

Collana  
*Argonauti*

6

In collaborazione con  
l'Istituto Italiano  
per gli Studi Filosofici

© 2004 by Edizioni Medusa  
Via Stradivari, 7 - 20131 Milano  
[edizionimedusa@tiscalinet.it](mailto:edizionimedusa@tiscalinet.it)

ISBN 88-88130-98-5

GIOVANNI LEGHISSA

# Il dio mortale

*Ipotesi sulla religiosità moderna*

*Postfazione*

Gianni Vattimo

medusa



## Introduzione

Le riflessioni contenute in questo libro non intendono ovviamente esaurire una tematica vasta e complessa come quella che si dispiega di fronte al nostro sguardo non appena le nozioni di religione e modernità vengano evocate assieme. Avendo scelto di non seguire una via sistematica, che avrebbe comunque costretto a una quantità di riferimenti difficilmente padroneggiabile, mi sono proposto il compito di scegliere quattro scene filosofiche che hanno, almeno ai miei occhi, il carattere dell'esemplarità. La prima scena è in qualche modo canonica: si tratta dell'annuncio nietzschiano della morte di dio. L'ipotesi che guida l'interpretazione del famoso aforisma contenuto nella *Gaia scienza* rimanda, implicitamente, a un'ipotesi interpretativa più generale, secondo la quale il pensiero di Nietzsche nel suo complesso sarebbe dotato di una valenza in qualche modo religiosa. Una scelta del genere non può non apparire pericolosa: l'amore per l'affabulazione che Nietzsche ha sempre mostrato nei suoi scritti ci dovrebbe infatti impedire di prendere troppo sul serio il suo zelo missionario. Ma se si parte dall'ipotesi che il nichilismo sia qualcosa di più che una semplice posizione filosofica, se cioè si è disposti a vedere nel legame tra vita e pensiero la vera posta in gioco della riflessione portata avanti da Nietzsche, allora quell'invito a "divenire dèi", che Nietzsche fa seguire all'annuncio della morte di dio, va preso davvero sul serio.

L'ipotesi da cui muovo è che il gesto nietzschiano acquisti piena intelligibilità solo se lo si interpreta come compimento di una rivoluzione che è avvenuta alle soglie della modernità, ovvero come compimento di quel mutamento nel modo di concepire la questione della fondazione che si attua nel testo cartesiano. È con Cartesio infatti che il soggetto della

scienza si fa carico, per la prima volta, del peso della fondazione – una fondazione che, prima, nel concetto di dio e della sua infinità trovava il suo punto di partenza argomentativo. Ma, mentre le conseguenze della rottura compiuta da Cartesio ha trovato immediati riscontri sul piano strettamente filosofico-epistemico, è solo con Nietzsche che il significato di tale rottura acquista una visibilità, una cogenza, una rilevanza anche in una sfera che potremmo definire esistenziale. Che non ci sia più fondazione ultima: questo annuncia il soggetto cartesiano, il quale può sostenere il peso del processo fondativo facendo ricorso solo alle risorse dell'episteme – in particolare di quell'episteme matematica che trova nel pensiero dell'infinito il suo punto di partenza più solido. Che non ci sia fondazione ultima nemmeno sul piano esistenziale, sul piano cioè in cui a porsi in primo piano sono le domande sul senso della vita, questo resta però solo implicito nel testo cartesiano: per tutto il tempo in cui la morale provvisoria può ritenersi valida, non ha senso insistere con domande che potrebbero mettere in crisi l'assetto istituzionale della sfera religiosa. Seguendo un'intuizione di Lacan, si può allora dire che la tesi della morte di dio, che la rivoluzione moderna porta con sé nel suo momento aurorale, resta relegata nell'inconscio. Mostrare che Nietzsche svela questa sorta di scena primaria del moderno, inteso come capacità di sopportare il peso della mancanza di una fondazione ultima, ecco in sintesi il percorso entro cui si snodano le riflessioni contenute nel primo capitolo.

A questa scena, che ha un valore eminentemente introduttivo, ne segue un'altra, legata al nome di Derrida. Nel tentativo di far emergere il problematico rapporto che lega Derrida all'ebraismo, nel secondo capitolo viene interrogata la valenza religiosa dell'etica legata alla decostruzione. Tema centrale è la giustizia, che Derrida intende come dispiegamento dell'impossibile. Non si dà giustizia se non come dono, se non come apertura verso un'alterità che va pensata in

tutta la sua radicalità, cioè come istanza inassimilabile al medesimo. Ma precisamente un dono del genere, compiuto senza l'attesa di alcuna contropartita, risulta impossibile: un ritorno al soggetto, una sorta di rinculo verso il luogo proprio, non può non accompagnare ogni donazione. Tuttavia, la necessità di pensare la giustizia come dono senza scambio, al di fuori di ogni legge chiamata ad attutire l'eccesso di una esposizione totale all'altro, si presenta come ineludibile. Questa idea paradossale di giustizia, che sta al centro delle riflessioni di Derrida, permette di pensare in modo nuovo la nozione di soggetto: il luogo che la soggettività abita, prima ancora di ogni assunzione cosciente di responsabilità, è un luogo ove ogni padronanza viene meno, ove si sperimenta, necessariamente, uno spossamento del sé. Questo perché l'alterità a cui il gesto etico si riferisce non si colloca all'esterno della soggettività, ma si installa all'interno di una dinamica differenziale entro cui è già sempre catturato lo stesso soggetto. Porre al centro della riflessione questa dinamica differenziale significa allora per Derrida trasformare la stessa scrittura filosofica in esercizio di smobilitazione delle categorie filosofiche tradizionali che, mosse dal desiderio di giungere con troppa precipitazione a una fissazione concettuale definitiva, si espongono perennemente alla tentazione di bloccare uno dei due poli della differenza. Una soggettività pensata come libera dal peso della propria identità, della propria appartenenza a una tradizione (una soggettività, potremmo dire, priva di ancoraggio nella storia), difficilmente tornerebbe utile per articolare un pensiero dell'ospitalità. In tal caso, infatti, si avrebbe solo l'illusione di un'accoglienza pacifica e aconflittuale, in quanto la cattura che il soggetto compie nei confronti dell'altro, inglobandolo nelle proprie categorie, avverrebbe senza filtri e senza mediazioni. Per contro, un discorso tutto curvato verso i processi di costituzione dell'alterità, verso le forme che l'alterità assume di volta in volta all'interno di una teleologia in

cui il soggetto del discorso vede riflessa la propria capacità di aprirsi al *novum* e all'impensato, rischia di occultare il fatto che ogni discorso sull'altro ha un senso se e solo se si è disposti a vedere nell'altro il tutt'altro, ovvero non il rappresentante di ciò che il soggetto non padroneggia e di cui non può appropriarsi, ma il luogo stesso dell'evento, dell'accadere spaesante.

La decostruzione, in questa prospettiva, funziona come una terapia del discorso filosofico, in quanto grazie alla decostruzione ci si impegna, da un lato, a stanare, ogniqualvolta essa affiori, quella ineludibile vocazione della concettualità filosofica a fissare l'alterità dell'altro (o, che è lo stesso, l'eventualità dell'evento); d'altro lato, grazie alla decostruzione ci si impegna a mostrare la necessità storica di tali fissazioni. Di conseguenza, mi pare lecito affermare che la decostruzione è etica, non nel senso che ci serve da premessa per l'edificazione di sistemi etici coerenti e fondati, in cui viene esposta una teoria della giustizia, ma nel senso che il suo dispiegarsi, come pratica discorsiva, contiene già un appello alla giustizia, un'apertura verso quell'impensato che sta fuori dal testo filosofico e che impegna la filosofia a farsi responsabilità verso il mondo della vita. Ma c'è di più. Nell'interpretazione del pensiero di Derrida proposta nel secondo capitolo si cerca di mostrare che l'etica implicata nella pratica decostruttiva pone in essere un peculiare rapporto con la sfera religiosa. E torniamo così alla scena dell'uomo folle che annuncia la morte di dio. Se da un lato abbiamo appreso che l'orizzonte infondato entro cui si muove il soggetto moderno risulta infondato perché non vi è più alcuna istanza teologica capace di garantirne la fondazione, d'altro lato siamo divenuti consapevoli del fatto che porsi nella prospettiva dischiusa dalla morte di dio e accogliere l'appello di Nietzsche a "divenire dèi a nostra volta" non può affatto significare un'assolutizzazione della soggettività. Di conseguenza, il nichilismo, correttamente inteso, è accettazione

della finitezza. E questa apertura verso la finitezza implica anche una messa tra parentesi di ogni *hybris* giubilatoria, che porterebbe a fare dell'uomo l'incontrastato padrone del mondo. Se si accetta di muoversi a partire da queste premesse, allora non solo la centralità dell'etica, che sembrava sparire con la morte di dio, ritorna prepotentemente in primo piano, ma si fa anche chiaro che quest'etica della finitezza, che accomuna tanto la posizione di Nietzsche quanto quella di Derrida, acquista una dimensione che non mi pare azzardato definire religiosa. Certo, non si tratta qui di pensare a una religiosità che faccia ricorso al mito. La comunità umana, infatti, da un lato si presenta come il luogo dell'impossibile, perché qualsivoglia mito di fondazione, convocato sulla scena a giustificare la stabilità dell'ordine esistente, è precisamente ciò che si tratta di decostruire, al fine di mostrare il legame che unisce violenza e ricorso a miti dell'origine. D'altro lato, però, è la stessa impossibilità di una comunione piena, inglobante, impossibilità con cui i moderni imparano faticosamente a convivere, che convoca sulla scena la giustizia, non come un tema filosofico tra altri, ma come eccedenza rispetto al pensiero, come il non-ancora-pensato del moderno. E proprio qui Derrida si rivela capace di mostrare tutta la produttività della decostruzione allorché ricorda che di tale impensato non ci si potrà fare mai carico se non mettendolo in relazione a quello strano incrocio delle tre tradizioni abramitiche che chiamiamo Occidente. E ciò non per etnocentrismo geofilosofico, non per compiacenza verso la propria appartenenza all'ebraismo, ma per ragioni squisitamente filosofiche, legate a quel peculiare destino della filosofia trascendentale (da cui l'intero progetto della decostruzione non è scindibile) che ne fa una delle cifre più caratteristiche del moderno: alla propria localizzazione non si sfugge, pena la riapparizione di quello spirito assoluto che pretende di spiegare, ponendosi al di fuori della storia, cosa sono l'appartenenza, l'identità, la tradizione. Coerente con

le proprie premesse di fondo, in virtù delle quali pensare è sempre un pensare a partire dalla finitezza, si potrebbe dire che Derrida ci invita a compiere un lungo e tortuoso viaggio nella memoria degli incroci tra ebraismo, cristianesimo e islam, nella persuasione che tale rammemorazione sia coestensiva al luogo dell'etica. Se l'etica è responsabilità per altri, se l'etica è apertura ospitale verso l'altro, allora l'etica coincide con l'esercizio della memoria, giusta l'ipotesi secondo cui il luogo proprio, il luogo abitato dal soggetto, non si lascia padroneggiare con un gesto capace di condurre all'autotrasparenza. E chiamo tutto ciò "religione" perché il gesto della decostruzione, così inteso, si costituisce sia come *pietas* verso il *mortuum*, sia come apertura verso il *novum*, verso il tutt'altro che deve venire, insomma verso la messianicità di cui l'evento – ogni evento – è cifra.

Al capitolo su Derrida non poteva non seguirne uno su Lévinas, un autore il cui pensiero intrattiene una stretta parentela con quello di Derrida. Nessuno più di Lévinas, infatti, ha preso sul serio la centralità dell'etica quale luogo dal quale far ripartire sia la riflessione sulla modernità come esito conclusivo dell'Occidente, sia la riflessione sul senso globale della pratica filosofica. Ma vi è, a tal proposito, una differenza rispetto a Derrida che va subito messa in chiaro: in Lévinas questa centralità viene posta immediatamente in relazione con l'eredità ebraica, senza le esitazioni che, invece, si riscontrano in Derrida, molto più cauto nell'identificare come "ebraica" la provenienza di ciò che, oggi, muove il pensiero che si interroga sulla questione dell'alterità. Ed è in rapporto con le cautele espresse da Derrida che viene proposta una disamina degli effetti che ha sul pensiero un'operazione filosofica come quella tentata da Lévinas. Fenomenologo *sui generis*, interessato più alle torsioni subite dalla nozione di soggetto nella fenomenologia che ai motivi, di ordine trascendentale, che spinsero Husserl a compiere tale torsione, Lévinas annuncia sin dalle prime opere una volontà di rottura con il pen-

siero filosofico tradizionale. Se misurarsi con tale volontà di rottura è necessario per prendere sul serio la centralità dell'etica proposta da Lévinas, altrettanto necessario mi pare cercare di comprendere la natura teologica delle affermazioni che Lévinas immette nel proprio discorso. L'ipotesi di fondo che viene dunque messa alla prova nel terzo capitolo può essere riassunta nelle domande seguenti: Lévinas è davvero in grado di controllare la provenienza teologica delle proprie tesi? La filosofia prima ha davvero solo un rapporto marginale, casuale, metaforico con l'ebraismo, oppure la nozione di alterità su cui si regge l'impianto di pensiero di Lévinas è impensabile senza quell'insieme di esperienze religiose che, nella tradizione ebraica a cui si riferisce Lévinas, marcano il luogo in cui avviene l'incontro con altri? Nonostante i dinieghi dello stesso Lévinas, il dio che viene accolto, in quanto concetto, dalla mente finita dell'uomo (e permette così di pensare quella relazione con l'alterità che costituisce il luogo dell'etica) è un dio che deborda i limiti della pura concettualità. Presentato come concetto, il dio di cui parla Lévinas porta con sé, in realtà, i segni di un'esperienza che è qualificabile in primo luogo come religiosa. E questo non può non conferire all'intero discorso di Lévinas dei tratti teologici, se con teologia intendiamo il tentativo di riflettere su ciò che si dà a vedere, con forme di evidenza proprie, all'interno dell'esperienza religiosa. Mostrare ciò indica, allora, che all'interno del pensiero di Lévinas si lascia vedere una zona oscura, non risolta, perché l'intenzione primaria del discorso di Lévinas consiste sì nel voler scompaginare i confini di una filosofia che ha obliterato la centralità della questione etica, ma senza con questo uscire dai limiti della filosofia in quanto tale – cioè in quanto discorso che, entro l'orizzonte dischiuso dalla modernità, ha consumato una volta per tutte la propria rottura con ciò che il teologo non può non presupporre e che, per il logos, si lascia ormai comprendere solo più come residuo mitico.

Se non per risolvere, almeno per situare nel suo luogo proprio quella che, a prima vista, appare come una contraddizione insanabile nel pensiero di Lévinas, dobbiamo però essere disposti a seguire le indicazioni che ci vengono fornite dalla seconda delle due domande poste sopra. Se scopriamo che in Lévinas resta irrisolto lo snodo in cui si articola il rapporto tra teologia e filosofia perché ipotizziamo la presenza di una concettualità teologica non chiarita nella sua provenienza, se scopriamo cioè che il rimando all'ebraismo vale non come una semplice metafora, dobbiamo andare alla ricerca di quale sia l'ebraismo a cui poter connettere l'esperienza religiosa che il discorso di Lévinas presuppone. Nell'ultima parte del terzo capitolo viene allora mostrato in che modo la tradizione a cui appartiene Lévinas sia riconducibile a un movimento di pensiero che ha il suo culmine nel pensiero di Hermann Cohen (e in particolare alle riflessioni del Cohen più maturo, contenute nella *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*); a partire da qui, cerco poi di spiegare come mai a Lévinas sia parso possibile far coesistere l'istanza etica, che aspira a porsi come puramente filosofica, con figure di pensiero che solo all'interno dell'ebraismo trovano il proprio senso. Anche se l'accostamento con Cohen può sembrare "filologicamente scorretto", le ragioni teoretiche da cui muove la presente ricerca mi paiono giustificare l'impresa. Procedendo in questa direzione, si scopre infatti che il dio convocato sulla scena in cui si decide il rapporto con altri non è lo stesso dio di cui Nietzsche annuncia la morte. Ed è a questo livello che l'estraneità dell'elemento teologico presente nel discorso levinassiano riceve una luce inedita. Il dio di Cohen (come poi quello di Lévinas) non deve sopportare il peso della fondazione, non aspira a farsi garante di un ordine cosmico, la cui stabilità è ciò in cui si riflette la stabilità dell'ordine morale. Il dio con cui Nietzsche si confronta, infatti, sta al di fuori della storia e proprio la sua exteriorità lo rende capace di fondare l'ordine del reale.

Il dio presente nei testi di autori come Cohen e Lévinas mantiene invece con l'umano impegnato a compiere la giustizia un rapporto di immediatezza: l'esistenza del dio della Torah e dei profeti non è, in tal senso, una questione che si debba risolvere in sede ontologica, ma è una questione che trova significato e intelligibilità solo all'interno della questione che sorge quando l'uomo (ciascun uomo, nella concretezza del suo esistere) si chiede cosa debba fare per compiere la giustizia. Emerge così anche perché il dio con cui operano autori come Cohen e Lévinas possa sottrarsi a quel processo di storicizzazione del fatto religioso che caratterizza in maniera peculiare il moderno. Mentre il dio di cui Nietzsche proclama la morte non può che appartenere al passato, un passato di cui solo le scienze storico-filologiche possono render conto, il dio d'Israele aspira a presentarsi ancora come il dio vivente, in quanto il mito che ne descrive le gesta viene interpretato non come l'attore della fondazione, ma come il correlato di ogni azione umana eticamente significativa.

L'aspetto del pensiero di autori come Cohen e Lévinas appena evidenziato induce a interpretare il rapporto tra la loro riflessione sull'etica e il pensiero moderno come una riformulazione dell'antico conflitto tra Atene e Gerusalemme, nel senso che nell'Atene moderna, caratterizzata in maniera irrevocabile dal politeismo dei valori, lo spazio da concedere a un dio vivente può essere solo lo spazio privato, pena l'invadenza della sfera pubblica da parte di un'istanza che non può porsi, all'interno di quella sfera, come paritetica rispetto a tutte le altre istanze di senso in essa operanti. Il che mette in crisi la pretesa di far precedere dall'etica il luogo di fondazione della polis – pretesa che, seppure in forme diverse, viene avanzata sia da Cohen che da Lévinas. Ma precisamente qui, nell'estraneità del dio di Lévinas rispetto alla polis moderna – estraneità alla quale, soprattutto alla fine del capitolo, viene data da parte mia la massima enfasi – sta la scommessa filosofica con cui Lévinas si impegna. E sta an-

che il carattere in qualche modo esemplare dell'opera di questo autore, che non fa nulla, consapevolmente, per attutire l'estraneità del suo pensiero rispetto alle correnti dominanti del moderno. Esemplarità che mi pare, però, non vada colta solo in direzione dell'estraneità. Esemplare, in Lévinas, è anche il modo in cui il suo pensiero va a scavare sotto la crosta del moderno in direzione di quello che, nel moderno, resta impensato: posto che il "divenire dèi" auspicato da Nietzsche ancora non riguardi che un'infima parte degli abitanti del moderno, che fare, nel frattempo, di Gerusalemme? Ovvero: che fare dell'istanza di giustizia che comunque attraversa la polis? Se di queste domande viene riconosciuta la crucialità che, a mio avviso, deve loro spettare, Lévinas allora appare come un autore che, pur utilizzando un linguaggio in nessun modo conciliabile con quello corrente nella filosofia, pone questioni con cui la modernità deve confrontarsi, pena l'ammissione del proprio fallimento in quanto proposta culturale globale, capace cioè di veicolare, anche sul piano simbolico, risposte valide su quel terreno in cui il rapporto con altri si mescola alla sfera dell'esperienza religiosa.

Con il rischio che il moderno conduca a una bancarotta di senso totale, inaccettabile sul piano dell'esperienza religiosa, si sono confrontati gli autori le cui posizioni vengono discusse nell'ultimo capitolo di questo lavoro. Da una parte si pongono quanti, in varia misura, vedono nell'ipotesi della secolarizzazione il terreno all'interno del quale porre la questione della religione dei moderni. Dall'altra si pone Hans Blumenberg, che non solo ritiene insufficienti le risposte fornite dall'ipotesi della secolarizzazione, ma ritiene possibile fornire un'immagine del moderno inteso come esperienza di autoaffermazione dell'individuo che possa riempire di senso quello spazio che, prima dell'avvento della modernità, era stato occupato dalla problematica religiosa.

Per quel che riguarda la formulazione filosofica dell'ipotesi della secolarizzazione, accanto a Löwith, che di quella for-

mulazione è stato il primo responsabile, compare la figura di un autore vivente, Gianni Vattimo. A quest'ultimo va il merito di aver saputo trarre dalla nozione di secolarizzazione non solo ciò che ci serve per spiegare la genesi del moderno, ma anche ciò che ci serve, oggi, per impostare la questione dell'esperienza religiosa in un orizzonte di senso determinato dal nichilismo. Grazie a un'originale rilettura della nozione teologica di *kenosis*, Vattimo fa coincidere il cristianesimo con il luogo stesso della finitezza, con un gesto che in qualche modo è teso a sottrarre la nozione di secolarizzazione alla teologia, che ne costituiva il terreno d'origine. È infatti unicamente l'interpretazione filosofica della *kenosis*, che dischiude il suo senso solo nell'epoca del nichilismo, ciò che rende intelligibile il nesso tra finitezza ed esperienza del senso di cui il cristianesimo sarebbe portatore.

Ma nel quarto capitolo vengono esaminate pure le tesi di due autori che normalmente non vengono presi in considerazione quando si parla di secolarizzazione, ovvero Troeltsch e Overbeck. Questo perché il discorso sulla secolarizzazione nasce in stretto rapporto con la questione della storicità (si può infatti percepire la modernità come indebolimento del teologico solo se la modernità viene vissuta come un'epoca che succede a un'altra epoca nella quale il teologico era invece prevalente e predominante). Sia per Troeltsch che per Overbeck il fatto che il cristianesimo non solo possa, ma debba esser studiato dal punto di vista storico-religioso è la cifra di una distanza: nell'epoca moderna il cristianesimo può essere trattato come una religione tra altre, avendo cessato di costituire il solo e principale presupposto dei discorsi chiamati a definire il senso dell'identità individuale e collettiva. Ma l'avvento della coscienza storica per Troeltsch non può significare la totale sparizione del cristianesimo come orizzonte di senso: l'uomo moderno, da un lato, non può non fare i conti con la coscienza storica (che del moderno costituisce la cifra più importante), e in questo senso dovrà

riconoscere come nulla la pretesa avanzata dal cristianesimo di porsi come religione assoluta; d'altro lato, il cristianesimo, in quanto religione dell'interiorità e dello spirito, continua a presentarsi come la religione che meglio di altre può offrire agli abitanti del moderno una cornice adeguata entro la quale vivere l'esperienza religiosa. Dopo la relativizzazione del cristianesimo compiuta dalla coscienza storica, il cristianesimo continua a mantenere insomma una indiscutibile validità, che, per noi, è la validità più alta – dove “per noi” significa «relativamente al punto di vista degli europei moderni», punto di vista che non possiamo non assumere, pena la negazione di quella coscienza storica che, dall'*Aufklärung* in poi, è parte integrante della coscienza europea.

Che l'imporsi della coscienza storica costituisca la premessa necessaria (da un punto di vista innanzi tutto sistematico) di ciò che verrà pensato grazie al concetto di secolarizzazione, lo si vede ancor meglio analizzando le tesi di Overbeck. A partire dall'ipotesi secondo cui escatologia e cristianesimo formano un'unità inscindibile, Overbeck proclama l'assoluta inconciliabilità tra modernità e cristianesimo. A questa inconciliabilità Overbeck guarda senza troppa nostalgia per un mondo perduto. Essere moderni comporta infatti anche un elemento liberatorio: l'accettazione della finitezza, la consapevolezza di non poter far più ricorso a consolazioni ultraterrene, insomma la rinuncia a quel *Geist* che ancora in Troeltsch gioca un ruolo così importante, sono tutti elementi che Overbeck ci propone di accogliere con pacata serenità. Tuttavia, proprio in un autore che sembra porsi “contro” il cristianesimo, si trova il riconoscimento del fatto che il cristianesimo, se non come religione, è destinato a sopravvivere come *Kultur* anche entro l'orizzonte della modernità – una *Kultur* a cui guardare con tanto maggiore rispetto quanto più si constata che proprio da essa i moderni ricevono in eredità quell'invito a meditare sulla morte e la finitezza che, per Overbeck, costituisce la forma suprema di saggezza.

Che con secolarizzazione si intenda perdita del valore assoluto del cristianesimo, oppure che con tale nozione si intenda attestare il risolversi del cristianesimo in eredità culturale, comunque c'è il rischio che la nozione di secolarizzazione veicoli la volontà di negare alla modernità la legittimità che questa si è conquistata sul terreno storico in quanto svolta epocale, capace non solo di pensare il *novum*, ma di porre se stessa come *novum* assoluto. Questa la posizione di Blumenberg, che nella rottura epocale introdotta dalla modernità ci invita a vedere la sola via d'uscita dalla dipendenza del mondo – inteso sia come *kosmos* che come mondo storico – da ogni ipoteca teologica. Nell'ultima parte del quarto capitolo le tesi di Blumenberg sulla modernità come autoaffermazione vengono poi collocate nel più ampio contesto della riflessione di questo autore sul mito, riflessione che rappresenta, a mio avviso, una delle più interessanti trattazioni filosofiche della questione religiosa. Blumenberg non si unisce infatti al coro di coloro che vedono nel trionfo della razionalità moderna la sparizione delle problematiche (rilevanti innanzi tutto dal punto di vista esistenziale) poste dal mito o dal dogma – un atteggiamento, questo, che lascia inevasa la domanda sulla costellazione entro la quale poter pensare la religione dei moderni. Blumenberg ci propone di vedere nel mondo moderno il luogo in cui la razionalità umana, proprio perché capace di legittimare da sola la bontà delle proprie prestazioni, è anche capace di riconoscere i propri limiti e di dialogare, quindi, con l'istanza mitica, riconosciuta come componente essenziale dello strumentario culturale con cui l'animale uomo affronta la propria deficienza adattativa. Certo, all'interno della modernità il mito è innanzi tutto ciò che va portato a termine, ciò che va interpretato sino al punto in cui questo esaurisce le possibilità di significazione di cui è capace, ma la massima prestazione della razionalità non può consistere in una occupazione totale degli spazi lasciati liberi dal mito. Se questa occupazione avesse luogo, infatti, si otterrebbe solo una tra-

sformazione della stessa razionalità in mito – e a quel punto nulla potrebbe più proteggerci dall’invadenza, spesso violenta, di miti e dogmi.

Ora, dal confronto tra la prospettiva di Blumenberg e quella di chi ritiene ineludibile un riferimento alla cristianità per comprendere la genesi del moderno dovrebbe apparire, in tutta la sua complessità, la posta in gioco della questione suscitata da Nietzsche. Se Blumenberg è latore di una proposta più radicale, perché maggiormente disposta a confrontarsi con l’infondatezza, non facilmente eludibili risultano, però, le posizioni di chi, partendo dall’ipotesi della secolarizzazione, tiene conto del fatto che solo una minoranza infima di umani è disposta a far proprio l’invito di Nietzsche. Da qui la proposta, avanzata sommessamente alla fine del capitolo, di riconoscere che la questione posta dalla religione dei moderni debba trovare una soluzione solo su un terreno che eccede i riferimenti usuali del discorso filosofico. Non un puro atto del pensiero, ma una costellazione antropologicamente determinata risulta così la cornice entro cui porre la domanda circa la possibilità che l’uomo moderno apprenda a maneggiare e a riconoscere come adeguati i paradossi che scaturiscono dal riconoscersi come divinità mortale.

#### RINGRAZIAMENTI

I capitoli che compongono questo libro sono la rielaborazione di corsi da me tenuti nell’ambito delle attività didattiche promosse dall’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli. Ringrazio quindi l’Avvocato Gerardo Marotta e il Prof. Antonio Gargano che mi hanno dato la possibilità di presentare, in forma di libro, quanto a suo tempo ebbi modo di discutere con gli studenti che hanno assistito ai seminari svoltisi a Palazzo Serra di Cassano e nell’ambito delle Scuole Estive gestite dall’Istituto.

Vorrei infine ringraziare il Prof. Gianni Vattimo che ha voluto dialogare con le tesi esposte in questo lavoro (in particolare nell’ultimo capitolo). Di questo dialogo amicale è testimonianza il suo intervento pubblicato nella postfazione.

I  
L'infinità di Cartesio  
e il divenire inconscio di dio

1. *Cartesio parricida mancato*

Si potrebbe dire che gli incroci tra psicoanalisi e filosofia, frequenti almeno a partire dagli anni Sessanta, abbiano provocato una sorta di normalizzazione del rapporto tra queste due forme di sapere. Una normalizzazione che conduca a una loro embricazione, però, mi pare poco auspicabile, poiché l'estraneità del discorso psicoanalitico nei confronti di quello filosofico non può cessare di essere un elemento di disturbo nel contesto globale dei saperi che vanno sotto il nome di "scienze umane": la messa in scena dello spirito assoluto deve continuare a essere paragonata ai deliri di Schreber<sup>1</sup>, così come la nozione di inconscio deve continuare ad apparire una *contradictio in adjecto*, o comunque qualcosa che non ha la dignità del concetto in senso filosofico. Ne va del soggetto del sapere, il quale ha maggiori possibilità di essere descritto con correttezza se lo si pone esattamente nel mezzo della *Spaltung* che separa filosofia e psicoanalisi. In virtù del metodo inaugurato da Cartesio, che cifra la solidità del discorso filosofico dei moderni, pur di arrivare alla formazione di idee chiare e distinte si compiono gesti di esclusione che alla fine mutilano il soggetto di alcune componenti fondamentali. Ed è il discorso dell'analisi ad aver per primo indicato la gravità del danno che viene compiuto affermando che l'unica preoccupazione del soggetto dovrebbe essere quella di cercare la verità con metodo, acribia e buon ordine. D'altro canto, fissare i confini del vero non è

impresa facile: ragioni non disprezzabili, di ordine sia logico che ontologico, hanno indotto i filosofi a rigettare al di fuori del proprio discorso tutto ciò che non aiuta a raggiungere il fine agognato, che consiste nel definire con chiarezza i campi oggettuali di cui si parla. Insomma, è la complessità degli statuti del soggetto (impredibili, ambigui e financo imprecisi) a richiedere forme di comunicazione oblique tra filosofia e psicoanalisi: se vorrà dire il vero, la filosofia dovrà sempre presupporre l'inconsistenza della nozione di inconscio, mentre la psicoanalisi, se vorrà amplificare amicalmente la voce del sintomo (la quale, beninteso, parla anche per conto suo), dovrà fare i conti con gli statuti del vero, che per definizione sottraggono se stessi ai maneggi di un soggetto desiderante.

