Butler.⁵ Quando Adorno afferma che «la vera ingiustizia è pensare di aver sempre ragione e mentre gli altri hanno sempre torto», non sta forse ripetendo nella sostanza il vecchio discorso sull'anima bella di Hegel «il vero Male è lo sguardo che vede il male tutto intorno a sé»? Si pensi all'arroganza di molti tedeschi del blocco occidentale che, dopo la caduta del Muro, dicevano dei loro compatrioti orientali che erano degli smidollati moralmente corrotti dal regime comunista: dovremmo ritenere che lo sguardo capace di vedere corruzione è esso stesso corrotto. (È sintomatico che, nonostante molti files degli archivi segreti della Germania dell'Est siano stati resi pubblici, il segreto continua a coprire i fascicoli sulle figure di "raccordo" fra blocco orientale e occidentale: troppi sicofanti "buoni" sarebbero altrimenti scoperti).

Il limite del riferimento ad uno sfondo impenetrabile nel quale siamo gettati e per via del quale non possiamo essere ritenuti completamente responsabili delle nostre azioni è il negativo della libertà: anche quando l'intero contenuto positivo della mia psiche è in ultima analisi impenetrabile, il mio margine di libertà è che posso sempre dire «no» a qualsiasi elemento positivo io incontri. L'elemento negativo della libertà offre il livello zero da cui è possibile mettere in discussione qualsiasi contenuto positivo. Lacan ritiene infatti, che essere esposti o sopraffatti, essere presi nella ragnatela di condizioni preesistenti, non è incompatibile con una autonomia di fondo. Certo, non posso eliminare il peso sostanziale del contesto in cui sono gettato. Certo, non posso penetrare lo sfondo opaco del mio essere. Posso, però, compiere un atto negativo, posso «pulire bene il piatto», cioè

tracciare una linea ed escludere me stesso, uscire dal simbolico con un estremo gesto "suicida", che Freud ha definito «pulsione di morte» e l'idealismo tedesco «negatività assoluta».

È proprio l'aspetto più prezioso e rivoluzionario della tradizione ebraica che si perde nella «critica della violenza etica». Non dimentichiamoci che nella tradizione ebraica la legge divina mosaica è vissuta come qualcosa di imposto violentemente dall'esterno, come qualcosa di contingente e traumatico: in breve, come una Cosa impossibile-reale che «fa legge». Il pronunciamento dei Dieci Comandamenti sul Monte Sinai, indiscutibilmente la scena madre dell'interpellanza religiosa e ideologica, è esattamente l'opposto di qualcosa che emerge "in modo organico" come risultato di un percorso di scoperta e realizzazione del sé: il pronunciamento del Decalogo è violenza etica allo stato puro. La tradizione giudaico-cristiana è allora in netta contrapposizione con la questione gnostica della filosofia New Age della ricerca e realizzazione del sé, ed è necessario imporre la legge con la forza perché che la Legge copre la sfera di una violenza ancor più fondamentale, la violenza dell'incontro con il prossimo: lungi dal disturbare un contesto sociale armonico di per sé pre-esistente, l'imposizione della Legge cerca di disciplinare almeno in parte una relazione "impossibile" che sarebbe altrimenti stressante. Quando il Vecchio Testamento ordina di amare e rispettare il prossimo, non sta parlando del nostro doppio-semblabile, ma del prossimo in quanto Cosa traumatica. Contrariamente alla filosofia New Age che in ultima analisi riduce il mio prossimo/Altro al riflesso della mia immagine o allo strumento attraverso il quale posso realizzare chi sono veramente (come in psicologia junghiana gli altri sono alla fin fine delle proiezioni-esternalizzazioni di quegli aspetti della mia personalità che io rinnego), il giudaismo inaugura una tradizione per la quale persiste nel prossimo un

nucleo traumatico estraneo. Il prossimo resta una presenza inerte, impenetrabile ed enigmatica che mi istericizza. L'essenza di questa presenza è, ovviamente, il desiderio dell'Altro, un enigma non solo per noi, ma anche per l'Altro.⁶ Per questo, il «che vuoi?» di lacaniana memoria non sonda soltanto il desiderio dell'Altro, ma soprattutto la ricerca di un'irrequietezza: «Qual è il tuo tormento? Che cosa ti rende così insopportabile non solo a me ma a te stesso? Che cos'è questa cosa che evidentemente non riesci a padroneggiare?» (In serbo c'è un'espressione che rende questo senso alla perfezione. Se qualcuno ti sta dando sui nervi, molto volgarmente gli puoi dire: Koji kurac te jebe, «Ma che cazzo ti rode il culo?»).

Dovremmo affrontare il tema dell'iconoclastia con queste riflessioni in mente. Il comandamento ebraico che vieta ogni rappresentazione della divinità va di pari passo con l'affermazione che l'unico modo di mettere in pratica i dettami della religione sono le relazioni con il prossimo, il luogo in cui la dimensione divina è presente nelle nostre vite. Il «Non ti farai idolo né immagine alcuna [...]» non conduce a un'esperienza gnostica del divino oltre la nostra realtà, un divino che sta al di là di ogni rappresentazione. Indica piuttosto una sorta di «Rodi è qui, salta qui» etico: vuoi essere religioso? Va bene, provalo qui e ora nel modo in cui ti comporti con il prossimo, con i tuoi «atti d'amore». Levinas aveva quindi ragione quando sottolineava che «niente è più contrario all'incontro con un volto del "contatto" con l'Irrazionale e il mistero».⁷ Il giudaismo è anti-agnosticismo per antonomasia. Abbiamo qui un buon esempio di capovolgimento della determinazione riflessiva in riflessione determinata: invece di dire «Dio è amore», dovremmo dire «l'amore è divino» (e ovviamente il punto sta nel non concepire questo capovolgimento nella banalità del suo senso umanistico). È proprio per questo motivo che il cristianesimo,

lungi dal rappresentare una mera regressione alla rappresentazione di Dio, tira le conseguenze dell'iconoclastia giudaica asserendo l'identità fra uomo e Dio, o, come dice Giovanni (Prima lettera di Giovanni, 4:12) «Nessuno mai ha visto Dio; se ci amiamo gli uni gli altri, Dio rimane in noi e l'amore di lui è perfetto in noi». L'insegnamento fondamentale che dobbiamo trarre da questo passaggio è che dovremmo smettere di adoperarci per la nostra salvezza (spirituale) poiché è la più alta forma di egoismo. Secondo Leon Brunschvicg, in esso è contenuta la più elementare lezione etica della spiritualità occidentale rispetto a quella orientale: «La preoccupazione per la nostra salvezza è un residuo di amore egoistico, traccia del naturale egocentrismo da cui la vita religiosa ha il compito di strapparci. Finché pensiamo solo alla nostra salvezza, voltiamo le spalle a Dio. Dio è Dio solo per colui che vince la tentazione di degradarlo e usarlo per i suoi propri fini.»⁸ Teologicamente parlando, questa è la «censura spietata» estrema di cui parla Badiou e solo attraverso di essa si rivela la dimensione che si è tentati di chiamare della trascendenza etica.

Fare a pezzi la faccia del prossimo

Qual è la relazione fra soggettività e trascendenza? Sembra che i modi siano due e Sartre e Levinas ce ne danno i rispettivi esempi. Da una parte abbiamo la «trascendenza dell'ego» (Sartre), cioè una concezione del soggetto come forza di negatività, trascendente da sé, mai entità positiva identica a se stessa; dall'altra (Levinas) l'esistenza del soggetto fondata sulla sua apertura a un'Alterità irriducibile, impenetrabile e trascendente: il soggetto esiste solo nella misura in cui non è assoluto e auto-referenziale, ma rimane in tensione con un impenetrabile Altro. La libertà esiste solo attraverso il

riferimento a uno spazio vuoto che rende l'Altro imperscrutabile (alcuni, ad esempio Manfred Frank, ritengono che Hölderlin, Novalis, Schelling, ecc. lo sapessero vista la loro critica dell'idealismo).⁹ Come ci si aspetta, Hegel offre una sorta di «mediazione» fra questi due estremi, asserendo la loro identità finale. Non è solo che il nucleo della soggettività è inaccessibile al soggetto, che il soggetto è decentrato rispetto a se stesso, che non può appropriarsi dell'abisso che sta proprio al centro di sé. E, non è neanche che il primo modo sia la "verità" del secondo (rivolto a se stesso, il soggetto deve riconoscere che il potere trascendente cui egli resiste è veramente suo, è il potere del soggetto stesso), o viceversa (il soggetto emerge solo quando si confronta con l'abisso dell'Altro). Sembra essere questa la lezione dell'intersoggettività di cui parla Hegel – sono un soggetto libero solo attraverso l'incontro con un altro soggetto – e a questo solitamente si contrappone il ragionamento che, per Hegel, questa dipendenza dall'Altro è solo un passaggio di mezzo, una deviazione sulla via del completo riconoscimento del soggetto nel suo Altro, la totale appropriazione dell'Altro. Ma le cose sono veramente così semplici? E se il «riconoscimento» di cui parla Hegel significasse che io devo riconoscere nell'impenetrabilità dell'Altro, che appare come un ostacolo alla mia libertà, la sua qualità di fondamento e condizione positiva di possibilità della stessa? E se fosse solo in questo senso che l'Altro è «assimilato»?

Dobbiamo allora sottoporre il tema dell'«altro» ad un'analisi spettrale che metta in evidenza i suoi diversi aspetti immaginario, simbolico e reale: l'altro fornisce forse l'esempio fondamentale della teoria lacaniana del «nodo borromeo» che unisce queste tre dimensioni. Prima di tutto c'è l'altro immaginario – altre persone "come me", gli altri esseri umani miei simili in cui mi rifletto e con cui sono in competizione, in cui mi riconosco eccetera. Quindi, c'è il "grande Altro"

simbolico – la “sostanza” della nostra esistenza sociale, l’insieme impersonale delle regole che coordinano il nostro vivere comune. Infine, c’è l’Altro in quanto Reale, la Cosa impossibile, il «partner inumano», l’Altro con cui, attraverso la mediazione dell’Ordine simbolico, non è possibile alcun dialogo simmetrico. Ed è di fondamentale importanza capire come queste tre dimensioni siano agganciate l’una all’altra. Il prossimo (Nebenmensch) in quanto la Cosa implica che, sotto l’immagine del prossimo come mio semblant, mia immagine riflessa, sta sempre in agguato l’abisso impenetrabile dell’assoluta Alterità, di una Cosa mostruosa che non può essere “ingentilita”. Lacan già parla di questa dimensione nel seminario 3:

«altro come tale [...] lo scriveremo, se vi garba, con un’A maiuscola. Perché con un’A maiuscola? Per una ragione indubbiamente delirante, come ogni volta che si è obbligati ad apportare dei segni supplementari a ciò che ci dà il linguaggio. Questa ragione delirante è qui la seguente. Tu sei la mia donna – dopo tutto che ne sapete? Tu sei il mio maestro – in effetti, ne siete così sicuri? Ciò che precisamente costituisce il valore fondante di queste parole, è ci cui si mira nel messaggio, [...], è il fatto che l’altro è lì in quanto altro Assoluto. Assoluto, cioè è riconosciuto, ma non è conosciuto. Allo stesso modo, alla fin fine, la finzione sta nel fatto che non si sa se sia finzione o meno. In sostanza, è questo elemento oscuro nell’estraneità dell’altro che caratterizza la relazione verbale nella comunicazione con l’altro.»¹⁰

A partire dai primi anni cinquanta, il concetto di «valore fondante» delle parole, delle affermazioni che ci conferiscono un significato simbolico e fanno di noi ciò che siamo (una moglie, un maestro), è generalmente percepito come un’eco della teoria degli atti linguistici performativi (il nesso fra Lacan e J.L.Austin è Emile Benveniste, padre del concetto di «performativo»). Dal passo citato risulta tuttavia evidente che

Lacan mira a qualcosa di più: è necessario ricorrere alla performatività, al coinvolgimento simbolico, proprio e solo nella misura in cui l'altro che incontriamo non è semplicemente il mio semblant immaginario, ma anche lo sfuggente Altro assoluto della Cosa Reale con cui non è possibile alcuno scambio di reciprocità. Se vogliamo rendere almeno sopportabile la convivenza con la Cosa, l'ordine simbolico deve intervenire come Terzo, come elemento che media e pacifica. L'"ingentilimento" dell'Altro-Cosa in un "normale essere umano" non avviene direttamente interagendo con lui, ma presuppone l'azione di un terzo elemento al quale entrambi ci sottomettiamo: senza un Ordine simbolico impersonale non c'è intersoggettività (non c'è una relazione simmetrica, una condivisione, fra esseri umani). Non ci può essere alcun asse fra questi due termini senza il terzo: se il grande Altro temporaneamente non funziona, il vicino amico coincide con la Cosa mostruosa. Se non c'è un prossimo dalle sembianze umane con cui potermi relazionare, l'Ordine simbolico diventa Cosa mostruosa che da parassita vive direttamente a mie spese (come il Dio del giudice Schreber che esercita su di lui il controllo investendolo con raggi di piacere). Se non c'è Cosa che puntelli i nostri scambi simbolici quotidiani con gli altri, ci ritroviamo in un universo habermasiano «piatto» e asettico in cui gli individui sono privati della superbia della loro troppa passione, ridotti a inermi pedine del disciplinato gioco della comunicazione.

Più precisamente, nel pensiero di Levinas sono riconoscibili tre fasi nella nascita dell'Etica. L'individuo si distingue come lo attraverso il lavoro e la proprietà, con ciò creandosi un luogo familiare in cui stare: un Altro con cui poter condividere una casa è per Levinas «l'Altro femminile» (e qui certo si può sollevare l'obiezione della dimensione completamente misteriosa dell'universo donna). Dopo questa

prima "alienazione" nella particolare forma di vita che per me ho scelto, ne arriva una seconda, la separazione dal mondo che mi è familiare: quando l'Altro assoluto che sta fuori dal mio mondo mi chiama, io sono scosso dalla tranquillità di ciò che conosco e, se rispondo, devo distogliere la mia attenzione da me e rinunciare alla sicurezza di casa mia (le «bolle» di Peter Sloterdijk).¹¹ La sua chiamata non è un evento spazio-temporale empirico, ma piuttosto una sorta di a priori etico trascendentale: non capita a me (che già esisteva), ma fa di me un individuo e per questo è sempre già successa in un passato che non fu mai presente: «Questa chiamata, che è sempre già accaduta indipendentemente dalla mia effettiva risposta, non ha limiti, è infinita, e così mi richiama a un'illimitata responsabilità nei confronti dell'Altro. Questo appello può venire solo da una "chiamata assolutamente eteronoma", che mi comanda e viene quindi dall'alto, una chiamata davanti alla quale sono assolutamente responsabile e non posso essere sostituito da altri.»¹²

Di base, quindi, io sono eternamente in lotta con me stesso. Mi trovo per sempre diviso fra essere egoisticamente radicato nel mondo che mi è familiare, intorno al quale gravita la mia esistenza, e la chiamata alla responsabilità incondizionata verso l'Altro: «L'io che nel godimento si separa e ha in sé il centro intorno al quale gravita la sua esistenza, è confermato nella sua singolarità solo quando si purga di questo centro di gravità. E dal momento non si possono sradicare le radici dell'io dalla separazione, questo processo di epurazione è interminabile.»¹³ (E questa versione della «spietata censura di sé» di cui parla Badiou non farebbe palpitare di gioia il cuore di qualsiasi stalinista con la passione per le purghe?) Tutto il mondo delle leggi e dell'universalità si basa su questa responsabilità verso e nei confronti dell'Altro che ci è sconosciuto: entro nel regno della giustizia e delle leggi universali quando rinuncio al mio piccolo mondo e a ciò

che in esso possiedo e sono disposto a vedere le cose da un punto di vista diverso dal mio, dal punto di vista dell'altro. Le idee e la loro universalità si fondano allora sulla responsabilità che io ho nei confronti dell'Altro. Ma allora, l'etica esiste prima dell'ontologia e la fonda. Nel regno della giustizia e delle leggi, abbiamo sempre a che fare con un "terzo", costituito dalla moltitudine empirica degli altri che solleva il problema della giustizia, delle regole di come trattare questi altri e ci spinge quindi a "comparare l'incomparabile": «I concetti con i quali abbiamo articolato quella precedente struttura, attraverso il richiamo alla giustizia, diventano i concetti più familiari di una struttura razionale: l'infinita responsabilità dell'io nei confronti dell'Altro diventa coesistenza che si concretizza come responsabilità in un mondo storico.»¹⁴

La differenza fra la Levinas e Kierkegaard è qui cruciale. Non soltanto perché la spiegazione di Levinas rimane una spiegazione filosofica, una svolta "trascendentale" verso ciò che è sempre già presente come condizione di possibilità etica (la chiamata etica che precede l'incontro empirico con l'altro), mentre Kierkegaard parla di decisioni, di «salti nel vuoto» in ciò che è per me nuovo. Forse in modo più radicale per Levinas, l'Altro che mi chiama incondizionatamente così costituendomi come soggetto etico, a dispetto del fatto che è una chiamata assolutamente eteronoma che mi comanda e viene dall'alto, è l'altro umano, il volto, la forma trascendentale del prossimo in quanto radicalmente Altro, mentre per Kierkegaard Dio non opera una mediazione fra me e il mio prossimo. Dio è egli stesso il primordiale Altro, in modo che chiunque mi sta vicino, ogni altro empirico con cui interagisco, è la figura primordiale del terzo, di una "parte terza". Per questo nell'edificio di Levinas non c'è spazio per la sospensione kierkegaardiana dell'etica. Il paradosso è che proprio perché Levinas afferma questa relazione con il

prossimo, la mia responsabilità incondizionata nei suoi confronti, quale vero terreno dell'attività etica, che lui deve rimanere ancora attaccato a un Dio "impersonale" (per lui Dio è, in ultima analisi, il nome stesso della Legge che mi ordina di amare il prossimo), mentre Kierkegaard, affermando la presenza di uno spazio vuoto fra la diretta responsabilità che ho nei confronti di Dio e l'amore per il prossimo – che diventa palpabile nel racconto biblico del sacrificio di Isacco – deve appoggiare il dogma cristiano dell'Incarnazione, della trasfigurazione di Dio in un uomo come gli altri (Cristo). E dovremmo accostarci alla nozione chiave di Levinas dell'incontro con il volto dell'altro come epifania, come evento che precede la Verità: «Cercando la verità, ho già costituito una relazione con un volto che funge da garanzia di se stesso, la cui epifania è in sé già parola d'onore. Il linguaggio in quanto scambio di segni verbali fa già riferimento a questa parola d'onore originale [...] inganno e verità già presuppongono l'assoluta autenticità del volto.»¹⁵

Bisognerebbe leggere queste righe tenendo a mente il carattere circolare e autoreferenziale del «grande Altro» di Lacan, la «sostanza» simbolica del nostro essere, che è forse meglio espressa dalla visione «olistica» di Donald Davidson in base alla quale «l'unica prova delle nostre opinioni sono altre opinioni [...] e poiché nessuna opinione può garantire se stessa, nessuna può essere per le altre una base certa».¹⁶ Lungi dal costituire un "vizio fatale" dell'ordine simbolico, questa circolarità è la condizione stessa del suo effettivo funzionamento. Così quando Levinas dice che un volto è in grado di garantire se stesso, vuol dire che funge da punto di riferimento non linguistico che ci mette anche nella condizione di rompere il circolo vizioso dell'ordine simbolico, munendolo del suo fondamento ultimo, un'«autenticità assoluta». Il volto diventa allora il massimo feticcio, l'oggetto che riempie (offusca) la «castrazione» (incoerenza, mancanza)

del grande Altro, l'abisso della sua circolarità. Su di un altro livello, anche nella nostra relazione quotidiana con il volto di un'altra persona è visibile questa feticizzazione, o meglio questo disconoscimento feticista. Disconoscimento che non riguarda primariamente la cruda realtà della carne («So molto bene che sotto questo volto si cela semplicemente un Reale fatto di carne, ossa e sangue, ma ciò nonostante io agisco come se il volto fosse una finestra sulla misteriosa interiorità dell'anima»), ma piuttosto, a un livello più radicale, il vuoto, l'abisso dell'Altro: il volto umano "ingentilisce" la Cosa terribile che è la realtà ultima del prossimo. E nella misura in cui il vuoto chiamato «soggetto del significante» è in stretta correlazione con questa incoerenza (mancanza) dell'Altro, soggetto e volto devono essere contrapposti: l'Evento dell'incontro con il volto dell'altro non è l'esperienza dell'abisso della soggettività dell'altro. Arriviamo a fare questa esperienza solo attraverso un vero e proprio deturpamento, che sia un tic o una smorfia che sfigura il volto (Lacan parla del Reale come «smorfia della realtà») fino all'orrore di aver completamente perso la faccia. Forse il momento chiave dei film di Jerry Lewis è proprio quello in cui il protagonista idiota è costretto a rendersi conto del disastro che ha causato: in questo momento, infatti, incapace di sostenere lo sguardo di tutti gli altri che gli puntano gli occhi addosso, inizia a fare facce strane, e con le mani cerca di coprirsi il volto mentre fa smorfie ridicole e ruota gli occhi all'insù. Lo sforzo del soggetto che cerca imbarazzato di cancellare la sua presenza e di scomparire dalla vista degli altri insieme al tentativo di assumere un'altra faccia più adatta alle circostanze è soggettivazione allo stato puro.