A partire da tali premesse, vorrei ora porre la domanda seguente: che accade al soggetto della scienza quando questo si interroga circa la questione dell'infinità? Come è noto, è sviluppando tale interrogazione che Cartesio fa scaturire la solidità di quel soggetto su cui si deve fondare l'intero edificio del sapere. Sfruttando le risorse dell'immaginazione, che permette alla traccia empirica di trasformarsi in segno vivente, imperituro prodotto dello spirito, Cartesio libera la *res cogitans* da ogni condizionamento empirico e la immette in un dominio discorsivo ove regnano solo entità eterne, dunque entità ben più solide delle *res extensae*. Il gesto è a suo modo canonico, ma stavolta succede qualcosa che ha il valore di una rottura. Il soggetto cessa di essere ciò di cui si parla, l'*hypokeimenon* o sostrato, per diventare la fonte dell'enunciazione, la sorgente di ciò di cui si parla. L'espressione *a parte subjecti* non vuol dire più «a partire dalla cosa stessa», ma vuol dire, dopo Cartesio, «a partire da colui che parla». Spostamento colossale, la cui portata è stata ben rilevata, ovviamente, da tutta la storiografia filosofica. Schematizzando, possiamo affermare che il *cogito* cartesiano «è soggetto nei due sensi che sempre e formalmente al soggetto

ineriscono: è soggetto perché fondamento fermo e immutabile del reale; è, nel contempo, principio di inerenza, ossia sostrato a cui si riferisce ogni predicazione. È elemento costante di ciò che è variabile: il soggetto diventa coscienza, sta alle idee come il soggetto proposizionale ai predicati, la sostanza agli accidenti». <sup>2</sup> Ora, tutto questo ha un'importanza non piccola *anche* in relazione al modo in cui religione e modernità si rapportano l'una all'altra. L'intenzione che muove le riflessioni del presente capitolo consiste nel mostrare come questo spostamento, essendo stato reso possibile da un confronto con l'infinito, abbia comportato una peculiare ricollocazione del divino in rapporto alla soggettività. Ed è per questa ragione che non ho potuto fare a meno di riferirmi, nel paragrafo di apertura, alla psicoanalisi: la ricollocazione dell'infinito rispetto al soggetto della scienza è un aspetto della storia moderna dell'idea di soggetto che si lascia cogliere e analizzare con maggiore profitto se si accetta di far interagire il discorso filosofico con quello analitico, se cioè si è disposti a servirsi delle risorse messe a disposizione dalla psicoanalisi per situarsi negli interstizi del discorso messo in scena dalla filosofia. Spostando il fuoco dell'attenzione dalla verità intesa come ciò che si dice di qualcosa alla verità intesa come ciò che qualcuno dice su qualcosa, la filosofia cartesiana costruisce le impalcature del discorso metafisico sul quale il soggetto della scienza edificherà il proprio sapere. Certo, questo sapere è caratterizzabile in molti modi, ma mi pare non sia troppo azzardato rinvenire la sua caratteristica principale nell'assenza di ogni riferimento a un dio inteso come fondamento. E proprio a questa caratteristica si può riferire la seguente osservazione lacaniana: «(...) la vera formula dell'ateismo non è *Dio è morto* (...) la vera formula dell'ateismo è che *Dio è inconscio*». <sup>3</sup> Partendo da qui, vorrei mostrare, quasi amplificando l'assunto lacaniano, come il cammino cartesiano verso il sapere metta in gioco una risemantizzazione del rapporto uo-

mo/dio in virtù della quale viene fatta saltare la subordinazione dell'uno all'altro termine che troviamo operante nell'ambito della teologia medievale, per arrivare alla costruzione di una soggettività che, grazie a un gesto di autofondazione, potrà aspirare a eguagliare quell'onnipotenza che prima era appannaggio esclusivo del dio. L'aspetto a mio avviso più interessante di questo processo, che si gioca nelle pieghe del testo cartesiano, è che la posta in gioco esplicitamente dichiarata sia il dominio dell'infinito, mentre la posizione di una soggettività autofondantesi – ovvero non più bisognosa di far ricorso al divino – viene espressa come se il quadro teologico tradizionale potesse continuare a sussistere indisturbato. Siamo di fronte a una manovra diversiva resa necessaria dai tempi in cui Cartesio viveva, i quali erano tali da sconsigliare ogni eccesso di audacia in campo teologico? Oppure la fedeltà di Cartesio alla religione tradizionale era sincera, tanto più che i suoi sforzi andavano in direzione di una riforma del sapere scientifico e non di quello teologico? Per gli scopi che qui vengono perseguiti, simili domande possono anche restare sullo sfondo.<sup>4</sup> Più importante, invece, mi pare essere il fatto che i *teologoumena* rinvenibili entro il percorso testuale in cui si svolge la discussione sull'infinito vengano investiti di un senso che poi finirà con l'eccederli. In altre parole: i *loci* teologici del discorso cartesiano rivestono un'importanza primaria non per quel che dicono attorno al dio del filosofo, ma per quel che lasciano intendere della soggettività alla quale Cartesio dà voce e corpo attraverso la sua scrittura. Un eccesso di senso che solo con l'avvento del nichilismo, ovvero l'epoca segnata dalla morte di dio, cessa di operare nelle pieghe e negli interstizi del discorso filosofico. In quest'ultimo contesto, a noi più prossimo, la soggettività moderna si fa carico fino in fondo della propria volontà di soppressione del divino inteso come luogo di legittimazione del suo proprio operare, mettendo in scena un parricidio in piena regola. Qui insomma appare

uno scenario che si avrebbe torto a interpretare rinunciando a servirsi di quegli spostamenti semantici che la psicoanalisi rende possibili quando tenta di dare visibilità, in seno al proprio discorso, a enti non esistenti, ma dotati di un peculiare potere di significazione. L'autofondazione nichilistica del soggetto, infatti, non fa altro che portare alla luce quel «divenire inconscio di Dio» che si consuma nel testo cartesiano. Svelare il senso del nichilismo, mostrare che al moderno inerisce, sin dalla sua fondazione cartesiana, una deriva radicalmente antropocentrica, non può esaurirsi, però, in una sorta di “presa di coscienza” dai toni giubilatori. Credere che la questione si possa risolvere in questi termini significherebbe fare dell’annuncio nietzschiano della morte di dio il luogo di una nuova apocalissi. Prendere sul serio il suggerimento secondo cui dio è divenuto inconscio comporta invece la volontà di confrontarsi con una situazione in cui sono venuti meno i termini stessi del confronto tra una posizione ateistica di tipo tradizionale e una posizione, altrettanto tradizionale, in cui l’affermazione dell’esistenza di dio equivale a porre il dominio dell’esistente al riparo da un’ontologia della finitezza. Come si cercherà di mostrare nell’ultimo paragrafo, lo svelamento nichilistico del significato del gesto cartesiano dovrebbe servire piuttosto a impostare la questione del parricidio nei confronti del divino che caratterizza la modernità nel senso di una presa d’atto del fatto che il significante dio può ora prestarsi a molteplici semantizzazioni, ciascuna delle quali può trovare solo nel soggetto che ne determina l’uso la propria capacità di produrre senso.

## *2. La posizione dell’infinito*

Tra le principali caratteristiche di quella che, per comodità, si è soliti chiamare “epoca cartesiana” vi è senz’altro il fatto che, a partire dalle innovazioni introdotte da Cartesio, è stato possibile pensare in modo nuovo e inedito la nozione di

infinito – la lettera di Spinoza al Meyer sulla natura dell'infinito è datata infatti 20 aprile 1663<sup>5</sup>, mentre le *Meditationes de prima philosophia*, con tanto di obiezioni e risposte, vedono la luce a Parigi nel 1641.<sup>6</sup> Il soggetto della scienza, che con Cartesio muove i suoi primi passi per poi divenire il solo soggetto a cui far riferimento per porre il cominciamento del sapere, acquista possesso del proprio terreno di manovra proprio grazie a una sapiente modulazione del gioco tra finitezza e infinità. Cominciamo a seguire il filo della strategia argomentativa cartesiana. La finitezza del soggetto conoscente, da sempre *topos* irrinunciabile dell'argomentazione filosofica, viene trattata da Cartesio con una certa ironia – nel senso retorico del termine. Finito di fronte al proprio creatore, al quale soltanto si può e si deve connettere l'idea dell'infinito, il soggetto conoscente chiede a chi lo sorpassa in potenza di farsi garante della bontà di un percorso conoscitivo che non debba esser messo continuamente in pericolo da una fastidiosa mancanza di certezze. Quest'ultima non può che accompagnare ogni prestazione conoscitiva di quell'ente finito che è l'uomo e di conseguenza qualcuno che non sia affetto dalla medesima finitezza dovrà fare in modo che il lavoro del concetto giunga a buon fine. Mettendo in gioco le risorse metodiche del dubbio, Cartesio entra in possesso della certezza di sé e in tal modo compie il primo e più importante passo in direzione dell'agognata meta, cioè la fondazione di un sapere solido e indefettibile. Potrebbe fermarsi qui? Certamente, ma c'è di mezzo un problema: il pieno possesso di sé che il soggetto cartesiano acquisisce dopo aver dubitato di tutto fuorché della propria esistenza è tale da concernere un ente creato. Va dunque risolta la questione del rapporto che questo ente intrattiene con il suo creatore. A tale scopo Cartesio pensa bene di riprendere e di adattare ai suoi scopi la dimostrazione dell'esistenza di dio legata al nome di Anselmo d'Aosta (è Mersenne a tirar fuori l'analogia tra la prova cartesiana e quella dell'abate di Bec), da

Kant in poi nota come prova ontologica.<sup>7</sup> Di primaria importanza, infatti, si rivela la dimostrabilità dell'esistenza di quell'ente da cui ontologicamente dipende l'istanza grazie alla quale si mette in moto il processo conoscitivo. L'ironia di cui parlavo poc'anzi riposa sul fatto che l'argomentazione cartesiana è strutturata in modo tale da far in realtà dipendere l'esistenza di dio da quella dell'ente che solo possiede il privilegio dell'autocoscienza e che, in virtù di tale privilegio, è chiamato a condurre a termine il percorso della dimostrazione. Non che il dio cartesiano sia privo della facoltà di conoscere se stesso in maniera diretta ed evidente, anzi. Ma non è lì il punto: il dio cartesiano viene convocato sulla scena per recitare una parte non scritta da lui. A Cartesio non importa solo che a disporre della certezza sia un ente che prima di tutto possa attestare con assoluta evidenza la propria esistenza. Parimenti decisivo è il fatto che questo stesso ente possa essere identificato con l'uomo, cioè con l'ente finito chiamato a costruire l'impianto teorico grazie al quale poter organizzare il sistema dei saperi.

Ma allora perché convocare la figura divina? A che scopo farsi conferire da un'istanza superiore ciò che noi stessi abbiamo concesso di darci? La posta in gioco è la padronanza dell'infinità, cioè la possibilità di accedere liberamente a un terreno fino a quel momento precluso all'*homo viator*. Segno dell'illimitato inteso come pura potenza, il luogo dell'infinito classico coincide con quello in cui il divino esercita la sua padronanza. Acquistando un'autonomia concettuale sempre più definita, l'infinito dell'età cartesiana – che è ancora la nostra – non può voler dire più l'illimitatezza del divenire temporale. Deve poter invece rispondere a quell'esigenza di staticità che caratterizza i concetti di cui ci si serve abitualmente per operare nel mondo degli enti matematici. Cartesio non arriva fino al punto da darci una descrizione completa delle operazioni che si possono fare a partire da esso, ma è senz'altro il primo a dirci che l'infinito possie-

de un suo statuto, preciso e riconoscibile, nel mondo degli enti di ragione. Entrando nel vivo della questione, vorrei enunciare i tratti che caratterizzano l'infinità cartesiana, fermo restando che questa caratterizzazione qui interessa solo in funzione del discorso attraverso il quale Cartesio dà forma alla propria idea di soggettività.<sup>8</sup>

Il perno dell'argomentazione cartesiana, come si è detto sopra, ruota attorno alla distinzione tra sostanza finita e sostanza infinita, introdotta nella Terza Meditazione – cioè dopo che la certezza derivante dall'autocoscienza, è bene notarlo, ha già saldamente occupato le proprie posizioni in seno alla struttura argomentativa. Mentre la concepibilità della sostanza finita non pone alcun problema, non lo stesso si può dire della sostanza infinita. Essendo io stesso sostanza e avendo di conseguenza un accesso diretto a ciò che mi caratterizza in quanto sostanza, non ho difficoltà a formare in me l'idea della sostanzialità. L'idea della sostanza infinita, invece, può essere attinta solo indirettamente, cioè solo a condizione che un ente dotato dell'attributo dell'infinità abbia immesso in me l'idea di una sostanza infinita. In virtù di un simile argomento, Cartesio risolve la questione dell'esistenza di dio. Con il nome di dio Cartesio intende una sostanza «infinita, eterna, immutabile, indipendente, onnisciente, onnipotente»<sup>9</sup>, creatrice di tutto ciò che esiste. Questi attributi della sostanza divina possiedono un'eminenza che oltrepassa le capacità formatrici dell'intelletto umano. Impensabile a partire dall'esperienza che il *cogito* ha di sé, poiché questa è esperienza di una finitezza, l'infinità divina deve precedere l'orizzonte esperienziale del *cogito* stesso. Tale precedenza, innanzi tutto di ordine logico, acquista subito una valenza ontologica: la sostanza infinita, a partire dalla quale si rende concepibile la pensabilità dell'infinito, deve anche esistere. Il passaggio è centrale: poiché per Cartesio l'infinità va pensata assieme alla sostanzialità, e poiché di una sostanza si deve poter dire innanzi tutto che esiste, ecco

che Cartesio non incontra alcuna difficoltà ad attribuire all'infinito il carattere dell'esistenza.

Ma davvero siamo di fronte a una semplice confusione di logica e ontologia? Il testo cartesiano sembra in realtà assai più articolato. Subito dopo aver affermato che io, sostanza finita, non potrei avere l'idea di una sostanza infinita se quest'ultima non si fosse premurata di mettere in me l'idea di se stessa, Cartesio capovolge di colpo i termini della questione. Sembra infatti chiaro che non tanto la precedenza ontologica della sostanza infinita sia qui di importanza capitale, quanto la capacità dimostrata dal soggetto di riconoscere deduttivamente la precedenza logica dell'infinito. «Perché come potrei conoscere che dubito, che desidero, cioè che mi manca qualche cosa, e che non sono del tutto perfetto, se non avessi in me nessuna idea di un essere più perfetto del mio, dal cui paragone riconoscere i difetti della mia natura?». <sup>10</sup> Insomma Cartesio è in grado di enunciare con sufficiente chiarezza i contorni concettuali di un'infinità che comincia ad acquisire una sua positività, e ciò indipendentemente dall'idea di sostanza. Ma se è così, allora l'infinito si presenta innanzi tutto come un concetto logico, cioè come uno strumento di cui la mente umana può disporre in piena autonomia.

Diviene lecito affermare allora che qui la teologia viene elegantemente messa da parte, anche se con cortesia estrema – se non altro per non irritare quanti dalla supremazia del teologico sul filosofico traevano la legittimazione del proprio potere. L'idea dell'infinito possiede in modo peculiare i tratti della chiarezza e della distinzione, «poiché tutto ciò che il mio spirito concepisce chiaramente e distintamente di reale e di vero, e che contiene in sé una qualche perfezione, è racchiuso tutt'intero in quest'idea». E questo indipendentemente dal fatto che io sia in grado o meno di riempirla contentutisticamente. In dio certo si trovano «un'infinità di cose che non posso comprendere» <sup>11</sup>, ciò non di meno viene ga-

rantito all'infinità uno statuto logico ben preciso: esiste una regione formale, per dirla con un'espressione più vicina a noi, nella quale è sensato, cioè non contraddittorio, collocare l'infinito. Limitato come sono, non posso certo comprendere ciò che attraverso l'idea di infinito viene pensato. Ma non è forse più importante il fatto che io possa comunque concepire l'attualità dell'infinito, che io cioè sia in grado di operare liberamente con tale concetto?

### 3. *La dipendenza dell'infinito dal soggetto finito*

Se in questa fase del nostro discorso l'obiettivo è quello di evidenziare come, grazie a un sapiente intreccio tra ordine logico e ordine ontoteologico, Cartesio riesca a produrre un'infinità che è garantita solo dal soggetto che la pensa, è bene lasciare ora il testo della Terza Meditazione per passare alle risposte fornite da Cartesio alle obiezioni sollevate dal teologo Caterus alle sue *Meditationes*. In tali risposte la prova dell'esistenza di dio viene ripresa da un altro punto di vista, volto a sottolineare non tanto la distinzione tra sostanza finita e sostanza infinita, quanto piuttosto il fatto che il dio in questione è somma potenza.

In questo nuovo contesto Cartesio pone innanzi tutto una chiara distinzione tra indefinito e infinito. Essendo l'infinito ciò «in cui da tutte le parti non trovo limiti», solo dio è in tal senso infinito. Le cose invece delle quali «non vedo fine, come l'estensione degli spazi immaginari la moltitudine dei numeri, la divisibilità delle parti della quantità, e altre cose simili, le chiamo *indefinite* e non *infinite*, poiché non da tutte le parti esse sono senza fine e senza limiti».<sup>12</sup> Il testo prosegue svolgendo una serie di considerazioni sulla *ratio formalis* dell'infinito, seguite da un confronto tra l'argomento adottato da Tommaso d'Aquino per provare l'esistenza di dio e l'argomento svolto invece da Cartesio stesso nelle *Meditationes*.<sup>13</sup> Su quest'ultimo punto vale la pena soffermarsi in modo più attento.

Poiché il nome “dio” significa una cosa tale che nulla può essere concepito di più grande, si è portati a concludere che il solo concepire tale nome comporta il riferimento a qualcosa che esiste tanto nell'intelletto quanto di fatto. Un simile argomento, dice Cartesio, è però erroneo. Dalla comprensione del significato di una parola, infatti, non si può concludere la verità di quanto quella parola afferma. Un passo avanti può essere compiuto se si argomenta a partire dalla connessione tra comprensione dell'essenza di una cosa ed esistenza di quella stessa cosa. Poiché può essere affermato con verità di una cosa ciò che noi comprendiamo come appartenente alla natura o all'essenza di quella cosa, e poiché può essere affermato che alla natura immutabile e perfetta di dio appartiene l'esistenza, dopo aver con cura indagato quanto vi è di peculiare nella natura divina, segue la verità dell'assunto secondo cui dio esiste. Ma neppure tale argomento è esente da difficoltà. Per Cartesio, infatti, nulla ci permette di escludere che la nostra mente sia vittima di un inganno allorché si interroga sull'essenza divina: quanto pensiamo di attribuire a essa potrebbe benissimo essere il frutto di una nostra invenzione. La soluzione va trovata in un argomento che prenda le mosse dalla distinzione tra esistenza possibile e necessaria. Mentre «l'esistenza possibile è contenuta nel concetto o nell'idea di tutte le cose che noi concepiamo chiaramente e distintamente»<sup>14</sup>, l'esistenza necessaria è contenuta nella sola idea di dio. Insomma: tutto ciò che è, potrebbe anche non essere, mentre l'esistenza attuale va sempre connessa a tutti gli altri attributi di dio, sicché è lecito affermare che dio esiste necessariamente.

La dimostrazione di tale assunto è condotta contrapponendo la perfezione di un corpo a quella di una cosa in generale. Se di un corpo perfettissimo posso dire solo che può esistere, di una cosa quale che sia, dotata di tutte le perfezioni pensabili in modo unitario, posso invece pensare l'esistenza quale attributo necessario. Considerando con attenzione tale cosa,

infatti, non potremo non notare la sua potenza infinita. Ora, ciò che è dotato di una potenza infinita, esiste per la sua propria forza (*propria sua vi*), e di conseguenza esiste realmente. E un simile ente, che esiste in virtù della sua propria forza, non può che essere dio.

Sommamente potente e sommamente perfetto, sommamente perfetto perché sommamente potente, il dio cartesiano non può dunque non esistere. Ma è una virtù appartenente al soggetto che tira le fila della dimostrazione ciò che permette di far tornare tutti i conti. Infatti, «è manifestissimo, per la luce naturale, che ciò che può esistere per la sua propria forza esiste sempre; e così noi conosceremo che l'esistenza necessaria è contenuta nell'idea di un essere sovranamente potente, non per alcuna finzione dell'intelletto, ma perché appartiene alla vera e immutabile natura di un tale essere di esistere». <sup>15</sup> È la luce del *lumen naturale*, che accompagna sempre l'intelletto finito dell'uomo nel corso delle sue prestazioni conoscitive, ciò che rende possibile il coglimento evidente di quanto il soggetto conoscente potrà giudicare vero o falso, rendendolo patrimonio stabile delle proprie conoscenze. Ancora una volta, cioè, si ha uno slittamento dalla perfezione divina a quella del *cogito*.

A questo punto, non è senza importanza mettere in luce in quale relazione si trovi il dio onnipotente di cui parla Cartesio con il dio onnipotente della tradizione scolastica. Cartesio intende servirsi dell'onnipotenza divina solo per portare a termine la sua dimostrazione dell'esistenza di dio con sufficiente rigore argomentativo e, soprattutto, senza dover ricorrere all'argomento tratto dalla causalità universale. Proprio in questo ambito della riflessione cartesiana si lascia cogliere lo scarto sottile che separa il dio onnipotente degli Scolastici da quello di cui si serve Cartesio nel suo discorso sulla pensabilità dell'infinito.

Il punto da cui partire è il seguente: il dio cartesiano non inganna. Tutta l'argomentazione contenuta nella Prima Medi-

tazione è volta a escludere che dio possa ingannare. Sarà grazie alla supposizione che non dio, ma un *genium aliquem malignum* possa ingannarmi che il soggetto cartesiano potrà condurre a termine il percorso del dubbio iperbolico<sup>16</sup>, il quale culminerà, nella Seconda Meditazione, con l'acquisizione della certezza di sé in quanto *res cogitans*. Nel corso delle Seconde Obiezioni, raccolte dal padre Mersenne dalla bocca di diversi teologi e filosofi, si ricorda d'altra parte a Cartesio che non pochi furono gli *Auctores* che sostennero la tesi secondo cui dio può ingannare.<sup>17</sup> Si tratta di un universo teologico e dottrinale all'epoca ancora assai noto. Di esso, seppure in modo molto schematico, si dovrà ora dare conto, al fine di rendere perspicua la novità introdotta da Cartesio.

Al centro della questione si colloca la distinzione tra le azioni compiute da dio *de potentia absoluta* e quelle compiute *de potentia ordinata*. In particolare nei dibattiti della tarda scolastica, nell'ambito delle scuole scotista e occamista, tale discussione acquistò un peso notevole. Vediamo innanzi tutto la posizione di Scoto. Per il *Doctor Subtilis*, tale distinzione descrive la possibilità che un agente razionale possiede di trascendere un dato ordine. Il dio cristiano, creatore dell'ordine cosmico, ha la possibilità di scegliere se trasgredire o meno l'ordine da lui stesso creato. Come il sovrano o il papa ha la facoltà di scegliere se attenersi o meno alla *lex* da lui stesso istituita, per esempio graziando un condannato, così dio può, se lo vuole, agire al di fuori dell'*ordo* cosmico. Si vede subito che la distinzione tra le due possibili forme di intervento divino è per Scoto assai relativa: comunque dio agisca, agirà bene, di conseguenza apparirà fuori dall'ordinario l'azione compiuta *de potentia absoluta* solo se guardata con gli occhi della creatura. *Ex parte Dei*, invece, qualunque sconvolgimento dell'*ordo* cosmico risulterà comunque previsto e preordinato.

Con Occam la distinzione si colloca su un piano diverso,

ove assumono un'importanza decisiva due aspetti: da un lato la forte sottolineatura della *contingentia mundi*, dall'altro il carattere assoluto della libertà divina rispetto alle proprie creazioni. Per Occam la distinzione tra intervento *de potentia absoluta* e quello *de potentia ordinata* serve non a indicare che dio possa agire ora in un modo ora in un altro, ma serve a indicare che «Dio, al di là di ciò che ha previsto e deciso, conserva la possibilità di scegliere altrimenti».<sup>18</sup> Un esempio può servire a rendere chiara la cosa: è assurdo affermare che dio, se lo volesse, potrebbe far sì che Roma sparisca dalla faccia della terra, ma è del tutto conforme al primo articolo del credo (che recita: *Credo in unum Deum patrem omnipotentem*) affermare che, se dio lo avesse voluto, avrebbe potuto creare un mondo diverso, in cui Roma non sarebbe mai stata creata. Evocare insomma la possibilità dell'intervento *de potentia absoluta* serve a ribadire che l'ordine delle cose, pur essendo questo e non un altro, avrebbe potuto essere diverso, solo che dio lo avesse voluto. Risulta così evidente la differenza rispetto a Scoto: se per Scoto il dio cristiano può *de facto* (cioè *de potentia absoluta*) fare cose che non può fare *de iure* (cioè *de potentia ordinata*), per Occam la sfera dell'azione *de potentia absoluta* qualifica semplicemente il dominio del puro possibile, comunque subordinato alla sfera nella quale, *de facto*, l'azione divina si estrinseca, che è quella in cui dio ha agito, agisce e agirà *de potentia ordinata*.

Per lungo tempo parve agli studiosi del pensiero medievale che alcuni luoghi della riflessione di Occam in merito a questa distinzione avessero portato, nelle discussioni successive, a spostarne il senso in direzione di uno scetticismo di stampo quasi humeano. Si tratta di luoghi nei quali è in discussione la conoscenza umana del non esistente. Per Occam dio potrebbe, se lo volesse, indurci a percepire una cosa che non esiste. Ma non potrebbe forzare il nostro assenso, potrebbe solamente sottoporre alla nostra facoltà intuitiva

l'apparenza di un oggetto che in realtà non esiste. Anche in questo caso, dunque, va rilevato l'utilizzo assai cauto e tradizionale che Occam fa della distinzione – in altre parole, non vi è alcun appiglio per poter dire che con Occam si aprano prospettive scettiche.<sup>19</sup>

Tornando al punto che ci interessa, si può ora dire che Cartesio si poneva all'interno di una tradizione nell'ambito della quale la distinzione tra le due *potentiae* divine, quella ordinata e quella assoluta, giocava un ruolo essenziale, aggiungendo subito che la rottura da lui operata in seno a tale tradizione è assai notevole. Con Cartesio, infatti, lo spettro di un intervento divino *de potentia absoluta* viene completamente esorcizzato: attraverso un'implicita radicalizzazione della posizione che fu di Occam, Cartesio fa sparire ogni residuo di quella che invece potremmo definire la linea scotista, all'interno della quale una forte accentuazione dell'identità tra volontà e intelletto avrebbe potuto lasciar pensare che, se dio lo volesse, potrebbe ingannarci. Il dio di Cartesio, insomma, è simile in tutto e per tutto a un orologiaio che, una volta compiuta la sua opera, lascia che il meccanismo da lui creato continui a funzionare per conto suo. In questo senso l'onnipotenza divina si trova spodestata, tant'è che Cartesio non accenna nemmeno al fatto che, se dio lo volesse, avrebbe potuto creare un mondo diverso rispetto a quello che effettivamente esiste. Se vi è contingenza del mondo, questa è percepibile solo all'occhio addestrato del filosofo che ha raggiunto la certezza superiore offerta dal *cogito*. Il dio onnipotente della scolastica non potrà più turbare i sonni di colui che indaga le leggi della natura. Queste ultime, infatti, non vanno studiate per saperne di più su colui che le ha istituite, ma sono tali da servire da specchio per una soggettività che può riferirsi solo a se stessa al fine di poter stabilire le basi della *connexio rerum et idearum*.

Se torniamo alle già citate risposte al teologo Caterus, dopo questa breve disamina della rivisitazione cartesiana dell'on-

nipotenza divina, si ha un'ulteriore conferma della linea interpretativa qui tentata. Ribadendo i motivi che lo hanno spinto, nella sua dimostrazione dell'esistenza di dio, a non fare ricorso all'argomento tratto dalla causalità efficiente, Cartesio scrive:

Ecco perché ho preferito appoggiare il mio ragionamento sull'esistenza di me stesso, la quale non dipende da nessun seguito di cause e mi è tanto nota che nulla può esserlo maggiormente. (...) Il che io credo serva non poco a questo riguardo, poiché così ho potuto meglio liberarmi dai pregiudizi, considerare ciò che detta la luce naturale, interrogare me stesso e tener per certo che niente può essere in me, di cui io non abbia qualche conoscenza.<sup>20</sup>

È la certezza di sé acquisita dal *cogito* ciò che dunque sta più a cuore a Cartesio. Fingendo un inganno da parte del genio maligno, Cartesio acquista il potere di sospendere il proprio giudizio e spalanca dinanzi a sé la complessità di un mondo le cui leggi ordinatrici saranno tanto più vere quanto più trarranno la legittimità del loro essere dalla *certitudo* che il soggetto conoscente avrà di sé. Potere sommo, questo del *cogito*, che finisce con l'equiparare il soggetto del sapere al dio creatore che potrebbe anche agire diversamente da come ha effettivamente agito. Per Cartesio, dunque, non sono in gioco la libertà del soggetto divino, oppure la contingenza delle leggi di natura. Decisivo è il fatto che la funzione della sospensione introdotta dal dubbio conservi una forte analogia strutturale con la funzione euristica ed epistemologica rivestita nella teologia medievale dal discorso sulla *potentia dei absoluta*: tanto nei confronti del dio dei teologi, quanto rispetto al soggetto cartesiano si tratta di affermare la dipendenza del mondo dal potere di un'istanza giudicatrice che si colloca al di fuori di esso. Perciò, dopo Cartesio, è del soggetto della scienza che si potrà dire, come di dio, che *nulla re indiget ad existendum*.

#### 4. *L'immaginazione e la genesi della coscienza finita*

A questo punto è forse opportuno chiedersi grazie a quali risorse l'intera argomentazione cartesiana abbia potuto pervenire a risultati così notevoli, eludendo il peso di una tradizione teologica proprio nel mentre fa mostra di volerla ossequiare. In tale contesto, non mi pare fuori luogo richiamare l'attenzione sul ruolo giocato dall'immaginazione nell'intero contesto delle *Meditationes*. Per questa via si può forse cogliere meglio in che modo la posizione del soggetto della scienza riesca a prendere il posto di dio pur non mostrando – o non volendo mostrare – alcuna consapevolezza di ciò. Il *lumen naturale*, a cui Cartesio, nel passo citato sopra, attribuisce un'importanza decisiva, è certo un dono divino, è comprensibile, cioè, come traccia di quel primo intervento divino nell'ordine cosmico che serve a garantire la stabilità di tale ordine. Al tempo stesso, però, il *lumen naturale* non sembra poter esplicitare appieno le sue funzioni se non sfruttando i meccanismi, del tutto materiali, che regolano l'acquisto e la conservazione delle conoscenze entro quella sfera in cui opera il soggetto conoscente. Una materialità, quest'ultima, che rende il *lumen naturale* pensabile anche senza far riferimento alla fonte da cui proviene, cioè dio. Analizzando in che modo Cartesio risolva la questione dell'immaginazione è possibile individuare sia quale ruolo spetti a questa materialità, sia quale rapporto vi sia tra finitezza e soggetto conoscente. Sarà quest'ultimo passo, decisivo, a permetterci di cogliere in che senso l'aver posto nel soggetto conoscente il cominciamento del pensiero costituisca, nel testo delle *Meditationes*, la cifra di quel superamento dell'ontoteologia che qui si è voluto chiamare “divenire inconscio di Dio”.

Cartesio rifiuta, in apparenza, di attribuire all'*imaginatio* un ruolo peculiare, un ruolo, cioè, tale per cui essa venga ad assumere un ruolo dirimente in seno al processo conoscitivo. Ma questo aspetto non deve trarre in inganno: si tratta di uno

dei gesti più classici dell'argomentazione filosofica.<sup>21</sup> Già Aristotele, nel trattato *de anima*, attribuisce all'immaginazione un potere che poi subito le verrà tolto, per ribadire che i sensi e l'intelletto ci ingannano meno della *phantasia* e sono perciò fonti più affidabili e sicure di conoscenza. Da un lato, Aristotele è disposto a riconoscere che «l'anima non pensa mai senza un fantasma» (*de an.* 431a 16-17).<sup>22</sup> Il contenuto delle sensazioni infatti deve pur essere presente nella *psyché* almeno in effigie, affinché l'intelletto possa passare dalla potenza all'atto, così come la sensazione passa dalla potenza all'atto grazie alla presenza dell'oggetto sensibile. D'altro lato, però, Aristotele non omette di osservare che le immagini possono risultare ingannevoli, di contro alle sensazioni che invece sono in grado di rendere presente l'oggetto in carne e ossa (cfr. *de an.* 428a 11-12). Certo, in quest'ultimo caso Aristotele si riferisce alle immagini dei sogni e a quelle delle allucinazioni, poiché il *phantasma* collegato direttamente alla sensazione resta fuor di dubbio fonte di conoscenze vere, ma è proprio con osservazioni di tale tenore che viene inaugurata la topica all'interno della quale la precedenza dell'intelletto e del senso sull'immaginazione riceve il suo statuto canonico.

Cartesio, dal canto suo, nella Sesta Meditazione così si esprime in merito al ruolo gnoseologico dell'*imaginatio*:

(...) questa mia facoltà di immaginare, in quanto differisce dalla facoltà di concepire, non è in nessun modo necessaria alla mia natura o alla mia essenza, e cioè all'essenza del mio spirito; perché, anche se non l'avessi punto, è fuor di dubbio rimarrei sempre quello stesso che sono ora: donde sembra potersi concludere che essa dipende da qualche cosa che differisce dal mio spirito. (...) lo spirito, quando concepisce, si volge, in un certo modo, verso se stesso, e considera qualcuna delle idee che ha in sé; quando immagina, invece, si volge verso il corpo, e vi considera qualche cosa di conforme all'idea che ha formato egli stesso, o che ha ricevuto per mezzo dei sensi.<sup>23</sup>

Primato dello spirituale sul sensibile, di cui l'immaginazione porta le tracce? Inizio del gesto filosofico che qualche secolo più tardi in Germania porterà alla nascita dell'idealismo? Niente di tutto questo. In Cartesio lo spirito già si appresta a farsi osso, per usare l'efficace espressione hegeliana riferita alle conclusioni alle quali si arriva accettando i presupposti della frenologia.<sup>24</sup> L'autoreferenzialità dello spirito, premessa necessaria di ogni filosofia della riflessione, si accompagna in Cartesio a una materializzazione dello spirito che nega, di fatto, quanto si afferma circa l'inessenzialità dell'immaginazione nel passo appena citato. Questa materializzazione è la cifra metaforica di una finitizzazione della coscienza che Cartesio esibisce ma al tempo stesso nasconde, impegnato com'è ad attribuire al soggetto della scienza una serie di caratteristiche che ne faranno il prototipo del soggetto assoluto a venire.

A conferma di ciò, vediamo ora un altro passo della *Sesta Meditazione*, in cui i temi ora affrontati vengono formulati con un diverso linguaggio. Cartesio si collega ora a una tradizione di pensiero nell'ambito della quale è alla centralità del senso comune che viene riferita la capacità umana di strutturare le conoscenze in modo coerente e ordinato, affinché siano possibili le operazioni superiori della coscienza.

Io noto pure che lo spirito non riceve immediatamente l'impressione di tutto il corpo, ma solo dal cervello, o forse anche di una delle sue più piccole parti, cioè di quella dove si esercita la facoltà che chiamano il senso comune, la quale, tutte le volte che è disposta nella stessa maniera, fa sentire la stessa cosa allo spirito.<sup>25</sup>

Non è possibile in questa sede ricostruire la genealogia delle nozioni qui adoperate da Cartesio. Occorrerebbe infatti risalire a tutti gli intrecci tra neoplatonismo e aristotelismo che percorrono la storia della nozione di immaginazione dalla tarda antichità al medioevo. Una cosa però può essere affer-

mata: attraverso questo riferimento al senso comune, Cartesio pone in altro modo il tema della medietà tra sensibilità e intelletto che usualmente viene affrontato attraverso il ricorso alla nozione di immaginazione. Per rendere chiaro il senso delle presenti affermazioni, va compiuto un breve cenno alle teorie aristoteliche. Aristotele, invero, parla poco dei *koinà aisthetà*.<sup>26</sup> Nel *de anima* gli preme innanzi tutto negare l'esistenza di un *sensorium commune*, o sesto senso, atto a percepire i sensibili comuni, come il movimento, la quiete, la figura, la grandezza ecc. (cfr. *de an.* 424b 22ss). Con ciò, Aristotele certo salva l'idea di una corrispondenza precisa tra percolato e senso che sta alla base della sua psicologia, ma altrove mostra di percepire bene la necessità di supporre che nell'anima si trovi un *proton aisthetikon*, una facoltà sensitiva primaria, in grado di coordinare i sensi tra loro affinché siano possibili la percezione della grandezza, quella della forma ecc. In tal senso, occorre rivolgersi ancora al trattato sulla memoria, contenuto nei *Parva naturalia*. Ivi si assiste a una trattazione unitaria delle facoltà dell'anima preposte alla coordinazione sensoriale, alla rammemorazione dei percetti e alla formazione dei *phantasmata*. Se una sola è la parte dell'anima chiamata a svolgere questa molteplicità di funzioni, ciò lo si deve al fatto che in tutti e tre i casi si tratta di ritenere una traccia empirica destinata a trasformarsi in segno, in supplemento spirituale e incorporeo del percetto, destinata in pratica a mettere in moto il processo che culminerà con la formazione del senso. «È chiaro – scrive Aristotele – che l'affezione prodotta dalla sensazione nell'anima e nella parte del corpo sede della sensazione dev'essere concepita come un disegno» (*de mem.* 450a 28-30). Ora, questo disegno, figura dell'oggetto percetto, è del tutto simile all'impronta lasciata dal sigillo sulla cera. In entrambe i casi un elemento materiale, corporeo, individuato, lascia dietro di sé un'orma che ne perpetuerà l'esistenza, rappresentandone l'immagine. Più che ricordare la provenienza platonica di

questa analogia con l'impronta del sigillo, è decisivo il rilievo seguente: questa capacità di ritenere la traccia sensibile può essere pensata solo in virtù dell'immagine. Solo l'immagine infatti trattiene l'empirico e al tempo stesso lo trasfigura conferendogli le caratteristiche spettanti agli oggetti categoriali. Saranno svariati i modi attraverso i quali nella storia del pensiero occidentale verrà definita e pensata questa istanza in grado di trasformare il percepito in oggetto categoriale. Si potrà anche non chiamarla immaginazione, come fa Cartesio stesso, il quale preferisce prendere le distanze dall'*imaginatio* e far svolgere le funzioni di questa al sensorio comune, con sede nella ghiandola pineale. Non si potrà però mai fare a meno di trovarle uno spazio. Questo spazio sarà sempre uno spazio mediano, non solo nel senso che esso offre la possibilità di articolare la distanza tra percepito e concetto, ma anche nel senso che ogni tentativo di definirne gli statuti si muoverà sempre sulla linea liminare che separa metafora e concetto. Nel caso di Cartesio tutto ciò appare con evidenza estrema. La ghiandola pineale si pone come un elemento dotato di una precisa materialità all'interno di un discorso che, in virtù di questo spostamento verso la sfera medico-scientifica, vuole essere altro rispetto a una tradizione che si vorrebbe rifiutare in blocco. Nonostante tale spostamento, Cartesio tuttavia non potrà non ripetere una serie di *topoi* che la tradizione già prevede e veicola.

Tra i tanti possibili, riporto un solo esempio, tratto da un testo prodotto nell'ambito della scuola di Chartres, scelto con il preciso intento di rimanere confinati nell'area del medioevo latino. Si tratta di un passo delle Glosse al *de Trinitate* di Boezio e l'autore ne è Teodorico di Chartres.

L'anima è, prima di tutto, i cinque sensi che sono come canali che escono dalle cinque parti di cui consta il cervello. Successivamente, in quanto si fa custode delle immagini viste, diventa immaginazione, usando lo spirito della "cel-

la fantastica” per formare le immagini e, in tal modo, l’anima si abbassa e si piega ad afferrare queste cose corporee. Ma quando il moto della ragione coglie l’universale, l’anima stessa diventa ragione e occupa una posizione mediana ugualmente distante dagli estremi.<sup>27</sup>

Lo *spiritus* presente nella cella fantastica del cervello, come è noto, sparirà definitivamente dall’orizzonte medico-scientifico dell’età cartesiana. Se il corpo cesserà di essere pervaso da umori e *pneumata*, non per questo verrà meno, però, il bisogno di conferire a elementi pensati come fisici il compito di significare funzioni dell’anima. Anzi, più il soggetto della scienza assumerà il dominio e il controllo del corpo, più la corporeità si trasformerà in una sorta di mappa dell’anima. Attraverso la costruzione di una complessa cartografia immaginaria il corpo dovrà rendere conto di ciò che la tradizione ha pensato attraverso la nozione di anima. Sparita dall’orizzonte epistemico, quest’ultima si ritrova così semanticizzata entro universi discorsivi non più disposti a chiamarla con il suo nome. Ciò risulta di particolare interesse nel presente contesto dal momento che alla sparizione dell’anima fa seguito una parallela difficoltà a definire la funzione dell’immaginazione. Con Cartesio si ha la netta sensazione che le ambiguità che la nozione di immaginazione porta con sé debbano essere lasciate da parte per far posto a discorsi contrassegnati da chiarezza, distinzione, univocità del senso. Il paradosso dell’immaginazione, che fa tutt’uno con il suo essere luogo di mediazione, non si lascia però mettere da parte con un semplice gesto di rifiuto. Anzi, tale paradosso si fa più acuto proprio quando si vuole negare all’immaginazione stessa ogni valenza costitutiva. Nel caso che stiamo esaminando: cifra della finitezza del soggetto, l’immaginazione non può essere che esclusa da un soggetto, come quello cartesiano, che lotta per la conquista dell’infinità, ma è solo facendo appello alle risorse di ciò che si coagula

attorno allo schema (nel senso kantiano del termine) che questo stesso soggetto può aspirare al pieno possesso di quella certezza che lo deve rendere simile a dio. A riprova di ciò, torniamo ora al testo cartesiano citato per ultimo, in cui si parla della facoltà chiamata senso comune. La buona e sana costituzione dell'area cerebrale ove ha sede il senso comune determina la formazione corretta dell'idea che ci facciamo del percelto, determina, in altre parole, la stabilità dell'identità oggettuale. Se percepisco una cosa e so che si tratta di questa cosa e non di un'altra, questo dipende dal modo in cui le caratteristiche distintive dell'oggetto si fissano in me grazie all'opera di mediazione tra sensi e collazione dei loro percelti svolta dal senso comune. Ma allora devo ammettere che, prima della costituzione del senso, è necessaria una qualche forma di schematizzazione dell'oggetto. Quest'ultimo va colto prima ideograficamente, per usare ancora un'espressione dal sapore kantiano, e solo poi ne sarà possibile una messa in forma categoriale. Se le cose stanno così, nessuna separazione tra *res extensa* e *res cogitans* sarà più possibile, poiché la purezza del pensiero si rivelerà sempre, in maniera costitutiva, un effetto della capacità di ritenere tracce empiriche.

Proprio l'immaginazione si rivela insomma un'ottima guida per svelare le ambiguità dell'argomentazione portata avanti da Cartesio nel corso delle *Meditationes*, permettendoci di cogliere quale sia la vera posta in gioco della tematizzazione dell'infinito inteso quale realtà categoriale autonoma. Il pensato nasce sì come spirito, ma solo a patto di intendere lo spirito nel senso di fantasma: l'oggetto percepito, che muore in quanto elemento empirico, risorge come immagine, cioè come traccia di quel che non è più qui e ora e che dovrà poter essere pensato sempre e in ogni luogo. Ma tale traccia sarà sempre una traccia sensibile, legata inscindibilmente a ciò di cui è traccia. Essa pertanto conserverà sempre l'ombra dell'empirico proprio nel mentre ne simulerà la cancellazio-

ne. Tale simulazione è il luogo in cui sorge la purezza del concetto, il quale verrà sempre pensato come spazio privo di legami con l'empiria. Il fantasma sensibile, trattenuto dalla *vis imaginativa*, è immateriale e incorporeo, come si conviene a tutto ciò che si deve muovere nel dominio categoriale. Quando però da tale immaterialità si fa dipendere la stabilità del sistema dei saperi, cancellando nel contempo i segni del percorso compiuto per arrivare a essa, si oblitera l'identità tra fantasma e spirito, agendo come se lo spirito sorgesse per generazione spontanea. Precisamente grazie a questa obliterazione nasce il *cogito*: certo di sé solo perché può fingere di dominare l'estensione dell'universo categoriale (tant'è che, come si è visto, persino l'infinità può divenire oggetto del pensiero), il *cogito* dipende in realtà dalla materialità delle sue operazioni, dal momento che la concretezza delle sue *cogitationes* non potrà mai venir separata dall'empiria che affetta la formazione del concetto.

Correggendo la prospettiva cartesiana, la linea di pensiero che si apre con Kant non mancherà di rilevare la natura paradossale del *cogito*: esso si muove sì in un ambito trascendentale, cioè esterno all'esperienza (almeno per quanto attiene alla purezza dei concetti di cui il *cogito* dispone), ma sarà sempre dipendente da essa qualora si consideri il *cogito* da un punto di vista genetico.<sup>28</sup> Ciò che va sottolineato qui è che l'accettazione di tale paradosso implica nel contempo la messa in chiaro dei limiti che separano il discorso sul sapere del soggetto dal discorso teologico. Il soggetto trascendentale, infatti, sa che la certezza di sé dipende dalla realtà di ciò che egli percepisce, sa insomma che il suo luogo naturale è il dominio degli enti finiti. Cartesio si situa invece su un terreno in cui è ancora grande la permeabilità del confine che separa il discorso sull'ontoteologia da quello preposto alla costituzione di un soggetto padrone di un sapere autonomo e capace di autofondazione. Il soggetto umano che occupa la scena del discorso cartesiano non è il soggetto finito, con-

creto, realmente esistente; si tratta invece del soggetto della scienza, di una realtà ontologicamente separata dal mondo, in tutto e per tutto simile al dio dell'ontoteologia. Insomma, nel testo cartesiano tutto si svolge come se la questione più importante fosse non la sparizione del divino, ma l'assunzione delle prerogative divine da parte dell'umano. Questa assunzione, già nel suo stesso porsi in essere, rende inutile il divino, ma questa inutilità non viene resa esplicita da Cartesio, che si limita a fornire ai suoi successori tutto ciò di cui avranno bisogno per far rendere produttivo il paradosso di fondazione del sapere, l'onere della quale spetta interamente a un soggetto finito, che conosce il mondo sempre e solo attraverso la modalità del rappresentare.<sup>29</sup>

L'intreccio cartesiano tra finitezza e soggettività, che qui si è cercato di illustrare accostando il tema dell'infinito a quello dell'immaginazione, comporta insomma una mancata chiarificazione del rapporto tra soggetto del sapere e soggetto concreto, empirico. Solo un discorso sul soggetto che metta in gioco la non trasparenza a sé propria di un soggetto finito potrebbe farsi carico tanto del carattere posizionale dell'infinito, quanto della linea di confine tra l'umano e il divino. Un discorso del genere, innanzi tutto, dovrà disporre di una teoria del fantasma, cioè dovrà stabilire i modi dell'intreccio tra sfera empirica e sfera trascendentale. In secondo luogo, dovrà dare conto delle modalità attraverso cui il nome di dio svolge le proprie funzioni in seno a un discorso che non presuppone più il divino come luogo della fondazione. In Cartesio tutto ciò viene solo annunciato, nel senso che tanto l'epistemologia quanto l'ontologia cartesiane fanno sì a meno del divino quale luogo di fondazione, ma non sono in grado di trarre tutte le conseguenze che sarebbe legittimo trarre da un discorso che pone la pensabilità dell'infinito in relazione con la finitezza del soggetto conoscente. Per questa ragione mi pare legittimo chiedere ausilio alla psicoanalisi e interpretare la fondazione cartesiana come parricidio

mancato. Grazie alla psicoanalisi, l'infinità dominata dal soggetto cartesiano può essere letta in funzione delle risorse del desiderio, senza con ciò nulla togliere all'autonomia della sfera categoriale nell'ambito della quale il soggetto del sapere colloca i suoi oggetti. Quel che si tratta di guadagnare, rispetto a un discorso che non ne voglia sapere della finitezza, è un livello discorsivo in cui la purezza degli enunciati filosofici e scientifici acquista un senso che non è disgiunto dalla sfera esistenziale che il soggetto abita in virtù del suo porsi nel frammezzo tra *res extensa* e *res cogitans*. Qui non è in gioco beninteso una riduzione del soggetto del sapere al soggetto del desiderio – la comprensione del secondo dipenderà sempre, infatti, dalla capacità esibita dal primo di produrre discorsi che valgono sempre, per tutti e in ogni luogo. Piuttosto, va messo in luce quel che accade quando il significante dio, il quale non può mai essere *solo* un concetto puro, marca quella zona del frammezzo in cui il soggetto della scienza tocca l'esteriorità. Ed è in questa prospettiva, credo, che può aver un senso considerare il problema del compimento del nichilismo come un capitolo della storia iniziata con Cartesio. Uccidendo il dio della tradizione, il dio cristiano, che per il filosofo era innanzi tutto il dio della fondazione (il dio, cioè, che garantiva la *solidità* della fondazione), il nichilista compie non solo – e non tanto – un repulisti intellettuale di tipo positivistico, rendendo inutile a tutti gli effetti quel che, nel testo cartesiano, svolgeva solo una funzione di tipo argomentativo. Ben più in profondità, con il nichilismo si mostra ciò che accade se si prende sul serio l'ipotesi cartesiana, che consiste nel ridurre dio a un mero significante.

##### 5. *Nietzsche e la religione per adulti*

È dunque nel contesto della tarda modernità che la psicoanalisi può costituire un valido strumento per leggere ciò che accade quando la filosofia affronta la questione religiosa.

Cominciamo col dire che una negazione, che ha la forma della *Verneigung*, rischia assai spesso di costituire la cifra primaria della discussione: si parla del divino, di dio o degli dèi come se nulla fosse avvenuto, perlomeno da Cartesio in poi, in merito a tale questione, come se il significante di cui si parla fosse sempre e comunque soggetto a una presa di distanza che lo tiene a bada e lo confina preventivamente nella sfera di ciò che la filosofia domina. Così facendo, si dimentica però che il dominio filosofico del divino, la sua riduzione a significante, ha una portata che eccede la struttura dell'argomentazione, dal momento che coinvolge la struttura stessa del soggetto del discorso. In tal modo ci si mette dalla parte di quelli che, all'udire il grido nietzscheano "Dio è morto!", sorridono dicendo: «Ma perché tanto rumore? In fondo lo sapevamo già!». Qui, in questa sicumera, vedrei il senso della frase lacaniana secondo cui dio è diventato inconscio. Affermare che dio è morto, infatti, senza interrogare le modalità della sua sparizione, non aiuta affatto a comprendere quel che accade quando il soggetto moderno decide di prendere il posto di dio e di rendersi garante del gesto di fondazione del sapere.

Esaminiamo un po' da vicino la situazione. Nel discorso che occupa lo spazio del mitico, del teologico e del religioso, per lo più si tende a vedere non la presenza di un residuo arcaico, bensì il lavorio di un supplemento: una presenza originale e originaria, che si sa essere perduta per sempre, viene sostituita da qualcosa che ne fa le veci. In tal modo, diviene tutto sommato scontato ritenere che il contenzioso tra profeti di un'umanità finalmente libera dalle catene della religione e sostenitori della *causa Dei* abbia conosciuto l'usura del tempo. Come il non credente riconosce la legittimità e la ragionevolezza dei bisogni che portano alcuni a cercare nelle forme espressive della religione una maggiore integrità individuale, così il credente si astiene dal considerare la mancanza di fede altrui come un buco che va a tutti i costi riem-

pito. Animale mancante, difficilmente dotato di proprietà assolute, riconoscibili come naturali, l'uomo che abita l'orizzonte culturale attuale può anche compensare le proprie deficienze con vecchie e nuove forme di religiosità, e allora attribuire all'esperienza religiosa un valore supplementare non suona più come un'offesa. Per completare la descrizione di questo quadro idilliaco si aggiunga che tanto l'insorgenza quanto la ricomparsa di atteggiamenti violenti e intolleranti da parte di chi professa una fede religiosa i cui principi di fondo portano a un contrasto con la cultura laica mediamente condivisa vengono accolte addirittura con una certa benevolenza, come se nella città secolare ci fosse posto per tutti, compresi gli integralisti. Questi ultimi, è ovvio, diventano un problema solo se si mettono a fare i kamikaze, seminando morte e distruzione nelle opulente città del tardocapitalismo, come è accaduto l'undici settembre del 2001 a New York. Si potrebbe dire insomma che l'ormai dismessa critica delle ideologie abbia svolto egregiamente il suo compito. Inizialmente essa ha smascherato con toni giubilatori la violenza che si nasconde nel mito e nelle compromissioni di questo con le retoriche del politico. In un secondo momento, in parte la radicalizzazione dei suoi stessi presupposti, in parte una riconsiderazione globale del senso e del ruolo giocato dalla tradizione, hanno portato a riconoscere che la macchina mitica aveva lavorato anche all'interno della genesi del moderno, con particolare riferimento proprio alle istanze emancipative che del moderno erano – e sono – il principale vessillo, sicché nessuno poteva più permettersi il lusso di chiamarsi fuori da una scena storica che più o meno costantemente risultava compromessa con il mito. Un insolito *fair play* finisce così con il caratterizzare i rapporti tra il credente e il non credente.

Se quanto sopra descrive con una certa approssimazione lo scenario culturale nel quale si muove oggi il dibattito circa il senso del religioso e delle sue possibili contaminazioni con

la pratica filosofica, c'è da dubitare che in tale dibattito trovi posto una considerazione appropriata la domanda che chiede quale sia il posto del significante "dio" in seno all'orizzonte determinato dal nichilismo, inteso come quell'orizzonte in cui si dispiega pienamente l'esigenza, di cui il gesto cartesiano è il primo sintomo, di porre nel soggetto umano la fonte e l'origine del conoscere.

Significativo è l'esempio – sul quale mi soffermo ora solo in modo cursorio – offerto dalla ricezione goduta dalla filosofia di Heidegger: se essa ha largamente contribuito a far scomparire il dio dell'ontoteologia garante dei valori universali, pochi seguaci pare trovare invece l'ultimo dio heideggeriano, che nel suo impercettibile *Vorbeigang* custodisce la fugacità dell'evento.<sup>30</sup> Questo dio, infatti, finisce con il risultare o troppo ingombrante per chi lo trova inassimilabile al destino secolare dei contemporanei, oppure inutile per chi auspica, più o meno segretamente, che almeno una cassetina di valori minimali possa venir portata appresso. Ed è un vero peccato, se mi è consentita la battuta, perché l'ultimo dio al quale Heidegger fa riferimento nei *Beiträge* risulta essere una delle poche figure filosofiche del nostro secolo grazie alle quali si tenti di rispondere in modo nuovo alla problematica religiosità che il compimento del nichilismo porta con sé.

Non è questo il luogo per discutere se quel tentativo risulti soddisfacente o meno. Quello che mi pare però doveroso affermare è che il nichilismo pone questioni nuove, anche di natura teologica. Più precisamente, pone una configurazione inedita del bisogno religioso che, paradossalmente, non può più trovare espressione nella religione così come quest'ultima si è fissata nelle varie tradizioni culturali ereditate dal passato. O si colloca in quest'ottica la questione del rapporto tra religione e filosofia, oppure si riduce questo rapporto a uno sguardo ammiccante che la filosofia indirizza a una non meglio precisata sfera del "sacro" – eludendo

però, in tal modo, l'interrogazione circa le modalità attraverso le quali si esprime oggi la religiosità di chi vive nell'età del nichilismo compiuto.

Proviamo ora ad articolare meglio quest'ultima interrogazione, tenendo presente, sullo sfondo, quanto è emerso nell'analisi del gesto cartesiano. Quest'ultimo, come si è detto sopra, comporta un nuovo inizio perché implica una ridefinizione tanto della fondazione, quanto del soggetto che di tale fondazione è responsabile; ora, si coglie appieno il senso di tale novità se si è disposti a leggere nella fondazione cartesiana un parricidio. Il parricidio va inteso non tanto come cassazione di quel dio che sapeva come fare per garantire la "tenuta" del mondo (sia del mondo fisico che di quello morale); il parricidio va piuttosto inteso come assunzione, da parte del figlio, delle funzioni svolte fino a quel momento dal padre. Detto altrimenti, ciò vuol dire che, nell'età del nichilismo, la funzione della fondazione viene svolta non da un'istanza esterna all'ordine che deve essere fondato, ma viene svolta da un'istanza che appartiene interamente a quell'ordine mondano bisognoso di fondazione. Se nel moderno si leggesse solo una presa di congedo da ogni volontà di fondazione e da ogni commercio con i problemi che il gesto fondativo implica, si ridurrebbe l'essere diventati adulti (ovvero, kantianamente, l'esser usciti dallo stato di minorità) alla pura e semplice negazione della paternità – come se il non voler abitare più nella casa della metafisica potesse rendere davvero plausibile una migrazione definitiva verso terre che accolgono solo verità senza padre, slegate cioè dall'atto violento e arbitrario che le ha poste in essere. Il moderno invece si configura come spostamento della problematica fondativa a un livello inedito – e proprio di questo spostamento si intende dar conto grazie all'inserimento della questione del nichilismo in un campo metaforico densamente compromesso come quello della paternità, il quale permette di accostare più da vicino la tonalità religiosa della

problematica filosofica che la questione del nichilismo porta necessariamente con sé.

Già con il primo profilarsi della problematica del nichilismo, nel contesto della *Romantik*, la questione della mancanza di una fondazione riconducibile a un dio era stata pensata in stretta connessione alla questione della scomparsa del dio cristiano, identificato con la figura del Padre. Nel *Discorso del Cristo morto, il quale, dall'alto dell'edificio del mondo, proclama che non vi è Dio alcuno*, Jean Paul mette in bocca al Figlio l'amara constatazione secondo cui «siamo tutti orfani, io e voi, siamo tutti senza padre». <sup>31</sup> Priva di qualsivoglia tono giubilatorio, la scena descritta da Jean Paul vuole render chiaro, a quanti pretendono di essere padri di se stessi, in quale orrore sprofondi il mondo se esso cessa di essere pensato come ciò che si rapporta a dio come al proprio fondamento. Caso e necessità diventano sinonimi, l'ordine cosmico perde ogni intelligibilità e, soprattutto, cessa di essere sentata la presenza dell'uomo sulla terra. In Jean Paul, dunque, la morte di dio non può configurarsi ancora come atto liberatorio. Il passo decisivo in questo senso, com'è noto, verrà compiuto da Nietzsche. L'essere divenuti orfani di dio acquista in Nietzsche un significato del tutto diverso perché a proclamare la morte di dio non è più il Figlio (dunque un personaggio centrale della teodrammatica cristiana), bensì un folle, un ispirato, qualcuno che pare avere tutte le fattezze del profeta. Questo profeta, nel suo annuncio, sembra far proprie le atmosfere desolate evocate da Jean Paul nella scena cimiteriale in cui viene collocato l'annuncio della morte di dio: «non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla?» (*La gaia scienza*, § 125). Questo nulla, però, non ci viene presentato da Nietzsche come qualcosa da cui fuggire, poiché è dal riconoscimento della sua inevitabilità che scaturisce la positività stessa dell'annuncio della morte di dio. Sicché pare piuttosto ironico il riferimento, compiuto da Nietzsche in modo implicito, all'algido scena-

rio che, nel testo di Jean Paul, fa da sfondo al discorso del Cristo. Nell'aforisma della *Gaia scienza* in cui il folle annuncia la morte di dio elementi come il freddo, la notte, il buio, l'abisso, che in Jean Paul servono a comunicare angoscia, un senso di soffocamento dovuto all'orribile scoperta che non c'è alcun Padre celeste, vengono infatti evocati da Nietzsche senza che a essi si possa attribuire alcuna valenza straniante. La loro portata quali cifre di angoscia viene subito sminuita non appena Nietzsche, con un colpo di mano retorico, fa dire all'uomo folle che la notte del nulla si illumina grazie alle lanterne dei becchini che "seppelliscono Dio". Tanta ironia si giustifica con il fatto che, nel momento in cui il folle annuncia la morte di dio, i suoi uditori sembrano essere già avvezzi alle conseguenze di tale evento: costoro lo "guardano stupiti", esprimendo tutto meno che angoscia e terrore. Ma se il messaggio annunciato dal folle in merito alla morte di dio non è in grado di provocare né smarrimento né angoscia, perché la realtà in cui vive chi accoglie l'annuncio della morte di dio è già quella di un mondo laico, secolare, a-teo nei suoi presupposti di fondo, questo non vuol dire che Nietzsche non attribuisca all'annuncio della morte di dio un valore profetico – non per caso l'uomo folle constata di essere venuto "troppo presto", facendosi così latore, consapevolmente, di un messaggio densamente inattuale. Ora, quello che per Nietzsche costituisce la novità del nichilismo compiuto è l'assunzione di responsabilità, da parte degli umani, dell'atto compiuto uccidendo dio. Come dire: il punto chiave non è che dio sia morto, bensì che gli umani siano i responsabili della sua uccisione. E fintanto che di tale uccisione non ci si assume la piena responsabilità, difficilmente la morte di dio produrrà tutti gli effetti liberatori che essa, secondo Nietzsche, può e deve produrre. Senza uccisione del padre, infatti, non vi è accesso alla vita adulta, responsabile, non vi è la possibilità di occupare a propria volta il ruolo di colui che fonda, istituisce, genera. Non vi è la pos-

sibilità di trovarsi immersi nella solitudine che devasta il tempo sospeso della decisione. Antico di giorni, il padre consiglia e conforta. In sua assenza, è necessario ripetere il gesto che crea dal nulla, gesto che non indica solo la libertà dell'atto creatore, ma anche il confronto con la pericolosa coincidenza di nulla ed essere che abita l'autoposizione presupposta da ogni creazione. Premessa indispensabile per la deificazione dell'umano, l'uccisione del dio inteso come Padre mette l'umano di fronte alla responsabilità di chi, non più creatura, deve cavarsela da solo – così come il parricidio simbolico, con cui deve confrontarsi ciascuno di noi, inaugura l'età adulta, mettendo fine a una subalternità che era assieme esenzione dal confronto con l'ombra, ovvero dal confronto con quella negatività che cifra l'atto con cui il soggetto adulto autorizza se stesso a prendere parola a nome proprio.