Ma allora, che cos'è la vergogna, l'esperienza di «perdere letteralmente la faccia»? Nella classica interpretazione di Sartre, l'individuo «per sé» si vergogna del suo «in sé», dello stupido Reale rappresentato dalla sua corporeità: ma sono io

veramente io questa cosa, questo corpo che puzza, le unghie nere, gli escrementi? In breve il termine "vergogna" sta ad indicare che lo "spirito" è direttamente collegato all'inerte volgare realtà del corpo, che è poi il motivo per cui è vergognoso defecare in pubblico. Per Lacan, tuttavia, la vergogna è per definizione una fantasia. Il pudore non è semplice passività, ma una passività attivamente assunta: se vengo violentata non ho nulla di cui vergognarmi, ma se mi è piaciuto allora mi merito di provare vergogna. Quindi, assumere attivamente la passività significa, in termini lacaniani, provare piacere nella situazione passiva di cui si è vittime. E poiché le coordinate di questa jouissance in ultima analisi sono quelle della fantasia fondamentale, la fantasia di (provare piacere nell') essere messi in una posizione passiva (il freudiano «mio padre mi picchia»), ciò che fa vergognare il soggetto non è la rivelazione di come sia finito nella posizione passiva in cui si trova, una posizione puramente corporea. La vergogna subentra solo quando la posizione passiva reale accenna alla fantasia che intimamente il soggetto disconosce. Prendiamo ad esempio due donne, una emancipata, determinata e attiva, l'altra che sogna segretamente un partner aggressivo, brutale e che magari la violenti pure. Il punto è che, se venissero entrambe violentate, per la seconda la violenza sarebbe molto più traumatica perché attuerebbe nella realtà sociale "esterna" proprio "le sue segrete fantasie". E perché? C'è sempre un vuoto che divide il nucleo fantasmatico dell'essere del soggetto dai modi più "superficiali" delle sue identificazioni simboliche e/o immaginarie: non mi è mai possibile assumere (nel senso di integrare simbolicamente) il nucleo fantasmatico del mio essere, c'è sempre una resistenza di fondo. Quando ci avviciniamo troppo accade qualcosa, un'aphanisis: il soggetto perde la sua coerenza simbolica, si disintegra. E la realizzazione forzata del mio nucleo fantasmatico nella realtà

sociale è forse la peggiore, la più umiliante forma di violenza, una violenza che mina alla base la mia stessa identità (l'“immagine che ho di me”), esponendomi a una vergogna insopportabile.

È facile capire allora quanto lontana sia la psicanalisi dal tutelare la dignità del volto umano. Il trattamento psicanalitico non è forse proprio l'esperienza di rendere pubbliche (all'analista, che fa le veci del grande Altro) le nostre più segrete fantasie e dunque la esperienza di perdere la faccia nel senso più radicale del termine? È questa la lezione già vista nel dispositivo materiale del trattamento psicanalitico: paziente e analista non si confrontano fisicamente mentre si parlano. Di solito il paziente è steso sul lettino e lo psicanalista siede alle sue spalle, entrambi che fissano lo stesso spazio vuoto sul muro che hanno davanti. Manca l'«intersoggettività» in questa relazione: ci sono il Primo e il Terzo termine, ma manca il rapporto diretto.

Allora come fanno il loro ingresso sulla scena la legge, i tribunali, i processi, le istituzioni, eccetera? Levinas propone questa risposta: per via della presenza del terzo. Quando mi trovo faccia a faccia con l'altro divento per sempre responsabile nei suoi confronti: è questa la costellazione etica originale. C'è sempre un terzo e dal momento in cui lo scopro sorgono nuove domande: in che relazione è il prossimo, che mi sta di fronte, con il Terzo? È amico, nemico o vittima? E, prima di tutto, chi dei due è per davvero il prossimo? Tutto questo mi costringe a confrontare infiniti che non possono essere messi a confronto, a limitare la priorità assoluta dell'altro, a iniziare il calcolo dell'incalcolabile. Tuttavia, per Levinas è importante che questo tipo di relazione giuridica, per quanto sia necessaria, rimanga fondata nella sua relazione etica primordiale all'altro.¹⁷ Questa responsabilità nei confronti dell'altro – il soggetto come la risposta alla chiamata infinita che prende corpo nel volto dell'altro, un volto che

appare indifeso e vulnerabile e che allo stesso tempo emana un comando perentorio – è per Levinas asimmetrica e non reciproca, nel senso che io sono responsabile nei suoi confronti ma non ho alcun diritto di affermare che lui debba dimostrarmi la stessa responsabilità. A questo punto a Levinas piace citare Dostoevskij: «Siamo tutti responsabili di tutto e colpevoli dinnanzi a ognuno, ma io lo sono molto di più degli altri.» L'asimmetria etica fra me e l'altro, che rivolgendosi a me per sempre mi chiama, è il fatto primordiale e IO non dovrei mai dimenticare che le mie basi stanno in questa irriducibile relazione in prima persona con l'altro che, se necessario, deve essere portata ai suoi estremi. Devo, cioè, essere pronto ad assumermi la responsabilità per l'altro fino al punto di prendere il suo posto, fino a diventare per lui l'ostaggio: «La soggettività in quanto tale è in origine un ostaggio, responsabile nella misura in cui diventa sacrificio per gli altri.» È così che Levinas arriva alla nozione di «sacrificio ri-conciliativo»: l'atto con cui l'Identico in qualità di ostaggio prende il posto del (si sostituisce all') Altro. E non è questo l'atto di Gesù Cristo per eccellenza? Non è Cristo l'ostaggio che ha preso il posto di tutti noi? Non è quindi Cristo l'uomo esemplare: «Ecce homo»?

Lungi dal predicare semplicemente il fondamento della politica nell'etica del rispetto e della responsabilità verso l'Altro, Levinas insiste invece sulla loro assoluta incompatibilità, sul vuoto incolmabile che le separa: eticamente è sempre implicita una relazione asimmetrica che sempre già presume la mia responsabilità verso l'Altro, mentre la politica è il luogo dell'uguaglianza simmetrica e della giustizia distributiva. Tuttavia, non è questa soluzione fin troppo chiara e pulita? Cioè, questa concezione della politica non è già post-politica, escludendo la dimensione propriamente politica (a causa della quale Hannah Arendt affermava che la tirannia è politica allo stato puro), in breve,

escludendo proprio la dimensione che Carl Schmitt definiva «della teologia politica»? Ci verrebbe da dire che, lungi dall'essere riducibile al regno dell'uguaglianza e della giustizia distributiva, la politica sia il vero e proprio anello "impossibile" fra questo regno e quello dell'etica (teologica), il modo in cui l'etica va contro la simmetria delle relazioni di uguaglianza, falsandole e spiazzandole.

In Etica e infinito, Levinas si concentra sulla considerazione che quel che sembra naturale dovrebbe divenire più incerto. Come, ad esempio, l'idea di Spinoza che ogni entità lotta naturalmente per l'autoconservazione, per asserire completamente il suo essere e le sue immanenti potenzialità: ho io il dovere (diritto) di esistere? Insistendo nell'esserci, non privo io qualcun altro del suo, in sostanza, non lo uccido forse?¹⁸ (E anche se Levinas accantona Freud in quanto irrilevante per la problematica dell'etica da lui considerata, non ne era Freud a suo modo consapevole? La «pulsione di morte» nel suo senso più elementare non è il sabotaggio del nostro sforzo di essere, di realizzare il nostro potenziale e le nostre capacità? E per questo stesso motivo la pulsione di morte non è l'ultimo fondamento dell'etica?). Quello che bisognerebbe riconoscere appieno e sostenere è questa posizione fondamentalmente anti-biopolitica di Levinas. L'etica di Levinas è assolutamente opposta alla biopolitica contemporanea che si concentra sulla regolamentazione della vita e sullo sfruttamento del suo potenziale. Per Levinas l'etica non riguarda la vita ma qualcosa di più della vita. Per Levinas qui sta il vuoto che separa giudaismo e cristianesimo: compito etico fondamentale per il giudaismo è «essere senza essere un omicida»:

«Se il giudaismo è attaccato al qui e ora, non è perché non ha sufficiente immaginazione per concepire un ordine soprannaturale o perché il tema rappresenta per lui una qualche sorta di assoluto; ma perché la prima luce della

coscienza si accende per lui sul sentiero che porta da uomo a uomo. Che cos'è un individuo, un uomo solitario, se non un albero che cresce senza preoccuparsi di quello che schiaccia e rompe, carpando nutrimento, aria e sole, un essere che trova completa giustificazione nel suo essere e nella sua natura? Ma che cos'è un individuo se non un usurpatore? L'avvento della coscienza, e persino della prima scintilla di spirito, che vuol indicare se non la scoperta che ci sono altri corpi intorno a me e il mio orrore perché esisto attraverso il loro assassinio? L'attenzione nei confronti degli altri e quindi la possibilità di includere me stesso fra loro, di giudicarmi: in breve, la coscienza è giustizia.» (La difficile libertà)

In contrasto con il riconoscimento che la vita terrestre è il vero e proprio luogo del nostro vivere in senso etico, il cristianesimo si spinge troppo in là ma allo stesso tempo non abbastanza: è convinto che sia possibile superare questo orizzonte di finitezza, entrare in uno stato di grazia collettivo, «muovere le montagne con la fede», e realizzare un'utopia. E sposta immediatamente il luogo di questo stato di grazia Altrove, ed è allora costretto a dichiarare di secondaria importanza la vita sulla terra e a raggiungere un compromesso con chi la domina, dando a Cesare quel che è di Cesare. Si accorcia il nesso fra salvezza spirituale e giustizia terrena.

Seguendo le orme di Levinas, Jean-Claude Milner ha recentemente elaborato una nozione di «ebreo» nell'immaginario ideologico europeo come ostacolo che impedisce l'unità e la pace, che deve essere spazzato via perché l'Europa possa unificarsi, che è poi il motivo per cui gli Ebrei sono sempre un «problema» o «la questione» che richiede una «soluzione»: Hitler è solo il punto più estremo di questa tradizione.¹⁹ Non c'è da stupirsi che l'Unione Europea stia diventando sempre più anti-semita nella sua critica sfacciatamente parziale di Israele. Lo stesso concetto di Europa è corrotto dall'anti-semitismo, motivo per cui il primo

compito degli Ebrei è «liberarsi dell'Europa», non ignorandola (solo gli Stati Uniti possono farlo), ma portando alla luce il lato oscuro dell'Illuminismo e della democrazia. La parte veramente contestabile del discorso di Milner riguarda il suo fondamento "lacaniano" della nozione di anti-semitismo inscritta nell'identità stessa dell'Europa: il sogno europeo è la parousia (greca e cristiana), la totale jouissance al di là della Legge, non gravata da ostacoli o divieti. Anche il pensiero moderno è spinto dal desiderio di andare oltre la Legge verso un'organizzazione sociale trasparente e capace di autoregolamentarsi: l'ultimo capitolo della saga per lo gnosticismo post-moderno e pagano dei nostri giorni, la realtà è totalmente malleabile, è una realtà che mette gli uomini in condizione di trasformarsi in un'entità viaggiante che galleggia fra diverse realtà, sostenuta solo da infinito amore. Contro questa tradizione, gli ebrei, sostanzialmente antimillenaristici, insistono sulla loro fedeltà alla Legge. Insistono sul limite insuperabile dell'uomo e quindi sulla necessità di un minimo di «alienazione», che è poi il motivo per cui chiunque sia propenso alla «soluzione finale» li vede come un ostacolo. Il punto debole di questo ragionamento è ovvio: la tradizione secolare del giudaismo non è una delle radici chiave della modernità in Europa? Non si ritrova forse in Spinoza la massima formulazione di una «jouissance oltre la Legge»: nella sua idea di un terzo, più alto, livello di conoscenza? La concezione moderna di rivoluzione politica "totale" non affonda forse le sue radici nel messianismo ebraico, come, fra gli altri, Walter Benjamin ha cercato di spiegarci? E ancora, ciò che troviamo al di là della Legge è veramente solo il sogno di una totale jouissance? L'intuizione fondamentale dell'ultimo Lacan non è proprio che c'è un ostacolo intrinseco alla piena jouissance che già opera a livello di pulsione che funziona al di là della Legge? L'«ostacolo» intrinseco a causa del quale una pulsione implica uno spazio

curvo, cioè rimane intrappolata in un movimento che si ripete intorno al suo oggetto del desiderio, non è ancora «castrazione simbolica». Per l'ultimo Lacan, al contrario, la proibizione non rappresenta un taglio traumatico, compare anzi proprio per calmare la situazione, per liberarci dall'intrinseca impossibilità inscritta nel meccanismo della pulsione.

Blut ohne Boden, Boden ohne Blut [Sangue senza Terra, Terra senza Sangue, N.d.T.]

Individuare il giudaismo come la religione della Legge va inteso in senso letterale: è Legge allo stato puro, privata del suo supplemento superegoico osceno. Si pensi all'immagine tradizionale (oscena) del padre che proibisce al figlio di avere rapporti occasionali, mentre in realtà il vero messaggio fra le righe è di spingerlo a conquistare l'altro sesso: qui la proibizione è pronunciata per provocarne la trasgressione. E, su questo punto, San Paolo a torto descriveva la Legge come fonte della propria violazione attribuendo questa concezione della Legge agli ebrei: il miracolo della proibizione ebraica è che essa è effettivamente solo una proibizione, cioè è priva di messaggi osceni sottintesi. Per questo motivo gli ebrei possono sempre cercare il modo di ottenere quello che vogliono pur continuando a osservare la lettera della Legge (e del divieto). Lungi dal cercare i cavilli o un rapporto esteriormente manipolativo con la Legge, questa procedura testimonia piuttosto una fedeltà diretta e letterale alla Legge. Ed è in questo senso che la posizione dell'analista trova fondamento nel giudaismo. Si pensi a La lezione del maestro di Henry James e al momento in cui il giovane scrittore Paul Overt incontra il suo grande maestro, Henry St. George, il quale gli consiglia di rimanere scapolo poiché una moglie non è fonte d'ispirazione ma d'impaccio. Allora Paul gli chiede se esistano donne capaci di «capire, donne in grado di partecipare al sacrificio» e riceve questa risposta: «Come

possono parteciparvi? Esse SONO il sacrificio. Sono insieme l'idolo, l'altare e le fiamme.» Allora Paul segue il consiglio del maestro e rinuncia alla giovane e bella Marian di cui è appassionatamente innamorato. Tornato a Londra dopo un lungo viaggio in Europa, Paul scopre che il maestro St. George, dopo l'improvvisa morte della moglie, ha chiesto la mano di Marian. Allora lo accusa di essersi comportato in maniera vile e abietta ma il signore più anziano risponde semplicemente di aver detto la verità: infatti lui non avrebbe più scritto mentre il giovane Paul avrebbe raggiunto fama e successo, proprio come evidentemente voleva. Il maestro non si dimostra qui maestro di cinismo, si comporta piuttosto da bravo analista, che non teme di trarre profitto dalle proprie scelte, è in grado cioè di rompere il circolo vizioso fra etica e sacrificio.

È possibile rompere questo circolo vizioso se e nella misura in cui riusciamo a sottrarci alla presa del Super-Io e alla sua intimazione a godere. Tradizionalmente la psicanalisi aveva il compito di aiutare il paziente a superare gli ostacoli a un «normale» godimento sessuale. Ma oggi che siamo su tutti i fronti bombardati dall'ingiunzione superegoica «Godi!» nelle sue diverse forme (dal godimento sessuale vero e proprio al godere del successo professionale o del risveglio spirituale) dovremmo passare a un'interpretazione più radicale: quello psicanalitico è oggi l'unico discorso in cui ci è permesso di non godere (e non "non ci è permesso di godere") – e da questo punto di vista di vantaggio diventa retroattivamente chiaro come il divieto tradizionale di godere fosse sostenuto dal comando implicito di segno opposto. Questo concetto di Legge non sostenuta da un supplemento superegoico implica una nozione di società radicalmente nuova, l'idea di una società non più fondata su radici comuni:

«Ogni parola è sradicamento. La costituzione di una società vera è uno sradicamento: la fine di un'esistenza in cui "sentirsi a casa" è un assoluto e tutto viene da dentro [...]

L'avvento delle scritture non è subordinazione dello spirito alla legge, ma sostituzione della legge alla terra. Lo spirito è libero nella legge e schiavo nella terra. È nella terra arida del deserto, dove niente è fisso, che il vero spirito scende per essere universalmente compiuto.

Il paganesimo è spirito localizzato: è nazionalismo nei termini della sua crudeltà e assenza di pietà [...] Umanità radicata che possiede Dio dentro di sé, la linfa che sorge dalla terra, è una foresta o un'umanità pre-umana [...]