Che nell'aforisma 125 della *Gaia scienza* Nietzsche abbia inteso esprimere l'annuncio non tanto della morte di dio, quanto dell'inedita esperienza religiosa che scaturisce dalla presa d'atto di esser responsabili della sua morte, mi pare sia quanto emerge con chiarezza dalla seguente domanda dell'uomo folle: «Non è troppo grande, per noi, la grandezza di quest'azione? Non dobbiamo noi stessi diventare dèi, per apparire almeno degni di essa?». Se il parricidio ha un senso, infatti, questo emerge pienamente solo nella volontà di occupare il posto prima occupato dal padre, onde svolgere, a partire da lì, le funzioni prima svolte dalla figura paterna. E la citazione della *Gaia scienza* appena riportata mi pare indicativa soprattutto della consapevolezza che l'uomo folle ha di sé in quanto profeta: “divenire dèi” non è infatti cosa da poco sul piano religioso, poiché implica uno sconvolgimento dell'orizzonte di senso definito dal mito ben più profondo di quello che si avrebbe semplicemente in virtù dell'affermazione di una posizione di tipo ateistico. Nell'ambito della tradizione teologica occidentale, da sempre la coincidenza del piano divino con quello umano si caratterizza

non solo come ciò che non si deve pensare, ma soprattutto come l'impossibilità assoluta – e questo sia dal punto di vista teologico, sia, a monte, dal punto di vista del complesso mitico-narrativo espresso nei testi biblici. Per il cristianesimo una fusione delle due nature, l'umana e la divina, ha luogo solo nella figura del Figlio, nel quale esse si uniscono *asynchetos kai adiairetos*, senza confusione e senza distinzione, come recita la densa formula coniata durante il quarto Concilio ecumenico svoltosi a Calcedonia nel 451. In virtù della divinumumanità del Cristo – e, ovviamente, in virtù della grazia concessa ai credenti – è certo possibile che l'uomo venga reso partecipe della natura divina, ma si tratta di una partecipazione che non intacca la radicale e insormontabile differenza esistente tra il Creatore e la sua creatura. Ora, è chiaro che Nietzsche, ipotizzando che l'uccisore di dio possa – e debba – divenire dio a sua volta, non ha in mente una trasformazione della natura umana paragonabile a quella metamorfosi della propria natura di cui farebbero esperienza i credenti in Cristo, i quali, stando alle parole di Paolo, riceveranno in eredità un corpo spirituale, un *soma pneumatikòs* (cfr. *I Cor* 15, 35ss). Non è insomma inseribile in un discorso mitico quanto viene predicato dall'uomo folle. Ma che Nietzsche abbia avuto in mente un suo peculiare “vangelo”, una buona novella da annunciare all'uomo moderno, è un aspetto non trascurabile del suo pensiero, di cui si deve tener conto se si vuole cogliere appieno il significato che ha l'interpretazione complessiva del nichilismo da lui proposta.<sup>32</sup> Questo vangelo, come è noto, è intimamente connesso all'annuncio dell'eterno ritorno, che non a caso trova la sua prima formulazione proprio nella *Gaia scienza* (e precisamente nell'aforisma 341). In virtù della dottrina dell'eterno ritorno Nietzsche configura uno scenario che non è solo teorico, ma che è anche densamente connotato in termini esistenziali, in cui l'accettazione dell'umana finitezza si pone come l'orizzonte intrascendibile della nostra esperienza,

orizzonte all'interno del quale diviene possibile percepire in modo assolutamente inedito tanto la propria soggettività, quanto il rapporto che il soggetto intrattiene con la storia, con la verità, con il senso complessivo dell'essere. Questa trasformazione del nostro rapporto al senso è inedita perché propone di leggere come principio liberatorio proprio ciò che tutta la tradizione ci aveva abituato a considerare problematico e, in definitiva, inaccettabile, ovvero la coincidenza del soggetto che pone valori e definisce il confine che separa il vero dal falso con quel piano del divenire in cui regnano non solo morte e corruzione, ma anche l'assenza di punti fermi sui quali ancorare il discorso sulla verità. Giusta la tesi secondo cui in Nietzsche l'affermazione della piena coincidenza tra finitezza del soggetto e divenire è il perno attorno al quale far ruotare un inedito progetto di liberazione<sup>33</sup>, mi pare allora lecito affermare che l'annuncio della morte di dio, inteso ora come invito a prendere il posto del Padre che è stato ucciso, occupa una posizione centrale in seno a tale progetto, perché quel dio che si tratta di divenire a nostra volta è un dio mortale, finito, capace di non aspirare alla risurrezione della carne perché ha fatto della carnalità la stessa condizione di possibilità dell'esperienza dell'essere. E ci possiamo avvicinare così al senso ultimo del discorso tentato in questo capitolo: se questa carnalità, abbandonata con gioia e senza risentimento a quel divenire di cui è la cifra più eloquente, circoscrive anche il luogo del religioso in Nietzsche, allora il nichilismo si carica di una dimensione religiosa che rende finalmente esplicito quanto sopra si è affermato essere ancora implicito nel gesto cartesiano. Finito perché legato a prestazioni conoscitive che non possono prescindere dalla corporeità, il soggetto del sapere compie all'alba della modernità un gesto che lo equipara a dio perché si rende capace di maneggiare quell'infinità che, fino a quel momento, era pensabile solo come attributo del divino stesso; scoprendosi anche soggetto del desiderio, quindi le-

gato al corpo non per accidente, ma in virtù di un legame che costituisce la condizione di possibilità dello stesso *lumen naturale* cartesiano, il soggetto del sapere non può più, ora, tacere le conseguenze teologiche di quell'autoposizione che lo legittima quale unico attore sulla scena in cui il sapere richiesto per bene operare deve coincidere con il sapere richiesto per vivere bene. Con l'avvento del nichilismo, in altre parole, l'epoca caratterizzata dal vigere della morale provvisoria conosce la sua fine. E Nietzsche va visto come colui che meglio di ogni altro ha saputo cogliere questo aspetto del nichilismo perché, proprio nell'aforisma 125 della *Gaia scienza*, sembra attribuire una portata religiosa all'idea secondo cui per essere soggetti capaci di scienza – come in fondo lo sono gli uditori dell'uomo folle, per nulla stupiti del fatto che dio sia morto – bisogna chiedersi di quale stoffa debba esser fatta la figura divina che marca, ora, il luogo della fondazione. Un questionare di tale portata, però, non può condurre a un gesto di autoaffermazione in virtù del quale la corporeità, il divenire, la finitezza, quanto insomma costituisce l'orizzonte intrascendibile dell'umano, acquista quei caratteri di stabilità e permanenza che caratterizzavano il *fundamentum inconcussum* cercato dalla metafisica – e da essa trovato nel Padre. La gioia che Nietzsche vuole faccia seguito all'accettazione dell'eterno ritorno non potrà esser diversa dalla tonalità emotiva di chi si accinge a “divenire dio”: anche qui è in gioco il riso di Zarathustra, un riso grave, che è capace di accogliere in sé la dimensione del peso, dell'inquietudine, dello smarrimento di fronte a una condizione che si lascia ben definire solo con l'aggettivo “abissale” – aggettivo che Nietzsche fa suo, però, non per esprimere le angosce di un'umanità orfana del Padre, come nella *Romantik*, ma per dare conto di una infondatezza irrevocabile che marca la totalità dell'essere. Se non viene pensata all'interno del paradosso costituito da una liberazione che è anche ospitalità verso il lato inquietante del divenire, anche

l'invito a diventare dèi a nostra volta, dopo aver ucciso il Padre, rischia di diventare una canzone da organetto. Ovvero rischia di trasformarsi nella proclamazione di un ateismo allegro e scanzonato, ospitale sì verso chi ancora afferma di "credere in Dio", ma del tutto incapace di far propria la dimensione religiosa inaugurata dal nichilismo.

A ricordarci che quest'ampiezza di prospettive, in cui il compimento della modernità coincide con una trasformazione profonda del senso del religioso, è la vera posta in gioco dell'annuncio nietzscheano della morte di dio si sono levate addirittura alcune delle più significative voci della riflessione teologica contemporanea. Sono voci sofferte, volutamente incapaci di costruire un sapere sistematico, chiuso, garantito dal presupposto di una fede convocata sulla scena del discorso per far tornare sempre e comunque i conti. Da lì viene rivolto alla filosofia un invito a prendere sul serio il silenzio di dio, nella persuasione che questo silenzio sia l'unica figura teologica in grado di restituire alla fede il suo autentico senso quale incontro con una alterità che provoca una messa in questione ininterrotta della propria soggettività. Indisponibile a fornire garanzie, a tappare i buchi dell'esistenza umana (per usare la giustamente famosa espressione di Bonhoeffer), il dio che si rivela in questo orizzonte, teologico ed esperienziale assieme, risulta solidale con il travaglio del pensiero che nasce dalla scissione, dalla sofferenza, dall'impossibilità di rendere conto una volta per tutte della muta apparizione dell'essere. Seguendo questa prospettiva, la fede in un dio non più tappabuchi impedirebbe di sapere una volta per tutte cosa è bene e cosa è male, sicché l'esperienza religiosa diviene rischio, impotenza, invito alla responsabilità. Con il dio annunciato da questa fede pare sia possibile solo lottare, come fa Giacobbe lungo le rive dello Yabbok, in una intermessa interrogazione sul senso e sulla sua assenza. E questa lotta in fondo accomunerebbe credenti e non credenti: in silenzio davanti a una rivelazione

che è esibizione di un mistero più che svelamento, tenebra più che luce, l'ateo e il credente parteciperebbero del medesimo sottrarsi del divino, della medesima attesa di un senso che si nasconde.

Che la migliore teologia di questo secolo abbia preso così sul serio la morte di dio è un fatto di cui si deve certo tenere conto se si vuole affrontare in maniera esaustiva la questione del nichilismo. Tuttavia, proprio in vista di una maggiore fecondità del dialogo, alcune distinzioni vanno mantenute. Se queste riflessioni ci aiutano a ricordare che lo scenario reso possibile dalla sparizione del divino dal mondo comporta un'adulterità che non è affatto rassicurante, che è al contrario incontro con una infondatezza radicale, esse non possono però essere accolte immediatamente, senza cautela. Due sono i motivi che inducono a una certa perplessità. Da un lato, nel pensiero teologico al quale si è fatto riferimento (seppure in maniera così sommaria) va riscontrata un'interrogazione sull'infondatezza che presuppone ancora la fondazione assoluta almeno come pura possibilità. Ma così si rischia di perdere di vista uno degli obiettivi più radicali che Nietzsche si era posto nell'affrontare la questione della morte di dio. Ci si deve chiedere, infatti, se l'accettazione di una sparizione, di una sottrazione, comunque di una non intelligibilità del divino, non comporti necessariamente anche l'accettazione di una divinizzazione dell'umano come quella prospettata da Nietzsche, divinizzazione che consiste non in una esaltazione delirante dell'autonomia raggiunta da questo dio mortale che è l'uomo, ma nel fatto che essere divenuto dio comporta la negazione della fondazione assoluta anche come pura possibilità. D'altro lato, non può essere taciuta l'eccessiva vicinanza tra ateo e credente che implicitamente viene presupposta quando si afferma che entrambi sono in lotta con il dio che si nasconde e si sottrae, che entrambi attendono la parusia di un senso pieno e definitivo che, se non è dato qui e ora, prima o poi deve pur arrivare.

L'impressione che si ricava leggendo assieme i §§ 125 e 341 della *Gaia scienza* è che proprio dall'accettazione della mancanza di senso l'individuo moderno possa trarre la linfa della propria inedita religiosità; al contrario, se si insiste troppo sul senso mancante si finisce con il suggerire l'idea che la mancanza altro non è che una modalità della manifestazione. Cercare con sospetto nel discorso del teologo la nostalgia per i fondamenti perduti, oppure le tracce nascoste di una perversa volontà di unificazione è un gesto critico che però non può pretendere di esaurire la questione. Certo, non è cancellabile la memoria della critica illuministica al mito, poiché senza questa memoria andrebbe perduta la custodia dell'infondatezza alla quale i moderni ebbero accesso proprio attraverso un atto di autoaffermazione che nel rifiuto del teologico trovò la sua prima configurazione. Parlare di memoria indica comunque un prendere distanza, visto che riaffermare semplicemente una tetragona volontà di fare luce si trasforma subito nella peggiore delle mistificazioni. A questo punto, risulta dunque appropriata una certa esitazione, una sospensione dello strano movimento testé descritto in virtù del quale l'istanza teologica viene in parte accolta e in parte allontanata. È importante individuare il passo in avanti reso possibile da tale movimento. Se prendere sul serio la morte di dio indica un percorso difficile e accidentato verso una vita adulta, disposta a fare a meno di consolazioni, la posta in gioco ora è data dalla custodia dell'infondatezza, dalla disponibilità a confrontarsi davvero con il nulla che la morte di dio lascia intravedere. Se ci si sposta lungo quest'altro asse, cessa di essere rilevante la differenza tra credere e non credere, mentre diviene centrale chiedersi che far-sene della mancanza di senso, come rendere persuasiva da ogni punto di vista l'opzione per la contingenza, la precarietà, la revocabilità di ogni atto posizionale. Accogliere l'infondatezza come *chance* diviene allora la sola via che permetta di misurare la portata dell'annuncio del-

la morte di dio – una via che forse permette addirittura di delineare, seppure in modo ancora approssimativo, uno spazio teoretico all'interno del quale pensare la paradossale religiosità non più religiosa dei moderni. Prima di proseguire in questa direzione, è però necessario fare ancora una pausa, per cautelarsi da un rischio essenziale. Si tratta della facilità con cui si può essere indotti a credere che l'opzione per l'infondatezza metta capo a una soluzione definitiva del problema del senso e del fondamento. Non possono non continuare a occupare uno spazio rilevante domande canoniche come le seguenti: "chi siamo?", "dove andiamo?", "perché vivere?", "perché esiste il male?". È chiaro che l'ingenuità di queste domande, la loro bruta significatività esistenziale, non può essere assunta immediatamente entro il contesto filosofico, ma è altrettanto chiaro che i loro effetti invadono, più o meno esplicitamente, le sfere della motivazione e della decisione in ogni piega del mondo della vita – quel mondo della vita che il filosofo non cessa di abbandonare in quanto filosofo e che, al tempo stesso, non cessa di abitare in quanto umano. Si potrebbe credere che esentarsi dal partecipare alla trivialità implicita da quelle domande sia il segnale di un congedo definitivo dai toni edificanti e parenetici di tanta filosofia tradizionale, che non soddisfa più proprio per la sicumera con cui affrontava il problema del senso, del *telos*, della fine. Ma è più probabile che il non voler confrontarsi con esse faccia spazio alla peggiore delle resurrezioni dello spirito, che consiste nel voler "chiamarsi fuori", nel voler cancellare dalla sfera della verità qualsivoglia compromissione con il mondo della vita. In forma spettrale, la verità del mito tornerebbe in tal caso dentro il logos travestita da elogio dell'infondatezza, e l'ostentata sicurezza di sé, attestata da tale proclamazione, manifesterebbe solo il timore di fare i conti con questo ritorno. In questa delicata vicenda di supplementi, nella quale ciò che esce dalla porta torna a entrare dalla finestra, sforzarsi di collocare il problema dell'infondatezza in un luogo conno-

tato anche in termini esistenziali può voler dire tentare di passare continuamente tra un dentro e un fuori, giocare una partita a rimpiattino con il fantasma del senso, sapendo che in nessun caso la vittoria può consistere in uno svelamento definitivo. Non si tratta affatto, in definitiva, di ipotizzare che l'annuncio dell'infondatezza e della morte di dio possa riempire lo spazio tradizionale della religione, come se una nuova religione dovesse sostituire una vecchia. Men che meno si tratta di affinare le armi della critica per smascherare la criptoreligiosità dei contemporanei, alla caccia di sopravvivenze insospettabili del mito.<sup>34</sup> Piuttosto, si tratta di declinare la costituzione ontoteologica della metafisica introducendo opportune variazioni, atte a registrare e descrivere le trasformazioni dello scenario filosofico quando questo è disposto ad accogliere l'istanza che reclama la presenza di un senso come un *fantasma*, cioè in quanto presenza estranea e familiare al tempo stesso.

Essere diventati adulti allora equivale a saper giocare con i fantasmi, innanzi tutto il fantasma del padre. Se questo padre è morto per mano nostra, si tratta, è ovvio, di un gioco a cui non si può partecipare con la leggerezza spensierata mostrata da quanti ascoltano, nell'aforisma della *Gaia scienza*, l'annuncio della morte di dio; è importante però mantenere il commercio con questo fantasma entro uno spazio che potremmo definire spazio di gioco perché ciò solo porta a sottolineare, con sufficiente chiarezza, che non siamo del tutto padroni di questo rapporto. Libero di ossessionarci a suo piacimento, il fantasma del padre ci invita così ad assumerci in pieno la responsabilità dell'azione omicida. Accompagnati da questa presenza fantasmatica e, soprattutto, da questo invito alla responsabilità potremo evitare il delirio allorché, per diventare degni di quell'azione, decidiamo davvero di diventare dèi a nostra volta.



## II Decostruzione e giustizia

### 1. *Fare filosofia per amore della giustizia*

Invincibile per ogni scetticismo, (...) questa “idea della giustizia” sembra indistruttibile nel suo carattere affermativo, nella sua esigenza di dono senza scambio, senza circolazione, senza riconoscenza, senza circolo economico, senza calcolo e senza regola, senza ragione o senza razionalità teorica, nel senso del controllo regolatore. Vi si può dunque riconoscere o denunciare una follia. E forse un’altra sorta di mistica. E la decostruzione è folle di questa giustizia. Folle di questo desiderio di giustizia. Questa giustizia, che non è il diritto, è il movimento stesso della decostruzione all’opera nel diritto e nella storia del diritto, nella storia politica e nella storia *tout court*, ancor prima di presentarsi come quel discorso che viene chiamato così, in ambito accademico o nella cultura del nostro tempo: il “decostruzionismo”.<sup>1</sup>

Bisogna prendere sul serio questa affermazione? Oppure si può passarvi sopra, considerarla semplicemente l’indice di un’enfasi eccessiva, per concentrarsi poi su ciò che Derrida ha scritto sulla giustizia, a proposito della giustizia, in vista di una teoria della giustizia? Rischiando una certa precipitazione, dico subito che alla prima domanda occorre rispondere affermativamente: il folle desiderio di giustizia che abita il pensiero di Derrida va preso molto sul serio. E ciò non perché nell’ultima fase della sua produzione Derrida abbia sentito sempre più spesso il bisogno di mettere in questione in modo più diffuso – e meno allusivo rispetto ai testi dei

primi anni – alcune forme peculiari dell'intreccio che lega la filosofia al diritto, alla politica, all'etica, alla religione. Non credo si possa dire, in altre parole, che “decostruzionismo” è il nome di un itinerario filosofico che, nell'arco di oltre un quarantennio, passa da un tentativo di smontaggio della concettualità filosofica tradizionale, praticato attraverso un'arte interpretativa che molti non esiterebbero a definire avventurosa, a una immistione di temi e problemi di natura etico-politica nel tessuto di quella che, per molti, è stata ed è una variante della *koinè* ermeneutica. Il trattamento che i temi etici, politici e religiosi subiscono nel contesto della decostruzione porta necessariamente al rifiuto di un simile assunto. L'ipotesi che cercherò di articolare nel presente capitolo è allora la seguente. L'interesse mostrato da Derrida per la questione dell'agire, ovvero per l'etica intesa quale punto di incrocio tra presupposti di natura politica e presupposti di natura mitica e teologica, non si aggiunge a una riflessione in qualche modo conclusa su temi come la scrittura, la traccia, la differenza, la traduzione; tale interesse, che si è per lo più condensato attorno alle nozioni di responsabilità e giustizia, sviluppa invece le coordinate strategiche di un disegno che si pone un duplice obiettivo: da un lato, mostrare come nel cuore della questione ontologica siano all'opera ben precise premesse empiriche, storiche, culturali, dunque politiche, giuridiche e teologiche; dall'altro, mostrare come l'acquisto di una certa familiarità con questo insieme di macchie empiriche nella purezza della sfera trascendentale possa diventare il modo più efficace, più proficuo, più giusto per mettere ancora una volta in moto, *oggi*, quel dispositivo retorico e gnoseologico che volentieri continuiamo a chiamare filosofia, in modo tale da rendere persuasivo un discorso globale sulle pratiche del mondo della vita.

Questo rimando al mondo della vita mi pare importante per chiarire meglio il senso di questa duplice strategia. Il lavoro della decostruzione comporta una messa in mora della pos-

sibilità che nel discorso filosofico si rendano visibili tanto una forma di saggezza in grado di padroneggiare da un punto di vista superiore il senso delle pratiche che concorrono a formare il mondo della vita, quanto un eventuale senso della storia in grado di fornire un'adeguata cornice per l'intelligibilità ultima di quelle stesse pratiche. Portare avanti una riflessione sull'etica che preliminarmente intenda non assumere in modo ovvio gli strumenti concettuali che permettono di ricostruire il senso dell'agire e della sua storicità significa certo dover incagliarsi ben presto su di una barriera di aporie. Ma tali aporie vanno pure prese molto sul serio, come va presa sul serio la natura paradossale del pensiero che tenta di esprimerle. E ciò non certo in vista di una malaccorta difesa della decostruzione dagli attacchi di chi ritiene il paradosso un errore logico, che andrebbe estromesso dal testo filosofico con la stessa facilità con la quale il testo letterario o mistico lo accoglie. Al contrario, si tratta di rendere manifesta la persuasività della scelta compiuta da chi decide di navigare in un mare di aporie. Questa navigazione non è resa possibile dal fatto che la decostruzione abbia in dotazione carte nautiche migliori rispetto ad altre opzioni teoriche, né dal fatto che il suo timoniere possieda uno sguardo filosofico più penetrante.<sup>2</sup> Se si decide di prendere sul serio la decostruzione, se si affronta l'imbarco per il viaggio da essa intrapreso, si rende palese la struttura aporetica di *ogni* approdo metafisico segnato dalla volontà di padroneggiare i paradossi dell'agire attraverso una serie di dispositivi concettuali che si presumono neutri rispetto alle pratiche. E con ciò si tocca il nocciolo della questione. Se è vero che un simile rendere conto ha troppo in comune con una resa dei conti, va aggiunto subito che anche la decostruzione a sua volta intrattiene un certo rapporto con la padronanza. Solo che di questa viene offerta piuttosto una mimesi, una dislocazione diversa. Nel rendere palese l'aporeticità dell'idea metafisica di padronanza affermando di volta in volta l'im-

possibilità di un'assenza assoluta di presupposti, si tratta di attraversare da cima a fondo questa aporeticità in quanto qui e non altrove è possibile la pratica dell'esercizio filosofico. Al tempo stesso, si tratta di rendere comunque avvertibile una dislocazione diversa, forse meno violenta, dei presupposti metafisici (cioè ontoteologici) che ci permettono di articolare un discorso sulla vita e sul vivente, grazie a un gesto che sembra (o che si vuole) tanto poco sottomesso alla volontà di un autore quanto poco la violenza della metafisica può essere imputata a questo o a quel filosofo.<sup>3</sup>

Apparirà chiaro che la strategia della decostruzione, nel suo voler essere esperimento, innovazione, incontro con il limite estremo dell'argomentazione filosofica, è anche esposizione della filosofia all'eccedenza. Un punto, questo, che nelle considerazioni seguenti giocherà sempre un ruolo centrale. Solamente perché pone se stessa in rapporto a questa eccedenza, la decostruzione intreccia un legame amicale con lo spaesante scenario che si apre dinanzi a chi ha deciso di porre il luogo stesso dell'etica nell'esibizione delle aporie del pensiero. Inserito in una catena interminabile di mediazioni, escluso da una prensione diretta, ciò che si pone al di fuori del sistema testuale che, simile alla borgesiana biblioteca di Babele, costituisce la condizione di possibilità dell'esperienza, ciò che insomma eccede il pensiero, si pone nel tessuto dei testi derridiani non più dinanzi agli occhi, non più dunque come l'oggetto del desiderio della metafisica. Piuttosto affetta la decostruzione dall'interno, ne rende inquieto il lavoro – che è e deve restare confinato alla testualità.

In tal senso, prendere sul serio il desiderio di giustizia che fa impazzire la decostruzione mi è parso uno dei modi più diretti per esibire quale significato possa avere la pratica decostruttiva inaugurata da Derrida per una delucidazione del rapporto tra religione e modernità. Non più luogo della fondazione ultima, il divino che accompagna il cammino del soggetto moderno, nella prospettiva di Derrida, è metafora

di una perdita, di un senso non più appropriabile. Il suo dileguarsi nelle pieghe della memoria (una memoria ebraica, almeno fino a un certo punto) fa della decostruzione, che diviene luogo privilegiato della rimemorazione, un percorso che è anche intriso di una profonda *pietas* – una *pietas* che è tutta giocata, però, negli interstizi di una discorsività filosofica che alle risurrezioni fantasmatiche di tale divino nulla vuole concedere.

## *2. Le aporie della fondazione e l'angoscia della sospensione*

Se l'idea di giustizia che invade la decostruzione presenta tratti spaesanti, se il discorso che la nomina è l'articolazione di un desiderio, bisogna innanzi tutto cercare di capire perché Derrida non intenda edificare una teoria della giustizia, ovvero una riflessione sulle condizioni di possibilità che ci permettono di definire il giusto e l'ingiusto.

Il punto di partenza consiste nell'assumere come non ovvio il gesto che pretende di decidere circa il giusto e l'ingiusto. Tale assunto consegue dalla necessità di inserire la decisione chiamata a dare corpo all'idea di giustizia in una serie di atti capaci di modificare il corso degli eventi. Innanzi tutto, è in relazione con la sfera del diritto che si mostra il carattere indecidibile di qualsivoglia fondazione della giustizia, di qualsivoglia argomentazione, cioè, volta a giustificare la giustizia delle nostre azioni. Ciò che, beninteso, non ci esime da un'argomentazione su questa indecidibilità: altrimenti la follia di un'idea di giustizia ingiustificabile non potrebbe davvero essere presa sul serio. In seguito, vedremo come tale indecidibilità operi in seno alla stessa sfera privata, in cui a essere in gioco è la decisione, presa dal singolo individuo, di essere giusto nei confronti dei suoi simili.

Senza un atto giuridicamente determinato, riferito a una legge, nessuna azione potrebbe pretendere di essere giusta.

Anche il comportamento di chi infrange le leggi positive perché in queste vede la violazione di una legge più originaria, naturale o divina che sia, fa in ogni caso appello, implicitamente o esplicitamente, a un sistema di leggi codificate da una tradizione. E quand'anche tale codifica non assuma la forma di una canonizzazione giurisprudenziale, comunque essa non si dà mai al di fuori di una serie di presupposti teologici, politici, storico-culturali ben precisi. Anche la legge scritta nei cuori ha dovuto essere prima scritta da qualche altra parte. Fermarsi però a un'analisi di tali presupposti non è possibile: una teoria della giustizia, infatti, aspirando a una valenza universale, non può contenere al suo interno degli elementi che si radicano in una storia, in una tradizione ricostruibile storicamente. Bisogna allora risalire a un'operazione pre-giuridica, in grado di fondare la pretesa validità del diritto e del sistema di leggi che di volta in volta permettono di qualificare giusto o ingiusto un complesso di azioni. Ed è a questo punto che si rende evidente il carattere indecidibile del gesto fondante. L'operazione che fonda il diritto, infatti, consiste in un «colpo di forza, in una violenza performativa e dunque interpretativa che in sé non è né giusta né ingiusta e che nessuna giustizia, nessun diritto preliminare e anteriormente fondatore, nessuna fondazione preesistente, per definizione, potrà mai garantire né contraddire o invalidare».<sup>4</sup> All'origine della fondazione del diritto dunque si colloca una violenza senza fondamento: sia l'atto che pone la legge, sia l'autorità che la giustifica devono appoggiarsi solo su se stessi. Né illegali né illegittimi, tale atto e tale autorità si pongono in una sfera che eccede l'opposizione tra fondato e infondato. Se ora osserviamo, seguendo le indicazioni di Derrida, da un lato l'atto istitutore di un nuovo ordinamento politico, dall'altro l'atto che fonda uno Stato, si riesce a cogliere meglio il senso delle affermazioni appena compiute. Nella violenza rivoluzionaria che sospende la continuità storica il diritto precedentemente in vigore viene sospeso

per far posto a un nuovo ordinamento sociale e politico. Il momento rivoluzionario è frutto di una decisione eccezionale che rivendica a sé un carattere di novità assoluta. A causa del suo valore inaugurale, la stessa violenza rivoluzionaria si sottrae a qualsivoglia istanza giudicatrice. Il soggetto rivoluzionario eventualmente può sottomettersi al giudizio di un tribunale divino, nel caso che la rivoluzione sia investita di un particolare valore soteriologico, ma tale sottomissione ha comunque il valore di una sospensione della storia. Al tempo stesso, però, il gesto rivoluzionario radicalizza un diritto preesistente, lo deforma, lo metaforizza, ne presenta in maniera più o meno velata delle citazioni. L'istante rivoluzionario insomma non può mantenersi nella sua purezza: la rivoluzione deve dare vita a nuovi ordinamenti che operano una contaminazione con forme istituzionali e giuridiche preesistenti. Tale contaminazione è necessaria per rendere possibile la stessa riconoscibilità del *novum* che l'impresa rivoluzionaria intende esprimere. I tratti inaugurali del gesto rivoluzionario allora acquistano un senso solo perché al loro interno opera la dinamica dell'iterazione. E ciò sia perché ogni rivoluzione è la mimesi di altri eventi fondatori riconoscibili dalla memoria collettiva, sia perché lo stesso ordinamento giuridico che i rivoluzionari codificano è tale da produrre poi quel che la violenza rivoluzionaria era stata in precedenza disposta a produrre. Non essendo solo una festa, dovendo cioè rendere normale quell'inaudito di cui si fa latrice, la rivoluzione non è mai presente a se stessa: solo le istituzioni che da essa nasceranno potranno legittimare la bontà dell'atto rivoluzionario, in quanto solo esse saranno autorizzate a regolarne l'interpretazione.

Ne risultano due ordini di considerazioni particolarmente importanti. In primo luogo, la violenza fondatrice, la violenza cioè che accompagna sempre in forme più o meno cruente la posizione di un nuovo diritto e della quale un esempio paradigmatico è fornito dalla violenza rivoluzionaria, è la

stessa che conserva i diritti, è la stessa violenza di cui si serve uno stato di diritto per mantenere in vita i propri ordinamenti. Nessuna decisione critica può separare nettamente i due tipi di violenza. In secondo luogo, la struttura temporale propria del gesto fondatore impedisce che lo si caratterizzi come origine pura. Nell'istante in cui esso ha luogo, infatti, si iscrive al suo interno la possibilità della ripetizione. Al tempo stesso promessa e autorizzazione, la fondazione è rimando a un futuro che si pone in essere solo attraverso la re-interpretazione della fondazione stessa.<sup>5</sup>

Entro una cronologia che ruoti attorno al presente inteso come origine semplice diviene parimenti impossibile l'inquadramento dell'atto giuridico che sancisce la nascita di una nuova entità statale. Pur essendo concepito come l'atto a partire dal quale soltanto può sorgere ciò che prima di esso non esisteva, non se ne può cogliere pienamente l'articolazione se non affermando l'impossibilità di collocare in modo univoco l'istante chiamato a imprimere all'origine il suo carattere inaugurale. Per cogliere questo punto, soffermiamoci sulle considerazioni compiute da Derrida in margine alla Dichiarazione d'Indipendenza degli Stati Uniti d'America. I rappresentanti del popolo americano, riuniti in assemblea, attestano attraverso tale dichiarazione che ha avuto luogo la nascita degli Stati Uniti, rendono cioè effettiva l'indipendenza dalla madrepatria nel momento stesso in cui dichiarano che tale nascita è avvenuta. Due eventi accadono nel medesimo istante, al punto da risultare indistinguibili: la dichiarazione d'indipendenza e la nascita degli Stati Uniti d'America. Essenziale dunque non è la stesura del documento compiuta da Jefferson, bensì la firma appostavi dai rappresentanti del popolo. Soltanto quest'ultima, infatti, può sancire la validità del documento, la sua effettualità giuridica. Altrettanto essenziale, però, è il fatto che quella firma viene compiuta nel nome del popolo americano. I rappresentanti non sarebbero tali se firmassero solo per se stessi.

Ma esiste il popolo americano prima di questa dichiarazione, prima di questa firma? In nome di chi firmano i rappresentanti del popolo americano se prima di tale firma quel popolo è composto solamente da sudditi di Sua Maestà britannica? Anche qui un'argomentazione di tipo aporetico è necessaria per rendere intelligibile la struttura dell'atto fondatore. Se la liberazione dagli Inglesi è già avvenuta, il popolo americano si limita a prendere atto di questa liberazione attraverso la Dichiarazione e noi saremmo autorizzati a definire quest'ultima come un esempio di atto constatativo. Se il popolo si libera nel momento in cui viene firmata la Dichiarazione, tale liberazione risulta un effetto della firma e noi saremmo autorizzati a definire quest'ultima come un esempio di atto performativo. Ma precisamente questa distinzione tra atti constatativi e atti performativi non è qui sostenibile, perché il popolo americano non esiste,

*in quanto tale, prima di questa dichiarazione. Se si dà la vita, in quanto soggetto libero e indipendente, in quanto firmatario possibile, questo non può che dipendere dall'atto di questa firma. La firma inventa il firmatario. Quest'ultimo non può autorizzarsi a firmare che al termine, se così si può dire, della sua firma e in una sorta di retroattività favolosa. La sua prima firma l'autorizza a firmare.<sup>6</sup>*

Entrambe le situazioni sin qui richiamate, la fondazione del diritto per opera del gesto rivoluzionario e quella dello Stato in quanto legislatore, non possono essere dunque analizzate senza il ricorso a un tipo di argomentazione che deve ammettere al suo interno un elemento di indecidibilità. E lo stato della questione non si presenta in modo diverso se viene presa in considerazione la nozione di giustizia, la quale gioca comunemente un ruolo decisivo proprio allorché da un punto di vista teologico o politico si cerca di rispondere grazie a istanze extra giuridiche alla domanda circa l'origine del diritto. Nel definire giusto il proprio comportamento o la

decisione che precede e guida l'azione, si deve cioè presupporre una serie di elementi che al tempo stesso vanificano la compattezza e l'univocità della definizione. E così passiamo al secondo momento della riflessione derridiana sull'indecidibilità, momento legato a quella particolare situazione in cui un singolo individuo decide di essere giusto. Derrida individua tre contesti aporetici che, in modo non dissimile l'uno dall'altro, illustrano ciò che accade quando si fa appello alla nozione di giustizia.

Prima aporia: per essere giusti occorre essere liberi e responsabili. D'altra parte, però, non è possibile essere giusti senza seguire una legge, senza riferirsi a un codice di leggi che stabilisce i confini tra il giusto e l'ingiusto. La legge viene in qualche modo reinventata e ricreata ogniqualvolta viene applicata, ma nell'applicare la legge si è sempre soggetti a una istanza che limita la libertà, si è costretti a rispondere innanzi tutto alla legge. Allora nessuno può a buon diritto proclamarsi giusto: al massimo si può dire di aver compiuto un'azione conforme alla legge.

Seconda aporia: non è mai possibile, in senso proprio, prendere una decisione giusta. Nel momento in cui si prende la decisione di fare questo o quello, si hanno di fronte due possibilità: o ci si conforma a una regola, oppure si agisce seguendo i dettami della propria coscienza, del proprio senso di giustizia, della propria ragione, e simili. Nel primo caso la decisione si trasforma in calcolo, e non la si potrà pertanto definire giusta. Nel secondo caso, invece, nulla permette di definire se la decisione presa è giusta o meno.

Terza aporia: ogni azione chiamata a compiere la giustizia deve essere tempestiva, deve essere frutto di una decisione che si sottrae al calcolo, alla previsione, a una considerazione teleologica degli eventi in corso. In ciò ovviamente è implicata anche la possibilità dell'errore, della creazione di catene causali di eventi assolutamente indesiderabili. Sottraendosi al calcolo e alla previsione, la decisione viene intac-

cata dall'irresponsabilità. Questa follia, questa irresponsabilità della decisione sono però necessarie al suo esercizio, e questo non solo quando si deve optare tra due o più comportamenti per essere conformi al proprio ideale di giustizia. Ogni decisione è pervasa da un elemento indecidibile, che ne impedisce una completa analisi motivazionale.<sup>7</sup>

Questa indecidibilità e non le aporie in quanto tali costituiscono però la vera posta in gioco del discorso sin qui riassunto. Mostrare l'impossibilità di un ragionamento che non concluda in modo aporetico quando viene ricostruita l'economia della giustizia, quando l'istanza della giustizia e quella della fondazione si incrociano, non significa per Derrida intentare un processo alle intenzioni di chi vuole edificare un'etica prescrittiva. Il problema, piuttosto, è come muoversi all'interno di quelle aporie per spostare a un altro livello il problema in discussione.<sup>8</sup> Operare questo spostamento significa innanzi tutto giocare all'interno della differenza tra diritto e giustizia sapendo che dal loro intreccio non è possibile uscire.

Per riassumere, proviamo ora a combinare assieme le questioni sin qui emerse per mettere in luce il gioco di questa differenza. Per quanto ciascun *corpus* di leggi debba venire considerato un sistema autopoietico, per quanto il valore di una norma e l'efficacia della sua applicazione comportino l'esclusione di qualsiasi riferimento a elementi extragiuridici, tanto il legislatore quanto chi esercita le funzioni del potere giudiziario, nello svolgimento quotidiano delle rispettive professioni, sono costretti a tenere conto di una serie di presupposti che incrociano altre sfere dell'esistere sociale, in primo luogo quella religiosa e quella politica. E ciò non perché sia empiricamente impossibile tenere distinti i vari ambiti della vita collettiva nei quali si dispiega l'esistenza degli umani. È piuttosto per ragioni trascendentali che la giurisprudenza confina con saperi come la filosofia, la storia, la teologia, la psicologia, la psichiatria e la sociologia: la

legge, infatti, è teleologicamente ordinata a una copertura virtualmente totale delle sfere dell'esistenza umana, fino a investire la stessa nozione di vita. Se per qualche ragione si volesse porre un argine a tale trasformazione graduale della vita in fattispecie, si dovrebbe con ciò prendere una decisione che esprimerebbe innanzi tutto la volontà di far giocare di fronte al diritto, o contro di esso, un certo numero di presupposti filosofici, politici – oppure teologici. Tale decisione mancherebbe però il proprio obiettivo se si esimesse dal riconoscere i propri debiti nei confronti del sistema giuridico stesso, il quale per esempio regola in un certo modo la circolazione delle idee, tutela i diritti d'autore, rende possibile l'esistenza degli intellettuali garantendo il funzionamento delle Università, permette la libera espressione delle varie credenze religiose, e così via.

Tentare di fare i conti con questo debito sarebbe dunque impossibile senza dover ammettere, nel contempo, di trovarsi intrappolati in un doppio vincolo. E proprio la nozione di doppio vincolo risulta essere tra le armi più efficaci di cui dispone l'arsenale filosofico derridiano. Nel doppio vincolo ci si trova di fronte a un ordine inesequibile perché formulato in modo autocontraddittorio. Gli esempi più banali sono: "sii libero", oppure: "è vietato leggere questa frase". Si tratta insomma di ingiunzioni formulate in modo tale da costringere all'errore qualunque sia il comportamento scelto per farvi fronte. Per difendersi da queste trappole, non resta che accettarne la logica. Poiché solo la confusione tra tipi logici rende simili affermazioni efficaci dal punto di vista comunicativo, è necessario introdurre una spaziatura, una pausa, un intermezzo tra i due livelli logici che nell'ingiunzione si presentano invece rappresi e condensati in un'unica frase. In modo non dissimile dal monaco zen che è chiamato non a risolvere i *koan*, a capire perché la loro formulazione è assurda, bensì a intravedere in quell'assurdità il dispiegarsi di un'altra logica nella quale quella usuale può specchiarsi e

riconoscersi diversa, chi si trova a dover maneggiare i doppi vincoli deve rivolgere contro loro stessi la forza e la cogenza di cui sono portatori, con una mossa a sorpresa che confina a volte con l'ironia e il motto di spirito.<sup>9</sup>

Compreso attraverso la nozione di doppio vincolo lo scenario sopra proposto, nel quale è in gioco un certa opposizione al diritto, può essere definito come una compresenza, o meglio un incrocio di due impossibilità. Da un lato, si ha l'impossibilità di rinunciare a una critica del diritto e della violenza, a una lotta per l'emancipazione, e dall'altro l'impossibilità di operare questa critica e questa lotta al di fuori di una tradizione storica che ci consegna in eredità ciascuno degli strumenti concettuali attraverso i quali viene legittimata tanto ogni critica quanto ogni lotta. Si tratta ora di lasciare a questo doppio vincolo tutto lo spazio di cui ha bisogno, di accompagnarlo nel suo svolgimento, introducendo però delle pause che, nella loro stessa formulazione, restituiscano la parola a colui o a colei che, da lontano, comunque dal di fuori, chiede giustizia.

A partire da qui, si coglie assai bene perché l'esercizio stesso della decostruzione venga sovente presentato da Derrida come messa in scena di una forma particolare di responsabilità, come convocazione del pensiero di fronte a ciò che esso non può calcolare né produrre. Solamente questa incalcolabilità intrattiene un rapporto con la giustizia, al punto che rispondere di fronte a essa è il solo modo per rispondere all'ingiunzione che la giustizia ci consegna. Articolandosi però nella forma del doppio vincolo, tale ingiunzione richiede una risposta che, a sua volta, assuma la forma di un doppio movimento.<sup>10</sup>

Da una parte, vi è per Derrida la responsabilità davanti alla memoria, dunque il compito di un'analisi storica rigorosa di tutti i concetti che organizzano il significato dei valori, delle norme, della giustizia, della legge, del diritto. In questa indagine minuziosa dei presupposti storici attraverso i

quali si configura la possibilità di invocare la giustizia è individuabile una responsabilità che eccede il rigore delle discipline storiche e filologiche, poiché grazie a essa si riceve in eredità al tempo stesso l'ingiunzione della giustizia, il comando di essere giusti. Nel tentativo di comprendere da dove venga la giustizia si riesce inoltre a focalizzare l'attenzione sui singoli passi che tale nozione compie nel cammino che la conduce a noi, si riesce cioè a comprendere che l'ingiunzione a essere giusti si esprime sempre attraverso una lingua particolare, che essa si rivolge sempre a delle singolarità, che essa chiama degli individui a rispondere di fronte ad altri individui, nonostante il suo presentarsi nella forma dell'universalità.

Dall'altra, vi è la responsabilità di fronte al concetto stesso di responsabilità, vi è la necessità di inserirlo nella rete di concetti che ne regolano l'impiego nell'ambito della sfera pratica. Nel sottoporre a un'indagine ininterrotta nozioni come coscienza, volontà, decisione, libertà, autocoscienza, persona, comunità, intenzionalità, proprietà, la decostruzione compie un rilancio infinito della domanda di giustizia. Qui la responsabilità viene sospesa, non revocata. Grazie a quest'*epoché*, si apre lo spazio della decostruzione, intesa quale revoca dell'ovvietà che caratterizza l'accoglienza dei presupposti che accompagnano l'esercizio della responsabilità fino a trasformarli in dogmi.

Così operando, la decostruzione si rivela essere un'esperienza angosciante, non potendo assicurarsi contro i rischi del gesto di sospensione che essa stessa pratica. A tal proposito, concludendo il passaggio appena riassunto, Derrida scrive:

Ma chi pretenderà di essere giusto risparmiandosi l'angoscia? Questo momento di sospensione angosciante (...) non può essere motivato, può trovare il suo movimento e il suo slancio (uno slancio questo che non può essere sospeso)

solo nell'esigenza di un sovrappiù o di un supplemento di giustizia, dunque nell'esperienza di una inadeguatezza o di una incalcolabile sproporzione.<sup>11</sup>

È qui opportuno cogliere esattamente il senso di quest'angoscia. Sospendere la giustizia perché l'esercizio della decostruzione non può responsabilmente prescindere da una decostruzione della nozione di responsabilità comporta, come si è detto, un rilancio iperbolico della giustizia stessa. A prima vista, tale rilancio sembra essere tutto interno al movimento della decostruzione: da un lato ogni risposta al grido che invoca giustizia risulta inadeguata, dunque ingiusta, perché essa deve conformarsi a una misura concepita per organizzare un'economia del dono, un calcolo del dispendio, dall'altro la decostruzione è produzione di testi che commentano altri testi, è cioè esclusione dell'esteriorità, perché solo così si riesce a denunciare l'incommensurabile distanza che separa il bisogno di giustizia dalle risposte che a tale bisogno possono essere fornite. Ma diviene chiaro perché tale sospensione e tale rilancio comportino angoscia solo se essi vengono accolti come cifra dell'eccedenza. L'incalcolabile, che non ha le sembianze di un libro, è tale perché convoca la decostruzione al di fuori di sé nel momento stesso in cui essa, al colmo della sua necessaria erudizione storico-critica, impegna le proprie forze nella più stretta chiusura dell'enciclopedia. Per quanto ogni lavoro di recinzione e delimitazione sia un lavoro che va svolto ai margini, dunque a contatto con ciò che deborda i confini, esso ha un senso solo se sigilla gli sbocchi e le vie d'uscita. La necessità di questa chiusura proviene dal di fuori: serrare i bordi della testualità, infatti, ha un senso solo perché in tal modo viene revocata la pretesa di una risposta adeguata e calcolabile all'invocazione di giustizia che viene gridata fuori dal testo.

In altre parole, la sospensione della legge non provocherebbe nessuna angoscia se tale sospensione fosse una revoca

pura e semplice. La sospensione della legge è angosciante perché costringe lo sguardo del filosofo in direzione dell'abisso aperto da una responsabilità al tempo stesso inassumibile e necessaria, senza la quale nessun testo filosofico può andare al di là della parenesi quando affronta il tema della giustizia.

### *3. L'esperienza dell'impossibile e l'incorporazione dell'esteriorità*

Giunti a questo punto, il legame tra decostruzione e giustizia dovrebbe cominciare ad apparire come un legame necessario. Ciò che resta da chiarire è il motivo che spinge Derrida ad affrontare questo legame in modo obliquo. Il punto decisivo, a tal riguardo, è questo: una tematizzazione della giustizia, intesa come chiarimento di che cos'è la giustizia, coinciderebbe con uno sdoppiamento tale da permettere alla decostruzione di guardarsi dal di fuori. Si tratta allora di capire perché questa possibilità debba restare esclusa.

Erede di tutta la tradizione trascendentale, ma al tempo stesso infedele a questa quando si tratta di radicalizzare il presupposto della finitezza, la ricerca di Derrida non ha mai smesso di prendere le distanze dalla filosofia della riflessione, descrivendo gli infortuni occorsi a chi ha rimosso l'infondatezza della presenza e dell'origine. Risulta dunque esclusa la possibilità di comprendere la decostruzione come una ripetizione semplice e ingenua dello sguardo filosofico capace di trattenersi presso di sé prima di ogni sguardo sul mondo, capace quindi di padroneggiare l'esteriorità. Sentirsi responsabili di fronte a una legge che viene posta tra parentesi implica, come si è detto, l'articolazione simultanea di due livelli di responsabilità. In primo luogo, si è responsabili di fronte alla legge, che si consegna a noi assieme a un certo numero di testi che ne guidano e ne surdeterminano l'interpretazione. In secondo luogo, si è responsabili di fron-

te a un'ingiunzione che impedisce di accogliere immediatamente tanto la legge quanto le sue interpretazioni, ingiunzione che proviene dall'unicità e incalcolabilità dell'evento. Soffermandosi rispettosamente su tutte le mediazioni che invece la riflessione salta perché smaniosa di afferrare ciò che, dal proprio punto di vista, essa chiama reale, la decostruzione impedisce qualsiasi forma di prensione diretta di ciò che eccede l'orizzonte della testualità, perché in nessun istante può sospendere se stessa in quanto lavoro di mediazione. Tale rispettoso arresto dinanzi l'eccedenza ha dunque i tratti di un'autolimitazione e deve essere compreso come il solo modo che rimane alla decostruzione per praticare la giustizia. Così si capisce anche perché la nozione di doppio vincolo è tanto efficace e perché essa costringe il discorso ad assumere la forma del paradosso. La decostruzione non sarebbe possibile senza le aporie esaminate in precedenza, non potrebbe letteralmente aver luogo senza il rinvio da parte di qualsiasi teoria della giustizia a un fondo ineliminabile di insensatezza e di indecidibilità, perché senza l'articolazione di quelle aporie paradossalmente nessuna accoglienza sarebbe accordabile all'urgenza di essere giusti. L'indecidibilità a cui il doppio vincolo costringe è la forza della decostruzione, è il perno su cui fare leva per aprire nella chiusura del testo le fessure dalle quali entra il fantasma dell'eccedenza. Scrive in proposito Derrida:

Nella struttura che ho così descritto, il diritto è essenzialmente *decostruibile*, sia perché è fondato, cioè costruito su strati testuali interpretabili e trasformabili (ed è la storia del diritto, la possibile e necessaria trasformazione, a volte il miglioramento del diritto), sia perché il suo fondamento ultimo, per definizione, non è fondato. (...) Ma il paradosso che vorrei sottoporre alla discussione è il seguente: è questa struttura decostruibile del diritto o, se preferite, della giustizia come diritto che assicura anche la possibilità della decostruzione. La giustizia in se stessa, se esiste qualcosa

di simile, al di fuori o al di là del diritto, non è decostruibile. Non più della decostruzione stessa, se esiste qualcosa di simile. *La decostruzione è la giustizia.*<sup>12</sup>

Invitata a rendere conto dei propri presupposti, qualsiasi fondazione del diritto e della legge mostra che la giustizia pura è impossibile. Al di fuori di questa impossibilità però la giustizia non esisterebbe. La giustizia designa il luogo dell'impossibile, la possibilità che l'impossibile abbia luogo. A sua volta, la decostruzione descrive le modalità di questo evento attraverso lo smontaggio di qualsiasi atto volto ad accogliere immediatamente l'esteriorità, teso a rendere ragione del rapporto che viene a crearsi con essa. Non potendo quest'esteriorità divenire l'oggetto della decostruzione, ha senso parlare qui di un'esperienza dell'impossibile, così come ha senso vedere in essa una coincidenza di decostruzione e giustizia.

Derrida schematizza la questione nel modo seguente:

1. La decostruibilità del diritto (per esempio) rende la decostruzione possibile. 2. Anche l'indecostruibilità della giustizia rende la decostruzione possibile, anzi si confonde con essa. 3. Conseguenza: la decostruzione ha luogo nell'intervallo che separa l'indecostruibilità della giustizia e la decostruibilità del diritto. Essa è possibile come un'esperienza dell'impossibile, là dove, anche se essa non esiste, anche se non è *presente*, non ancora o mai, *c'è* la giustizia.<sup>13</sup>

L'affermazione della coincidenza di decostruzione e giustizia, come la parallela affermazione dell'indecostruibilità della giustizia, vanno allora interpretate quali conseguenze di una impostazione che nega tanto la possibilità dell'immediatezza, l'incontro diretto con l'esteriorità, quanto la possibilità dell'autoriflessione. Non dissimile dal lavoro del lutto, tale negazione dell'esteriorità è memoria e promessa assieme. È memoria di un'esperienza che non è mai stata esperienza dell'oggetto, perché prima di ogni variazione nel

corso dell'esperienza c'è la traccia, la ripetizione, la costituzione del reale quale sedimentazione interminabile di tracce, della quale il soggetto risulta essere uno dei tanti effetti possibili. Ed è promessa di un'esperienza che nella ripetizione avrà prodotto piccole differenze, variazioni impercettibili, sufficienti per accogliere l'alterità nelle sembianze del tutt'altro.

Rimuovendo la ripetizione, catturato da un desiderio che non fa i conti con la perdita dell'oggetto, con l'impossibilità della sua presenza, un discorso rivolto all'esteriorità pura porta alla cancellazione dell'incommensurabile distanza che separa il medesimo e l'altro. Per cifrare questa distanza, la decostruzione preferisce seppellire l'alterità nella traccia, affinché nel discorso sulla giustizia, in cui, letteralmente, ne va della vita, sia possibile togliere ogni spazio residuale a qualsivoglia filosofia dell'immediatezza (vitalismo, psicologismo, biologismo ecc.). In questo senso, la cripta di cui Derrida parla in *Fors* – un testo scritto per introdurre l'analisi che Abraham e Torok compiono del caso freudiano dell'uomo dei lupi – ci aiuta a descrivere, metaforicamente, lo scenario in cui ha luogo la decostruzione. La cripta isola uno spazio forato, un foro, che è un fuori escluso all'interno del dentro. Il fuori, così, riceve una nuova connotazione e diviene fantasma, nel senso psicoanalitico del termine.<sup>14</sup> Proprio se proviamo a interpretare l'esclusione dell'esteriorità, dell'eccedenza, del fuori-testo all'interno del testo come un movimento di incorporazione fantasmatica, ci si chiarisce tanto perché la giustizia viene definita in *Force de loi* indecostruibile, quanto il motivo profondo che spinge Derrida a un utilizzo sempre più massiccio della nozione di fantasma di fronte al bisogno di collocare nel testo filosofico la questione dell'agire.

Consideriamo intanto il primo punto, mentre sulla questione del fantasma si tornerà nel paragrafo successivo. Indecostruibile è il movimento stesso della decostruzione nel suo

carattere di interrogazione quasi trascendentale della traccia, del differimento della presenza, della fondazione. Quale cancellazione di una presenza che può essere definita tale solo rinunciando a descrivere la complessa articolazione dei sedimenti empirici che abitano il soggetto trascendentale, il lavoro della traccia certifica a suo modo un'identità di trascendentale ed empirico spezzata solo dal tempo, e così si prende cura di lasciar entrare l'aporia nel segreto della fondazione. Inoltre, il lavoro della traccia si assume l'ingrato compito di definire indecidibile ciò che rende possibile ogni gesto posizionale, ovvero ciò che autorizza la distinzione tra trascendentale ed empirico. Questa aporia è l'inconfessabile segreto del pensiero, è ciò che non può essere ammesso all'interno dei protocolli che decidono i parametri della testualità filosofica. Da qui l'attenzione che da sempre Derrida rivolge ai margini del testo filosofico – attenzione tanto verso quel che un certo atteggiamento accademico ritiene poco serio, quanto verso le istituzioni, come l'Università, che regolano la produzione di testi filosofici. Da qui insomma il lavoro del lutto, la necessità di mostrare la precedenza del morto sul vivente, l'antiorità della struttura significante rispetto a qualsiasi presa diretta sul significato inteso quale sostituto della cosa, la priorità del monumento enciclopedico rispetto all'individualità di chi contribuisce alla sua edificazione.

L'*Unheimliche*, il sottile lavoro dell'estraneo all'interno del proprio, cifra essenziale tanto del discorso di Freud quanto di quello di Heidegger, attraversa tutto il lavoro della decostruzione. Messa in scena di una perdita che si presenta nelle forme della presenza, essa è costretta tanto ad amplificare le tracce di quella perdita quanto a mostrare l'ineliminabilità del presupposto della presenza. In quanto mimesi e ripetizione del gesto trascendentale, la decostruzione si ferma sempre sulla soglia dell'esperienza, ne interroga sempre soltanto la possibilità. Ma gli operatori dei quali si serve as-

sumono tratti quasi trascendentali: se essa non è in grado di rimandare mai a quella presenza di cui il possibile è promessa entusiastica, ciò accade perché l'impossibilità di uscire fuori dalla determinazione del linguaggio agisce assieme al riconoscimento che il presupposto di ogni interrogazione non si lascia determinare in nessun modo, nemmeno per via negativa.

Insomma è qui in gioco un certo rapporto con la nozione di vita, là dove quest'ultima va intesa come limite estremo della pensabilità. E la nozione di vita compare non perché temi come l'angoscia e lo spaesamento siano centrali nel lavoro di Derrida. Nell'esperienza della decostruzione la vita entra in scena in quanto luogo dell'impossibile: all'interno dell'esperienza, che già è cattura entro una rete di rimandi e mediazioni determinate linguisticamente, la vita scompare, si sottrae a una cattura che la determini nel modo della presenza. Se la decostruzione è esperienza dell'impossibile perché viene regolata da ciò che presuppone, da ciò su cui non ha potere, allora la decostruzione – come la vita – fa della ripetizione il presupposto della differenza. E donando alla differenza lo *Spielraum* di cui essa ha bisogno per destrutturare il discorso sul vivente, la decostruzione non affranca il medesimo dal peso dell'identità, ma crea nel cuore dell'identità il luogo in cui ospitare la promessa, l'evento, l'arrivo del tutt'altro. Ed è così che la decostruzione accompagna la giustizia, ne spia il percorso, senza pretendere di determinarla.

Per completare il quadro appena delineato, in cui si è cercato di avvicinare il luogo di massima condensazione del pensiero derridiano sull'etica, vale la pena osservare come la questione della giustizia sia entrata con prepotenza sulla scena della decostruzione rispondendo alle medesime esigenze strategiche che a suo tempo avevano spinto Derrida a scrivere *différance* anziché *différence*, che avevano mosso la costruzione del progetto grammatologico e che avevano reso necessaria l'introduzione di espressioni dal sapore avan-

guardistico per delimitare l'area dello spazio indecidibile che il testo ospita quando esclude includendo ciò che lo eccede. In quella fase del suo pensiero, Derrida era riuscito a mostrare assai bene come un'intermessa meditazione sulla scrittura (che non è e non può essere tematizzazione *della* scrittura, bensì lavoro sui fianchi della testualità) debba servirsi di un certo numero di stratagemmi per riuscire ad affiancare il proprio incedere a quello della vita, per costruire un intervallo leggibile tra la morte del corpo testuale che costituisce la vita differita del trascendentale e la morte presupposta e promessa dalla scrittura empirica. In un testo del 1968, riproposto in *Marges*, Derrida afferma che proprio grazie al tema della strategia e dello stratagemma ci si può introdurre al pensiero della *différance*:

Dirò dunque innanzi tutto che la *différance*, che non è né una parola né un concetto, mi è parsa strategicamente il modo più appropriato per pensare, se non per padroneggiare – forse essendo qui il pensiero ciò che intrattiene un certo rapporto necessario con i limiti strutturali della padronanza – il più irriducibile della nostra “epoca”.<sup>15</sup>

Ciò spiega assai bene quale necessità faccia sì che il discorso svolto in *Force de loi*, esposto all'inizio del capitolo, rimandi alle precedenti analisi volte da un lato a fissare la non originarietà del presente vivente, dall'altro a mostrare le aporie che abitano la teoria degli atti linguistici.<sup>16</sup> Certo, tale sottolineatura dell'unità interna dell'opera derridiana non deve indurre l'interprete a vedere in essa una sorta di sistema. «Malgrado le apparenze – come ricorda Derrida stesso –, la decostruzione non è né una *analisi* né una *critica*», essendo tanto la regressione verso l'originario quanto l'istanza del *krinein*, presupposti dell'analisi la prima e della critica la seconda, dei filosofemi sottoposti alla decostruzione. Nemmeno è «un metodo né può essere trasformata in meto-

do. Soprattutto se in tale parola si accentua il significato procedurale o tecnico. (...) Bisognerà pure precisare che la decostruzione non è un *atto* o un' *operazione*». Essa, piuttosto, «ha luogo, è un evento che non attende la deliberazione, la coscienza o l'organizzazione del soggetto, nemmeno della modernità». <sup>17</sup> Dire allora, come si è fatto sopra, che la connessione tra giustizia e decostruzione risponde a una necessità strategica è importante per chiarire in che senso la decostruzione si giochi tutta nel sottile gesto di ripiegamento dei bordi interni alla testualità affinché l'esterno di quel bordo possa situarsi come una tasca al di dentro, non per essere rappresentato, ma per subire le trasformazioni che un racconto sopporta quando il materiale narrativo si scompone in citazioni che rimandano a una catena virtualmente interminabile di altre narrazioni. Se in tal modo i margini della testualità finiscono con il debordare al di fuori del testo, ciò non accade perché l'obiettivo sia quello «di estendere la rassicurante nozione di testo a tutte le extra-testualità e di trasformare il mondo in una biblioteca», bensì perché, al contrario, si tratta «di rielaborare da cima a fondo il sistema teorico pratico di questi margini». <sup>18</sup>

La forza di questo gesto resta necessariamente impensata, poiché esso non può garantire se stesso che nel corso della propria esecuzione. La vita che esso mette in gioco appare solo negli stratagemmi e nelle trovate che la scrittura inventa per incorporarne il fantasma. Parimenti resta impensata la giustizia in quanto relazione all'altro, perché ogni determinazione concettuale dell'alterità è già distruzione della distanza, oblio delle tracce che, all'interno di un passato mai ripresentificabile, rendono possibile ogni forma di esperienza.

Se fosse lecito dire qual è l'oggetto della decostruzione, a questo punto si potrebbe forse dire che esso è il nulla che separa il trascendentale e l'empirico. Oltre Husserl certamente, ma non al di là della fenomenologia, la decostruzione continua la lotta contro ogni psicologismo trascendentale,

contro la tentazione di ridurre il parallelismo tra io trascendentale e io empirico a un'adeguazione. Nulla separa queste due sfere, nessun contenuto le distingue, tuttavia

un nulla (...) si frappone. Un *nulla* che non appare come tale. E che è decisivo. Il problema è questo nulla, che mi ha sempre interessato. Mi sono sempre situato, con più o meno conforto, benessere o inquietudine, sulla linea o sul limite che passa tra l'irriducibilità dello psicologico o dello psicoanalitico e un pensiero filosofico o decostruttivo della filosofia là dove questa implicava una indipendenza rispetto allo psichico, o almeno rispetto a quello psichico che è oggetto di una scienza chiamata "psicologia". Questo per me è sempre stato il luogo del problema. È anche il luogo in cui si pone il problema della firma, della psicologia e dell'autobiografia intellettuale: *chi* pensa? *chi* firma? che fare della singolarità in questa esperienza del pensiero? E che ne è del rapporto tra vita, morte e *psyché*?<sup>19</sup>

#### 4. *La storia come ritorno dei fantasmi*

Sopra si è parlato di incorporazione fantasmatica per definire metaforicamente il motivo che spinge Derrida a parlare di fenomeni vicini al nostro vivere quotidiano in modo tale da escludere, nel contempo, ogni riferimento all'immediatezza. Se ora volgiamo la nostra attenzione a *Spettri di Marx*, un lavoro di poco posteriore a *Force de loi*, è precisamente con la nozione di fantasma che siamo chiamati a fare i conti. Da un lato l'esigenza di portare alle estreme conseguenze la messa in mora del presente vivente, dall'altro il moto centripeto dell'esperienza del tempo una volta che questa non venga più concepita grazie all'uso di concetti come quelli di storia o di epoca: questi, in sintesi estrema, i punti di partenza della riflessione derridiana allorché si rende necessario introdurre una nozione, come quella di fantasma, che sfugge a ogni rigore concettuale. Il fantasma, infatti, nomina l'in-

crocio tra questi due aspetti, essendo chiamato a immettere nel seno stesso della soggettività una disarticolazione che proviene da un passato immemoriale. Rilanciando il carattere indecidibile della nozione di traccia, che non è né trascendentale né empirica, il fantasma attesta la sopravvivenza della storia, non più garantita da alcun pensiero della totalità, all'interno di ciò che la metafisica pensa attraverso la nozione di immaginazione trascendentale (dal *phantasma* del terzo libro del *de anima* aristotelico allo schema trascendentale della *Critica della ragion pura* kantiana). Tale operazione viene compiuta attraverso un ricupero del messianismo, o meglio dell'idea di temporalità che l'attesa messianica inaugura. È un'idea di temporalità, questa, che qui ben si presta a fornire al discorso derridiano un supporto efficace, in quanto risulta idonea a indicare una possibile apertura nei confronti di un'ulteriorità non più comprensibile come futuro, cioè come modificazione della presenza. Cercheremo ora di esplicitare la novità che il gesto derridiano contiene, la quale consiste proprio nello sforzo di pensare una storicità senza genealogia né teleologia.

Solo in un tempo anacronico, disaggiustato, “*out of joint*” come lo definisce l'Amleto shakespeariano, solo in un presente mai contemporaneo a se stesso è reperibile il presupposto grazie al quale poter fare spazio – oggi – a un discorso sulla giustizia, grazie al quale, cioè, dei discorsi possano provocare una trasformazione in seno alle pratiche. L'intreccio che Derrida imbastisce tra questi due temi, quello del tempo e quello della giustizia, comporta uno spostamento completo rispetto all'impostazione usuale del problema. Anziché opporre tra loro storie buone e storie cattive, anziché trovare in un determinato percorso genealogico la giustificazione delle scelte più efficaci e più giuste, anziché insomma porre il presente come la ricapitolazione di questa o quella ricostruzione del passato, proprio l'impossibilità di una teleologia, la disarticolazione del tempo, la non contemporaneità a

sé del presente vanno accolti come l'annuncio della possibilità della giustizia. Solo l'assenza della teleologia, infatti, fa sì che questa possibilità si accompagni costantemente al suo opposto, alla minaccia dell'ingiustizia, e permette quindi un'esperienza della giustizia come dono, gratuità, dispendio.