Una storia in cui debba trovare attuazione l'idea di un Dio universale richiede un inizio. Non è per orgoglio che Israele sente di essere stato scelto. Non ha ottenuto questo compito per via di una grazia. Ogni volta che un popolo è giudicato, Israele è giudicato [...] È perché l'universalità del Divino esiste solo nella forma in cui si attua nelle relazioni fra gli uomini e perché dev'essere compimento ed espansione che esiste la categoria di una civiltà privilegiata nell'economia della Creazione. Questa civiltà non è definita in termini di prerogative ma di responsabilità. Ogni persona in quanto persona – cioè in quanto consapevole della sua libertà – è scelta. Se l'essere scelti assume un carattere nazionale è perché soltanto in questa forma una civiltà può essere costituita, mantenuta, trasmessa e continuare a resistere.» [La difficile libertà]

Siamo così abituati al sintagma Blut und Boden (sangue e terra) che tendiamo a dimenticare la frattura che quell'und sta ad indicare, cioè che la loro relazione sia quella che Gilles Deleuze definiva «sintesi disgiuntiva»: quale miglior prova degli ebrei, che sono proprio il popolo del Blut ohne Boden (sangue senza suolo), che integrano la mancanza della terra con un eccessivo investimento nelle relazioni di sangue? È come se il primo e preponderante effetto dell'esodo sia quello di mettere ancor più in evidenza queste relazioni di sangue, in questo modo violando la definizione base di territorio di uno

stato moderno. I cittadini di uno stato sono tali non in base a un vincolo di "sangue" (quindi alla loro identità etnica) ma perché risiedono nel territorio di uno Stato. E anzi l'unità dello Stato è stata stabilita attraverso la cancellazione violenta dei legami di sangue locali. In questo senso lo Stato moderno è il risultato di un "esodo interno", di una transustanziazione di identità: anche se fisicamente non cambiamo dimora, veniamo privati della nostra identità specifica che ha un suo colore locale o, ricorrendo nuovamente a Deleuze, il territorio dello stato è per definizione il territorio di una de-territorializzazione ri-territorializzata. E forse, come risultò chiaro con il fascismo, la violenza esplode proprio quando si tenta di negare questo divario e di unire le due dimensioni del sangue e della terra in un tutto armonico. Questo tentativo di unire spiega le "innocenti" espressioni tautologiche dei neo-razzisti di oggi: il programma di Le Pen può essere riassunto nello slogan «La Francia ai francesi!» (e come questo molti altri slogan, ad esempio «La Germania ai tedeschi!», eccetera): «Non vogliamo lo straniero, vogliamo solo quel che è nostrano» (fino a rasentare il patetico nella disarmante domanda del nazionalista convinto: «È forse un crimine amare il proprio Paese?»).

Il popolo ebraico è costituito dalla mancanza di una terra e di un territorio, questa mancanza è tuttavia reinscritta in un desiderio assoluto («L'anno prossimo saremo a Gerusalemme»). E scegliere lo sradicamento incondizionato, la rinuncia al territorio? In altre parole, l'identità ebraica non implica il paradosso di fondare le proprie radici etiche e la sua identità nello sradicamento?²⁰ Di conseguenza, non è già lì segnato il passo successivo, cioè la formazione di un gruppo che non si basi più sull'identità etnica, ma è nel suo nucleo essenziale il collettivo di un'universalità in lotta? Giustamente Levinas individua l'universalismo giudaico nella scelta di non fare proselitismo. Gli ebrei non cercano di convertire nessuno

al giudaismo; non cercano di imporre la loro religione agli altri. Molto semplicemente vi si aggrappano con ostinazione. Allora, paradossalmente il vero universalismo sta proprio nel decidere di non imporre il proprio messaggio agli altri, in questo modo si afferma la ricchezza del particolare contenuto in cui consiste l'universale, mentre si lascia che gli altri stiano ciascuno nel proprio modo di vivere. Però anche questa posizione ha in sé il suo limite: si riserva la posizione privilegiata di una singolarità che ha direttamente accesso all'universale. Tutti fanno parte dell'universalità, ma gli ebrei "sono più universali degli altri": «Per essere ebrei bisogna essere tolleranti perché la fede ebraica, fin dalle origini, porta sulle spalle il peso di tutti gli uomini.» (La difficile libertà) Il fardello dell'uomo ebreo... In altre parole, nella misura in cui gli ebrei sono responsabili in modo assoluto, cioè responsabili per tutti noi, a un meta-livello o a livello riflessivo, non siamo noi forse doppiamente responsabili per loro? O, ragionando all'inverso, se gli ebrei sono responsabili per noi tutti, non ci liberiamo dalla nostra responsabilità distruggendoli (facendo sparire dalla faccia della Terra loro che condensano la nostra responsabilità)?²¹ Qui manca ancora il concetto (e la pratica) di un'universalità antagonistica, dell'università come lotta di tutto il corpo sociale, di universalità come posizione parziale, impegnata.

È difficile concettualizzare il nesso che lega il giudaismo come struttura formale e "spirituale" e il popolo ebraico quale suo portatore empirico. Il problema è evitare il punto morto del dilemma: o gli ebrei sono il gruppo "empirico" privilegiato (e quindi la loro spiritualità, agli altri inaccessibile, non è in ultima analisi rilevante neppure per loro), oppure sono i portatori non necessari, contingenti, di una struttura universale. In questo caso, è a portata di mano la pericolosa conclusione che, proprio al fine di isolare e affermare questa struttura formale, cioè il "principio di ebraicità", si debba

cancellare, eliminare gli ebrei in senso empirico. Inoltre, chi afferma che gli ebrei non sono una nazione o un'etnia come le altre, ha il problema che, con questa stessa affermazione, definisce gli ebrei per opposizione con gli altri gruppi che sarebbero "normali", cioè come loro eccezione costitutiva.

La classica risposta umanistica e umanitaria all'etica della responsabilità di Levinas potrebbe essere che possiamo amare veramente gli altri soltanto se amiamo noi stessi. Ma, a un livello più radicale, non c'è qualcosa di intrinsecamente falso nel nesso fra questa responsabilità per gli altri e verso gli altri e il dubbio sul nostro diritto di esistere? Anche se Levinas afferma l'universalità di questa asimmetria (ognuno di noi è nella posizione originale di totale responsabilità verso gli altri), questa asimmetria non finisce in effetti col privilegiare un particolare gruppo che si assume la responsabilità per tutti gli altri, che incarna in modo privilegiato questa responsabilità, che direttamente la rappresenta? In questo caso, ovviamente, così di nuovo ironicamente si ha la tentazione di parlare del «fardello (etico) del popolo ebraico»: «L'idea di un popolo eletto non va presa come un segno d'orgoglio. Non implica la convinzione di avere diritti eccezionali, ma piuttosto eccezionali responsabilità. È la prerogativa della consapevolezza morale. Il popolo eletto s'immagina al centro del mondo e per esso il mondo non è omogeneo: poiché solo io sono in grado di rispondere alla chiamata, sono insostituibile nella mia assunzione di responsabilità.»

In altre parole, non abbiamo qui – analogamente alle forme di espressione del valore di Marx – il passaggio necessario dalla forma semplice e sviluppata «io sono responsabile per voi, per tutti voi» al suo equivalente generale e quindi suo opposto (io sono il centro privilegiato della responsabilità per tutti voi e per questo voi tutti siete effettivamente responsabili nei miei confronti)? E non è

questa la "verità" di una tale posizione etica, confermando così il vecchio dubbio hegeliano che ogni volta che ci denigriamo in realtà intendiamo segretamente dire il contrario? Mettersi in discussione è per definizione l'inverso di mettersi in una condizione privilegiata: c'è sempre un che di falso nel rispettare gli altri perché dubitiamo del nostro stesso diritto di esistere.

Spinoza avrebbe risposto a Levinas che non esistiamo a spese degli altri, e che la nostra esistenza è parte del sistema della realtà. Per Spinoza non c'è un "sé" hobbesiano estrapolato dalla realtà e ad essa contrapposto. L'ontologia di Spinoza postula la completa immanenza nel mondo. In altre parole, io sono la rete delle mie relazioni con il mondo, io mi "estrinseco" in esse. Il mio conatus, lo sforzo per affermare me stesso, non è allora affermazione di me a spese del mondo, ma la piena accettazione di far parte di questo mondo, la mia asserzione in una realtà più ampia, l'unica in cui posso crescere. Superiamo così l'opposizione egoismo-altruismo: io esisto pienamente non isolato nella mia individualità, ma nella prospera realtà di cui faccio parte. Quando Levinas scrive che «il godimento è la singolarizzazione di un io [...] pura opera dell'egoismo» da ciò concludendo che «dare ha senso solo quando togliamo a noi stessi a dispetto di noi stessi [...] Solo un soggetto che mangia può "essere per l'Altro"»²² implicitamente attribuisce a Spinoza una concezione "soggettivistica" egotistica dell'esistenza e dell'esistenza di ognuno di noi. Il suo dubbio anti-spinoziano circa il diritto individuale di esistere è invertita arroganza, come se io fossi il centro e la mia esistenza minacciasse tutti gli altri.

Allora la risposta non dovrebbe consistere nell'asserzione del mio diritto di esistere in armonia con gli altri e tollerando gli altri, ma in un'affermazione più radicale: prima di tutto, io esisto? Non sono io piuttosto un buco nell'ordine dell'essere? Questo ci porta al paradosso ultimo a causa del quale la

risposta di Levinas non basta: io costituisco una minaccia per l'intero ordine dell'essere non nella misura in cui esisto concretamente come parte di quest'ordine, ma proprio nella misura in cui sono un buco in questo ordine. Come tale, come nulla, io "sono" lo sforzo di allungarmi verso tutto e farlo mio (solo il Niente può desiderare di divenire Tutto). Già Schelling ha definito il soggetto come l'incessante sforzo del Niente di divenire Tutto. Al contrario, un concreto essere vivente che occupa un determinato spazio della realtà, radicato in essa, è per definizione un momento della sua circolazione e della sua riproduzione.

Si pensi al simile paradosso che struttura il panorama del politicamente corretto: popoli ai margini del mondo occidentale possono asserire completamente la loro particolare identità etnica senza essere tacciati di radicalismo e razzismo identitario (ad esempio gli indiani d'America, i neri, eccetera). Più ci avviciniamo al famigerato maschio bianco eterosessuale, più quest'affermazione diventa problematica: gli asiatici possono ancora andare, gli italiani e gli irlandesi forse, tedeschi e scandinavi sono decisamente più problematici. Tuttavia, il divieto di asserire un'identità particolare per l'«uomo bianco» (che diventerebbe modello "oppressivo" sugli altri), pur presentandosi come un'ammissione di colpa, gli attribuisce una posizione centrale: il divieto di asserire un'identità particolare riunisce tutti gli uomini bianchi in una medietà neutra e universale, luogo da cui è possibile accedere alla verità sull'oppressione altrui.

La figura di Benny Morris, sintomo della falsità dell'israeliano pacifista buono e liberale,²³ deve essere concepita come il celato supplemento osceno dell'etica di Levinas. Dopo aver portato alla luce il lato "oscuro" della nascita dello Stato di Israele (lo scopo di David Ben-Gurion e della prima generazione di leader israeliani durante la guerra del 1949 era spingere la popolazione araba fuori dalla Palestina

e per raggiungerlo ricorsero a una serie seppur limitata di orrori, inclusi stupri e vittime innocenti fra i civili), dichiarazioni per cui fu messo al bando dall'establishment accademico israeliano, Morris stupì tutti con la posizione che assunse nei confronti delle sue stesse rivelazioni: affermò che questi atti "oscuri" erano necessari alla costituzione e alla sopravvivenza dello Stato di Israele. E questa logica è convincente nella sua spietata sincerità: se gli Arabi non fossero stati una minoranza nello Stato d'Israele, Israele non avrebbe mai funzionato come Stato; l'errore di Ben-Gurion fu quello di non portare a termine la pulizia etnica totale, inclusa l'espulsione di tutti gli Arabi dalla West Bank: se così avesse fatto oggi ci sarebbe la pace in Medio Oriente. Il merito di questo ragionamento è che evita completamente la solita ipocrisia liberale: se si vuole lo Stato d'Israele, bisogna accettare il prezzo della pulizia etnica; non c'è mai stato un terzo modo di vivere pacificamente con i Palestinesi in uno stato ebraico o in uno Stato laico democratico. Le proteste dei liberali sull'ingiustizia della condizione dei Palestinesi, la condanna dell'orrore dell'occupazione della West Bank, evitano la questione chiave sostenendo l'illusione che un po' di tolleranza e qualche piccola concessione eviterebbero la guerra. Certo, Morris ripropone i soliti cliché razzisti (lo scontro di civiltà con i barbari Arabi, ad esempio), ma questi cliché non sono il succo, l'essenza del suo ragionamento, cioè che lo Stato d'Israele poteva esistere solo attraverso la pulizia etnica della maggioranza della popolazione che viveva lì prima del ritorno del Popolo di David. Bisognerebbe effettivamente leggere Morris come l'anti-Levinas per eccellenza, come la verità della speranza di Levinas che lo Stato d'Israele diventi uno stato unico direttamente fondato sulla Giustizia promessa dal messia. Per mantenere la sua visione di Israele, Levinas deve negare quello che Morris ha ammesso senza pietà. L'atteggiamento di Morris, la sua fredda accettazione del fatto

che dobbiamo uccidere il prossimo per sopravvivere, è la verità del dubbio di Levinas sul diritto di esistere di ognuno di noi.²⁴

Odradek: una categoria politica

Il limite di Levinas non è solo quello di essere eurocentrista e affidarsi a una definizione troppo stretta di umano, definizione che segretamente esclude chi non è europeo in quanto "non umano".²⁵ Quello che Levinas tralascia di includere nell'ambito dell'umano è piuttosto l'inumano in sé, la dimensione che elude il rapporto diretto fra gli uomini. A prima vista la Butler potrebbe sembrare più sensibile a quest'aspetto, per esempio nella perspicace descrizione dell'ambiguità di Adorno riguardo all'"inumano": pur essendo ben consapevole della violenza coinvolta nella definizione predominante di quel che è "umano" (la silenziosa esclusione di intere dimensioni "inumane"), Adorno tuttavia concepisce in pratica "l'inumano" come depositario di un'umanità "alienata": in ultima analisi, per Adorno "l'inumano" è la potenza della barbarie che dobbiamo combattere. Gli sfugge però qui il paradosso che determinare normativamente l'"umano" è possibile solo contro lo sfondo impenetrabile dell'"inumano", di qualcosa che rimane opaco e resiste alla sua inclusione in qualsiasi ricostruzione narrativa di quel che vale come "umano". In altre parole, sebbene riconosca che l'essere umano è essenzialmente finito, non totale, che il tentativo stesso di porre l'Umano come un «soggetto assoluto» lo deumanizza, non spiega come questo limite interno all'Umano definisca "l'essere umano": l'essere umano è soltanto il limite dell'"umanità", o esiste una nozione reale del limite costitutivo dell'essere umano?

Lo stesso paradosso opera al cuore della Dialettica dell'Illuminismo: benché Adorno (e come lui Horkheimer) concepisca le catastrofi e le barbarie del ventesimo secolo come intrinseche al progetto dell'Illuminismo e non come frutto del resto di un barbarico passato da abolire portando l'«Illuminismo quale progetto incompleto» al suo completamento, entrambi insistono nel combattere questa conseguenza-eccesso dell'Illuminismo attraverso l'Illuminismo stesso. Allora, di nuovo, se l'Illuminismo ha portato a pari regressioni nella barbarie, significa forse che l'unica concezione di illuminismo in nostro possesso dovrebbe essere costretta, resa consapevole del suo limite o c'è un'altra idea positiva di illuminismo che già include questo limite? Ci sono due semplici risposte all'incoerenza della critica di Adorno: Habermas e Lacan. Con Habermas usciamo dal vicolo cieco attraverso la formulazione di una struttura normativa positiva di riferimento. Con Lacan riconcettualizziamo "l'umanità" limitata o in stallo in quanto tale. In altre parole, individuiamo una definizione di "umano" che, oltre e al di sopra (o piuttosto al di sotto) del precedente universale infinito, accentua il limite in quanto tale: "essere umano" è una precisa prospettiva di finitezza, passività, vulnerabilità.

È qui che sta, per la Butler, il paradosso di fondo: se da una parte dovremmo certo condannare come "inumane" tutte quelle situazioni in cui la nostra volontà è violata, ostacolata o costretta dalla pressione di una violenza esterna, non dovremmo per questo concludere semplicemente che una definizione positiva di umanità consiste in una volontà indipendente, perché c'è una sorta di esposizione passiva ad una schiacciante Alterità che è la vera base dell'essere umano. Ma allora come possiamo distinguere la "cattiva" inumanità, la violenza che distrugge la nostra volontà, dalla passività che costituisce l'umanità? A questo punto la Butler si compromette facendo ingenuamente riferimento alla vecchia

distinzione che Marcuse fa fra «repressione necessaria» e «surplus di repressione»: «naturalmente possiamo e dobbiamo inventare delle norme che distinguano fra diverse forme di oppressione dell'essere, tracciando una linea fra l'aspetto inevitabile e insuperabile di un data situazione da un lato e la variabilità delle sue condizioni dall'altro.»

Quello che la Butler, così come Adorno, non riesce a tematizzare è la diversa condizione di "inumano" nella svolta trascendentale di Kant. Kant ha introdotto una distinzione chiave fra giudizio negativo e giudizio indefinito: il giudizio affermativo «l'anima è mortale» può essere negato in due modi, attraverso la negazione del predicato («l'anima non è mortale») oppure l'affermazione del predicato negativo («l'anima è non-mortale»). Questa differenza è la stessa che corre fra le affermazioni «non è morto» e «è un non-morto», come tutti i lettori di Stephen King ben sanno. Il giudizio indefinito apre la strada a una terza sfera che mina la distinzione sottostante: il «non-morto» non è né vivo né morto, è il mostruoso «morto vivente».26 Lo stesso vale per l'inumano. «Non è umano» non è la stessa cosa che dire: «È inumano». «Non è umano» vuol dire semplicemente che il soggetto è esterno al genere umano, animale o divino, mentre «è inumano» vuol dire qualcosa di completamente diverso, e precisamente, che il soggetto non è né semplicemente umano né inumano, ma è segnato da un eccesso orribile che, pur negando quello che consideriamo l'"essere umano", è intrinseco all'essere umano. E forse dovrei qui azzardare l'ipotesi che questo è il cambiamento introdotto dalla rivoluzione kantiana: nell'universo pre-kantiano, gli uomini erano semplicemente uomini, esseri pensanti, che con la ragione combattevano gli eccessi degli istinti animali e della follia divina, ma a partire da Kant e con l'idealismo tedesco, l'eccesso da combattere è assolutamente immanente, il nucleo essenziale della stessa soggettività (che è il motivo per cui, con

l'idealismo tedesco, il nucleo della soggettività è trasposto nella metafora della notte, «la Notte del Mondo», in contrasto con l'idea di Luce dell'Illuminismo come Luce della Ragione che combatte le tenebre dell'ignoranza). Quindi, l'eroe dell'universo pre-kantiano impazzisce quando perde la sua umanità, cioè quando le passioni animali o divine prendono il sopravvento su di lui, mentre a partire da Kant la pazzia indica l'esplosione incontenibile del nucleo stesso dell'essere umano.