La disgiuntura non è la possibilità stessa dell'altro? Come distinguere tra due disaggiustamenti, tra la disgiuntura dell'ingiusto e quella che apre la dissimmetria infinita del rapporto all'altro, cioè il luogo per la giustizia? (...) "La relazione con altri – cioè la giustizia", scrive Lévinas. Che lo sappia o no, quando esclama "*The time is out of joint*" Amleto parla nell'apertura di una simile questione – l'appello del dono, della singolarità, della venuta dell'evento.<sup>20</sup>

Con un gesto che a prima vista può apparire bizzarro, proprio all'interno di questa prospettiva Derrida propone di far posto all'eredità marxiana, ovvero all'elemento incancellabile di questa eredità. Essenzialmente al nome di Marx, infatti, va legata l'idea di una giustizia radicale, estranea al diritto, che può spezzare la continuità storica e inaugurare uno scenario inaudito. Riproporre il pensiero marxiano, o meglio uno degli spiriti del marxismo, uno dei fantasmi che lo abitano, significa qui, soprattutto, recuperare il tratto messianico che lo caratterizza. In questo tratto messianico sono essenziali tanto l'idea di un avvenire che non può essere preparato o predisposto, che irrompe invece nel tessuto della presenza come evento, come arrivo del tutt'altro, quanto il venir meno di un messianismo riconoscibile, legato a una tradizione determinata. Questo non significa che la decostruzione sia definibile come marxista: né marxista né anti-marxista, la decostruzione intende radicalizzare un certo spirito del marxismo, al di là di ogni ortodossia costruitasi nel nome di Marx.<sup>21</sup>

Se la critica illuminista non poteva vedere la natura mitica della sua critica al mito, non poteva dominare la sua paura

dei fantasmi, o il suo orrore mitico per il mito, Derrida invita invece a lasciar entrare, e non come ospite sgradito, l'istanza messianica che fornisce la pensabilità di una giustizia che si sottrae al calcolo, che precede ogni diritto. Nel far questo, l'istanza illuministica va comunque mantenuta, con lo scopo dichiarato di ripetere il gesto fondatore della modernità. Il messianico va spogliato di ogni messianicità e di ogni messianismo, cioè della possibilità di veicolare questa o quella idea di Messia. Il messianico allora assume dei tratti quasi trascendentali: prima di ogni forma storica dell'attesa, prima che si annunci questo o quello, prima di ogni promessa di pienezza, prima dell'annuncio di qualsiasi *eschaton*, si dà una struttura generale dell'apertura, dell'attesa, dell'annuncio. Questa struttura, mai del tutto dominabile concettualmente, è ciò che scardina il tempo, è ciò che permette di pensare il disaggiustamento del tempo, è ciò che permette di avvicinarsi all'inqualificabilità del nostro presente senza far ricorso a formule precostituite, viziate da pregiudizi – se non altro dal pregiudizio che il tempo storico abbia un senso e che questo possa un giorno compiersi, quando per esempio tornerà il Cristo, oppure quando tutto il mondo si aprirà al libero mercato, oppure quando saranno abolite le classi sociali e la proprietà privata, quando insomma qualcosa, qualcuno (in carne e ossa, non un fantasma) arriverà. Le affermazioni circa l'indecostruibilità della giustizia e la coincidenza di giustizia e decostruzione analizzate nei paragrafi precedenti di questo capitolo ricevono così una significazione ulteriore.

Quel che resta irriducibile a ogni decostruzione, quel che resta indecostruttibile quanto alla possibilità stessa della decostruzione, è forse una certa esperienza della promessa emancipatrice; è forse addirittura la formalità di un messianismo strutturale, un messianismo senza religione, anzi un messianico senza messianismo, un'idea della giustizia –

che teniamo sempre distinta dal diritto e persino dai diritti dell'uomo – e un'idea della democrazia – che teniamo distinta dal suo concetto attuale e dai suoi predicati determinati oggi.<sup>22</sup>

In tal modo l'indecidibilità della giustizia si chiarisce quale cifra di un'esitazione prima dell'agire, di una vigilanza sulla precipitazione che ci spingerebbe ad agire subito, troppo in fretta. Soprattutto diviene qui il nome di un'attesa, di un'apertura disarmata verso il futuro, verso ciò che non ci si aspetta, verso ciò che non può essere compreso prima che arrivi, prima che accada, invitando a un'accoglienza di colui o colei che arriva dal futuro, comunque da altrove, da un posto che non abbiamo mai visitato, e che nemmeno visiteremo mai – forse perché ci fa un po' paura, perché ci inquieta. Non c'è giustizia senza la promessa di un incontro inatteso, senza l'apertura a un evento promesso e annunciato. Ma annuncio e promessa vogliono dire anche possibilità del ritardo, del differimento. Non è calcolabile il tempo dell'attesa, anche se, è chiaro, esso viene vissuto con impazienza, nell'angoscia. Della giustizia o si ha ansia, o non la si avverte nemmeno come un bisogno. D'altra parte, c'è da dubitare che un tempo pieno, una pienezza dei tempi, porterebbe con sé la giustizia tanto attesa e auspicata: se tutti i conti tornano, probabilmente qualcosa andrebbe perduto, qualcosa di troppo precario, di irriducibilmente finito verrebbe cancellato. Non a caso, del Messia il profeta dice che «non spezzerà la canna incrinata, non spengerà lo stoppino dalla fiamma smorta» (*Is* 43, 2).

È qui decisivo sottolineare, infine, come Derrida insista sempre su una necessaria indeterminazione del messianico: non appena esso dovesse assumere i tratti di un messianismo concreto, riconoscibile, spendibile nel nome di un valore, nel nome di una buona causa, individuale o collettiva, in quel preciso istante diverrebbe inudibile la voce di chi recla-

ma e attende giustizia. Confusa nel frastuono delle voci che annunciano questo o quello, la voce di chi chiede giustizia scomparirebbe.

Da quanto sin qui detto, si possono trarre intanto due considerazioni particolarmente interessanti per isolare il rapporto che la decostruzione intrattiene con il presente, con le questioni che oggi rendono urgente una ridefinizione dei parametri concettuali atti a pensare l'attualità. In primo luogo, emerge la necessità di ripensare il rapporto tra il teologico e il politico. Nessuna politica, nazionale o internazionale, nessun concetto del politico, ma neppure alcun programma politico-elettorale, potrà liberarsi completamente dal teologico. Da qui la necessità di una continua vigilanza, di un lavoro interminabile di decostruzione dei presupposti indagati del politico. La seconda considerazione è strettamente conseguente. Di miti ce n'è più d'uno. E non sono tutti uguali. Non vi è un unico messianismo, non vi è un'unica escatologia, così come non vi è un unico monoteismo. Ogni discorso universale, a maggior ragione l'universalità che acquista il tono soteriologico, l'universalità che annuncia una qualche salvezza (e la salvezza è per definizione universale) trae sempre origine da un'istanza particolare, storicamente determinata, interessata a preservare la propria specificità e peculiarità. Nessun discorso, neppure il più laico, il più illuminista, come quello per esempio sui diritti umani, sfugge a queste contaminazioni, sfugge cioè a una determinazione precritica, a un commercio con i fantasmi di una tradizione che abbiamo ereditato e che, come tutte le eredità, dobbiamo gestire consapevoli della natura ambigua di ogni lascito. Va però tenuto presente che questa vigilanza sulla contaminazione tra mito e politica, che Derrida presenta attraverso una ripetizione e uno spostamento dell'istanza di giustizia che il messianismo contiene, viene resa possibile dalla figura del fantasma. Grazie a essa si riesce a pensare tanto la contaminazione tra messianismi, quanto l'eliminazione del

carattere religioso del discorso messianico che veicola l'istanza dell'emancipazione e della giustizia. Ed è qui che si rivela decisivo il modo in cui Derrida si accosta al testo di Marx. Nel suo dialogo con Stirner, o meglio nel tentativo di neutralizzare le istanze stirneriane, Marx crede di dominare il fantasma, crede di sapere bene qual è la differenza tra *Geist* e *Gespenst*. Ne va di una certa lettura di Hegel, della possibilità di appropriarsi in modo corretto dell'eredità di Hegel. Tuttavia, l'intera analisi della merce condotta nel primo libro del *Capitale* non potrebbe aver luogo senza una teoria del fantasma, senza una ben precisa contaminazione di spettralità e spiritualità. Certo Marx, come Stirner, vorrebbe farla finita con lo spettro, vorrebbe ricondurre il travestimento fantomatico delle merci alla loro realtà materiale. Una volta convocato, lo spettro non si lascia però dominare così facilmente: secondo Derrida, nessuna critica dell'ideologia, nessuna critica del feticismo, nessuna distinzione tra valore di scambio e valore d'uso può essere pensata senza una preliminare contaminazione con la spettralità, con un dominio che precede la distinzione tra materiale e ideale, effettuale e fittizio. Tutta l'esegesi derridiana di questi luoghi marxiani si impegna dunque a mostrare che lo spettro non è una figura tra le altre, scelta per gli effetti retorici ai quali può dare luogo, ma è la condizione di possibilità dell'impostazione marxiana dei rapporti tra spirituale e materiale.<sup>23</sup> E proprio all'interno di questa lettura la questione del fantasma e quella del messianico si incrociano in modo peculiare. Innanzi tutto, Derrida mostra come il fantasma sia «il fenomeno dello spirito»<sup>24</sup>, ovvero come ogni analisi del reale, sia essa di tipo fenomenologico, materialistico o dialettico, debba sempre presupporre la spettralità: prima di ogni distinzione tra spirituale e materiale, tra verità e ideologia, tra astratto e concreto, occorre infatti presupporre un fantasma che tenga il posto della datità e che si collochi a metà strada tra questa e la soggettività. Grazie al fantasma può essere pensata tanto

l'apparizione di ciò che include l'esteriorità attraverso un'esclusione dei tratti empirici che la caratterizzano, quanto l'immaterialità che il corpo di quest'apparizione deve possedere per poter fungere da correlato dell'esteriorità in seno alle strutture del soggetto conoscente.

Né materiale né immateriale, il fantasma ossessiona – per esempio – la filosofia trascendentale e la fenomenologia nel momento in cui queste articolano la differenza tra trascendentale ed empirico attraverso le nozioni di schema e di noema. Lo sforzo che viene compiuto per allontanare il paradosso che portano con sé tanto lo schema quanto il noema autorizza qui a parlare di ossessione, se è vero che i fantasmi non sono mai così visibili come durante gli esorcismi compiuti per cacciarli. E va notato che i riferimenti compiuti qui da Derrida alle filosofie trascendentali hanno un valore strategico essenziale: tali questioni non si trovano inserite casualmente in un testo che non ha altro scopo se non quello di ripensare la relazione tra decostruzione e giustizia attraverso un dialogo serrato con Marx e attraverso la proposta di un messianico senza messianismo; se il fantasma serve a offrire uno spazio ai paradossi di ogni filosofia trascendentale, ciò non accade forse perché tale nozione «inscrive la possibilità dell'altro e del lutto direttamente nella fenomenicità del fenomeno?».<sup>25</sup> Il fantasma, in altre parole, obbliga a considerare la padronanza di sé che precede ogni relazione con l'esteriorità come un insieme di ripetuti e abituali tentativi di copertura delle fratture, mancanze, e perdite che abitano la soggettività. Più che padrone in casa propria, il soggetto è ospite di una casa infestata dai fantasmi, dalle tracce di un passato che continua a vivere non attraverso atti di rimemorazione, bensì attraverso la coazione a ripetere uno scenario già sempre abitato dall'alterità, già sempre invaso da strutture relazionali. Si capisce allora come mai Derrida si sia mosso verso il tentativo di unire la gnoseologia fenomenologica all'istanza etica fatta valere dal messianismo di Marx: se la

stessa costituzione dell'*ego* non fosse un processo fantasmatico, nessuna accoglienza del tutt'altro sarebbe possibile, nessuna ripetizione potrebbe produrre differenze, nessuna fessurazione del presente potrebbe divenire la piccola porta attraverso cui entra il Messia.

Dovrebbe ora risultare più chiaro in che senso alla figura del fantasma debba venire associata quella del Messia, in che senso, cioè, l'apertura all'esteriorità in cui appare l'altro debba venir descritta attraverso lo scenario reso possibile dalla nozione di messianico. Apertura all'altro, lo si è appena visto, vuol dire riconoscimento della non padronanza, dell'impossibilità di dominare il luogo proprio attraverso un gesto che certifichi l'identità egoica nel presente vivente dell'autocoscienza. Questa apertura è commercio con i fantasmi, è spaesante incontro con un'alterità che precede ogni incontro con l'altro in carne e ossa, è insomma assenso a un orizzonte di determinazioni che rendono impossibile l'immediata accoglienza dell'altro. Se questo assenso diviene ospitalità e accoglienza, ciò non dipende da una buona volontà impegnata a spezzare le catene dell'identità. Al contrario, dipende da una vigilanza sul potere di fascinazione del fantasma, da una sospensione dell'identificazione dei fantasmi dell'identità con colui o colei che irrompe nella sfera del proprio. Quest'apertura all'evento, all'avvenire, all'arrivo dell'altro, è un'apertura di tipo messianico perché non è pensabile in termini di proprietà o di appropriazione, perché addita un insieme di presupposti che si collocano in una dimensione che eccede lo spazio del diritto e delle configurazioni filosofiche con esso solidali. Nomadica e desertica, l'attesa messianica in quanto tale invita a un'uscita dalla *polis*, a una sospensione delle leggi che regolano l'ospitalità, che stabiliscono tanto i confini tra il proprio e l'estraneo quanto i confini tra i diritti dei cittadini e i diritti degli stranieri. È in questo senso che tale attesa può essere collocata all'origine dell'utopia e di ogni volontà di trasformazione,

poiché solo in tale attesa si lascia riconoscere il tratto distintivo della giustizia. Associare il problema della giustizia con l'attesa messianica diviene produttivo, però, solo se la sospensione delle leggi del proprio ha luogo nel riconoscimento della loro sopravvivenza fantasmatica, se viene a patti con la loro incancellabilità. Una sospensione totale, infatti, porterebbe alle peggiori violenze, introdurrebbe, nel nome di una giustizia altra e superiore, un ordine garantito da leggi immodificabili perché non più bisognose di commento e interpretazione. Spogliare il messianico di ogni messianismo risponde alla necessità di impedire che l'idea di giustizia di cui il messianismo è latore venga trasformata in giustificazione della violenza. In definitiva, il messianico indica la trasformazione del messianismo in fantasma, la sopravvivenza fantasmatica dell'appello alla giustizia che l'attesa messianica contiene.

##### 5. *L'invenzione del tutt'altro*

La prospettiva sopra delineata esclude che nel caso della filosofia di Derrida si possa parlare di una secolarizzazione del messianismo. Una precisazione di tal genere, prima di proseguire nella presente analisi, mi pare essenziale.<sup>26</sup> Il messianico, infatti, serve semplicemente a rendere nominabile una struttura dell'attesa e dell'accoglienza del tutt'altro che precede ogni teleologia presupposta dalla nozione di secolarizzazione. Non è qui in gioco un contenuto concettuale che va spogliato del suo rivestimento mitico o teologico per essere recuperato all'interno di un'esperienza del tempo e della storia che ha risolto una volta per tutte i problemi posti dall'annuncio nietzscheano della morte di dio. Derrida, piuttosto, ha inteso delineare una pedagogia dell'ascolto la cui posta in gioco non consiste tanto nell'accedere direttamente alla voce dell'altro, quanto nell'apprendere a mettere tra parentesi quel rumore di fondo che, pur presentandosi sovente

come “voce dell’altro”, ne impedisce ogni ricezione.<sup>27</sup> Tuttavia, affermare che il messianico sopravvive quale fantasma, che si colloca prima della presentazione di questo o quel messianismo storicamente dato, prima che sia possibile delineare le differenze di genere tra religione e filosofia, sembra annunciare una strana irriducibilità del modello religioso, sembra situare la sfera religiosa entro quell’eccezione che la decostruzione incorpora escludendo. E tale gesto, volto a preservare tutta l’ambiguità che il messianico porta con sé quando entra a far parte del discorso filosofico, non ci pone di fronte a un tono che, comunque, si è costretti a definire apocalittico? Se così fosse, la decostruzione non finirebbe per presentarsi come una semplice mimesi di quell’elemento religioso che afferma di voler spostare a un altro livello discorsivo? Proviamo ad articolare in maniera più densa questo problema, in cui si nasconde il rischio che tutto il discorso derridiano sulla giustizia si riveli, alla fine, come una riproposizione inconsapevole di elementi discorsivi presi a prestito da ambiti estranei alla filosofia.

Intaccando il senso stesso della nozione di origine, Derrida non ha mai cessato di decostruire a loro volta nozioni come fine, scopo, finalità, senso. Se non si dà un’origine semplice, un principio assoluto, dal momento che ogni inizio è il risultato di una decisione che presuppone la ripetizione di altri atti inaugurali precedenti, allora la supposta originarietà dell’origine si rivela come promessa di un senso che si mostrerà solo alla fine. Mettere in luce questa interconnessione di inizio e fine è ciò che permette di mostrare in che modo possano aver luogo le varie trasformazioni della teleologia in escatologia: sempre rinviata, la fine è al contempo sempre presupposta, poiché solo la finitezza rende possibile la costruzione dell’idealità, la sopravvivenza del finito nel regno immortale dello spirito. In questo senso, né la fenomenologia di Husserl, né la *Seinsfrage* di Heidegger sfuggono alla circolarità che lega cominciamento e conclusione nella *Fe-*

*nomenologia dello spirito*.<sup>28</sup> Ora, l'annuncio che non c'è una fine vera e propria, che vi è una dilazione interminabile della fine affinché la storia, l'umanità e il mondo possano avere un fine e uno scopo, sembra conferire alle analisi di Derrida, inevitabilmente, dei tratti tipicamente apocalittici. Per venire a capo della questione, proporrei di partire dalla considerazione seguente. La decostruzione stessa lavora all'interno di quel doppio vincolo che, grazie a essa, si rende visibile; nel presente contesto, ciò significa: nel ripetere i tratti del discorso apocalittico, la decostruzione ne riconosce la necessità nel momento in cui ne mostra la provenienza e ne sposta il senso a un altro livello.

Per rendere persuasiva questa ipotesi interpretativa, mi pare opportuno considerare un testo che Derrida dedica alla lotta condotta da Kant contro la *Schwärmerei*. Nell'opera del 1796 intitolata *Di un tono da gran signori adottato di recente in filosofia*<sup>29</sup> Kant polemizza con chi pretende di possedere una via diretta al pensiero, una via che salti le mediazioni concettuali e metta in comunicazione con ciò che alla ragione resta nascosto. Kant attacca il tono da gran signori che assumono i detrattori della ragione e contrappone alla *Schwärmerei* che pervade il loro atteggiamento il lavoro serio e rigoroso della filosofia. Distante dunque da un discorso per iniziati, da ogni rivelazione di una sapienza nascosta, la filosofia comincia non con le *Lettere* di Platone, della cui autenticità Kant per altro dubita, ma con la lotta contro ogni forma di mistificazione e di mistagogia. Nel prendere in esame questo breve scritto polemico kantiano, a Derrida preme soprattutto rilevare che Kant stesso non ha saputo tener lontano il tono mistagogico: nel momento in cui afferma che il lavoro filosofico comincia con l'ascolto della voce del *logos* che parla in noi, voce la cui provenienza resta in fondo enigmatica, Kant si fa mistagogo della verità.<sup>30</sup> Ma per Derrida – ed è proprio questo il punto di maggior interesse – non c'è apocalisse che della verità. E non perché la retorica del-

l'*Aufklärung* sia troppo debole per sfuggire alla tentazione mistagogica, ma perché nel momento in cui è in gioco proprio la difesa della verità contro le sue contraffazioni è inevitabile assumere le vesti del mistagogo. Insomma: il tono apocalittico è il tono della filosofia nel momento in cui annuncia che c'è la verità, che da qualche parte compare la verità e non un suo travestimento. Ne sarebbero esempi paradigmatici sia il discorso nietzscheano sull'*Übermensch* che quello heideggeriano sull'ultimo dio. Mettere in luce questa struttura non significa affatto, però, rinunciare all'*Aufklärung*, alla vigilanza intransigente sugli oscurantismi che con toni più o meno mistagogici annunciano la fine di questo e di quello. Significa piuttosto sapere che in eredità dall'*Aufklärung* riceviamo anche «un desiderio apocalittico, questa volta come desiderio di chiarezza e di rivelazione, per demistificare o, se preferite, per decostruire lo stesso discorso apocalittico e con esso tutto ciò che specula sulla visione, l'imminenza della fine, la teofania, la parusia, il giudizio finale ecc.». <sup>31</sup> In altre parole, ciò che l'apocalisse annuncia è la necessità del tono apocalittico stesso. La fine è sempre in arrivo, è sempre prossima ventura, mentre sempre di nuovo si presenta l'annuncio della fine, inserito in quella rete di invii, di annunci, di trasmissioni che forma il tessuto stesso della tradizione. Non si dimentichi a tal proposito che Kant, nel combattere i falsi mistagoghi che pretendono di togliere il velo di Iside, ripete precisamente il gesto dell'autore dell'*Apocalisse*, che a sua volta combatteva contro i falsi mistagoghi del suo tempo.

Con un tono apocalittico, Derrida dunque annuncia che non c'è apocalisse, che non vi è la possibilità di riconoscere in modo semplice né la fonte né il destinatario dell'annuncio apocalittico. Ma compie quest'operazione con il preciso intento di spostare il senso dell'escatologia che accompagna la metafisica: ciò che permette il "vieni!" apocalittico è un performativo assoluto, un'istanza quasi trascendentale che,

pur essendo complice dello stesso “vieni!” apocalittico, annuncia l’eventualità dell’evento, annuncia l’avvento della parola, il fatto che prima che qualcuno (angelo o uomo che sia) annunci qualcosa, siamo già sempre presi nella dinamica degli invii di cui è costituita la tradizione. «Fra tutti i “vieni” la differenza non è grammaticale, linguistica, semantica, pragmatica (...) la differenza è tonale».<sup>32</sup>

Risulta ora chiaro a quale necessità risponda la presenza del tono apocalittico anche nel cuore del discorso filosofico che più di ogni altro ha inteso radicalizzare l’istanza critica dell’eredità illuminista. Ma non solo. A questo punto, siamo anche in grado di capire in che senso la decostruzione sia anche pensiero dell’ospitalità – un’ospitalità che intende pensare l’altro sempre come tutt’altro, come un’istanza che viene “inventata” dal discorso che aspira a farsi ospitale nei suoi confronti. L’aver chiarito in che senso vada letto il tono apocalittico della decostruzione, dunque, ci servirà a evitare che si attribuisca a Derrida l’intenzione di parlare nel nome dell’altro e di trasformare la decostruzione in quella procedura che serve a “restituire all’altro la sua voce” dopo essersi liberati di tutti i “pregiudizi” che ci impediscono di intenderne il senso autentico.

Ma prima di affrontare la questione dell’ospitalità (che è forse l’autentico cuore della riflessione derridiana sulla giustizia), è opportuno esporre il modo in cui Derrida analizza gli statuti dell’invenzione.<sup>33</sup> Il punto di partenza, ancora una volta, ci viene dato da un paradosso: come è possibile regolare l’invenzione, definire le leggi dell’invenzione, se l’invenzione è rottura dei codici dati, scoperta di qualcosa di cui nessuno immaginava l’esistenza? Eppure, senza una legge, un codice, un sistema di protocolli atti a conferire all’invenzione il suo statuto di scoperta utile e feconda, nessuna invenzione sarebbe possibile, né in campo artistico né in campo scientifico. Ed entrambe queste istanze – la rottura dei codici e la necessità del loro mantenimento – devono essere

d'altra parte conservate, una non può avere il sopravvento sull'altra, pena il venir meno dell'invenzione in quanto tale. Il motivo per cui Derrida si interroga sugli statuti dell'invenzione sembra essere, in prima istanza, di natura puramente filosofica: soffermarsi sugli statuti dell'invenzione gli serve infatti per farci comprendere il "funzionamento" di quella macchina discorsiva che Heidegger chiama metafisica. L'intero complesso teorico della metafisica è costruito sulla necessità di regolare e calcolare l'imprevisto, su un'economia del possibile che permetta di inventare il possibile a partire dal possibile, di rapportare il nuovo a un insieme di possibilità date tali da assicurare al nuovo le condizioni del suo statuto. Questa necessità regola non solo l'istituzione della metafisica, ma anche la logica che governa il concetto di istituzione. «Le istituzioni sono delle invenzioni e le invenzioni alle quali si conferisce uno statuto sono a loro volta delle istituzioni».<sup>34</sup> Inventare dunque significa supplire a una mancanza, raddoppiare il volto del medesimo affinché l'invenzione dell'altro ne confermi le connotazioni, moltiplicare il gioco degli specchi affinché scompaia il carattere supplementare dell'invenzione. Se l'invenzione obbedisce a un ben preciso sistema di regole, dal canto suo la decostruzione sfida ed esibisce «la struttura precaria di queste regole», sapendo che «la sola invenzione possibile sarà l'invenzione dell'impossibile», poiché senza l'annuncio di questa impossibilità l'invenzione «non fa che esplicitare un programma di possibili, nell'economia del medesimo».<sup>35</sup> Ed è qui che il discorso derridiano assume, ancora una volta, una immediata valenza etica: interna a questa economia, la decostruzione non oppone l'invenzione dell'altro all'invenzione del medesimo, piuttosto fa segno verso l'arrivo del tutt'altro, verso la possibilità di lasciar venire il tutt'altro, o meglio di prepararsi al suo arrivo, poiché sarebbe qui fuori luogo ogni forma di passività. «Prepararsi a questa venuta dell'altro, è ciò che si può chiamare la decostruzione».<sup>36</sup>

Qui Derrida si mostra consapevole dei rischi che corre la tenuta stessa del suo pensiero una volta avviatosi verso una china del genere, in cui la distanza tra l'istanza etica sembra travolgere le stesse regole della discorsività filosofica. Se infatti l'altro è ciò che non si può inventare, se l'altro può essere solamente accolto da un gesto che lo *lascia venire*, se la decostruzione gioca tutta la sua inventiva nel tentativo di «aprire, dischiudere, destabilizzare delle strutture di forclusione per lasciare il passaggio all'altro», la decostruzione rimane «senza statuto e senza legge, senza un orizzonte di riappropriazione, di programmazione, di legittimazione istituzionale». <sup>37</sup> La bancarotta filosofica che la decostruzione rischia può essere evitata solamente attraverso un'amplificazione della ripetizione e della memoria, attraverso una negoziazione con le istanze che rendono impossibile l'invenzione dell'altro, essendo proprio questa impossibilità la vera posta in gioco di tutta la questione.

Il senso di simili affermazioni verrebbe frainteso se l'impossibilità dell'invenzione dell'altro non venisse connessa con l'impossibilità della giustizia analizzata all'inizio del capitolo. Tale impossibilità ora si specifica come sottrazione dell'alterità e della giustizia al dominio di ciò che risulta decidibile a partire da una scelta teorica dominabile concettualmente – non in vista però di un empirismo assoluto, né in vista di un esotismo che pretenderebbe di mettere da parte la violenza della metafisica per fare posto a un pensiero altro, piuttosto in vista di una *pedagogia* che tenti l'azzardo di una sospensione simultanea di se stessa e di ciò che viene trasmesso.

Un simile azzardo parrebbe tale da rendere inutilizzabile la stessa nozione di insegnamento. Eppure la decostruzione ha un senso solo perché mette continuamente in gioco tanto la testimonianza quanto l'eredità – due nozioni che il concetto di insegnamento porta necessariamente con sé. Vediamo di approfondire questo aspetto. Ciò di cui si dà qui testimonianza, innanzi tutto, è l'impossibilità della giustizia. Un

certo modo di intendere la presenza, la coscienza, la responsabilità, la proprietà, l'identità, assieme a una certa articolazione della gerarchia tra divino, umano e animale, rendono impossibile la giustizia; ma proprio per questo la giustizia è possibile in quanto esperienza dell'impossibile: lo spazio della nostra esperienza viene determinato completamente dalle coordinate che quella rete di concetti definisce, mentre la decostruzione lavora a una sua sospensione, dischiudendo così lo spazio discorsivo in cui avviene l'invenzione. A questo primo livello, ereditare significa contrarre un debito nei confronti della tradizione, che assieme a una certa violenza congenita al gesto che pensa l'unità del medesimo ci consegna anche ciò che ci permette di ritorcere quella violenza contro la tradizione stessa. Del pari, testimoniare significa ammettere che c'è dell'altro in questa eredità, significa far segno verso ciò che eccede la violenza di questa eredità, significa preparare, per usare le parole di Derrida, l'avvento del tutt'altro. A un livello ulteriore, è in gioco la possibilità di testimoniare un segreto che si è ereditato. E qui la coincidenza di decostruzione e giustizia acquista forse il suo senso più pieno. Se la decostruzione testimonia un segreto che non padroneggia, essa precisamente non insegna nulla, non può trasmettere nemmeno per via negativa contenuti diversi da quelli che vengono decostruiti. Né avrebbe senso dire che la decostruzione insegna come si mantengono i segreti, perché un simile insegnamento farebbe venir meno la segretezza del segreto. Nella decostruzione non è in gioco uno smascheramento dei presupposti indagati della metafisica, poiché tale gesto presuppone che la metafisica possa essere rifondata a partire da presupposti migliori. Lo spostamento decostruttivo consiste nel rendere persuasiva l'indecidibilità, nell'argomentare a partire dall'indecidibilità, nel trasformare l'inciampo dell'aporia in sosta proficua di fronte alla finitezza che costruisce e annulla allo stesso tempo la differenza tra trascendentale ed empirico. Ed ecco

il punto chiave: la forza di questo spostamento è segreta, poiché non c'è nessun buon motivo per preferire l'indecidibilità, così come non c'è nessun buon motivo per essere giusti. Da ciò che eccede il decostruibile, quindi da ciò che eccede l'ontologia e le istituzioni che l'ontologia fonda, proviene l'ingiunzione di essere giusti, proviene l'invito a custodire la finitezza del vivente come un bene prezioso in sé e per sé, al di qua di ogni sacralità della vita. Questa ingiunzione e questo invito sono il segreto di cui la decostruzione è testimone ed erede.

Ciò trasforma la decostruzione in esercizio, in una forma molto peculiare di pedagogia. Non essendo un metodo o una teoria generale dell'ermeneutica, la decostruzione non è imitabile – non più di quanto sia imitabile una firma, per lo meno. Ma per la stessa ragione, per il modo in cui la decostruzione mette da sempre in questione il valore della proprietà, dell'appropriazione, del nome proprio, la decostruzione addita un atteggiamento, un modo di porsi di fronte ai testi che acquista in quanto tale una valenza etica. Ponendosi al di qua di ogni distinzione di etica e ontologia, interrogando i presupposti che regolano abitualmente tale distinzione, la decostruzione confessa il desiderio di giustizia che la invade attraverso la custodia della mortalità, unico presupposto che non può essere decostruito. Come si è cercato di mostrare sin qui, questa custodia avviene segretamente, attraversando tutte le aporie alle quali mette capo il pensiero non appena tenta di padroneggiare questo presupposto.

### *6. Il segreto dell'arrivante*

Questa connessione tra giustizia, arrivo del tutt'altro e segreto va compresa come il debito più profondo e duraturo che la decostruzione contrae nei confronti della tradizione. Se il pensiero di Derrida è in quanto tale un esercizio, una

pedagogia che sospende se stessa nell'istante del suo prodursi perché «vivere, per definizione, non lo si impara né lo si insegna»<sup>38</sup>, allora esso va compreso nel suo insieme come una ripetizione del gesto più classico della filosofia, che consiste nel mettere in scena una *Auseinandersetzung* con l'insegnamento religioso, sia esso espresso in forma mitica o teologica.

La posta in gioco di una simile *Auseinandersetzung* mi pare coincida, essenzialmente, in una radicalizzazione del discorso heideggeriano sull'ontoteologia. Tale radicalizzazione si è attuata, da un lato, mostrando quanto del *Geist* cristiano permanga nell'altro inizio cercato da Heidegger, quanto solidali tra loro siano, in altre parole, l'origine del cristianesimo e ciò che Heidegger cerca di pensare come eterogeneità assoluta rispetto all'origine.<sup>39</sup> Dall'altro, e conseguentemente, Derrida si è sforzato di mostrare come sia impossibile distinguere in modo univoco l'origine del mitico e del teologico e l'origine del pensiero puro, non contaminato da questo o quel presupposto religioso. Ancora una volta, la cesura che separa il mito e il *logos* va evidenziata sapendo che è impossibile determinarne una localizzazione esatta: risulta impossibile, a rigore, determinare un momento a partire dal quale la differenza tra mito e *logos* sia riconoscibile e misurabile con nettezza. Ma articolando in modo diverso l'intreccio che unisce, nell'abissale differenza, la preparazione filosofica e la preparazione religiosa alla morte Derrida si è proposto di introdurre uno scarto, una fessurazione, che permetta di spostare i termini dell'intera questione.

Non potremo qui soffermarci sul modo in cui Derrida ha letto il rapporto che la *Gottesfrage* intrattiene con la *Seinsfrage* in Heidegger – anche se questa questione, almeno sullo sfondo, va sempre tenuta presente, tanto che alla fine del paragrafo dovremo tornarci sopra. Cercheremo allora di concentrare qui l'attenzione sul secondo aspetto messo in luce poc'anzi, anche perché in tal modo acquistano ancor mag-

giore chiarezza i contorni dell'affermazione secondo cui la decostruzione è, a modo suo, una pedagogia.

Tanto il discorso filosofico quanto il discorso che, semplificando, possiamo qualificare come religioso, o mitico-teologico, intrattengono un certo rapporto con la vita e con la morte. In entrambe i casi, si tratta di esercitare una certa padronanza sui discorsi che conferiscono un senso alla vita e alla morte. Questa padronanza ha bisogno di mobilitare un complesso molto vasto di saperi e di retoriche, essendo in gioco l'essenza del politico, ovvero la definizione dei limiti entro i quali è giustificabile l'esercizio del potere nei confronti del vivente. Per questo motivo la decostruzione deve esercitarsi, innanzi tutto, nei confronti dei discorsi che regolano la differenza tra il trascendentale e l'empirico, tra il *de facto* e il *de iure*. Essa cerca così di eccedere la configurazione attuale del politico, collocandosi al medesimo livello nel quale si colloca la grammatica del mito, che è sempre mito di fondazione, narrazione del senso dell'attualità. Ciò ha luogo grazie a un lavoro di sfaldamento e spostamento dei protocolli che rendono possibile tanto il grande racconto della metafisica, quanto la violenza istituzionale che quel racconto può servire sia a legittimare che a criticare. E la filosofia di Derrida, pur non avendo nulla da insegnare, assume una funzione pedagogica proprio attestando la necessità di fare i conti con la grammatica del mito: se la giustizia è impossibile, ciò accade sia perché la fondazione del politico è strutturata a partire dall'ontoteologia, sia perché è indecidibile il gesto che pretende di separare il mitico dalla fondazione. Esperienza dell'impossibile, la decostruzione fa segno verso la necessità di quella separazione.

Concentriamo ora l'attenzione sull'intreccio che Derrida rileva tra responsabilità, morte e segreto. In un testo dedicato alla questione del dono, intitolato *Donare la morte*, coevo agli altri due testi ai quali si è fatto principalmente riferimento, cioè *Force de loi* e *Spettri di Marx*, viene messa in

luce la crucialità del passo del *Fedone* nel quale Platone definisce la filosofia esercizio di morte. Tale passo è cruciale innanzi tutto perché attraverso un gesto unitario esibisce una certa configurazione della soggettività strutturata attorno alla *psyché*, una certa idea di responsabilità, un certo modo di donare la morte, di consegnare la morte alla filosofia. Nella *melete tou thanatou* platonica è in gioco una cura, un *vegliare-su*, una sollecitudine per la morte, la quale costituisce in maniera essenziale il rapporto a sé. La *psyché*, dal canto suo, non è niente al di fuori di questo rapporto, essa non si distingue da questa veglia sulla propria morte:

l'anima si separa richiamandosi a sé, si individualizza, si interiorizza e diviene la sua stessa invisibilità. L'anima fa filosofia fin dal primo momento, e non viene investita dalla filosofia solo accidentalmente, poiché non è altro che questa veglia della morte che veglia sulla morte e su di essa, come sulla vita stessa dell'anima. La *psyché* come vita, soffio di vita, *pneuma*, non apparirà che dopo questa anticipazione sollecita della morte.<sup>40</sup>

In questo movimento, in cui sono coinvolti assieme un risveglio a se stessi, una veglia su se stessi e una rassomiglianza a se stessi, ne va tanto di un mistero e di un segreto, quanto della nascita della responsabilità dell'individuo. Il segreto è qui interno a questa nascita, non potendo essere per principio chiarificabile il gesto che dona la morte, che permette l'articolazione del discorso sulla responsabilità in quanto vigilanza su di sé. La morte non può essere donata, non può essere ricevuta in dono, non è in nessun modo un'esperienza di riappropriazione. Eppure, senza questo dono, senza l'impossibilità di questo dono, la responsabilità non potrebbe aver luogo. Ogni discorso sulla responsabilità presuppone infatti la nascita della *psyché* – e *psyché* vuol dire, al tempo stesso, legge, volontà, intenzione, conoscenza e, infine, possibilità di distinguere il proprio dall'estraneo,

la mia morte da quella dell'altro. La nascita della *psyché* fornisce dunque la sua impronta a tutti i discorsi sulla responsabilità e sulla proprietà, dal cristianesimo fino a Heidegger. Tanto il gesto platonico quanto la tradizione che ne dipende escludono però l'interrogazione sulla responsabilità stessa, escludono la possibilità di mostrare il fondo di indecidibilità sul quale riposa la responsabilità. Nascendo assieme alla *psyché*, la responsabilità si ritrova sottomessa al sapere, al *theorein*, venendo meno in tal modo a se stessa. La tematizzazione della responsabilità, l'analisi dei presupposti che governano la motivazione, la volontà, la prassi nella sua totalità, è certo necessaria per essere responsabili. Anzi, la nozione di responsabilità nomina necessariamente un legame insolubile tra la sfera teorica e la sfera pratica. Ma nessuna tematizzazione di questo genere riuscirà a esaurire l'eterogeneità tra le due sfere, riuscirà mai a dar conto dell'istante della decisione che dà luogo alla responsabilità.

Pertanto la messa in opera di una responsabilità (la decisione, l'atto, la *praxis*) dovrà sempre portarsi avanti e al di là di ogni determinazione teorica o tematica. Dovrà decidere senza di essa, nell'indipendenza rispetto al sapere – e tale sarà la condizione di una libertà pratica. Se ne dovrebbe concludere che non solamente la tematizzazione del concetto di responsabilità è sempre insufficiente, ma che essa lo sarà sempre perché deve esserlo. Ciò che vale qui per la responsabilità vale anche, per le stesse ragioni, per la libertà o la decisione.<sup>41</sup> Solo se ci si muove in direzione del debito che la responsabilità contrae con la dimensione mitica e religiosa, si riesce a mostrare il rapporto che lega la responsabilità al sapere, a un certo modo di intendere il sapere (e, infine, a una certa determinazione della morte). Tale debito assume la forma dell'incorporazione fantasmatica, cioè comporta un gioco di esclusioni che implicano sempre la sopravvivenza di ciò che viene escluso. La nascita della *psyché* nell'ambito del platonismo, per esempio, è stata possibile grazie a una esclusione

del mistero orgiastico, della componente “orfica” ed eleusina della cultura greca. Parimenti, la dottrina cristiana ha assimilato il platonismo e la cultura greca in generale rimuovendone alcuni aspetti essenziali. In ciascun momento di questa serie di incorporazioni, il rimosso è rinato a nuova vita come fantasma, sempre in grado di infestare la nuova casa in cui ha trovato dimora.<sup>42</sup>

Ciascuno di questi fantasmi porta con sé, come segreto, un certo modo di donare la morte, di intendere la relazione a se stessi come vigilia della morte, e da un commercio con tali fantasmi non potrà responsabilmente prescindere nessun discorso sulla responsabilità. Se oggi è quanto mai opportuno fare posto a un certo pensiero del dono senza calcolo e senza restituzione, tale operazione non potrà essere condotta prescindendo dalla sopravvivenza dei temi cristiani, prescindendo cioè dal modo in cui si configura all'interno del cristianesimo il dono della morte. Senza l'esperienza cristiana dell'amore divino che si cancella donandosi nella più assoluta gratuità, senza l'esperienza cristiana del sacrificio, del peccato, del pentimento, della salvezza, non sarebbe oggi possibile nessun pensiero del dono, della responsabilità e della giustizia. D'altra parte, nell'esperienza cristiana si delinea una logica che può essere senz'altro pensata al di fuori del dogma, al di fuori delle istituzioni cristiane, al di fuori persino della fede cristiana nella misura in cui essa è necessariamente legata all'evento di una rivelazione e alla rivelazione di un evento. Fatte salve le debite differenze, autori come Lévinas, Marion, Ricoeur, lo stesso Heidegger ripetono il gesto che fu già di Kant e Hegel, appartengono cioè a una tradizione che «consiste nel proporre un doppiante non dogmatico del dogma, un doppiante filosofico, metafisico, in tutti i casi *pensante* che “ripete” senza religione la *possibilità* della religione».<sup>43</sup> Ora, questo raddoppiamento del dogma, che esclude il religioso senza avvertire la sua sopravvivenza fantasmatica, ha luogo, secondo Derrida, pre-

cisamente quando il pensiero si interroga sulla responsabilità, quando si chiede a quali condizioni sia possibile la responsabilità.

Esemplare in tal senso la lettura kierkegaardiana del passo biblico in cui si racconta come sia stata messa alla prova la fede di Abramo.<sup>44</sup> Nel condurre Isacco sul monte del sacrificio, Abramo e il suo dio contraggono una singolare familiarità che presuppone il silenzio di entrambi. Il legame profondo che li lega implica l'esistenza di un segreto, di una esperienza che sfugge alla comunicazione e alla comunità. A questo livello la lettura derridiana segue da vicino il testo kierkegaardiano, quasi individuando in esso le premesse di tutto il discorso portato avanti dalla decostruzione a proposito della responsabilità. Il gesto di Abramo è aporetico, insostenibile, ingiustificabile, perché nel nome di una fedeltà assoluta, nel nome di una responsabilità incondizionata verso la possibilità stessa della responsabilità Abramo tradisce ogni etica, si comporta in modo irresponsabile verso le più elementari norme etiche. Donando la morte a Isacco, Abramo compie il dono assoluto, senza economia, nel segreto di una irresponsabilità folle inaugura ogni forma di responsabilità. In questo senso, «il sacrificio di Isacco appartiene a quello che si osa appena definire tesoro comune, il terrificante segreto di un *mysterium tremendum* proprio alle tre cosiddette religioni del Libro in quanto religioni dei popoli di Abramo».<sup>45</sup> Ed è per due motivi che questo sacrificio assume questo valore paradigmatico. Innanzi tutto, esso permette di cogliere in che senso l'altro è sempre tutt'altro. La responsabilità mi lega all'altro, e in questo legame la mia singolarità si apre alla dimensione dell'obbligazione e del dovere. Nello spazio dischiuso da questo legame, però, si colloca pure il rischio del sacrificio assoluto, il rischio di un'irresponsabilità nei confronti della generalità di tutti gli altri. Non è possibile cioè rispondere alla domanda d'amore di un altro – e all'amore di un altro – senza sacrificare qual-

cun altro. Ogni altro è tutt'altro. Impensabile, quest'esperienza del tutt'altro espone il pensiero al suo limite essenziale, invalicabile.<sup>46</sup> In secondo luogo, l'assurdità del sacrificio di Isacco e l'impossibilità di fornirne una fondazione di tipo etico-filosofico permettono di cogliere il fondo di irresponsabilità che appartiene costitutivamente alla responsabilità. Il silenzio di Abramo è la cifra del segreto della responsabilità, allude all'insensatezza dell'esperienza dell'impossibile, incorpora la necessità della giustizia all'interno del pensiero sottraendosi a ogni fondazione e a ogni giustificazione.

Io non posso rispondere all'uno (o all'Uno), ovvero all'altro, se non sacrificandogli l'altro. Non sono responsabile davanti all'uno (ovvero davanti all'altro) se non venendo meno alle mie responsabilità davanti a tutti gli altri, davanti alla generalità dell'etica o della politica. E non potrò mai giustificare questo sacrificio, dovrò sempre tacere in proposito. (...) Sarò sempre segregato (*au secret*), tenuto al segreto in proposito, perché non c'è niente da dire. Ciò che mi lega a delle singolarità, a questo o a quella piuttosto che ad altri, resta in fin dei conti ingiustificabile (è questo il sacrificio iper-etico di Abramo), non più di quanto sia giustificabile il sacrificio infinito che così faccio a ogni istante.<sup>47</sup>

Da questa scena, analizzata per il suo valore fondante, Derrida comincia però a prendere una certa distanza non appena inizia a notare come tale segreto venga letto da Kierkegaard alla luce di un altro segreto, che in qualche modo si presenta come sovrapponibile al primo. Di fronte a questa sovrapposizione, apparentemente innocente, è bene moltiplicare le cautele. E queste cautele, lo vedremo tra un istante, hanno una motivazione che si rivelerà tanto filosofica, quanto etico-politica.

Nel passo biblico in cui si racconta la storia del cosiddetto sacrificio di Isacco non compare alcun riferimento a un sapere mirante alla giustificazione: né Abramo chiede una spiega-

zione, né questa viene fornita dall'Altissimo. La logica del segreto viene esposta in una maniera che si potrebbe definire iperbolica, nel senso che il segreto tra Abramo e il suo dio è un segreto non perché nessuno ne è a conoscenza all'infuori di loro, ma perché nemmeno loro saprebbero cosa dire del segreto della loro relazione. In nessun punto si parla di un qualche segreto, né è lecito supporre alcun tipo di chiaroveggenza da parte di Abramo quando, rispondendo al figlio che gli chiede dov'è l'agnello per il sacrificio, afferma che il Signore risolverà la faccenda. Diversa è la situazione nel contesto di un passo del Vangelo di Matteo in cui sono parimenti in gioco il dono, l'amore, il sacrificio. Si tratta più esattamente di una serie di passi del Sermone della Montagna nei quali Gesù parla della ricompensa che spetta a chi compie un gesto di amore verso l'altro nel più totale oblio di sé, nella più assoluta gratuità, senza aspettarsi alcun contraccambio. Per esempio, Gesù invita a compiere l'elemosina nel segreto; in tal modo «il Padre tuo, che vede nel segreto, ti ricompenserà».<sup>48</sup> Ora, senza rendere esplicita la citazione, Kierkegaard espone la storia di Abramo e Isacco alla luce dello sguardo divino nel segreto dell'uomo, sottopone cioè costantemente Abramo allo sguardo divino. In tal modo, vengono cancellati in un solo colpo tanto il segreto tra Abramo e il suo dio, quanto la sospensione dell'economia e del calcolo che rende paradigmatico il gesto di Abramo.

Vedere nel segreto, connettere l'interiorità al visibile, annullare ogni intercapedine tra l'esterno e l'interno: tutto ciò, per Derrida, comporta una radicale mutazione entro la storia del segreto e inaugura altresì un'economia del sacrificio, ovvero la possibilità che un'economia nasca dal sacrificio. Se la visibilità viene spostata al di là del limite del sensibile, se si introduce una dissimmetria tra la sfera terrestre, finita, e la sfera celeste, infinita, si ha un sacrificio del sacrificio «inteso come commercio finito. C'è *merces*, compenso, merce, se non mercantilismo; c'è pagamento, ma non com-

mercio se un commercio presuppone lo scambio reciproco e *finito* del compenso, della merce o della ricompensa». <sup>49</sup> Si ha insomma una compensazione della perdita assoluta che il sacrificio comporta. E in questo senso nemmeno l'amore assoluto, l'amore per il nemico, figura di un sacrificio di sé incalcolabile, senza contropartita, al quale Gesù fa riferimento poco prima dei passi sopra citati, può sottrarsi al rischio di un capovolgimento del sacrificio nell'economia e nel calcolo. Proprio perché spirituale, celeste, la ricompensa promessa al donatore sopprime l'oggetto del dono, comporta un'autodistruzione della giustizia nella grazia.

In questa cassazione della giustizia si può legittimamente vedere, come fa Nietzsche, il "colpo di genio" del cristianesimo, la trasformazione della giustizia in un affare e la trasformazione della fede in un computo di crediti. Ciò però non cancella del tutto il segreto, la necessità di partire dal segreto per pensare la giustizia e la responsabilità. Con un gesto eretico, che intende collocarsi a un livello diverso rispetto all'insieme di significati che la tradizione giudeo-cristiano-islamica ci consegna, Derrida identifica nel Nome di dio

la possibilità per me di mantenere un segreto che è visibile all'interno ma non all'esterno. Dal momento in cui c'è questa struttura di coscienza, di essere-con-sé, di parlare, ovvero di produrre del senso invisibile, dal momento che ho in me, *grazie alla parola invisibile come tale*, un testimone che gli altri non vedono, e che dunque è *altro da me e più intimo con me di me stesso*, dal momento in cui posso mantenere un rapporto segreto con me e non dire tutto, dal momento in cui c'è segreto e testimone segreto in me, e per me, c'è quello che chiamo Dio (...). Dio è in me, è "io" assoluto, è questa struttura dell'interiorità invisibile che si chiama, nel senso kierkegaardiano, soggettività. <sup>50</sup>

In questo doppio movimento, che sembra unire l'eresia (che è sempre la fedeltà alla fede) al rifiuto della religione nel no-

me della giustizia, è riconoscibile una serie di implicazioni non solo filosofiche, ma anche storico-religiose che vanno analizzate attentamente. Emerge innanzi tutto l'impossibilità di un congedo definitivo non dalla religione, ma dal problema che essa pone. In modo non diverso dal pensiero degli autori ai quali Derrida stesso si riferisce, anche la decostruzione rischia di presentarsi da questo punto di vista come un doppiante non dogmatico del dogma. Il modo in cui viene trattata la questione del segreto nel testo appena esaminato potrebbe far pensare, per esempio, a un rilancio iperbolico dell'interiorità agostiniana, a una ripresa dell'*apex mentis* come luogo dell'incontro con il divino nell'oscura segretezza dell'anima. Non va però dimenticato che il segreto di cui il nome divino è sigillo e cifra serve a dislocare una certa esperienza della morte – o meglio, serve a dislocare la possibilità di comprendere il dono, quindi la responsabilità e la giustizia, a partire da una certa esperienza della morte. In altre parole, il debito che la decostruzione paga nei confronti del teologico e del religioso fornisce contemporaneamente il punto di appoggio per uno slancio in direzione di una custodia della finitezza che garantisca, nel seno della soggettività, l'apertura verso il tutt'altro, verso la responsabilità e la giustizia, senza con ciò comportare alcuna «ripetizione non dogmatica del dogma».

Vediamo di articolare meglio questo punto. Se c'è un luogo per la comunità, per l'incontro, questo luogo è segnato dalla morte. E la segretezza della morte, la sua invisibilità, il suo legame indissolubile con il nome proprio impediscono che questa comunità si trasformi in una istanza sovrapersonale tale da cancellare l'irriducibilità del singolo. La morte non può essere donata né ricevuta. Eppure lo scambio parte da qui, da un commercio finito con un altro mortale. Solo in questo commercio, infatti, è possibile rinunciare a una ricompensa incalcolabile, è possibile sospendere il calcolo e l'economia per accogliere il tutt'altro come colui che ha da

portarmi in dono solo la sua morte. Inventare l'altro, prepararsi all'arrivo dell'altro, significa allora prepararsi alla propria morte sapendo che solo il lutto, la morte dell'altro arrivato prima di me all'appuntamento con la morte, fornisce l'accesso a ogni appropriazione di sé, alla responsabilità, al segreto, a quella destrutturazione della propria identità che permette di far posto all'ospite, allo straniero. Ovvero a colui che Derrida, in un altro testo, chiama "arrivante" [*arrivant*], nome che «può designare, certo, la neutralità di *ciò* che arriva, ma anche la singolarità di *chi* arriva, colui o colei che viene, capitando [*advenant*] dove non lo si attendeva, dove lo si attendeva senza attenderlo, senza attenderselo, senza sapere cosa o chi attendere, ciò che o chi attendo – ed è l'ospitalità stessa, l'ospitalità all'evento».<sup>51</sup>

Conseguenza non meno importante di questo discorso (ed è il secondo aspetto che vorrei qui metterne in luce) è l'impossibilità di tener fermo il discorso heideggeriano sulla propria morte come esperienza dell'autenticità. Se ciascuno di noi ha accesso alla morte solo attraverso l'esperienza del lutto, «il proprio del *Dasein* si vede, dall'interno più originario della sua possibilità, contaminato, parassitato, diviso dal più improprio». Ma se è così, nessuna delle distinzioni che regolano l'analitica esistenziale rimane solida, né quella tra autenticità e inautenticità, né quella tra il morire, il perire e il decedere, né infine quella tra il *Verfallen* e la nozione teologica di peccato. Tali distinzioni

risultano in verità impraticabili, dal momento in cui si ammette che una possibilità ultima non è altro che la possibilità di una impossibilità, e che una certa espropriazione dell'*Enteignis* ha sempre abitato il proprio dell'*Eigentlichkeit* prima ancora di esservi nominata – poiché questo si verificherà solo più tardi. Ciò che abita salvo portare il nome, lo soprannomineremo: *marrano*, ad esempio. Giocando nell'arbitrarietà relativa a ogni nominazione, decidiamo che questo soprannome è sempre un nome, in memoria e se-

condo la figura del marrano, del cripto-giudaico e del cripto-X in generale.<sup>52</sup>

Questo abitante imprevisto dell'analitica esistenziale testimonia che non è possibile sottrarre il discorso sulla morte a una ripetizione dell'ontoteologia, né a una contaminazione con la dimensione antropologico-culturale che rende la morte essenzialmente esperienza del lutto. Il discorso derridiano sulla morte, sul segreto e quindi sulla responsabilità e la giustizia sembra partire proprio da qui, da una contaminazione che intende essere al tempo stesso spostamento e apertura verso un nuovo orizzonte. Situandosi al medesimo livello di quelle strutture non solo filosofiche e teologiche, ma anche antropologico-culturali che articolano la morte in Occidente, e con essa, lo si è visto, la possibilità di un discorso sulla responsabilità e la giustizia, la decostruzione sembra proporre la custodia della mortalità come esercizio segreto di un gioco con l'appartenenza inteso a rendere il luogo dell'identità tanto il peso più grande quanto l'alleggerimento estremo. Intrappolati in un'identità che non abbiamo scelto e che non può essere dismessa perché nessuno è in grado di dominare le determinazioni storiche, antropologiche e biologiche che ci costringono a essere ciò che siamo, ritroviamo in seno a quelle stesse determinazioni il dono della morte in quanto dono delle infinite narrazioni che il ricordo di quell'evento mai avvenuto ha reso possibile.

### *7. Si può credere ai marrani?*

Si è lasciata per ultima una domanda finora rimasta inevasa, ma che ha accompagnato segretamente tutto il percorso di lettura dei testi derridiani sin qui compiuto. Si tratta della questione ebraica in Derrida. Come non parlare dell'ebraismo *di* Derrida e *in* Derrida? Derrida stesso più volte allude all'ebraismo, al peso culturale di una certa tradizione ebrai-

ca – ve ne sono tante, è bene dirlo subito. Dunque una simile domanda pare davvero retorica, perché voler sapere che ne è dell'ebraismo di e in Derrida (e anche che ne è dell'ebraismo *dopo* il pensiero di Derrida) sembra l'espressione di un desiderio più che legittimo.

Per rispondere a questa domanda i punti dai quali partire non mancano. La nozione derridiana di scrittura, innanzi tutto. Da un lato vi è l'attenzione rivolta a particolari apparentemente insignificanti, la capacità di desumere dalla frase di un testo un insieme intricato di nessi, citazioni sottintese, riferimenti a connessioni interne di una tradizione testuale, vi è insomma una precisa somiglianza con il modo di procedere talmudico che legge e commenta la *Torah* sempre a partire da una logica che per principio rende impossibile la fissazione univoca di un contesto, la riduzione dei significati possibili a una gerarchia controllabile. Dall'altro vi è l'idea della precedenza della scrittura sulla voce, che ricorda senza dubbio il mito cabalistico della coeternità della *Torah* all'Altissimo, che unisce in modo indissolubile la vita con l'interpretazione del testo che parla della vita, sottraendo in un certo senso alla figura divina una precedenza rispetto al problema dell'origine.<sup>53</sup>

Non meno cogenti sono le somiglianze tra una certa idea ebraica di giustizia intesa quale presupposto assoluto dell'esistenza e l'affermazione secondo cui la giustizia è indecostruibile. A partire da questo punto di vista, la vita non è né sacra né profana, insomma non abbisogna di alcuna santificazione, essendo essa il presupposto ineliminabile della santità intesa come servizio, pratica della giustizia e interpretazione interminabile del testo che comanda la giustizia. Sempre presupposta e quindi mai indagabile direttamente, la vita non esiste al di fuori dello studio talmudico, che dal canto suo non insegna a vivere, bensì costringe a una mediazione interminabile tra ciò che nel testo non compare e l'ingiunzione a mantenere salda un'identità basata sulla me-

moria. Persino l'insistenza derridiana sul fantasma trova qui un referente analogico: la connessione tra studio e vita diffusa entro un certo ebraismo rabbinico può infatti venir interpretata come elaborazione fantasmatica dell'identità, visto che ogni atto compiuto nell'osservanza della legge ha sì un valore in quanto gesto unico e irripetibile, perché da quell'atto può dipendere la vita, ma non può esistere nel contempo al di fuori di una catena di atti che si ripetono sempre uguali di generazione in generazione, atti che attestano in questa ripetizione la sopravvivenza di coloro che prima hanno compiuto le medesime pratiche.

Infine, vi è in Derrida un'attenzione tutta particolare nei confronti del Nome divino, che mi pare trovarsi in una stretta relazione con l'osservanza del comandamento che impone il divieto delle immagini. Non farsi alcuna immagine di ciò che è nei cieli, né di ciò che è sulla terra, né di ciò che sta sotto la terra significa innanzi tutto non piegarsi all'idolatria. E vietare l'idolatria non significa solo mettere in guardia contro i simulacri del divino, significa anche invitare a non ridurre né l'uomo né l'Altissimo a idolo, significa cioè non credere che nel Nome di dio o nel nome dell'uomo sia possibile costruire una società più umana e più giusta. Tanto l'antiumanesimo di Derrida, quanto l'impegno che la decostruzione mostra nei confronti dell'ontoteologia si configurano allora come un modo di "fare siepe" attorno al precetto che vieta le immagini.<sup>54</sup>

Tuttavia, non mi pare opportuno seguire questo tipo di percorso, perché in una simile impostazione è implicita l'idea che si possa sapere con esattezza che cosa significano espressioni come eredità, invio, trasmissione. In altre parole, chiedendosi quali tracce dell'ebraismo sono presenti in Derrida, si finge di sapere che cosa è esattamente l'ebraismo, quali sono le modalità della sua sopravvivenza al di fuori dell'osservanza dei precetti. E qui non è in gioco solo l'impossibilità di dominare con sufficiente competenza l'esten-

sione storica e culturale di una tradizione così complessa e variegata, così ricca di contaminazioni che a volte ne rendono difficile il riconoscimento. Qui è in gioco, soprattutto, una forma di rispetto verso la memoria, verso i morti, verso una diversità che si vuole irriducibile.

Né può essere taciuta la stessa reticenza di Derrida a parlare del proprio ebraismo, della propria origine.<sup>55</sup> Reticenza che a volte assume le forme della *Verneinung*. In un testo significativamente intitolato *Comment ne pas parler. Dénégations*, Derrida si impegna in un dialogo serrato con la tradizione mistica, con la teologia negativa, con il problema dell'indicibile, insomma con il luogo dell'origine, e lo fa mettendo anche in scena, non troppo indirettamente, la propria origine ebraica.<sup>56</sup> Pur confessando il carattere in qualche modo "autobiografico" di questo suo saggio<sup>57</sup>, Derrida non analizza questo incrocio di tradizioni, si trattiene da un gesto classificatorio. Come se la questione più importante fosse proprio la dispersione del Nome divino, il suo disseminarsi nei rivoli delle sue negazioni. Ora, nel contesto dell'analisi qui tentata, è utile cercare di analizzare il modo in cui Derrida si è confrontato con quel "non" che, nella teologia negativa, vuole impedire ogni discorso affermativo sul divino. Questo perché, prima di entrare nel vivo della sua analisi, Derrida affronta anche un'altra questione, che tocca direttamente il suo stesso pensiero. Spesso, dice Derrida, si accusa la decostruzione di essere una sorta di teologia negativa: la differenza, l'imene, il supplemento, il *parergon*, il *pharmakon*, ecc. sarebbero tutti modi per parlare del nulla – o, secondo un'interpretazione più malevola, per non dire nulla. Come se fosse una teologia negativa, anche la decostruzione non affronta direttamente il proprio oggetto, lasciando intendere che questo è inavvicinabile, indicibile, irrappresentabile.<sup>58</sup> A Derrida non interessa certo la versione malevola dell'obiezione. Piuttosto si chiede questo: se la decostruzione è un modo per continuare e riprodurre in altra forma la teologia

negativa, allora la decostruzione non risulta forse abitata dal Nome divino (Derrida dice “*hanté*”, che potremmo tradurre anche con “posseduta”), e questo da sempre, segretamente, e soprattutto senza volerlo? Una simile conseguenza parrebbe del tutto pertinente. Ma Derrida nega recisamente che l’intento della decostruzione possa essere equiparato a quello di chi vuole preservare il divino da una troppo facile assimilazione all’essere degli enti. E questo perché nel “Diosenza-l’essere” di cui parlano i sostenitori della teologia negativa si nasconde in realtà un rilancio ontologico, una “iperontologizzazione” che non costituisce alcuna alternativa a ciò che Heidegger ha chiamato ontoteologia. Anzi: è verso l’affermazione di una pienezza d’essere che si orienta la teologia negativa. È sempre nel nome e in vista di un essere che parlano Dionigi l’Areopagita o Meister Eckhart, e ciò perché la forma predicativa non è evitabile, non può venir elusa nemmeno da chi vorrebbe esprimere solo la pura lode del Nome innominabile. E questo essere, la sua presenza in seno al discorso ontologico, il suo legame con altri discorsi volti ad articolare la differenza tra la negazione e l’affermazione, tutto ciò costituisce precisamente l’ambito tematico in cui si esercita primariamente la decostruzione.

Nel corso delle sua argomentazione, Derrida non si limita però a mostrare, testi alla mano, in che modo il discorso sull’al di là dell’essere sia complice di una precisa ontologia, o meglio di una concezione teologica che trova la sua giustificazione ultima nell’*analogia entis*. Non limitandosi a questo, non riduce il suo discorso alla semplice negazione di ogni rapporto tra decostruzione e teologia negativa. Fa anche dell’altro – ciò che per la nostra argomentazione è ben più interessante. Tenta cioè di ricostruire una genealogia del discorso che nega la possibilità di determinare positivamente l’al di là dell’essere. Nel corso di questa ricostruzione, Derrida individua un momento platonico, legato al discorso sulla *khora*, un momento cristiano, che può esser ricondotto

in maniera esemplare a Dionigi e a Eckhart, infine un momento heideggeriano, in cui si evidenziano i legami tra domanda sull'essere e interrogazione sul divino. Qui interessa rilevare questo: tali momenti non sono solo le tappe successive di una storia della teologia negativa che attraverserebbe la storia della filosofia occidentale, comprese beninteso le sue derivazioni araba ed ebraica. Certo, la teologia negativa rimanda a un inizio platonico che intacca e predetermina ogni successiva articolazione del discorso sull'al di là dell'essere.<sup>59</sup> Ma più importante di questa genealogia, più importante di questa possibilità di ritrovare il momento generatore di un tema, conta per Derrida la promessa che il gesto platonico contiene. Il discorso sulla *khora* promette infatti la dicibilità del segreto. Dicendo la *khora*, nominandola, mettendola a tema in quanto indicibile assoluto, Platone articola un discorso sull'indicibile che promette di dire il segreto, che promette di svelare il segreto. Non tanto il segreto sulla *khora*, ma la struttura stessa del segreto: negando la dicibilità di ciò che resta segreto, si afferma la *partecipabilità* del segreto. Qui è individuabile la possibilità a cui esso dà luogo di istituire una comunità, un insieme cioè di persone accomunate da un segreto, da un impartecipabile che si fa tutto in tutti nella forma stessa della sua assenza. Ed è qui che si insinua, secondo Derrida, il teologico, anzi la possibilità stessa del teologico quale atto istitutore di comunità, di luoghi di appartenenza. Luoghi e comunità in cui un altro, in quanto partecipe del medesimo segreto, o forse in quanto portatore del segreto impartecipabile, si dona e si comunica. Ma al tempo stesso, nello stesso luogo, in quella *khora* che istituisce la possibilità di ogni localizzazione, Platone lascia trasparire una struttura che non si lascia ridurre al teologico, una struttura cioè che non è dell'ordine del partecipabile, della partecipazione, della comunità. Se è vero che non si dà teologia senza una sua fondazione nella teologia negativa, è anche vero che il segreto istituito dalla *khora* fa segno verso qualcosa a cui nessuna

teologia può partecipare: «se il teologico vi si insinua necessariamente, ciò non vuol dire che il segreto stesso sia teologico». <sup>60</sup> Ed è a questo luogo altro, si potrebbe dire a questa seconda negazione del segreto che ne preserva l'impartecipabilità senza promettere nessuna comunanza identitaria, che Derrida accomuna piuttosto il gesto della decostruzione.