Questa dimensione manca anche in Levinas. In un paradosso propriamente dialettico, Levinas (pur con tutte le sue celebrazioni dell'alterità) tralascia di prendere in considerazione non l'identità sottostante a tutti gli esseri umani ma la stessa Alterità "inumana": di fondo l'Alterità di un essere umano ridotto all'inumanità, l'Alterità di cui è esempio la terribile figura del Muselmann, del «morto vivente» dei campi di concentramento. È per questo che, sebbene spesso si pensi a Levinas come al filosofo che ha cercato di dar voce all'esperienza della Shoah, dalla sua discussione sul diritto di esistere e il concetto di responsabilità individuale asimmetrica dell'uno verso tutti si evince qualcosa di per sé evidente: chi è sopravvissuto alla Shoah, chi ha effettivamente sperimentato l'abisso etico della Shoah, probabilmente non la pensa così. Così la pensa chi si sente colpevole perché osserva questo orrore da una sufficiente distanza di sicurezza.²⁷

Per Agamben il Muselmann è il testimone per eccellenza e allo stesso tempo il testimone impossibile. L'unico che abbia veramente visto con i propri occhi gli orrori dei campi di concentramento ma, proprio per questo motivo, non può dar voce alla sua testimonianza. È come se fosse stato «bruciato dal sole nero» dell'orrore che ha visto. Si può dunque definire "autentica" la testimonianza che implica la mediazione di un Terzo invisibile che si incarna nella figura del Muselmann: in essa non ci siamo mai solo io e l'evento a cui ho testimoniato.

La mia relazione con questo evento è sempre mediata da chi l'ha visto con i propri occhi e proprio per questo motivo non è più in grado di riferire ciò che ha visto. Cioè nella misura in cui Levinas, nella sua definizione di chiamata etica, indica le coordinate fondamentali dell'interpellanza ideologica (divento soggetto etico nel momento in cui rispondo «Eccomi!» all'incessante chiamata che viene dal volto vulnerabile dell'altro), si potrebbe dire che il Muselmann è proprio chi non riesce più a rispondere «Eccomi!» (e dinnanzi al quale io non posso più dire «Eccomi!»).²⁸ Ripensiamo agli slogan che ci identificano con la vittima esemplare: «Siamo tutti cittadini di Sarajevo» e analoghi. Il problema è che con il Muselmann questo gesto non è possibile. L'affermazione «Siamo tutti Muselmänner» sarebbe patetica e oscena. Dovremmo qui integrare Agamben, trasponendo il medesimo vuoto in chi funge da controparte del testimone, colui che riceve la testimonianza, il grande Altro che recependo la mia testimonianza mi metterebbe in condizione di esorcizzare i miei demoni. Simmetricamente, non incontro mai il "vero" depositario che autenticherà appieno la mia testimonianza: le mie parole sono sempre ricevute da altri soggetti limitati che non riescono a validarle. Non è forse questo lo schema L di comunicazione che Lacan delineò nei primi anni '50, in cui la «vera comunicazione» (la diagonale S-A) è attraversata dalla diagonale «a-a» di questa relazione immaginaria? S corrisponderebbe qui al Muselmann, il testimone ideale e impossibile; A sarebbe il suo depositario ideale e impossibile che ricevendo la testimonianza la validerebbe; a i sopravvissuti come testimoni imperfetti; a' l'imperfetto depositario delle loro parole. L'aspetto tragico della testimonianza, allora, non è solo che il testimone ideale (il Muselmann che sarebbe egli stesso testimone riferendo quello che ha vissuto sulla propria pelle) è impossibile, ma anche che non c'è depositario ideale, tale che, quando siamo sicuri che la

nostra testimonianza riposa in lui, siamo finalmente liberi dei nostri demoni: non c'è nessun grande Altro.

Di conseguenza il paradosso del Muselmann non è che questa figura è allo stesso tempo il livello zero, la totale riduzione alla vita vegetativa e allo stesso tempo il nome per il puro eccesso in quanto tale, un eccesso privato del suo "normale" fondamento? Per questo motivo il Muselmann indica il limite di Levinas: quando lo descrive, Primo Levi usa ripetutamente il predicato senza volto e dovremmo dare a questa espressione tutto il suo peso levinasiano. Davanti al Muselmann, non riusciamo ad individuare sul suo volto le tracce dell'abisso dell'Altro e della sua vulnerabilità, che incessantemente ci richiama alla responsabilità. Ci troviamo invece davanti un muro cieco, la mancanza di profondità. Forse il Muselmann è allora il prossimo al livello zero, il vicino con cui non è possibile alcuna relazione di empatia.²⁹ Tuttavia, a questo punto, ci troviamo di nuovo a confrontarci con il nostro dilemma chiave: e se fosse proprio sotto le spoglie della presenza senza volto del Muselmann che facciamo l'incontro con l'appello dell'Altro al suo stato più puro e radicale? E se, davanti al Muselmann, ci troviamo ognuno di fronte alla responsabilità che abbiamo verso l'Altro nel suo punto più traumatico? In breve, e se unissimo il volto di Levinas e il «prossimo» in senso strettamente freudiano-laciano nella Cosa impenetrabile e mostruosa, il Nebenmensch, la Cosa che mi istericizza e provoca? E se il volto del prossimo non rappresentasse né il mio doppio-semblant né il "corrispondente" astratto puramente simbolico con cui io comunico, ma l'Altro nella sua dimensione del Reale? E se, continuando il ragionamento, restituissimo al "volto" di Levinas tutta la sua mostruosità? Questo volto non è il Tutto armonico dell'abbagliante epifania del "volto di un uomo": lo scorgiamo piuttosto quando ci imbattiamo nella deformazione di un tic che ci disgusta o di una smorfia

grottesca, il volto che ci troviamo appunto davanti quando il nostro prossimo «perde la faccia». Facendo ricorso alla cultura popolare, è “il volto” che l’eroina di Leroux ne *Il fantasma dell’opera* scorge quando vede per la prima volta il Fantasma senza la sua maschera (e reagisce all’orrore che la prende perdendo i sensi).

Il problema di questa soluzione, di per sé accettabile, è che mina l’edificio etico che Levinas sta cercando di costruire su di essa: lungi dall’essere assolutamente autentico, questo volto mostruoso rappresenta, piuttosto, l’ambiguità del Reale cui dà corpo, il punto estremo e impossibile della coincidenza degli opposti, in cui l’innocenza della vulnerabile nudità dell’Altro si sovrappone al male puro. Cioè, a questo punto dovremmo concentrarci sul significato preciso della parola prossimo: il prossimo in senso giudaico-freudiano, come portatore di una mostruosa Alterità, il prossimo propriamente inumano, è lo stesso che incontriamo quando facciamo l’esperienza del volto dell’Altro di cui ci parla Levinas? Non c’è, proprio nel cuore del prossimo inumano giudaico-freudiano, una dimensione mostruosa che è già parzialmente “gentrificata”, addomesticata, una volta concepita in senso levinasiano? E se il volto levinasiano fosse ancora una volta un’altra difesa contro la dimensione mostruosa della soggettività? E se dovessimo concepire la Legge ebraica in stretta correlazione con questo prossimo inumano? In altre parole, e se la funzione ultima della Legge non fosse quella di metterci nella condizione di non dimenticare il prossimo, di mantenerci a lui vicini, ma al contrario di mantenere il prossimo alla debita distanza, di fungere da scudo contro la sua mostruosità? In breve, la Tentazione da resistere è quella di “gentrificare” in senso etico il prossimo, di ridurre in Altro l’ambiguità mostruosa intrinseca al Prossimo-Cosa che diventa il punto abissale da cui proviene la chiamata alla responsabilità etica.

Il medesimo tema è al centro dell'agitato universo di Kafka. Leggere Kafka richiede una grande capacità di astrazione che non implica tanto di imparare di più (l'orizzonte appropriato da cui interpretare la sua opera), quanto piuttosto disimparare i riferimenti interpretativi già noti, così da potersi aprire completamente alla forza nuda e cruda della sua scrittura. Le strutture interpretative sono tre: la cornice teologica (dell'ansiosa ricerca di un Dio assente da parte dell'uomo moderno); quella della critica sociale (la messa in scena di un mondo da incubo dominato da una burocrazia moderna totalmente estranea); e infine quella psicanalitica («l'irrisolto complesso di Edipo» impediva a Kafka di avere una vita sessuale normale). Questo impianto deve essere completamente cancellato. Per poter cogliere tutta la viva forza dell'universo kafkiano il lettore deve riconquistare una sorta di infantile ingenuità. Per questo, quando leggiamo Kafka, la prima lettura, la meno filtrata, spesso è la più corretta perché la seconda già cerca di "assimilare" l'impatto con la sua scrittura cruda forzandone il testo in uno dei piani interpretativi che abbiamo individuato. Con questa ingenua freschezza dovremmo leggere la descrizione di Odradek, una delle più interessanti figure kafkiane:

«Gli uni dicono che la parola Odradek derivi dallo slavo e cercano in questo modo di rintracciare la formazione della parola. Altri invece pensano che derivi dal tedesco, e sia soltanto influenzata dallo slavo. L'incertezza di questi due pareri però lascia forse concludere, a ragione, che nessuno dei due sia giusto, soprattutto che con nessuno dei due si riesca a trovare un significato della parola.

Naturalmente nessuno si occuperebbe di simili studi, se non ci fosse davvero un essere che si chiama Odradek. Sulle prime ha l'aspetto d'un rocchetto di spago piatto a forma di stella, e infatti sembra anche che sia rivestito di spago; certo

devono essere soltanto pezzi di spago strappati, vecchi, annodati insieme, o anche pezzi di spago di colore e specie diversissimi messi insieme. Non è poi soltanto un rocchetto, ma dal centro della stella sporge un bastoncino di traverso e a questo bastoncino se ne unisce ad angolo retto un altro. Con l'aiuto di questo ultimo bastoncino da una parte e di una delle irradiazioni della stella dall'altra l'insieme può camminare dritto come sopra due gambe.

Si sarebbe tentati di credere che questa formazione avesse avuto in passato una qualche forma razionale e che ora sia semplicemente rotta. Ma non sembra sia così; almeno non si trova nessun segno di questo; in nessun punto si vedono aggiunte o rotture che accennerebbero a qualcosa di simile; l'insieme appare, sì, privo di significato, ma nel suo genere chiuso in sé. Non è possibile parlarne in modo più particolareggiato, perché Odradek è straordinariamente mobile e impossibile da acchiapparsi.

Si trattiene alternativamente nelle soffitte, sulle scale, nei corridoi, al pianterreno. A volte per mesi e mesi non si vede affatto; allora probabilmente si è trasferito in altre case; ma poi torna immancabilmente in casa nostra. A volte, quando si esce dalla porta proprio mentre egli si appoggia alla ringhiera della scala, vien voglia di rivolgergli la parola. Naturalmente non gli si pone nessuna domanda difficile, invece lo si tratta, già la sua minuscola statura ci induce a farlo, come un bambino. «E come ti chiami?» gli si domanda. «Odradek», egli dice. «E dove abiti?» «Senza fissa dimora», dice e ride; però è soltanto una risata come si può fare senza polmoni. Suona press'a poco come un fruscio di foglie cadute. Con questa conversazione per lo più è terminata. Del resto nemmeno queste risposte si possono sempre ottenere; spesso resta muto a lungo, come la legna cui assomiglia.

Invano mi domando che cosa sarà di lui. È sottoposto a morire? Tutto ciò che muore, prima ha avuto una specie di

mèta, una specie di attività, e in essa si è consumato; nel caso di Odradek questo non si avvera. È dunque destinato magari a srotolarsi giù per le scale davanti ai piedi dei miei figli e dei loro figli trascinando dello spago dietro di sé? È palese che non nuoce a nessuno; però l'idea che debba ancora sopravvivere anche a me, mi è quasi dolorosa.»³⁰

Odradek, essendo un oggetto trans-generazionale (esente dal ciclo delle generazioni), immortale, estraneo alla finitezza (perché asessuato e quindi estraneo alla distinzione fra i sessi), fuori dal tempo, privo di uno scopo preciso, non avendo un fine, non perseguendo alcuna utilità è pura jouissance. «La jouissance è tale perché non serve a niente», ce lo dice Lacan nel seminario 20 – Encore. Kafka ci offre diverse rappresentazioni di questo eccesso che non muore (o, meglio, «non-morto»), della Cosa come jouissance: la Legge che ci perseguita senza esserci, che fa di noi dei colpevoli senza sapere di che cosa; la ferita che non guarisce e non ci lascia guarire; la burocrazia “irrazionale”, e, infine ma non meno importanti, tutti quegli oggetti che rimangono “incompleti”, come il nostro Odradek, appunto. Sembrano tutti una resa angosciante della «cattiva infinità» hegeliana: non c'è Aufhebung, manca la soluzione, la cosa si trascina per inerzia: non arriviamo mai alla Legge; il messaggio dell'Imperatore rimane per sempre sospeso; la ferita non si rimargina (né mi uccide, mai). La “Cosa kafkiana” o è trascendente, e per sempre elude la nostra stretta (la Legge, il Castello), o è un oggetto ridicolo in cui si è trasformato il soggetto e di cui non ci possiamo liberare (Gregor Samsa che si trasforma in un insetto). Il punto è leggere questi due aspetti insieme: jouissance ciò che non possiamo mai raggiungere e quello di cui non ci possiamo mai liberare.

Il genio di Kafka fu quello di eroticizzare la burocrazia, entità non erotica per eccellenza, se si può dire che ne esista una. In Cile, se un cittadino si vuole identificare davanti

all'autorità deve soddisfare le richieste dell'«ufficiale in servizio che gli domanderà di produrre: certificato di nascita, casellario giudiziario, prova del pagamento delle tasse, tessera elettorale, prova di essere ancora in vita, perché se fa i capricci quando arriva il momento di provare che non è morto, sarà anche costretto a presentare un "certificato di sopravvivenza". Le dimensioni di questo problema sono tali che il governo stesso ha istituito un ufficio per combattere la troppa burocrazia. Adesso il cittadino può manifestare le proprie lamentele, se non è trattato in modo adeguato, e sporgere denuncia contro la cattiva amministrazione e l'incompetenza dell'impiegato pubblico [...] ovviamente, deve compilare un modulo che deve essere firmato da tre persone e deve essere opportunamente vidimato.»³¹ Questa è la burocrazia statale al punto di estrema follia. Lo sappiamo noi che questo è l'unico vero contatto con il divino che abbiamo nel secolarismo dilagante della nostra epoca? Cosa ci può essere di più "divino" del traumatico incontro con l'assurdo della burocrazia, per esempio quando un funzionario pubblico ci dice che per la legge noi non esistiamo? È in queste occasioni che ci appare fugacemente un altro ordine delle cose, al di là della mera realtà quotidiana del nostro mondo terrestre. Kafka era ben consapevole del profondo legame esistente fra burocrazia e divino: è come se, con le sue opere, la tesi hegeliana dello Stato come esistenza terrestre di Dio sia stata "sfanculata", abbia preso precisamente una svolta oscena. Solo in questo senso le opere di Kafka mettono in scena la ricerca del divino nel mondo moderno e secolarizzato, e più precisamente, non solo lo cercano ma lo trovano nella burocrazia di stato.

Il film *Brazil* di Terry Gilliam ci offre due scene memorabili che esemplificano perfettamente il folle eccesso di jouissance burocratica che perpetua se stessa in moto circolare. In una delle due, si rompe una tubatura a casa del protagonista.

Allora costui chiama subito l'addetto al servizio riparazioni per avere immediata assistenza, e subito dopo Robert De Niro, misterioso e losco personaggio la cui attività «sovversiva» consisterebbe nell'intercettare le telefonate di emergenza e correre in soccorso dell'utente, bussa alla porta per riparare il guasto gratuitamente, bypassando tutte le formalità cartacee che il servizio pubblico richiede di compilare, rendendo il servizio offerto inefficiente perché non più "pronto". Infatti, in una burocrazia intrappolata nel circolo vizioso della jouissance, il crimine massimo è fare semplicemente e direttamente il proprio dovere. Se il servizio pubblico di riparazione funzionasse veramente (al livello della sua economia libidinale inconscia) il lavoro effettivamente portato a termine sarebbe un bel problema, dal momento che le energie del servizio pubblico finiscono per lo più, invece, nello studio di elaborate procedure amministrative che permettano all'amministrazione di inventare ostacoli sempre nuovi e di conseguenza posporre il lavoro vero e proprio ad infinitum. In un'altra scena che si svolge fra corridoi e uffici di un ente governativo mastodontico, vediamo un gruppo di persone che corrono dietro e intorno a un personaggio, un nome importante della burocrazia di stato, seguito da uno stuolo di impiegatucoli che gli ripetono questo e quello, chiedendo un'opinione, un parere, una decisione su questa o quella questione, e lui ha una risposta per tutti e conclude urlando di corsa «Efficienza!» («Bisogna farlo entro domani al più tardi!», «Controlli quel rapporto», «Quell'appuntamento? Lo cancelli», eccetera). La concitazione di un'iperattività apparente è certamente messa in scena per mascherare lo spettacolo assurdo di imitare, di fare la parte di «un'amministrazione efficiente». Perché camminano da una parte all'altra senza fermarsi? È ovvio che il super-mega-funziionario non sta andando da un appuntamento ad un altro appuntamento, ma semplicemente si affretta da un corridoio

all'altro senza mai arrivare da nessuna parte. Di tanto in tanto il protagonista si imbatte nel gruppo e l'interpretazione kafkiana è ovviamente che tutta questa scena ha il solo scopo di attrarre la sua attenzione, il tutto è inscenato soltanto per i suoi occhi. Fanno tutti finta di essere impegnati per non essere interpellati dal protagonista, ma tutto questo daffare lo provoca a rivolgersi direttamente al funzionario che tutti seguono il quale risponde nervosamente: «Ma non vede che sono impegnato?!». Ma certe volte ha la reazione opposta e lo saluta come se stesse aspettando lui e le sue domande da molto tempo.

Ma ritorniamo a Odradek. Nella sua breve analisi del racconto kafkiano Jean-Claude Milner richiama prima di tutto l'attenzione su una peculiarità di Odradek. Odradek ha due gambe, parla e ride, ha caratteristiche propriamente umane. Anche se è umano, non assomiglia ad un essere umano, invece appare chiaramente inumano.³² Come tale è l'esatto opposto di Edipo, che (lamentando il suo destino a Colono) dice di essere divenuto inumano quando ha finalmente acquisito tutte le caratteristiche dell'uomo comune: in linea con gli eroi kafkiani, Odradek diventa umano solo quando appare non esser più umano (perché si trasforma in un insetto o un rocchetto).³³ Effettivamente Odradek è un «singolare universale», si sostituisce all'umanità incorporandone gli eccessi, perdendo ogni somiglianza con l'uomo. È qui cruciale il contrasto con il mito di Aristofane (che ritroviamo nel Simposio) secondo cui l'essere umano era originariamente una sfera, divisa poi in due parti complementari destinate a cercarsi per l'eternità nel tentativo di ricostituire la perduta unità: benché "oggetto incompleto", Odradek invece non cerca nessuna parte complementare, non gli manca nulla. Anche la sua forma potrebbe avere un qualche significato. Milner decifra questo nome come un anagramma del greco dodekaedron, cioè il solido a dodici facce

pentagonali che ritroviamo nel Timeo (dove Platone afferma che l'universo è un dodecaedro). È un anagramma diviso in due, quindi, questo Odradek, un dodecaedro a metà. Allora Odradek si identifica forse con la lamella di cui ci parla Lacan nel seminario 11 e nelle sue note Positions de l'inconscient, la libido come organo, l'organo inumano-umano «non-morto» senza un corpo, la mitica sostanza vitale «non-morta» presoggettiva, ciò che resta della Sostanza Vitale sfuggita alla colonizzazione simbolica, l'orribile palpitazione della pulsione acefala che persiste oltre la morte ordinaria, al di fuori dell'ambito dell'autorità paterna, nomade, senza fissa dimora. La scelta sottostante al racconto di Kafka corrisponde dunque al lacaniano le père ou le pire, il padre o il peggio: Odradek è «il peggio» come alternativa al padre.

Anche se non vi è una vera e propria identificazione, c'è sicuramente una relazione fra l'Odradek di Kafka e l'alieno di Alien, il primo della saga dei noti alieni firmato Ridley Scott: «La forma di vita dell'alieno è (solo, meramente, semplicemente) vita in quanto tale. La particolare specie non è importante quanto piuttosto l'essenza di cosa significhi essere una specie, una cosa creata, un essere naturale: è l'incarnazione della Natura, dell'incubo di un mondo naturale assolutamente subordinato alle due pulsioni darwiniane fondamentali di sopravvivenza e riproduzione e in esse esaurito.»³⁴ Il disgusto per questa forma di vita è disgusto per la pulsione allo stato puro ed è interessante notare che Ridley Scott inverte la solita connotazione sessuale: la Vita è rappresentata al maschile, dal potere fallico della penetrazione brutale che infesta come un parassita il corpo della donna, che diventa un'incubatrice per la sua riproduzione. La bella e la bestia si ripropone qui con il soggetto femminile ancora una volta atterrito dalla vista di questa disgustosa vita immortale. Come osserva Mulhall, il successivo Aliens di James Cameron è il link debole della serie

tentando di re-inscrivere la forza creativa della immaginazione di Scott le quattro matrici ideologiche hollywoodiane classiche: 1) la narrativa avventurosa di guerra (un gruppo di Marines va in missione per sterminare l'alieno); 2) la forma lineare di questo tipo di narrativa; 3) l'ideologia della famiglia (alla fine di *Aliens*, Ripley è "guarita" quando trova il suo posto nella famiglia composta da sé, il caporale Hicks e Newt); e infine ma non da ultimo, 4) la sottostante struttura della narrazione terapeutica (per liberarsi dei suoi incubi, Ripley deve fare ritorno al suo traumatico passato e confrontarlo). Mulhall sottolinea giustamente che anche il terzo Alien della serie, *Alien3* di David Fincher, alla sua prima prova di direzione, superbo e sottovalutato, ristabilisce l'equilibrio cancellando i riferimenti ideologici e ritornando alla forza della semplice "metafisica" fantastica del primo Alien. Nell'opposizione fra fantasia (incubo) e realtà, il rapporto è invertito: la scena della violenza a seguito della quale Ripley resta incinta dell'alieno, è rappresentata da Cameron come un incubo e da Fincher come l'insopportabile realtà. *Aliens*«inizia con Ripley che si dimena nel sonno in un incubo intenso e orribile in cui viene messa incinta dall'alieno e dà alla luce un alieno. Per Cameron il film è la terapia di cui Ripley ha bisogno per guarire dai suoi incubi. Fincher interpreta il suo episodio come il risveglio dal sogno di Cameron, rappresenta la sua idea di cosa voglia dire vivere compiutamente e la sua idea che sforzandoci la vita può riuscire come la vogliamo.»³⁵

Nel quarto e ultimo episodio della serie, *Alien: la clonazione* del regista Jean Pierre Jeunet, Mulhall rileva anche un aspetto caricaturale, esagerato, infantile per non dire comico, della mostruosità dell'alieno. In questo episodio l'universo alieno è «alterato e disarmonico, una strana parodia, la caricatura della realtà che negli anni ci è divenuta familiare attraverso gli occhi adulti di Ripley». E questo non

indica forse che «la visione della fertilità e della sessualità che la specie aliena incarna sia meglio intesa come la personificazione delle paure e delle fantasie del bambino»?³⁶ Allora, senza sorprenderci, riscontriamo nella struttura generale della saga, la stessa matrice delle rappresentazioni teatrali della Grecia antica: tre tragedie e una commedia. Il seguito del tragico suicidio di Ripley alla fine del terzo Alien non può che essere una commedia, un totale cambio di registro, il racconto di una favola in cui i bambini sono gli eroi, come nelle ultime opere di Shakespeare.

Due sono i momenti che possiamo dire propriamente sublimi nell'ultimo episodio della serie. La scena in cui il clone Ripley entra nel laboratorio dove vede i sette precedenti tentativi di clonazione non riusciti. Qui incontra le versioni ontologicamente fallite di sé, tutte le versioni difettose fino a quella quasi riuscita che ha la sua faccia ma gli arti distorti, mostrando la somiglianza con la Cosa Alien. Questo essere, questa cosa, la prega di essere uccisa e in uno scoppio di ira il clone-Ripley dà fuoco al laboratorio distruggendo il terribile spettacolo degli orrori.

Poi c'è un'altra scena unica, forse "la scena" di tutti gli episodi. Il clone-Ripley «è stretto in un abbraccio dall'Alien, e sembra quasi godere di questo essere assorbita nel viluppo contorto di arti e coda, rapita e inghiottita dalla labilità di quest'essere organico, lo stesso che poco prima aveva cercato di incendiare».³⁷

Il nesso fra le due scene è allora chiaro: sono le due facce della stessa medaglia. A questo punto dovremmo fare attenzione che la fascinazione per questo mostruoso alieno non offuschi la critica anticapitalista di fondo della saga: in ultima analisi, il gruppo mandato in missione e ora isolato nella nave spaziale non si trova in pericolo per via degli alieni in quanto tali, ma a causa della multinazionale che li ha mandati, un società che rimane senza volto e che ha lo scopo

dello sfruttamento, in questo caso della pericolosa forma di vita aliena. È importante non giocare la carta della metafora riducendo il tutto a un significato semplicistico e superficiale (il mostro alieno che sembra un vampiro «significa veramente» il Capitale), ma spostarci a un livello metonimico: cioè vedere come il Capitale sfrutti, da bravo parassita, la pura pulsione di vita. La pura vita è una categoria del capitalismo.

L'eccesso inumano

In *Le Luci della città*, uno dei capolavori assoluti di Charlie Chaplin, c'è una scena memorabile (che anche Levinas ha commentato) che stabilisce la relazione fra quest'oggetto e la vergogna.

Dopo aver ingoiato un fischietto per sbaglio, il protagonista, un vagabondo, è preso dal singhiozzo e la situazione è molto comica: ogni singhiozzo fa fischiare il fischietto nel suo stomaco producendo una serie di piccoli suoni strani che vengono da dentro il suo corpo.

Il Vagabondo, imbarazzato, cerca di mascherare questi suoni, ma non sa bene che fare.

Non troviamo qui una rappresentazione della vergogna nella sua essenza? Io mi vergogno davanti agli eccessi del mio corpo, al mio troppo corpo. Ed è rilevante che a provocare imbarazzo, in questa scena, sia il rumore.

Un suono spettrale che proviene dall'interno del Vagabondo, un suono che sembra avere vita propria, un suono "senza corpo" collocato proprio nel cuore del suo corpo e che non può controllare, come un parassita che vive dentro di lui, a lui estraneo e intruso: in breve, ciò che Lacan definisce l'oggetto voce, una delle incarnazioni dell'objet petit a, dell'agalma, cioè ciò che è «in me più di me stesso».38

E ritroviamo quest'oggetto anche dove meno ce l'aspettiamo. Se c'è un classico della letteratura stalinista, sicuramente dobbiamo parlare di Come fu temprato l'acciaio di Nikolai Ostrovsky. Al centro del romanzo c'è la storia di Pavka, un bolscevico convinto che combatte prima nella Guerra Civile e poi, nei successivi anni '20, partecipa alla costruzione delle grandi acciaierie per sostenere il grande sogno comunista. Negli anni, però, Pavka perde le gambe e diventa uno storpio, costretto quasi all'immobilità, praticamente ridotto a un'esistenza incorporea. In questo stato, decide finalmente di sposare la giovane Taya chiarendo fin dappprincipio che la loro non sarà una relazione completa, non ci sarà sesso ma amicizia: la funzione principale di Taya è prendersi cura di lui. In un certo senso, questa è la "verità" del mito dell'uomo nuovo stalinista: uno storpio sporco e asessuato che ha sacrificato tutto per la costruzione del socialismo, ed è felice. Lo stesso è il destino di Ostrovsky: lo scrittore è morto storpio e cieco negli anni '30 dopo aver terminato di scrivere il suo romanzo. E come Ostrovsky, Pavka, alla fine del romanzo, divenuto ormai un morto vivente, una mummia di se stesso, rinasce scrivendo, a sua volta, un romanzo sulla sua vita.³⁹ (Per inciso, Ostrovsky ha trascorso gli ultimi anni della sua vita in una casa sul Mar Morto. Era diventato una "leggenda vivente" che viveva in una via a lui intitolata. La sua casa era meta di continui pellegrinaggi e richiamava soprattutto l'interesse dei giornalisti stranieri). A un certo punto della sua narrazione, Ostrovsky parla di una scheggia, una piccola scheggia che si è insediata nell'occhio di Pavka e lo sta facendo diventare a poco a poco cieco. Questa scheggia intende forse dare corpo alla mortificazione del nostro stesso corpo traditore. E questo punto, il peccato scrivere di Ostrovsky si apre improvvisamente ad una metafora complessa:

«La piovra ha un occhio che le sporge grande come la testa di un gatto, un occhio rosso e verde al centro, che brucia e pulsa, di un colore iridescente [...] la piovra si muove. La vede salire, è quasi vicina ai suoi occhi. I tentacoli gli strisciano su per il corpo, sono freddi e pungono come ortiche. Sale fino alla testa e quando è lì caccia fuori il suo pungolo e fa presa come una mignatta. Quindi gli succhia il sangue con agitate convulsioni. E lui sente che il suo sangue gli sgorga fuori dal corpo e fluisce dentro quello della piovra che diventa sempre più turgido.»⁴⁰

Nella terminologia lacaniano-deleuziana, questa piovra è «l'organo senza corpo», l'oggetto incompleto che invade il nostro corpo biologico e lo mortifica. Non è la metafora del sistema capitalista che con i suoi tentacoli strizza e strozza i lavoratori (il significato normale della metafora in tempo di opposizione fra i due blocchi), ma è sorprendentemente una metafora "positiva" dell'assoluto autocontrollo che il rivoluzionario bolscevico deve esperire sul suo corpo (e sui desideri "patologici" di un corpo in potenza corruttibile). Come dice la Kaganovska, la piovra è un organo superegoico che ci controlla dall'interno di noi stessi. Vi è un momento nel romanzo in cui Pavka, sul punto di arrendersi alla disperazione, passa in rassegna tutta la sua vita. Ostrovsky descrive questo momento di profonda riflessione come «la Politburo che incontra il suo "io" per analizzare la condotta del suo corpo traditore». E questa è ancora un'altra prova di come l'ideologia non può semplicemente mentire nella sua letteratura: la verità si articola attraverso diversi dislocamenti letterari. Non possiamo fare a meno di pensare a Un medico di campagna di Kafka: questa piovra non è forse un altro nome del "non-morto" kafkiano che vivendo da parassita nel mio corpo non mi lascia morire?⁴¹

Ma la storia non finisce qui: la formula lacaniana per l'oggetto feticcio è a su-phi (castrazione): l'objet petit a

riempie (e allo stesso tempo di-mostra) il vuoto lasciato dalla castrazione. Per questo, Lacan specifica che la vergogna è rispetto per la castrazione, che si manifesta nell'atto di celare discretamente la castrazione subita. (Non c'è da stupirsi che le donne si debbano coprire più degli uomini: devono nascondere la mancanza del pene). Se la mancanza di pudore sta nel mostrare apertamente la propria castrazione, il pudore mostra il disperato tentativo di mantenere le apparenze: anche se la verità (della castrazione) è nota, facciamo finta che non lo sia. È per questo che, quando vedo che il mio prossimo è nella fattispecie uno storpio che allunga verso di me gli arti sfigurati senza vergognarsene, sono io che mi vergogno. Quando un uomo esibisce la propria deformità, non pensa ad esporre se stesso, bensì il prossimo che lo vede: il suo scopo è far vergognare il prossimo mettendolo a confronto con la stessa ambiguità della sua fascinazione-repulsione verso lo spettacolo che sta vedendo. Esattamente allo stesso modo, ci possiamo vergognare delle nostre origini (etniche), della particolare "torsione" che la nostra identità ha assunto, di essere intrappolati nelle coordinate della vita terrena in cui siamo stati gettati, in cui ci siamo invischiati senza essere capaci di liberarcene.

Nelle ultime parole del padre di famiglia che ci sta descrivendo Odradek («però l'idea che debba ancora sopravvivere anche a me, mi è quasi dolorosa») riecheggia la fine de Il processo («come se la vergogna visse oltre la sua morte»): Odradek è la vergogna del padre di famiglia (che è poi il narratore). Possiamo dire allora che Odradek è il sintomo del padre, il "nodo" che inceppa la jouissance del padre. Ma questo sembra una complicazione per il nesso fra vergogna e castrazione: questo oggetto incompleto, la lamella di cui parla Lacan, l'organo senza corpo "non-morto" non è esattamente quello che sfugge alla castrazione? La lamella è un oggetto a-sessuato, lo scarto della sessuazione. Per l'uomo

«essere morto da vivo» significa essere colonizzati dall'ordine simbolico «morto»; «essere vivo da morto» vuol dire dare un corpo al resto della sostanza vitale sfuggita alla colonizzazione (la lamella). Abbiamo allora qui la separazione fra Altro e Jouissance, fra ordine simbolico «morto» che mortifica il corpo e sostanza vitale di jouissance non simbolica. Questi due concetti hanno per Freud e Lacan una valenza diversa dalla loro normale valenza nel discorso scientifico attuale. In psicanalisi indicano entrambi una dimensione mostruosa: La vita sono i palpiti terribili della lamella, della pulsione "non-morta" acefala (non soggettiva) che persiste al di là della morte; morte è l'ordine simbolico, la struttura che, come un parassita, colonizza l'entità vivente. La pulsione di morte in Lacan è questo doppio vuoto: non è la semplice opposizione fra vita e morte, ma la divisione della vita stessa in vita "normale" e orribile vita «non-morta» e la scissione della morte in morte "normale" e macchina «non-morta». L'opposizione fondamentale fra Vita e Morte è allora integrata dalla macchina simbolica del parassita (il linguaggio come entità morta che «si comporta come se visse di vita propria») e il suo contrappunto, «il morto vivente» (la sostanza vitale mostruosa che persiste nel Reale al di fuori del Simbolico). Questa scissione che si muove fra il regno della Vita e quello della Morte, costituisce lo spazio della pulsione di morte.

Rileggendo Kafka, Benjamin presta particolare attenzione «alla lunga serie di personaggi caratterizzati dalla (dall'archetipo della) deformità, dalla gobba»: «Nei racconti di Kafka non c'è immagine più frequente di quella dell'uomo che abbassa la testa al petto: gli ufficiali stanchi del tribunale, il portiere dell'hotel a causa del rumore che lo disturba, i visitatori nella galleria dal soffitto basso.»⁴² È importante ricordare che quando l'uomo di campagna incontra il guardiano della Legge è il guardiano, la figura dell'autorità, a

chinarsi verso l'uomo di campagna che sta in piedi rigido. (Esempio analogo si ritrova nella conversazione fra il prete e Joseph K. sulla parabola della Porta della Legge ne Il processo: il prete chiarisce che è il guardiano a essere subordinato nel ruolo di servo). Allora non bisognerebbe idealizzare la "creatura" deformata nell'immagine patetica dell'emarginato, non del tutto umano, oggetto di un sentimento di solidarietà con la vittima: il gobbo è il prototipo del servitore del Potere. Non dimentichiamoci quali sono le "creature" per eccellenza: le donne sono più creature degli uomini; il Cristo sulla croce è la creatura per eccellenza; e per ultimo ma non da ultimo, lo psicanalista è una creatura non umana, un compagno non umano (e il punto nel discorso con l'analista è proprio che possiamo stabilire un nesso sociale basato direttamente su questo eccesso creaturale, superando il «significante padrone»). Ricordiamoci del lacaniano le père ou pire: nella misura in cui l'analista non è la figura del padre (la figura simbolo dell'autorità paterna), nella misura in cui la sua presenza segnala e rappresenta la sospensione di questa autorità, non c'è forse in essa anche qualcosa del padre "primordiale" (si è tentati di dire anale), l'unico esente da castrazione simbolica?

Così dovremmo avvicinare il tema dell'Eucarestia: cosa mangiamo esattamente quando mangiamo il corpo di Cristo? Mangiamo l'oggetto incompleto, la sostanza non-morta che ci redime ed eleva al di sopra della mortalità, e ci garantisce che, mentre siamo ancora vivi qui sulla Terra, già partecipiamo alla Vita eterna divina. E questo non vuol dire che l'Eucarestia è come la sostanza non-morta dalla vita eterna e indistruttibile che, nei film horror, invade il corpo delle povere vittime umane? Quando prendiamo l'Eucarestia non abbiamo paura che un mostro alieno invada il nostro corpo?⁴³ Nell'autunno del 2003 fece scalpore in Germania uno strano caso di cannibalismo: un tizio aveva mangiato il suo partner. La

stranezza stava nella consensualità dell'atto: niente sequestri, né torture. L'omicida aveva messo un annuncio in internet: cercava qualcuno da uccidere e mangiare e qualcuno si fece avanti, volontariamente. Insieme si mangiarono il pene della vittima predestinata. Poi il sacrificio avvenne: il corpo fu tagliato a pezzi e mangiato pezzo per pezzo. Se dobbiamo parlare di atto d'amore eucaristico, questo ne è di certo l'Esempio.

Allora la vergogna sembra proprio il sentimento che sopraffa l'individuo quando si trova davanti a quello che in lui rimane non castrato, l'imbarazzante appendice in più che continua a penzolare di fuori. Odradek non è forse il resto, la memoria continua del fallimento del padre nel portare a termine il suo compito d'imporre la Legge (di «castrazione»)? O è questo un altro esempio di parallasse? Cioè, e se mancanza ed eccesso si riferissero entrambi allo stesso fenomeno e quindi si trattasse della stessa cosa vista però da due diverse prospettive? Deleuze, nella sua Logica del senso «strutturalistica», individuò come, una volta emerso l'ordine simbolico, abbiamo a che fare con la differenza minima fra un luogo strutturale e l'elemento che lo occupa (lo riempie): ogni elemento è sempre logicamente preceduto dal luogo che riempie nella struttura. Possiamo quindi descrivere le due serie come la struttura formale «vuota» (significante) e la serie degli elementi che riempiono gli spazi vuoti nella struttura (significati). Da questa prospettiva, le due serie paradossalmente non si sovrappongono mai: troviamo sempre un'entità che, rispetto alla sua struttura, è allo stesso tempo un luogo vuoto, non occupato e, rispetto ai suoi elementi, un oggetto elusivo, che si muove rapidamente, un occupante senza posto da occupare. Abbiamo così riprodotto la formula di Lacan $\$ \diamond a$, essendo $\$$, il matema per l'individuo, un posto vuoto nella struttura, un significante eliso, mentre l'objet petit a è per definizione un eccesso, un oggetto che non ha il suo

posto nella struttura. Di conseguenza il punto non è semplicemente che c'è surplus di un elemento rispetto ai luoghi a disposizione nella struttura o surplus di un posto che non ha un elemento a riempierlo. Un posto vuoto nella struttura continuerebbe a sostenere la fantasia di un elemento che salterà fuori a riempire questo posto. Un elemento in più che manca del suo posto continuerà a sostenere la fantasia che qualche posto ancora sconosciuto lo sta aspettando. Il punto è piuttosto che il posto vuoto nella struttura è strettamente correlato all'elemento errante sprovvisto del suo posto: non sono entità diverse ma il fronte e il retro della stessa entità, cioè una sola e la medesima entità inscritta da una parte e dall'altra del nastro di Moebius. Formalmente la «castrazione» indica la precedenza dello spazio vuoto sugli elementi contingenti che lo riempiono. Questo spiega la struttura elementare dell'isteria e della domanda dell'isterico «Perché sono quello che tu dici che sono? Perché io sono in questo posto dell'ordine simbolico?». Comunque il corrispettivo di questo è il fatto di rimanere incastrati ad un oggetto che non ha un luogo (simbolico), un oggetto sfuggito alla castrazione. Non dovremmo temere allora di tracciare l'ultima paradossale conclusione. E cioè che la castrazione e il suo disconoscimento sono i due lati della stessa medaglia: la castrazione deve essere sostenuta da un avanzo che resta non castrato. Una castrazione pienamente riuscita annulla se stessa. Altrimenti detto, per essere più precisi: la lamella, l'oggetto "non-morto", non è il resto della castrazione nel senso di essere una piccola parte che in qualche modo sfugge alla castrazione, ma, è letteralmente il prodotto del taglio, il surplus della castrazione.

Questo nesso fra castrazione e *sinthome* significa che l'oggetto incompleto "non-morto" è l'iscrizione sul corpo della tensione sintomatica di Eric Santner: la ferita, la deformazione-sfigurazione, inflitta al corpo quando viene

colonizzato dall'ordine simbolico. È in questo senso che gli animali non sono "creature" perché non sono vincolati a un sintomo. Bisognerebbe tuttavia evitare la tentazione di tradurre questa caratteristica nei termini dell'antropologia filosofica tradizionale in base ai quali gli animali sono immersi nel loro ambiente e la loro condotta è regolata da istinti innati mentre l'uomo è animale «senza dimora» privato di un supporto istintivo immediato, che poi è il motivo per cui ha bisogno di un padrone che gli imponga una «seconda natura», cioè delle norme e regole simboliche. La differenza chiave è che «piegarsi» al sintomo non è un espediente culturale studiato per imporre un nuovo equilibrio sull'essere umano sradicato, equilibrio che in quanto imposto rischia di esplodere in eccessi indomabili, ma il nome stesso di questi eccessi: l'essere umano (diveniente) perde le sue coordinate istintive animali quando viene trafitto o bloccato dal sintomo inumano. Questo significa che la differenza specifica distintiva dell'essere umano non è, allora, la differenza fra umano e animale (o qualsiasi altra specie reale o immaginaria come ad esempio gli dèi), ma è una differenza intrinseca: la differenza fra eccesso umano e inumano che è intrinseca all'essere umano.

Allora, come tratta la vergogna la psicanalisi? La prima associazione che viene ovvia in mente è che scopo dell'analisi è proprio sciogliere il "nodo" (la specifica formula patologica di ogni soggetto che blocca la sua jouissance). Cioè, la fissazione a un sintomo non è la forma più elementare di blocco che la psicanalisi cerca di trattare? Quello che impedisce di «godere liberamente la propria sessualità» non è la repressione diretta delle inibizioni, la loro cosiddetta interiorizzazione, ma proprio l'eccesso di godimento coagulato in una formula specifica che piega, distorce e trafugge lo spazio del nostro godimento, bloccando nuove possibilità di godimento, condannandoci a errare nello spazio

chiuso di un circolo vizioso, girando continuamente intorno allo stesso punto di riferimento (libidinale). E nell'ambito di questa cornice, la psicanalisi avrebbe la funzione di portare il soggetto alla piena assunzione della castrazione: sciogliere il nodo, dissolvere il blocco e quindi liberare il desiderio del paziente. O, come direbbe Deleuze: il «blocco» è la forma elementare di territorializzazione libidinale e scopo della psicanalisi è deterritorializzare il desiderio del soggetto. L'ultimo Lacan però propone una formula esattamente inversa: scopo della psicanalisi è portare il soggetto a fare i conti con il sinthome, con la propria specifica «formula di godimento». Lacan ha intuito l'importanza del peso ontologico di questo blocco: quando dissolviamo il sinthome e quindi ci svincoliamo del tutto, perdiamo la stessa consistenza minima del nostro essere. In breve, quello che ci sembra un ostacolo è condizione positiva di possibilità.

Con la psicanalisi allora non si sciolgono i sintomi, ma si attua un cambio di prospettiva che converte la condizione d'impossibilità in condizione di possibilità. La lamella funziona quindi da *suppleance*. Nel seminario 20 – *Encore*, Lacan propone la formula «Y'a de l'Un» (l'espressione colloquiale francese per dire «c'è un che dell'Uno»), quest'Uno non è l'Uno di un Tutto armonico o l'Uno di un qualche principio unificatore o il significante-padrone, ma al contrario è l'Uno che persiste come ostacolo che destabilizza ogni possibile unità. Quest'Uno – in ultima analisi l'«*objet petit a*» di Lacan – ha la struttura della *suppleance*: integra la mancanza di ciò che è in sé impossibile. Ma allora, *suppleance* non ha niente a che vedere con l'interpretazione classica – e sbagliata – di suture, cioè dell'atto di riempire il vuoto strutturale e imporre una falsa unificazione sulla molteplicità. È piuttosto quello che Badiou definisce «nodo sintomatico», l'elemento «che eccede» e che rende palpabile l'incoerenza di tutta la società.⁴⁴ Quindi, la *suppleance* non è anche un

(altro) nome dell'oggetto-causa del desiderio in quanto surplus-godimento e, allo stesso tempo, il bonus supplementare dei preliminari di cui parlava Freud?45

E, tuttavia, se proprio la scelta fra sciogliere un nodo sintomatico e accettarlo come condizione positiva fosse di nuovo una falsa scelta? E se la struttura stessa della pulsione (in contrapposizione all'istinto) offrisse la soluzione? Siamo ancorati a un nodo intorno al quale circola la pulsione, eppure è proprio questo vincolo che ci spinge di nuovo e poi ancora ad inventare modi sempre diversi di avvicinarci. Ogni "apertura" deve allora essere sostenuta da un "nodo" che rappresenta una impossibilità fondamentale. L'eccesso di umanità rispetto a un animale non è (solo) eccesso di dinamismo, ma eccesso di fissità: un uomo rimane testardamente attaccato, fissato a un punto impossibile, e ad esso ritorna per via di una pulsione irresistibile alla ripetizione, incapace di lasciar andare neppure quando questi ritorni si rivelano impossibili. Di conseguenza, la dimensione «teologica», senza la quale per Benjamin la rivoluzione non può vincere, non è la dimensione dell'eccesso di pulsione, del suo "esser troppa"? La soluzione è allora cambiare il modo di essere che ci blocca in un modo che permetta, o addirittura solleciti, la sublimazione?

Le vicende del pudore

La teoria di Lacan delinea in effetti una serie di «vicende della vergogna». Ci sono i cinici, e parliamo del cinismo dell'antica Grecia (di Diogene, ad esempio), cioè della mancanza di un sentimento di vergogna, dell'assenza di pudore nel mostrare il proprio eccesso osceno in pubblico (si dice che Diogene si masturbasse davanti agli altri se gli capitava). C'è poi la perversione del sadico che semina

vergogna nella sua vittima-altro (il sadico assume la posizione dello strumento-oggetto della jouissance dell'altro, in altre parole, lo scopo cui mira non è fare del male all'altro, ma fargli provare vergogna mettendolo a confronto con il nodo insostenibile del suo godimento). Elemento chiave è che la formula del discorso sulla perversione è quella del discorso dell'analista: Lacan definisce la perversione come una fantasia invertita, in altre parole la formula della perversione è per lui $a \diamond \$$, che corrisponde esattamente al livello superiore del discorso dell'analista. Il diverso collegamento sociale della perversione e dell'analisi dipende dall'ambiguità di fondo dell'objet petit a, oggetto che per Lacan funge allo stesso tempo da immaginario richiamo-schermo fantasmatico e da vuoto, che questo richiamo copre e oscura. Quindi, quando passiamo dalla perversione al collegamento sociale dell'analisi, l'agente (l'analista) si riduce a vuoto che incita il soggetto a confrontarsi con la verità del suo desiderio.

Sarebbe troppo semplice stabilire qui un nesso fra vergogna e il concetto di responsabilità verso il volto del prossimo di Levinas. Ci basti dire che il limite ultimo della vergogna è lo stesso della responsabilità cui, secondo Levinas, siamo incessantemente chiamati: si trova in qualche immagine del «grande Altro» il cui sguardo ci fa arrossire. Per esempio, il Vagabondo di Le luci della città si vergogna di singhiozzare così rumorosamente perché lo guardano tutti. Pensiamo anche al momento chiave dei film di Jerry Lewis cioè il momento in cui il personaggio, il solito idiota che interpreta, è finalmente costretto a rendersi conto del caos che ha combinato. E lo stesso dicasi per Edipo: perché mai si è accecato dopo aver scoperto la verità? Non per punirsi, ma per sfuggire allo sguardo insopportabile dell'Altro, lo sguardo che, come ci dice Lacan nel seminario XI, è fuori: non è lo sguardo di occhi particolari ma del mondo che vede tutto e che immortalava ogni momento di me fotogramma per fotogramma.

Edipo non riesce a sopportarlo: la vergogna della verità del suo essere rivelato al mondo perché tutto il mondo lo veda. Ma allora, che ne succede della vergogna una volta che il soggetto presuppone l'inesistenza del grande Altro?

Quando Lacan definisce riflessiva la pulsione freudiana, considerandola la posizione del "se faire..." (la pulsione visiva non è pulsione a vedere, ma, in contrasto con il desiderio di vedere, pulsione a farsi vedere, eccetera), non sta puntando alla più elementare teatralità della condizione umana? In sostanza, noi non ci adoperiamo per osservare, ma per far parte di una scena studiata, per esporci a uno sguardo – non lo sguardo di una persona in carne e ossa, ma lo sguardo puro e non esistente del grande Altro. Per i suoi occhi gli antichi romani scolpivano dettagli nei rilievi in cima ai viadotti che non potevano essere visti da occhi umani, appunto. Per i suoi occhi gli antichi Incas costruirono giganteschi disegni con le rocce visibili solo dall'alto. Per i suoi occhi il regime stalinista organizzava i suoi grandiosi spettacoli pubblici. Designare questo sguardo come divino già vuol dire nobilitare il suo status, oscurare il fatto che non è lo sguardo di nessuno, che è uno sguardo libero di volteggiare in giro, senza un "portatore". Le due posizioni correlative, l'attore che sta sul palco e lo spettatore, non sono ontologicamente equivalenti o concomitanti: originariamente non siamo osservatori della scena-commedia della realtà, ma ne facciamo parte, rientriamo nella rappresentazione preparata per il vuoto di uno sguardo che non esiste ed è solo in un secondo momento che prendiamo la posizione di chi guarda il palco. La posizione "impossibile" insopportabile non è quella dell'attore ma quella di chi osserva, del pubblico.

Su queste linee, Gerard Wajcman ha recentemente proposto una versione lacaniana della soggettività moderna. Secondo Wajcman, l'uomo medievale rimaneva iscritto nel campo visivo dell'Altro, nella creazione sotto la protezione

degli occhi di Dio. Questo sguardo è una versione secondaria del fatto originale che, prima di vedere, noi siamo gli oggetti dello sguardo dell'Altro. Su questo sfondo, la modernità introduce una rottura. La nascita del soggetto moderno corrisponde al sorgere di uno spazio privato. Il soggetto asserisce se stesso come il soggetto di uno sguardo che domina il mondo, inizialmente osservandolo da una distanza di sicurezza, da un luogo oscuro che sta al di là dello sguardo dell'altro: non visto io vedo. Il cartesiano cogito ergo sum in ultima analisi ammonta a questo: io sono nella misura in cui non sono visto, nella misura in cui il fulcro del mio essere riposa in uno spazio privato che sfugge allo sguardo pubblico dell'Altro. Questa esclusione è però un'illusione, uno schermo contro il fatto che, prima di vedere, io sono qui per lo sguardo dell'Altro:

«Lacan solleverà alla fine il velo su tutto questo per mostrare la verità: che non c'è nulla da vedere. In altre parole, quello che è soppresso nel visibile, fuori dallo sguardo e con lo sguardo, è che in verità nulla e nessuno guarda lo spettatore, eccetto se stesso, il proprio sguardo nel campo dell'Altro. Il suo sguardo ex qua, collocato all'esterno. Ma forse dovremmo fare un'altra considerazione: che non ne possiamo fare nulla di questa verità se non conoscerla. Sarebbe meglio, per la salute del soggetto, non aver niente a che fare con questa verità nella realtà, non incontrarla mai, non incappare mai nella rivelazione dello sguardo che sarebbe allora quello del suo fantasma. Fra una bugia e l'indesiderabile verità, Lacan si fa sostenitore di un percorso per il soggetto, del percorso etico del soggetto, di scegliere di essere ingannato. Scegliere l'illusione implica tuttavia conoscere la verità, non perdere di vista il fatto che si tratta di un'illusione, ma un'illusione da cui dipende la nostra vita.»⁴⁶

Wajcman continua presentando il caso di una sua paziente affetta da psicosi, Madame R., che viveva in un Reale terribile,

terribilmente fuori dall'illusione: totalmente esposta allo sguardo dell'Altro, appiattita, da esso de-soggettivata, trasparente, spogliata di ogni sostanza, invisibile proprio perché esposta completamente allo sguardo dell'Altro. La versione wajcmaniana del motto di Lacan *les non-dupes errent*: chi non si fa ingannare – coloro che rifiutano di rimanere prigionieri dell'illusione di essere in grado di vedere da una distanza di sicurezza, di essere esonerati dal mondo e di eludere lo sguardo dell'Altro – pagano il prezzo terribile di una chiusura psicotica.

Tuttavia, «*les non-dupes errent*» può (e deve) essere letto anche altrimenti, quasi all'opposto, come una formula contro il cinismo: *les non dupes* non sono malati di mente, ma cinici che rifiutano di rimanere intrappolati nella finzione dell'ordine simbolico e lo riducono a una maschera esclusivamente esteriore sotto la quale si trova «la cosa reale» (il potere, la *jouissance*, eccetera). Quello che il cinico non vede è che, ha sottolineato Lacan parafrasando Alphonse Allais, siamo nudi soltanto sotto i nostri vestiti. E in effetti lo stesso Wajcman arriva pericolosamente vicino a una posizione cinica nella misura in cui la sua interpretazione del «percorso etico» lacaniano («concediti di venir ingannato pur sapendo che si tratta solamente di un'illusione»), non può che funzionare come un altro *je sais bien, mais quand même*: conosco la verità, ma scelgo l'illusione. In altre parole, scelgo di agire come se credessi nell'illusione. Questa è una conoscenza "vuota", una conoscenza priva di efficienza simbolico-performativa. È falsa perché rimane disconnessa dalla verità. La verità non sta dalla parte della mia conoscenza, ma dalla parte dell'illusione in cui mi lascio prendere. Così funziona il meccanismo dell'ideologia oggi: l'uomo d'affari di successo che in fondo dentro di sé pensa che tutto il suo daffare sia solo un gioco cui partecipa anche lui, mentre il suo "vero sé", quello con la S maiuscola, trova espressione nelle

pause di riflessione che si prende con regolarità, non sa che il suo "vero sé" è solo un'illusione che permette di partecipare al mondo economico. È come un ebreo che sa che Dio non c'è, ma ciò nonostante rispetta tutte le regole kosher.

Qui devo sollevare una serie di punti di domanda. Lo psicotico è veramente colui che si carica eroicamente sulle spalle il peso dell'insopportabile verità (che io sono visto, che io sono esposto, o che si parla di me), contrariamente al normo-soggetto parlante e vedente che affida se stesso a un'illusione? Quindi, se lo spazio non psicotico in cui non siamo esposti allo sguardo dell'Altro emerge solo con la nascita della soggettività moderna e persino la costituisce, come facevano i premoderni a non essere psicotici, nonostante – secondo Wajcman – fossero completamente esposti allo sguardo dell'Altro, poiché avevano percezione di sé in un mondo creato e sostenuto dallo Sguardo divino? Inoltre, il punto di Lacan non è anche che io son visto solo attraverso un punto cieco in ciò che vedo io, attraverso una macchia nel campo del visibile strettamente connessa all'esistenza del soggetto? Non equivale a questo la formula di Lacan $\$ \diamond a$ (la correlazione "impossibile" fra il vuoto di soggettività e la macchia dell'oggetto)? Non è questa la lezione anti-panottica della recente moda delle web-cam che porta nella realtà la logica di The Truman Show? (Con la web-cam siamo in grado di seguire un evento o semplicemente quel che succede nel salotto di casa del signor X o della signorina Y 24 ore su 24, non-stop: vediamo tutto a qualsiasi ora). Questi nuovi trend non mettono forse in evidenza un vero e proprio bisogno dello Sguardo fantasmatico dell'Altro che funge da garanzia di esistenza del soggetto: «Esisto solo nella misura in cui qualcuno mi sta guardando»? (Come nota Claude Lefort, obbedisce alla stessa logica il comportamento di lasciare la televisione sempre accesa anche quando non la guarda nessuno solo perché funziona da garanzia

dell'esistenza di un minimo di vincolo sociale). Quindi, la situazione contemporanea è l'esatto ribaltamento tragicomico del concetto orwelliano-benthamico di società panottica in cui siamo potenzialmente sempre osservati e non c'è un posto dove sia possibile nascondersi dallo sguardo onnipresente del Potere. Oggi, l'ansia nasce invece dalla possibilità di non essere esposti allo sguardo dell'Altro in ogni momento, cosicché abbiamo bisogno dello sguardo della telecamera a garanzia della nostra esistenza.

E infine, ma non da meno, solo la posizione esterna all'illusione è la posizione impossibile dell'esposizione del sé completamente de-soggettivizzato? Wajcman non confonde qui due esperienze distinte? L'esposizione psicotica allo sguardo di un Altro a cui non sfugge nulla e l'esperienza per cui niente in verità mi guarda perché «non esiste nessun grande Altro», perché l'Altro manca, l'Altro è in sé inconsistente? Secondo la prospettiva di Lacan è sbagliato dire che il soggetto esiste solo nella misura in cui è esente dallo sguardo dell'Altro. Piuttosto, l'esistenza del soggetto (\$) è in correlazione con la mancanza dell'Altro, con il fatto che il grande Altro è esso stesso barrato. Un soggetto esiste solo nella misura in cui l'Altro è a sua volta barrato a causa di una impossibilità intrinseca. (Qui dovremmo tener presente che l'objet petit a indica e allo stesso tempo riempie il vuoto dell'Altro cosicché dire che il soggetto è in correlazione ad a equivale a dire che è in correlazione con il vuoto dell'Altro). Lungi dal presupporre questo vuoto, lo psicotico insiste nell'illusione di un Altro coerente (non castrato) che non è solamente una finzione, che, in altre parole, non è semplicemente "il mio sguardo nel campo dell'Altro".

Questo significa che l'opacità del soggetto è in stretta correlazione con la sua totale visibilità. Nel primo atto di L'Otage di Paul-Louis-Charles-Marie Claudel, Sygne, la protagonista, vive quello che Lacan, e prima di lui Freud,

chiama *Versagung*: la perdita-rinuncia totale (autoriferita) dello stesso nucleo essenziale fantasmatico del proprio essere. Prima sacrifico tutto quello che ho per la Cosa-Causa che per me vale più della mia stessa vita, quindi quello che ricevo in cambio per il mio sacrificio è la sua.⁴⁷ Per salvare il Papa che si nasconde nella sua casa, Sygne accetta di sposare Toussaint Turelure, che assolutamente detesta. Egli è il figlio della domestica e balia che ha servito la sua famiglia per generazioni e ha sfruttato la rivoluzione per fare carriera. Divenuto il rappresentante locale dei giacobini, ordina l'esecuzione dei genitori di Sygne alla presenza dei figli. Sposandolo Sygne sacrifica tutto ciò che per lei è importante: l'amore, il nome della sua famiglia, i suoi beni. Nel secondo atto, però, il suo ultimo «no» è proprio per Turelure. Turelure, in piedi accanto al letto di Sygne che è stata ferita a morte, le chiede disperatamente di dargli un segno per capire il suo inaspettato gesto suicida che gli ha salvato la vita, a lui il marito tanto odiato; le chiede un motivo qualsiasi, anche se l'aveva fatto solamente per salvare dal disonore il nome di famiglia. Sygne, morente, rimane nel totale silenzio. E la prende un tic incontrollabile, una sorta di contrazione convulsa che le deforma il volto grazioso, prova della sua volontà di rifiutare fino alla fine ogni possibilità di riconciliarsi con il marito. C'è una differenza sostanziale fra il tic facciale del non de Sygne (Lacan), che segnala il rifiuto di Sygne di dare un significato al suo atto suicida e il singhiozzo del Vagabondo di *Le luci della città*. L'incontrollabile singhiozzo riempie il Vagabondo di vergogna davanti agli altri, mentre non c'è vergogna nel volto di Sygne. L'esperienza devastante la priva del suo nucleo fantasmatico che, esposto, la riempirebbe di vergogna: allora il suo tic è semplicemente un tic, la caratteristica che dà un minimo di consistenza alla sua soggettività devastata e svuotata.

Dunque, è completamente fuorviante provare a interpretare il non de Sygne nel senso di un tentativo disperato di mantenere un minimo di dignità o privacy o come condizionato da una qualche compulsione patologica. Il destino di Sygne mostra che la totale esposizione del soggetto equivale alla sua totale opacità. È proprio quando il soggetto si espone completamente a me che io lo vivo come profondamente impenetrabile: benché non ci sia contenuto a me nascosto, l'enigma sta nella forma stessa, nella condizione del gesto stesso che lo espone.

Amore, odio e indifferenza

Dovremmo allora correre il rischio di contrapporre alla posizione di Levinas una più radicale: gli altri sono in origine una moltitudine (eticamente) indifferente e amare è un atto violento con cui si interrompe questa moltitudine indistinta privilegiando un Uno come Il prossimo, introducendo uno squilibrio radicale nel tutto. In contrasto con questo atto d'amore, la giustizia inizia quando mi ricordo dei molti senza volto lasciati nell'ombra nel momento in cui ho deciso di privilegiare l'Uno. Giustizia e amore sono allora strutturalmente incompatibili: la giustizia e non l'amore deve essere cieca, deve distogliere lo sguardo da quell'Uno privilegiato che "io capisco veramente". Questo significa che il Terzo non è secondario: è sempre già qui e l'obbligo etico originario è verso questo Terzo che non è presente nel mio rapporto diretto con un Uno individuato, che sta nell'ombra, come il figlio assente di una coppia innamorata. Questo non è semplicemente il punto derridiano-kierkegardiano secondo cui io tradisco sempre l'Altro perché toute autre est un autre, perché devo fare una scelta per selezionare il mio prossimo dalla massa indistinta dei Terzi e questo è il peccato originale,

la scelta d'amore che sta all'origine. Questa struttura è simile a quella descritta da Emile Benveniste a proposito delle forme dei verbi: il binomio originario non è attivo-passivo, a cui si aggiunge la forma di mezzo, ma forma attiva e forma impersonale (sull'asse impegnato-disimpegnato). La coppia originale è Neutro-Male (la scelta che disturba l'equilibrio neutro) o, in grammatica, l'impersonale Altro e Io: Tu è un qualcosa che viene dopo.⁴⁸

Per cogliere in modo appropriato la triade amore-odio-indifferenza, bisogna affidarsi alla logica dell'universale e della sua eccezione costitutiva, la sola che introduca l'esistenza. La verità universale dell'affermazione «Gli esseri umani sono mortali» non implica l'esistenza di alcun uomo, mentre l'affermazione meno forte «Esiste almeno un essere umano» implica che il genere umano esiste. Da questo Lacan conclude che passiamo da una proposizione universale (che definisce il contenuto di un'idea) all'esistenza solo attraverso una proposizione che affermi l'esistenza di almeno un elemento che costituisce eccezione all'universale in questione, non di almeno un elemento che fa parte del genere universale di cui si afferma l'esistenza. Per quanto riguarda l'amore, questo significa che l'affermazione di un universale «Ti amo» diventa realmente esistente se «c'è almeno qualcuno che io odio», tesi ampiamente confermata dal fatto che questo amore universale per l'umanità ha sempre condotto all'odio bruto nei confronti dell'eccezione (realmente esistente), del nemico dell'umanità. Questo odio per l'eccezione è «la verità» dell'amore universale, in contrasto con il vero amore che può emergere solo contro lo sfondo non dell'odio universale ma dell'universale indifferenza: Io sono indifferente verso Tutto, verso tutta la totalità dell'universo, e per questo veramente amo proprio te, l'unico individuo che per me si distingue, spicca da uno sfondo indistinto. Amore e odio non sono allora simmetrici: l'amore emerge da un'assoluta indifferenza; l'odio

dall'amore universale. In breve, entrano in gioco di nuovo le formule della sessuazione: «Non amo tutti» è l'unica base per «Non c'è nessuno che io non ami», mentre «Amo tutti» necessariamente dipende da «Veramente qualcuno di voi lo odio». («Ma io amo tutti», così si difendeva Erich Mielke, il capo della polizia segreta della Germania dell'Est. Il suo amore universale si fondava ovviamente nella sua eccezione costitutiva: un odio assoluto verso i nemici del socialismo).⁴⁹

Questo ci porta ad una conclusione radicalmente opposta a Levinas: il vero passo etico è quello che va al di là del volto dell'altro, quello che non rimane più attaccato al suo volto, quello di scegliere a favore del terzo contro quel volto. Questa freddezza è giustizia nella sua forma più elementare. Se sostituiamo l'Altro con il suo volto releghiamo il Terzo ad uno sfondo anonimo. E il gesto di vera giustizia non è rispettare il volto che mi sta di fronte, aprirmi alla sua profondità, ma astrarre da esso e rimettere a fuoco il Terzo senza volto che sta sullo sfondo.⁵⁰ Solamente questo spostamento di attenzione sul Terzo sradica efficacemente la giustizia, liberandola del nesso ombelicale contingente che la «intesse» in una situazione particolare. In altre parole, solamente questo spostamento verso il Terzo fonda la giustizia nella dimensione della universalità propriamente detta. Quando Levinas cerca di ancorare l'etica nel volto dell'Altro, non è forse ancora attaccato alla radice essenziale dell'impegno etico, non ha ancora paura di accettare l'abisso di una Legge senza radici come unico fondamento dell'etica? Allora, una giustizia veramente cieca non può trovare fondamento nella relazione con il volto dell'Altro, in altre parole, nella relazione con il prossimo. La giustizia enfaticamente non è giustizia per il prossimo (riguardo al prossimo).

Qui non è in gioco una critica esterna a Levinas, che prende principalmente di mira le problematiche conseguenze sociopolitiche della sua teoria etica, ma la spiegazione

dell'insufficienza intrinseca del suo modo di rendere l'incontro con il volto dell'Altro come il volto originale. Esso è sbagliato nei suoi stessi termini come descrizione fenomenologica, perché non coglie che il Terzo è sempre già presente. Prima di incontrare l'Altro nelle spoglie del volto che ci sta davanti, questo volto è già paradossalmente presente nello sfondo. Cioè, la prima relazione con l'Altro è la relazione con un Terzo senza volto. Il Terzo è un fatto formale trascendentale. Non è che nella nostra vita empirica, rimanendo il Terzo irriducibile, dobbiamo mantenere come Idea regolatrice il pieno fondamento dell'etica nel rapporto con il Volto dell'Altro. Un tale fondamento non è solo empiricamente impossibile, ma è a priori impossibile, perché il limite della nostra capacità di metterci in relazione con il volto dell'Altro è proprio il segno della nostra stessa finitezza. In altre parole, il limite della nostra relazione etica di responsabilità verso il volto dell'Altro che necessita la nascita del Terzo (il dominio della legge) è una condizione positiva dell'etica, non solo il suo supplemento secondario. Se lo neghiamo, cioè se rimaniamo attaccati al postulato della traducibilità ultima del Terzo nella relazione con il volto dell'Altro, rimaniamo intrappolati nel circolo vizioso della "comprensione". Si può "capire" tutto, anche il crimine più efferato ha una sua "bellezza e verità intrinseche" se lo osserviamo dal suo interno (pensiamo alle raffinate meditazioni spirituali dei guerrieri giapponesi). C'è una scena molto particolare nel film Il bacio della donna ragno di Hector Babenco. Siamo nella Francia occupata dai Tedeschi, un alto ufficiale della Gestapo sta spiegando alla sua amante la verità profonda del nazismo, le dice che i nazisti sono spinti a un brutale interventismo dall'intima visione di una bontà inesprimibile. Non ci viene mai rivelato in realtà in che cosa consistano esattamente questa verità e questa bontà intrinseche. È importante invece il gesto puramente formale

di affermare che le cose non stanno come sembrano (terrore e brutalità dell'occupazione), che la loro verità etica intrinseca le redime. La Legge etica proibisce proprio questo: la giustizia deve essere cieca, deve ignorare la verità intrinseca delle cose. Si ricordi il noto passaggio di Graham Greene ne *Il potere e la gloria*: «Quando diamo una faccia in carne e ossa a un uomo o a una donna immediatamente sentiamo nascere dentro di noi la pietà – un tratto che l'immagine di Dio porta con sé. Vedendo le rughe degli occhi, le labbra secche, i capelli lasciati a se stessi non possiamo odiare. L'odio è solo un fallimento dell'immaginazione.»⁵¹

Questo vuol dire, però, che per attuare la giustizia, dobbiamo sospendere la nostra capacità di immaginazione: se l'odio nasce da un fallimento della nostra capacità di immaginare, allora la pietà è un fallimento della nostra capacità di astrazione. Pensiamo all'importanza dei daltonici nella Seconda guerra mondiale. I daltonici erano in grado di individuare quasi immediatamente le mimetiche e di identificare un carro armato o una pistola da dietro la sua copertura protettiva: la prova che questa copertura funzionava a livello di colori e non a livello di forme. Allo stesso modo la giustizia è daltonica: per percepire i veri contorni dell'azione da valutare, la giustizia deve ignorare tutto il camuffamento che è il volto. Lungi dal mostrare «una caratteristica dell'immagine di Dio», il volto è l'esca etica per eccellenza e il passaggio dal giudaismo al cristianesimo non è passaggio dalla cieca applicazione della legge all'amore caritatevole per il volto sofferente. È di fondamentale importanza che il giudaismo, la religione della rigida osservanza della lettera della Legge, per primo abbia imposto di amare il prossimo: il prossimo non è rappresentato da un volto. Come abbiamo visto, il prossimo è piuttosto un mostro senza volto. È qui che bisogna rimanere fedeli all'eredità ebraica: per arrivare al «prossimo» che dobbiamo amare, dobbiamo passare

attraverso la lettera «morta» della Legge, che pulisce il prossimo del suo fascino immaginario, «della ricchezza interiore di una persona» che si mostra attraverso il suo volto, riducendolo a puro soggetto. Levinas sottolinea a ragione il sommo paradosso di come «la coscienza ebraica, formata proprio attraverso il contatto con questa severa moralità, con i suoi rigidi vincoli e le sue sanzioni, ha imparato ad avere in assoluto orrore il sangue, mentre la dottrina della non violenza non ha arrestato il naturale corso della violenza nel corso degli ultimi duemila anni [...] Solo un Dio che mantiene il principio della Legge può in pratica moderare la sua severità e usare la legge orale per superare l'inevitabile severità delle Scritture». [La difficile libertà]

E che ne è del paradosso opposto? E se solamente un Dio pronto a subordinare la sua Legge all'amore potesse in pratica spingerci ad attuare una giustizia cieca in tutta la sua crudeltà?

Pensiamo alle parole del celebre «Messaggio alla Tricontinentale» di Che Guevara del 1967, divenuto il suo testamento politico: «L'odio fa parte della lotta, l'odio inesorabile verso il nemico che ci spinge oltre e al di là dei nostri limiti naturali di uomini e ci trasforma in macchine da guerra a sangue freddo, efficienti, violente e selettive. I nostri soldati devono essere così: un popolo senza odio non può vincere lo spietato nemico.»⁵² Ed è importante leggere queste parole insieme alla sua idea di violenza rivoluzionaria come «frutto dell'amore»: «Permettetemi di dire, a costo di sembrare ridicolo, che il vero rivoluzionario è mosso da un fortissimo sentimento d'amore. È impossibile che un vero rivoluzionario sia privo di questa caratteristica».⁵³ Bisognerebbe conferire a queste parole «al di là dei nostri limiti naturali di uomini» tutto il loro peso kantiano: in questo amore-odio il rivoluzionario è spinto oltre i limiti della «natura umana» empirica, cosicché la sua violenza è

letteralmente angelica. Qui sta l'essenza della giustizia rivoluzionaria, espressione spesso non usata in modo appropriato: la durezza delle risoluzioni sostenute dall'amore. Non ci vengono allora in mente le scandalose parole di Gesù nel Vangelo di Luca? («Se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e persino la propria vita, non può dire di essere mio discepolo», Vangelo secondo Luca 14:26) che puntano nella medesima direzione di un'altra famosa citazione del Che: «Dovrete probabilmente essere duri, ma fatelo senza perdere la vostra sensibilità. Dovrete tagliare i fiori, ma questo non fermerà la primavera».54 Questa posizione cristiana si contrappone all'atteggiamento orientale della non violenza, che – come sappiamo dalla lunga tradizione di comandanti e guerrieri buddisti – può legittimare la più orrida violenza. Non è che la violenza rivoluzionaria miri “veramente” a stabilire un'armonia non violenta. Al contrario la vera liberazione rivoluzionaria è molto più direttamente identificata con la violenza: è la violenza in quanto tale (il gesto violento di scardinare, di stabilire una differenza, di tracciare una linea di demarcazione) che libera. La libertà non è lo stato di grazia neutrale di un armonioso equilibrio, ma l'atto violento che disturba questo equilibrio.

Marx ha detto che il piccolo borghese vede in ogni cosa due aspetti, uno buono e uno cattivo, e tende a tenere il buono e a combattere il cattivo. Non dovremmo fare lo stesso sbaglio con il giudaismo: porre il giudaismo “buono” di Levinas della giustizia, del rispetto e della responsabilità verso il prossimo, eccetera, contro il giudaismo “cattivo” della tradizione di Geova, della violenza vendicativa contro gli altri popoli. Dobbiamo rifuggire questo falso mito. Dovremmo affermare una «identità speculativa» hegeliana fra queste due manifestazioni e riconoscere in Geova il puntello della giustizia e della responsabilità. E qui dovremmo ricordarci di

Lacan e della formula con cui riassume la scelta ultima: le père ou le pire. Contro il padre, contro il Padre come figura universale, come giustizia universale che abbraccia tutto e tutti, colui che «tutti ama», dovremmo raccogliere il coraggio e scegliere «il peggio», scegliere la puntata difficile, puntare «sull'altro padre» (così come Miller parla di «altro Lacan»), sul padre divisive, il padre della lotta.

Il giudaismo è il momento della contraddizione assoluta e insopportabile, il peggio (violenza monoteistica) e il meglio (responsabilità nei confronti dell'altro) in tensione assoluta: identiche e allo stesso tempo assolutamente incompatibili. Il cristianesimo risolve la tensione introducendo una rottura: il Male (la finitezza, il taglio, il gesto che fa la differenza, «la differenziazione» e, come dicevano i comunisti, «il bisogno di una differenziazione ideologica») diventa direttamente l'origine del Bene. In uno spostamento da «in sé» a «per sé», il cristianesimo non fa altro che assumere su di sé la contraddizione del giudaismo. Quindi, se sembro qui difendere il passaggio dal giudaismo al cristianesimo paolino, dovremmo avere ben chiaro in mente che San Paolo è qui inteso come «il primo dei grandi pensatori tedeschi di tradizione giudaica, della stessa statura di Rosenzweig, Freud e Benjamin».55 Allora, a che punto della storia del cristianesimo questo momento paolino è riemerso con più veemenza?

Le tre versioni principali del cristianesimo non formano forse una sorta di triade hegeliana? Nella successione di ortodossia, cattolicesimo e protestantesimo, ogni nuovo termine è una sub-divisione, la scissione di una preesistente unità. La triade «universale-particolare-singolare» può essere rappresentata da tre figure rappresentative fondanti (Giovanni, Pietro e Paolo) e da tre razze (slava, latina, tedesca). Nell'ortodossia orientale esiste un'unità sostanziale fra testo sacro e corpus dei fedeli, ragione per cui ai fedeli è

permesso di interpretare le Scritture. La tradizione sacra continua a vivere in loro, non sta fuori della storia viva, di essa modello ed esempio ma da essa esente.⁵⁶ La vita religiosa è in sostanza la stessa comunità cristiana. Il cattolicesimo sta invece per la radicale alienazione: l'entità che media fra il Testo Sacro fondante e la comunità dei fedeli, la Chiesa, l'Istituzione religiosa, riacquista la sua piena autonomia. La maggiore autorità è custodita dalla Chiesa, ragione per cui la Chiesa sola ha il diritto di interpretare il Testo, che viene letto durante la messa in latino, una lingua che non è capita dal fedele, ed è peccato che il semplice fedele legga direttamente il Testo senza la guida spirituale del prete. Per il protestantesimo, infine, l'unica autorità è il Testo in sé e ogni fedele ha il contatto diretto con la Parola di Dio come sta scritta nel Testo. In questo caso, allora, il mediatore (il Particolare) scompare, perde di significato, e questa assenza mette il fedele nella condizione di prendere la posizione del «Singolare universale», dell'individuo in contatto diretto con la divina Universalità, superando il ruolo di mediatore dell'Istituzione particolare. Però questa riconciliazione diventa possibile solo dopo che l'alienazione è portata al suo estremo: in contrasto con l'idea di un Dio cattolico buono e caritatevole a cui possiamo parlare, con cui possiamo persino trattare, il protestantesimo inizia l'idea di un Dio privo di una «dimensione comune» condivisa con gli uomini, di un Dio come "Al di là impenetrabile" che distribuisce la grazia in modo completamente contingente.⁵⁷ Di questa accettazione dell'autorità incondizionata e capricciosa di Dio si ritrovano le tracce nell'ultima canzone che Johnny Cash ha inciso proprio prima della sua morte, *The Man Comes Around*, esemplare espressione delle ansie che caratterizzano la Chiesa battista così diffusa nel sud degli Stati Uniti:

*«C'è un uomo che va in giro a chiedere nomi
E decide chi scagionare e chi incolpare
Il trattamento non è lo stesso per tutti
Una scala d'oro scenderà dal cielo
Quando quest'uomo arriverà*

*Si drizzeranno i peli delle braccia
Al terrore che ad ogni sorso, ad ogni goccia
Stiamo condividendo l'ultima coppa offerta
Oppure sparendo nell'argilla del vasaio
Quando l'uomo arriverà*

*Suoneranno le trombe e i pifferai
Canteranno cento milioni di angeli
La folla marcerà al ritmo dei tamburi
Si udiranno voci urlare e chiamare
C'è chi nascerà e chi morirà
È il regno di Alfa e Omega che arriverà*

*Il vento turbina nelle spine degli alberi
Le vergini accorciano i lucignoli delle loro lanterne
Il vento turbina nelle spine degli alberi
È difficile scacciare il rimorso*

Fino all'Armageddon non ci sarà shalom non ci sarà shalam

*Allora il padre chioccia richiamerà i suoi pulcini a casa
L'uomo saggio s'inchinerà davanti alla spina
E ai suoi piedi metteranno corone d'oro
Quando l'uomo arriverà*

*Chi è ingiusto, resti ingiusto
Chi ha ragione, continui ad aver ragione
Chi è sporco, resti sporco.»*

Questa canzone parla dell'Armageddon, della fine dei giorni, di quando Dio apparirà per compiere il Giudizio Universale e l'evento è descritto come puro terrore e pura arbitrarietà: Dio sembra quasi il Male in persona, un delatore «va in giro» e «chiede nomi» spargendo il terrore, decidendo chi è perduto e chi sarà salvato. Se non altro, la descrizione di Cash evoca l'immagine di uomini e donne che in fila aspettano di essere interrogati e l'informatore è pronto a indicare chi è stato scelto per la tortura. Non c'è nessuna pietà, nessun perdono, nessuna gioia. Ognuno se ne sta fisso al proprio posto: il giusto resta giusto, lo sporco resta sporco. In questo bando divino il giudizio non è solo giusto. Siamo piuttosto informati dall'esterno. È come se arbitrariamente ci stessero dicendo se siamo stati santi o peccatori, se saremo fra i salvati o i condannati. Questa decisione non sembra dipendere dalle nostre qualità intrinseche. E di nuovo l'eccesso oscuro dello spietato sadismo divino – eccesso sull'immagine di un Dio severo ma giusto – è il negativo necessario, il lato sottinteso, dell'eccesso di amore cristiano sulla Legge ebraica: l'amore che sospende la Legge va necessariamente di pari passo con la crudele arbitrarietà che sospende la Legge. È anche per questo che è sbagliato opporre al Dio cristiano lo spietato ma giusto Dio ebraico: l'eccesso di crudeltà è il necessario negativo dell'Amore cristiano. E fra loro ritroviamo una relazione parallaxiale: non c'è una differenza "sostanziale" fra il dio dell'Amore e il dio crudele dell'eccesso di arbitrarietà. È lo stesso Dio ma sotto una luce diversa perché la prospettiva è cambiata.

Potremmo allora definire l'intrusione di questa negatività essenziale come «il ritorno dell'ebreo represso» nel cristianesimo: il ritorno della figura di Geova, del Dio crudele di una giustizia cieca e vendicativa. È davanti a questo ritorno di violenza che dovremmo affermare l'identità speculativa

ultima fra giudaismo e cristianesimo: il «giudizio infinito» è qui «il cristianesimo è giudaismo».

NOTE

1. Bertold Brecht, *Storie del signor Keuner*, Torino, Einaudi, 2008.

2. Alain Badiou, *Fifteen Thesis on Contemporary Art*, nr. 23 *Lacanian Ink*, primavera 2004.

3. Questo non vuole assolutamente dire che l'arte sia totalmente estranea alla «Cosa chiamata interiorità» che perseguita e guida l'artista; ma piuttosto che questa «Cosa chiamata interiorità» può emergere solo a seguito di una «censura spietata» della «vita interiore» immaginaria dell'artista.

4. Judith Butler, *Critica della violenza etica*, Milano, Feltrinelli, 2006.

5. C'è un doppio paradosso nello stabilire un nesso fra la critica di Adorno circa la violenza etica dell'universalità astratta imposta dall'esterno sul mondo reale e la critica hegeliana del terrore rivoluzionario come sovranità assoluta dell'universalità astratta, come fa la Butler. Prima di tutto bisogna ricordare che qui Hegel non fa assegnamento sul motivo conservatore classico (elaborato prima di lui da Edmund Burke) dei vincoli tradizionali organici che una rivoluzione sovverte bruscamente e che il rifiuto da parte di Hegel di una democrazia universale rientri nello stesso pensiero. Sembrerebbe allora che la Butler stia lodando Hegel «il conservatore»! Inoltre, Hegel non rigetta soltanto il terrore rivoluzionario. Egli ne asserisce la necessità: non c'è una scelta fra l'universalità astratta del terrore e l'unità organica tradizionale. Si tratta infatti di una scelta forzata, il primo atto è necessariamente quello di asserire un'universalità astratta.

6. Il mio saggio è decisamente in debito con il lavoro di Santner molto più di quanto un paio di note a piè di pagina permettano di precisare: è un dialogo aperto e continuo.

7. Emmanuel Levinas, *La difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, Milano, Jaca Book, 2004.

8. *Ibidem*. E allora che dire del bodhisattva, colui che, per amore dell'umanità sofferente non ancora illuminata, posticipa la propria salvezza per aiutare gli altri sulla strada verso di essa? Questa figura del buddismo non rappresenta forse la contraddizione più grande? Il suo gesto non implica forse che l'amore è più importante della salvezza? Ma allora perché continuare a chiamare la salvezza «salvezza»?

9. Manfred Frank, *Der unendliche Mangel an Sein*, Monaco, Fink, 1992.

10. Jacques Lacan, *Libro III, Le psicosi*, Torino, Einaudi, 1995.

11. Peter Sloterdijk, *Sfere / Bolle vol. 1*, Roma, Meltemi, 2008.

12. Michael Weston, *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy*, London, Routledge, 1994.

13. Emmanuel Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaca Book, 1990.

14. Weston, *op. cit.*

15. Levinas, *Totalità e infinito*.

16. Donald Davidson, *Verità e interpretazione*, Bologna, Il Mulino, 1994.

17. Alla fine di questo percorso celebrativo dell'irriducibilità dell'Altro, di rifiuto della chiusura, c'è, ovviamente, quale sua effettiva causa prima spirituale, un'ineluttabile conclusione politica: «Il totalitarismo in politica si basa sul totalitarismo ontologico.» Levinas, *La difficile libertà*, *op. cit.*

18. Emmanuel Levinas, *Etica e infinito. Il volto dell'altro come alterità etica e traccia dell'infinito*, Roma, Città Nuova, 1984.

19. Jean-Claude Milner, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, Parigi, Ed. Verdier, 2003.

20. Che è poi il motivo per cui, nella questione dei rapporti fra il popolo ebraico e altri gruppi etnici, Levinas non può non accettare la necessità della guerra. Quando scrive «Gli

amici musulmani, i nemici non odiati della Guerra dei sei giorni», afferma che la guerra è necessaria. Con lo stesso atteggiamento con cui i buddhisti affrontano la guerra, la sua filosofia è combattere il nemico senza odiarlo.

21. Il paradosso della responsabilità calza a pennello la logica lacaniana del non tutto: se sono responsabile per tutto, ci deve essere almeno un'eccezione che esclude la mia responsabilità. E, d'altra parte, se non sono responsabile per tutti e tutto, non c'è niente di cui io possa dire di non essere semplicemente responsabile.

22. Emmanuel Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano, Jaca Book, 1993.

23. Nell'intervista *On ethnic cleansing*, *New Left Review*, 26 (marzo/aprile 2004).

24. Lo stesso rifiuto di una (terza) via di uscita, compare in tutti gli imperialismi attuali. Per esempio, non è sufficiente opporsi alla presenza militare degli Stati Uniti in Iraq – dovremmo perdonare la cattura e l'uccisione degli ostaggi civili occidentali.

25. Tuttavia il rimprovero potrebbe arrivare anche a questo livello. Oggi, nel nostro tempo anti-eurocentrico del politicamente corretto, si è tentati di ammirare la prontezza con cui Levinas ammette apertamente di essere perplesso davanti all'altro asiatico-africano che risulta troppo alieno per sentirlo vicino: il nostro tempo è segnato, dice, «dall'arrivo sulla scena della storia delle masse sottosviluppate provenienti dall'Africa e dall'Asia che sono estranee alla Storia sacra che costituisce il cuore del mondo giudaico-cristiano».

26. Si ritrova una più attenta elaborazione di questo concetto in *Tarrying with the negative*, Slavoj Žižek, *Tarrying with the negative*, Durham, Duke University Press, 1993. Anche le *objet petit a* lacaniano segue la logica del giudizio indefinito: non si dovrebbe dire che non è un oggetto, ma

piuttosto che è un non-oggetto, un oggetto che dall'interno mina/nega l'oggettività.

27. Ad un altro livello, lo stesso discorso vale per il comunismo stalinista. Nella narrativa stalinista classica, anche i campi di concentramento diventavano un luogo in cui si combatteva il fascismo, dove i comunisti organizzavano un'eroica resistenza. In questo universo ovviamente non c'è posto per l'esperienza al limite del Muselmann, del morto vivente totalmente privato della capacità di ogni coinvolgimento umano. Non c'è da stupirsi che gli stalinisti volessero così tanto "normalizzare" questi campi facendoli diventare semplicemente un altro luogo della lotta anti fascista, liquidando come Muselmann chi era troppo debole per resistere nella lotta al fascismo.

28. Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998.

29. Per una più dettagliata elaborazione di questo concetto si veda il presente contributo di Eric Santner.

30. Franz Kafka, *I racconti*, Milano, Longanesi & C., 1965.

31. Isabelle Allende in un articolo apparso sul *Financial Times* del 15 novembre del 2003 sotto il titolo "The End of All Roads".

32. Jean-Claude Milner, «Odradek la bobine de scandal», in *Elucidation*, vol. 10, Printemps, Paris, 2004.

33. Parlando di Odradek, che assomiglia a un rocchetto di spago, come si può qui non pensare al gioco del rocchetto, al freudiano Fort-Da de Al di là del principio del piacere?

34. Stephen Mulhall, *On Film*, London, Routledge, 2001.

35. *Ibidem*.

36. *Ibidem*.

37. *Ibidem*.

38. Mi rifaccio qui all'innovativa analisi del concetto di vergogna di Joan Copjec.

39. Si veda il saggio di Lilja Kaganovska, «Stalin's Men: Gender, Sexuality, and the Body in Nikolai Ostrovsky's *How The Steel Was Tempered*» (non pubblicato).

40. Nikolai Ostrovsky, *How the Still Was Tempered*, Moscow, Progress Publishers, 1979.

41. Anche il *Disertore* di Vsevolod Pudovkin (1933) ci ripropone il meccanismo kafkiano in una scena che rappresenta uno strano dislocamento dei processi spettacolo stalinisti. A un certo punto del film il protagonista, un proletario tedesco che lavora in una delle grandi fabbriche metallurgiche dell'Unione Sovietica, viene elogiato davanti a tutti i suoi compagni per il suo eccezionale lavoro. La sua replica è una sorprendente confessione pubblica: non si merita queste lodi perché è venuto a lavorare in Unione Sovietica per fuggire dalla Germania dove per codardia si era macchiato di tradimento (aveva creduto alla falsa propaganda socialdemocratica ed era rimasto a casa quando la polizia attaccò gli operai che scioperavano nella sua fabbrica). I compagni (altri operai) lo ascoltavano perplessi, ogni tanto ridevano e ogni tanto applaudivano – una scena irrealistica che ci fa venire in mente il processo quando Joseph K. confronta la Corte: anche in questo caso il pubblico ride e batte le mani nei momenti più inaspettati e inopportuni. Allora il protagonista decide di tornare in Germania a combattere la guerra al proprio posto. Questa scena è sorprendente perché dà corpo alla fantasia segreta dei processi stalinisti: il traditore confessa pubblicamente il suo crimine di sua spontanea volontà per il senso di colpa che lo affligge, senza che la polizia segreta debba fare alcuna pressione.

42. Walter Benjamin, *Franz Kafka*. Per il decimo anniversario dalla morte (1934), in *Angelus Novus*, Torino, Einaudi, 1955.

43. E l'utero non funziona così nella vecchia definizione di «hysteria» come spostamento dell'utero? Non è l'isteria la

malattia in cui l'oggetto incompleto che si trova all'interno del soggetto va fuori controllo e inizia a muoversi autonomamente?

44. La domanda chiave di qualsiasi concezione psicanalitica della società è: possiamo fondare su questa suppleance un vincolo sociale? La scommessa dello psicanalista è che si può. E la scommessa della politica delle rivoluzioni è che il collettivo rivoluzionario funzioni così.

45. E come tale è connessa al giudizio (in senso stretto kantiano): nella misura in cui l'oggetto-causa del desiderio è ciò che ci fa desiderare l'oggetto (diretto) del desiderio, è la base del giudizio, cioè, ciò in base a cui decidiamo di desiderare un oggetto. (Allora, la condizione "trascendentale" di objet a viene nuovamente confermata).

46. Gerard Wajcman, *The Birth of the Intimate*, Lacanian Ink 23 (2004).

47. Si veda l'interpretazione lacaniana di *L'Otage* nel Seminario VIII sul transfert.

48. Emile Benveniste, "The Active and the Middle Form in Verbs", *Problems in general Linguistics*, Miami, University of Miami Press, 1973.

49. E non funziona allo stesso modo per la condizione dell'inumano? In primo luogo c'è l'inumanità dell'eccezione costitutiva: l'altro (esterno, barbarico, eccetera) rispetto al quale io definisco il mio modo di essere. Quindi, c'è una più radicale inumanità: niente negli umani è inumano e, proprio per questo, non-tutto è umano, siamo tutti sopraffatti da un'indefinibile eccesso di inumano.

50. Si veda il famoso passaggio 7:163-66 del Corano, dove si racconta la storia di un gruppo di pescatori che pescò nel giorno del riposo contravvenendo alla regola. Dio li punì trasformandoli in scimmie. Quando i fedeli dell'assemblea ammonirono i pescatori del peccato che stavano per commettere, un terzo gruppo protestò: «Perché ammonite

coloro che Dio sta per punire e castigare di un castigo terribile?», dissero. Il popolo in questione sembra allora diviso in tre gruppi: il gruppo che viola il Sabato, il secondo che ammonisce della violazione, e il terzo che ritiene l'ammonizione inutile. Il mistero sta nel fatto che il Corano, quando descrive la risposta di Dio, menziona solo due gruppi, i peccatori che furono trasformati in scimmie e i fedeli che li ammonirono e per questo furono salvati: ma che ne è stato del terzo gruppo? È un punto problematico per gli studiosi perché tocca una delicata questione etica: chi pur non facendo nulla di male non nega il male e non se ne allontana deve essere salvato o dannato? Chi sta in silenzio è implicitamente correo? E chi invece ha allegramente celebrato il destino terribile dei peccatori è un ipocrita conformista? La raffinatezza del Corano sta proprio nel considerare la questione per assenza, attraverso il suo enigmatico silenzio.

51. Graham Greene, *Il potere della gloria*, Milano, Mondadori, 1940.

52. Dal testo del famoso discorso citato.

53. Jon Lee Anderson, *Che Guevara: una vita rivoluzionaria*, Roma, Fandango libri, 2009.

54. Peter McLaren, *Che Guevara, Paulo Freire, and the Pedagogy of Revolution*, Oxford, Rowman & Littlefield, 2000.

55. Si veda il contributo di Eric Santner raccolto in questo stesso volume.

56. *The Fast Runner*, eccezionale narrazione di una leggenda Inuit, è stato girato dagli Inuit. Gli autori hanno deciso di cambiare la scena finale, la scena originale del massacro in cui muoiono tutti, in una conclusione meno drammatica per adattarsi meglio ai tempi moderni. Il paradosso è che proprio la disponibilità ad adattare la storia alle esigenze specifiche contemporanee attesta che gli autori ancora fanno parte della tradizione antica: la re-iscrizione "opportunista" è caratteristica della cultura pre-moderna,

mentre il concetto di «fedeltà all'originale» indica che ci troviamo nello spazio della modernità, che abbiamo perso il contatto immediato con la tradizione.

57. Per i conoscitori di Hegel, è facile collocare questo elemento eccessivo. Alla fine di *La scienza della logica*, Hegel si pone una domanda ingenua: i momenti da considerare nel processo dialettico sono tre o quattro? Si risponde che se ne possono contare tre o quattro: il momento di mezzo, negatività, è raddoppiato in diretta negazione e negatività assoluta autoreferente che passa direttamente nel ritorno alla sintesi positiva.