Per Derrida, dunque, nello spazio aperto dalla *khora* è contenuta da un lato la possibilità dell'inglobamento, della riunificazione, possibilità che in ultima analisi fonda ogni logica dialettica: non essendo né questo né quello, la *khora* è tutto, è il movimento stesso del tempo anacronico che fonda la differenza tra essere e niente. Ma dall'altro la *khora* è anche quell'elemento iscritto nel cuore dell'ontologia, della dialettica e di ogni pensiero del medesimo che fa segno verso il tutt'altro, verso ciò che non si lascia ridurre entro lo schema della riappropriazione. E muovendosi in quest'ultima direzione il "né questo – né quello" della *khora* non potrà mai convertirsi in un "sia questo – sia quello". <sup>61</sup>

Il testo *Comment ne pas parler* presenta una ricchezza che meriterebbe ben altre delucidazioni, tanto più che in esso si trovano temi poi ripresi da Derrida anche in altri luoghi del suo pensiero. <sup>62</sup> Ma qui interessa soprattutto mostrare il nesso tra la decostruzione e un certo pensiero dell'eccedenza, che aspira a non farsi inglobare da quell'eccedente per eccellenza che è il divino. Se è vero che la *khora* platonica contiene in sé *sia* la possibilità del segreto in quanto partecipazione, *sia* la possibilità del segreto come eccedenza, come impossibilità di ogni unificazione inglobante, allora si vede bene come operi e agisca il gesto decostruttivo, che non cerca i propri alleati se non nelle pieghe della tradizione, nei luoghi in cui il *corpus* canonico dei testi trasmessi forma delle crepe, delle cesure, delle aperture inedite. E si comincia pure a vedere in che senso il discorso sulla *khora* possa avere addirittura una valenza autobiografica. Mentre si chiede come si fa a non parlare della teologia negativa (nei due sensi

dell'espressione: come fare a meno di parlarne e come evitare di parlarne per non snaturarla e preservarne così il senso di pensiero del limite), Derrida si chiede anche come fare a non parlare dell'ebraismo, e ciò, pure, in due sensi. Come non parlare dell'ebraismo in seno a un discorso che coinvolge in maniera essenziale l'intreccio tra greicità, ebraismo, cristianesimo e islam, dal momento che la teologia negativa attraversa tutte queste tradizioni? Ma non solo. Derrida, in una nota, si chiede anche: come fare a non parlare del proprio ebraismo, lì a Gerusalemme, luogo in cui tenne la conferenza pubblicata poi in *Psyché*? Bisognerà pur farlo, una buona volta bisognerà pur parlarne. Ma forse il solo modo per farlo consiste nel parlarne per via negativa, dice Derrida, in un testo *sulla* teologia negativa, che diventa autobiografico proprio nel momento in cui segna apertamente la rinuncia a parlare troppo direttamente e apertamente.<sup>63</sup> E credo che si debba prendere molto sul serio questo rimando a un racconto su di sé che viene solo promesso e, così, mantenuto segreto. Se il discorso sulla teologia negativa, e dunque sulla *khora*, ci dice qualcosa sulla "questione ebraica" in Derrida, allora il segreto sull'ebraismo di Derrida non può che restare assoluto, inaccessibile.

Ma così non siamo forse al punto di partenza? Qualcuno infatti potrebbe dire: in virtù della stessa logica che ne istituisce l'inaccessibilità, vi è anche un modo per partecipare a tale segreto – questo lo sappiamo perché Derrida stesso ci autorizza a dirlo. E questa partecipazione non può che avvenire tramite l'atto istitutore che svela la logica del segreto, cioè la decostruzione. Dunque: l'ebraismo di Derrida – se ve n'è uno – riposa tutto nella decostruzione, nell'atto del decostruire. E in un certo senso la mimesi della decostruzione, il ripetere in tutti i contesti possibili l'atto del decostruire, ci metterà sempre al riparo da ogni segreto che vuole imporre (segretamente, senza che nessuno se ne accorga) la riappropriazione e la riunificazione.

Questa conclusione, però, è davvero troppo affrettata (se non erronea ed eticamente inaccettabile, perché la retorica del “siamo tutti ebrei” dimentica un particolare essenziale, che vi sono cioè momenti in cui la differenza tra ebreo e non ebreo si fa sentire sulle carni di chi la rende visibile). Nella decostruzione si cela certo il segreto di un’appartenenza, ma non è l’appartenenza a una inconfessabile comunità di nichilisti postmoderni che si fa beffe di ogni appartenenza fatta di legami, di tradizioni, di luoghi certi e riconoscibili. Se è vero che la decostruzione conserva un legame inaccessibile e segreto con l’ebraismo, ciò avviene solo in virtù di una dispersione dell’ebraismo in seno a quella tradizione marcata dalla *khora* e che accomuna l’ebraismo al cristianesimo e all’islam, e questi al pensiero greco. E se qui il riferimento va alla *khora* in quanto cifra dell’eccedenza e della non appartenenza, deve essere chiaro che mantenersi nel “né questo né quello” non comporta affatto la pacificante consolazione che deriva dall’essersi liberati dal peso della tradizione – ebraica o altro. Altrimenti, la decostruzione sarebbe un metodo tra altri, un marchio di fabbrica inseribile nel mercato globale della comunicazione intellettuale, da quotare assieme ad altri titoli che a loro volta inalberano la bandiera del nomadismo e della diaspora – insomma di un certo filosemitismo. Estranea a ogni legame con il postmoderno, la decostruzione è messa in crisi di un gesto semplice nei confronti dell’identità, dell’appartenenza, della filiazione, della memoria, *sia* che questo gesto si identifichi con il rifiuto, la rottura, la presa di congedo, *sia* che esso comporti una riappropriazione, una rinascita, una ripresa (magari in forma secolarizzata) di tutto ciò che forma e sostanzia l’identità. Bastarda, forse, come il discorso sulla *khora*, la decostruzione interroga piuttosto i luoghi della contaminazione. E fa di questa interrogazione il luogo privilegiato di un possibile discorso sul rapporto tra religione e modernità. «Siamo Greci? Siamo Ebrei? Noi viviamo nella differenza tra l’Ebreo e il

Greco che è forse l'unità di quello che si chiama storia». <sup>64</sup> Questa frase, che si può leggere alla fine del lungo saggio dedicato a Lévinas, *Violenza e metafisica*, mi pare riassume bene il modo più corretto – e nel contempo rispettoso – di avvicinarsi alla questione qui trattata. Ma più che il gioco della differenza nell'identità, o dell'identità a partire dalla differenza («*Jewgreek is greekjew. Extremes meet*», sono le ultime parole del saggio appena citato, riprese da Joyce), è importante la domanda sull'identità, la messa in questione dell'identità, l'impossibilità di venire a capo della questione dell'identità. L'intero rapporto con Lévinas è estremamente significativo al riguardo. Pur accogliendo l'istanza di fondo del pensiero levinasiano, pur partendo cioè dal presupposto che la giustizia sia la relazione con altri, Derrida non riconosce mai come specificamente ebraica la questione della giustizia. La prossimità al pensiero di Lévinas, che soprattutto nei testi presi in esame nel corso di questo capitolo è molto evidente, non modifica insomma il senso complessivo delle pagine, in qualche modo inaugurali, leggibili nel saggio *Violenza e metafisica*. <sup>65</sup> Nessuna alterità culturale, proveniente da un suolo non greco, può intaccare il dominio dell'ontologia, ma non perché l'ontologia sia superiore ad altre forme di pensiero, bensì perché ogni discorso, anche quello sull'alterità, deve prodursi nelle forme del *logos*, deve venire a patti con la violenza originaria di un gesto che pensa sempre l'alterità come una modificazione o uno specchio del medesimo. Se questa necessità della mediazione, per Derrida irrinunciabile, porta a dire che l'incontro con l'altro è impossibile, allora la consonanza con il pensiero di Lévinas andrà cercata altrove. Proporrei di vederla nell'assunto secondo cui il rifiuto di ammettere l'esteriorità nel testo, il rifiuto di avvicinare direttamente ciò che potremmo definire la fatticità empirica dell'incontro con l'altro, non discende solo dalla necessità filosofica di portare fino in fondo l'impostazione trascendentale, cioè dalla necessità di revo-

care la presenza a sé che ogni pensiero dell'esperienza presuppone, ma discende pure da una necessità etica. L'eccedenza può essere avvicinata solo indirettamente, attraverso una deviazione, un'obliquità del pensiero che a tale eccedenza fa posto solo attraverso la forma del fantasma. L'eccedenza insomma deve restare tale, e in questo dovere si gioca tutta l'etica della decostruzione, che diviene esercizio, pratica, negazione radicale di ogni parentetica e di ogni consolazione filosofica, e dunque preparazione all'arrivo del tutt'altro, smontaggio, necessario e impossibile a un tempo, dei luoghi dell'identità.

Ed è in consonanza con queste considerazioni che, alla fine di questo capitolo, mi pare opportuno leggere l'ebraismo di Derrida come una metafora – una metafora che condensa tutto il suo sforzo di coniugare il pensiero dell'origine (che è pensiero “religioso” in quanto aperto alla possibilità dell'origine) con il pensiero della traccia (che è pensiero “moderno” in quanto accetta l'impossibilità di ogni accesso all'origine). Anche se subito si deve aggiungere che non si tratta dell'ebraismo al quale si è soliti pensare abitualmente, bensì dell'ebraismo dei marrani.

Cerchiamo di avvicinarci al senso di questa metafora attraverso una prima, approssimativa immagine del marrano: il marrano è colui che porta con sé un segreto. Straniero e ospite, il marrano deve poter raccontare una storia, deve poter certificare la propria identità, deve render conto della sua origine. Questo racconto è però semplicemente impossibile, perché nulla garantisce la presenza del ricordo, la provenienza della memoria: in condizioni di esilio (un esilio spesso consumato in patria, cioè nella stessa penisola iberica), l'origine non può venir attinta. A meno che la propria origine non venga vissuta come un segreto, come una storia che non può essere raccontata, che forse ha già cessato di essere una storia. A meno che, in altre parole, la discendenza sia qualcosa che non si trasmette più attraverso una lingua, né

attraverso un insieme di usanze, siano pure le più sante del mondo – e neppure attraverso il sangue. Giova, a tal proposito ritornare al testo di Derrida con cui abbiamo iniziato il capitolo, *Forza di legge*. Concludendo il discorso sull'origine della violenza, concludendo cioè il suo dialogo con Benjamin, Derrida si chiede:

il discorso decostruttivo sull'indecidibile è ebreo (o ebraico-cristiano-islamico) o piuttosto greco? Piuttosto religioso, piuttosto mitico o piuttosto filosofico? Se non rispondo a domande così formulate non è soltanto perché non sono sicuro che qualcosa come *la* decostruzione al singolare esista o sia possibile. È anche perché credo che i discorsi decostruttivi, così come si presentano nella loro irriducibile pluralità, partecipino in modo impuro, contaminante, negoziato, bastardo e violento a tutte queste filiazioni – diciamo greco-ebraiche per guadagnare tempo – della decisione e dell'indecidibile. (...) E infine per quel che riguarda il futuro della decostruzione, credo che nelle sue vene scorra anche, forse senza filiazione, tutt'altro sangue o piuttosto tutt'altra cosa rispetto al sangue, fosse anche il sangue più fraterno.<sup>66</sup>

Qui si lascia cogliere con chiarezza il netto rifiuto, da parte di Derrida, di far discendere la decostruzione da una filiazione ebraica – rifiuto motivabile in base a ragioni filosofiche, politiche e, al tempo stesso, autobiografiche.<sup>67</sup> Ciò porta a comprendere anche perché Derrida si sia riferito alla figura del marrano quando, in *Aporie* (un altro dei testi esaminati sopra), si trattava di mettere in questione la sopravvivenza bastarda della tradizione religiosa all'interno del testo filosofico, ovvero l'impossibilità di discernere ciò che, nel luogo dell'origine, appartiene al mito piuttosto che al *logos*. Il marrano nasconde un segreto, un'identità celata, che deve restare nascosta, perché nel mantenere questo segreto si mantiene anche la vita, si mantiene sia la vita che quel segreto racchiude, sia la propria vita, che è tale solo in funzione di quel segreto. Ma non c'è modo di conservare quell'identità

se non tradendola, se non esponendola al rischio di una cancellazione, se non mescolandola con altre identità che ne prendono inevitabilmente il posto. Il marrano non è semplicemente un mentitore o un dissimulatore – e neppure un dissimulatore onesto. Il marrano, piuttosto, è il portatore di un'identità irricognoscibile. Se vuole essere giusto, se vuole onorare i morti del suo popolo, che nel nome di quell'identità segreta hanno perduto la vita, il marrano deve essere fedele al proprio ebraismo tradendolo. Al punto da farlo diventare irricognoscibile, anche ai propri occhi. Oppure al punto da trasformarlo in qualcosa d'altro, come capitò per esempio a Spinoza o a Uriel da Costa.

A questa trasformazione dell'ebraismo in qualcosa che ebraico non può (più) essere fa esplicito riferimento lo stesso Derrida nel più recente dei testi in cui interviene sulla questione posta dal proprio ebraismo. Si tratta dell'intervento intitolato *Abraham, l'autre*, pronunciato in apertura di un convegno svoltosi a Parigi nel dicembre del 2000, il cui tema era appunto l'ebraismo di Derrida.<sup>68</sup> Qui Derrida sembra non poter più sfuggire a quanti in un certo senso gli chiedono conto del rapporto che sussiste tra un "essere ebreo" che lo riguarda personalmente, in quanto segreto indicibile legato alla sua identità personale, e un "essere ebreo" che invece si lega alla sua opera, al suo insegnamento, al suo magistero filosofico e letterario.<sup>69</sup> Anche in questo testo la figura del marrano compare esplicitamente, e Derrida vi si riferisce come a quella figura che gli ha sempre permesso (almeno negli anni precedenti) di giocare seriamente con il paradosso che consiste nel voler essere più ebreo degli ebrei proprio grazie a una sorta di negazione dello stesso ebraismo.<sup>70</sup> Ma più che di negazione si è sempre trattato di un silenzio, di una muta custodia, ovvero del tentativo di preservare una ebraicità che non necessariamente coincide con l'ebraismo storicamente dato, con l'ebraismo cioè condiviso da tutti coloro che si sentono ebrei – o che, anche senza sentirsi ebrei,

vengono iscritti a forza nelle liste ebraiche solo per esser nati ebrei, come accade ogniqualvolta ha luogo una persecuzione antiebraica. E proprio nella distinzione tra ebraicità ed ebraismo, attorno alla quale ruota l'intero saggio *Abraham, l'autre*, direi che possiamo trovare la chiave che ci permette di decifrare il "marranesimo" di Derrida.

Tale distinzione comporta beninteso un paradosso, che Derrida esplicita nei termini seguenti: «Come se, paradosso che non cesserò mai di sviluppare e che riassume tutto il tormento della mia vita, avessi dovuto guardarmi dall'ebraismo (*me garder du judaïsme*) per conservare in me (*garder en moi*) qualcosa che provvisoriamente chiamo ebraicità (*judéité*)». E questa necessità paradossale, che consiste nel conservare qualcosa del proprio ebraismo solo avendo cura di ciò che, in esso, non coincide con l'ebraismo stesso, prende la forma di una vera e propria ingiunzione, di un ordine, in cui ne va della propria identità e al tempo stesso di ciò che in essa prende forma di un elemento estraneo. Poco dopo la frase appena citata, Derrida continua:

Guardatene (sc. dall'ebraismo) sempre un po', guardati dall'essere ebreo per conservarti ebreo o per conservare l'ebreo in te. Custodisci l'ebreo che è in te. Pensaci bene, sii vigilante, usa riguardo verso il tuo ebraismo [ma visto che Derrida usa il termine *regardant*, che significa "tirchio", si potrebbe anche tradurre: "sii parsimonioso con il tuo ebraismo"], e non essere ebreo a qualunque prezzo. Anche se tu fossi il solo e l'ultimo a essere ebreo a un simile prezzo, pensaci su due volte prima di dichiarare una solidarietà di tipo comunitario o nazionale, men che meno se legata allo Stato-nazione, e prima di parlare, di prendere partito, di prendere posizione *in quanto ebreo*.<sup>71</sup>

Se questa frase ha l'aria di un tradimento, il senso che essa acquista nel contesto del saggio derridiano è piuttosto quello di un rilancio. Un rilancio che intende fare dell'ebraismo

tradito da chi non intende più riconoscersi nella mistica dell'appartenenza il momento di una riappropriazione paradossale dell'ebraismo stesso. L'ebraicità, o *judéité* (in inglese *jewishness*) di cui parla Derrida, se letta in tal modo, cessa di apparire come l'indice di una fuga, motivata dalla volontà di restare fedele, come filosofo, a quel pensiero critico, nato con la modernità, che rende istintivamente sospettosi di fronte alle pretese dei vari comunitarismi. L'ebraicità diviene piuttosto la cifra di una forma specifica di ebraismo, ovvero di una forma specifica di fedeltà alla tradizione ebraica. Tale fedeltà si gioca su due livelli: da un lato vi è qui la presa d'atto che un'appartenenza semplice e immediata all'ebraismo non è più possibile, ciò che rende legittimo il desiderio di affrancarsi dal peso della tradizione e di costruire con essa un rapporto mobile e fluido; dall'altro vi è l'idea che l'affrancarsi dalla tradizione costituisca una modalità eminentemente ebraica di vivere e interpretare il rapporto con ciò che si riceve e si eredita dal passato.<sup>72</sup>

Qui Derrida pare ripetere un *topos* piuttosto comune in seno all'ebraismo moderno, sembra cioè riformulare la questione della specificità ebraica in rapporto a quella modernità che può accogliere l'ebraismo (al pari di altre tradizioni sorte e fiorite ben prima dell'avvento della modernità stessa) solo se in esso si lasciano cogliere elementi universalizzanti e universalizzabili, solo se quel che vi è di più specifico dell'ebraismo (e nell'ebraismo) si presenta in modo tale da venir "sciolto" nel moderno. In realtà, Derrida articola la differenza tra ebraicità ed ebraismo secondo una formula che non riduce l'ebraicità a una presunta "essenza" dell'ebraismo, essenza che avrebbe appunto la funzione di renderlo "compatibile" con la modernità e con il cosmopolitismo da essa veicolato. Resta vero, però, che il discorso derridiano sull'ebraicità pone la questione seguente: e se ciò che qui viene chiamato *judéité* avesse le sembianze di un dono, un dono fatto dall'ebraismo non solo a Derrida, in quanto sin-

golo individuo, ma a tutti quanti avessero l'intenzione di vivere e sperimentare la propria appartenenza a una tradizione data come costruzione di una patria non localizzabile, non riconducibile né a un luogo specifico, né a una dimora che significhi custodia dell'identità e riconoscimento di un'origine? E se, in altre parole, la *judéité* volesse significare precisamente il paradosso di un'identità che è ereditata, perché proveniente da quell'esperienza della rivelazione che ha segnato in profondità l'appartenenza ebraica, e al tempo stesso promessa, perché legata a un luogo ancora non identificabile in una qualunque mappa del mondo? A spingerci in questa direzione – a rispondere cioè positivamente alle domande appena poste – vi sono le stesse parole di Derrida, che alla fine di *Abraham, l'autre* lega l'intero percorso della decostruzione – e in particolare quei momenti di essa che anche in questo paragrafo sono stati analizzati – a una riformulazione di quanto si associa al luogo proprio dell'ebraismo. In tutto quello che la decostruzione ha cercato di formalizzare quando ha affrontato temi come la scrittura e la traccia, la giustizia al di là del diritto e della legge, la messianicità senza messianismo, la democrazia a venire, e soprattutto quando ha utilizzato la figura della *khora*, intesa quale luogo anteriore alla storia capace di dar luogo a «ogni evento di rivelazione antropo-teologica», Derrida legge il paradosso seguente – paradosso che si identifica con la stessa decostruzione:

da una parte, vi è qui (da un punto di vista storico, etico, politico ecc.) la condizione per affrancarsi da ogni dogma della rivelazione e dell'elezione; d'altra parte, questo affrancamento può essere interpretato come il contenuto stesso della rivelazione o dell'elezione, come la loro stessa idea. Per esempio, nulla sembrerebbe più estraneo al Dio degli ebrei e alla storia della legge di ciò che interpreto [...] sotto il nome greco di *khora*, il luogo, la località inumana e ateologica che apre il luogo ben al di là di ogni teologia negativa. E tuttavia, questa maniera di interpretare il luogo può

ancora conservare una profonda affinità con una certa modalità di nominare il Dio degli ebrei. Lui, pure, è il Luogo.<sup>73</sup>

Ma questa affinità della decostruzione con quanto vi sarebbe di ebraico in una certa idea del luogo, idea che fa del luogo qualcosa che sfugge a ogni identificazione, non fa che confermare, mi pare, la pertinenza della figura del marrano quale indicatore metaforico sia di ciò che, in questo testo, Derrida chiama *judéité* in rapporto all'ebraismo, sia del modo in cui la decostruzione nel suo insieme pensa la relazione all'origine, all'appartenenza, all'identità. Al pari della relazione che *judéité* intrattiene con l'ebraismo, la figura del marrano definisce infatti i contorni di una presa di congedo da un'idea forte e univoca di appartenenza. Almeno nell'ambito dell'ipotesi interpretativa qui tentata, la figura di un'identità irriconoscibile perché al tempo stesso fedele e infedele a se stessa risulta dunque di non poco aiuto. A partire da qui, potremmo tirare le fila del presente discorso nel modo seguente. Se è vero che la decostruzione nel suo insieme si presenta come una *paideia* (paradossale, certo, perché mette in questione continuamente la possibilità stessa della trasmissione di un insegnamento), al centro del suo interesse vi è la vita, la nuda vita, che non si dà mai come tale, ma è sempre catturata in una rete di relazioni e rimandi solidali con il peso di tutta una tradizione metafisica, giuridica, teologica. Ora, se questo interesse si manifesta attraverso una messa in guardia dalla pretesa dell'immediatezza, dalla pretesa di una riconoscibilità immediata del vivente in quanto tale, perché prima di ogni espressione della vitalità vi è un contratto con la morte, cioè con la possibilità della sopravvivenza di una tradizione, firmato da ognuno prima della nascita, non è forse insensato dire, allora, che la decostruzione intende additare la possibilità di una fedeltà all'origine che è cancellazione dell'origine – o, meglio, disseminazione dell'origine *nelle* sue cancellazioni.

Le conseguenze di ciò mi paiono essere almeno due. Una ri-

guarda il lavoro di Derrida nel suo complesso: non occorre tradurre la decostruzione in etica, in politica, in religione, poiché il lavoro della decostruzione è *già* latore di un'altra idea del politico e del religioso – nella misura in cui questi vanno sempre pensati assieme. La seconda, strettamente intrecciata alla prima, comporta la possibilità di abitare la modernità come un luogo spurio, non originario, contaminato dal mito proprio nel momento in cui il mito viene esorcizzato attraverso l'idea di *Selbstbehauptung*, di autoaffermazione. Luogo di raccolta di tutti i miti che precedono l'origine del moderno, il nostro presente, che nessun pensiero dell'epoca potrà mai garantire, si apre all'avvenire solo attraverso un parassitismo interminabile delle tradizioni, non più *netamente* distinguibili nella loro provenienza. Un presente che si comprende come parassita del passato, infatti, è disgiunto al suo interno, è già divorato del desiderio dell'arrivante, è da sempre teso ad accogliere il Messia – che forse avrà le sembianze di un marrano.

(In tedesco “parassita” si dice *Schmarotzer*. La parola è di origine ebraica e si riferisce all'usanza di far sedere, durante il banchetto pasquale, al posto che deve restare libero per Elia, il profeta che precede l'arrivo del Messia, uno dei poveri della comunità, uno di quelli che abitualmente vivono di elemosina. Uno *Schmarotzer* appunto.)

### III

## Gerusalemme non è una polis

### 1. *Lévinas e il postmoderno*

La figura del parassita evocata alla fine del capitolo precedente potrebbe essere utilizzata anche per descrivere il rapporto che Lévinas intrattiene con la tradizione filosofica. Presentando la propria “filosofia prima” come un corpo esterno rispetto al canone filosofico, Lévinas da un lato rivendica l’eccentricità del suo pensiero rispetto alla tradizione occidentale. Il “prima” a cui Lévinas rimanda, infatti, apre una dimensione di senso che si pone se non al fuori, per lo meno a lato della tradizione filosofica. D’altra parte, al di là dell’inventiva metaforica che caratterizza i suoi lavori, al di là della volontà di forzare i limiti della concettualità filosofica, l’opera di Lévinas si lascia interpretare anche come prova del fatto che additare il “prima” da cui sorge l’impensato della metafisica non può che essere una riscrittura di ciò che la tradizione ci lascia in eredità. E questa riscrittura sarà sempre un atto parassitario, in cui il debito che si contrae con ciò che si intende sospendere è almeno pari alla volontà che guida e motiva la sospensione stessa. Ora, rispetto al discorso che ci interessa in questo lavoro, confrontarsi con l’opera di Lévinas diviene un gesto quasi ineludibile: l’altrove rispetto al pensiero metafisico – quell’altrove grazie al quale Lévinas pensa di poter giustificare come “prima” la sua filosofia – acquista una forte connotazione religiosa. Questa connotazione religiosa, di cui cercheremo di vagliare la genesi in seno alla tradizione dell’ebraismo europeo figlio dell’assimilazione, ci mette in grado di formulare la questione seguente: che ne è del religioso

nell'età del nichilismo compiuto, posto che l'invito a "divenire dèi", compiuto da Nietzsche nella *Gaia scienza*, non sia stato accolto da masse di seguaci entusiasti? L'assenza di queste ultime, lo si è visto nel primo capitolo, si spiega bene con il fatto che il "divenire dio" auspicato da Nietzsche non ha nulla di giubilatorio, ma è confronto abissale con la finitezza del soggetto. Ma tale difficoltà estrema a "vivere" il messaggio nietzschiano invita pure a chiedersi se non sia possibile individuare un luogo religiosamente denso che autorizzi ad accogliere la mancanza di fondamenti che il nichilismo comporta senza affrettarsi a compiere quel gesto di autoaffermazione dell'umano che, appunto, risulterebbe insopportabile per la sua abissalità. Non credo, lo dico subito, che tutta la posta in gioco del pensiero di Lévinas risieda nel suo additare nell'ebraismo quel luogo della tradizione a cui guardare per trovarvi i possibili contorni di un'inedita esperienza religiosa. Ma inserire la "filosofia prima" di Lévinas entro l'orizzonte che la questione posta dalla religione dei moderni dischiude è un'operazione, mi pare, dotata di legittimità: sebbene Lévinas si sforzi di non far rientrare la sua proposta nell'alveo della "filosofia ebraica", il primato dell'etica che essa contiene e di cui si fa veicolo difficilmente può essere compreso al di fuori della topica ebraica a cui Lévinas costantemente fa riferimento, ed è densamente significativo il fatto che tale topica si ponga (e questo proprio nelle intenzioni di Lévinas) come quel luogo altro a partire dal quale giustificare il primato dell'etica rispetto al conoscere. Nell'interpretazione che segue – lo anticipo sin da ora – verrà letto come un eccesso l'eccentricità che Lévinas ascrive al suo progetto rispetto a una tradizione filosofica che sacrificherebbe, in un certo senso idolatricamente, l'etica sull'altare della conoscenza. Se il primato dell'etica ci porta troppo vicino a Gerusalemme, città orientale, inassimilabile all'orizzonte della *polis* a cui i moderni guardano per delimitare i confini del vivere associato, non per questo però la domanda che Lévinas pone agli abita-

tori della *polis* risulta eludibile: gli dèi della *polis*, intesi weberianamente come valori in perenne conflitto tra loro, sono infatti incapaci di riempire quello spazio simbolicamente vuoto in cui si dispiega l'esistenza di chi abita il moderno (a meno che, lo ripeto, non si decida di accogliere nella sua interezza la buona novella annunciata da Zarathustra). Per questo, confrontarsi con l'eccesso levinassiano serve a delimitare un'area di senso, esperienziale e filosofica assieme, a partire dalla quale sarebbe possibile osservare l'abissalità del moderno sicuri di non precipitarvi perché trattenuti dalla forza di una tradizione che si vuole più antica del moderno stesso.

Se l'ipotesi interpretativa che segue ha lo scopo di valorizzare l'estraneità di Lévinas rispetto al moderno, al fine di porre al moderno domande che altrimenti diverrebbe difficile formulare, va preliminarmente discussa quella linea interpretativa che fa invece di Lévinas il pensatore che più di ogni altro può fornire buoni argomenti a quanti, nella tarda modernità, identificano in un'etica dell'alterità il punto di partenza di un pensiero capace di riempire di senso l'esistenza degli umani. Molti tra coloro che si fanno promotori dell'idea secondo cui oggi noi tutti, volenti o nolenti, ci troviamo a vivere in un'età qualificabile come postmoderna, hanno sempre voluto mantenere una posizione aperta e dialogante verso il pensiero levinassiano. Anzi, secondo alcuni Lévinas potrebbe essere visto come il filosofo postmoderno per eccellenza. Denunciando il famigerato nesso tra violenza e metafisica, Lévinas avrebbe innanzi tutto demistificato le pretese totalitarie di quanti ci dicono che esistono cose solide e stabili come la realtà, la verità e simili – in ciò unendosi, fatta salva l'assoluta originalità del proprio discorso, al coro di quanti in vario modo tendono a vedere in ogni ricerca del vero una nascosta volontà di potenza. D'altra parte, avendo stabilito la precedenza della sfera etica rispetto a qualsivoglia posizione d'essere, Lévinas avrebbe anche offerto un'alternativa praticabile all'abissale conflitto delle interpretazioni che inevitabilmente

si spalanca sotto i piedi non appena si affermi che non ci sono fatti, ma appunto solo interpretazioni.

Ora, tale scenario comporta una serie di problemi, che riguardano innanzi tutto il rapporto tra l'etica levinassiana e il suo inserimento nel dibattito corrente sulla possibilità o meno di trovare buoni argomenti a favore di una società giusta – dibattito a cui quanti si qualificano (o vengono spregiativamente qualificati) come postmoderni partecipano con acribia e impegno. Una società giusta – e qui mi scuso per la semplificazione estrema e arbitraria – è una società in cui i soggetti sono messi in condizione di *negoziare*; ciò implica l'esistenza di uno spazio pubblico aperto, neutro, tale da garantire la piena partecipazione di tutti ai processi di negoziazione. Questo spazio si suppone neutro soprattutto rispetto alle varie forme di appartenenza, *in primis* quella religiosa, se è vero che la nascita della democrazia moderna coincide anche con una progressiva emancipazione dai caratteri sacrali del potere – caratteri sacrali che invece hanno trovato una nuova forza e una nuova collocazione in seno ai regimi totalitari del secolo Ventesimo. Certo, l'etica di Lévinas aspira a definire innanzi tutto la pensabilità di *ogni* possibile relazione tra soggetti e in questo senso Lévinas ha cercato di pensare il luogo da cui anche il politico si origina. Ma proprio per questo, in realtà, Lévinas è latore di una proposta teorica che tocca la sfera politica: ciò che sostanzia la relazione ad altri, centro di tutta la riflessione levinassiana, non sparisce nel momento in cui si accede alla sfera del politico, di quest'ultima diviene anzi momento generatore. Il problema, qui, si pone non appena si cerchi di fare i conti con la provenienza teologica del discorso levinassiano. Può, oggi, un discorso intaccato dal teologico servire da punto di partenza per una riflessione organica sulla fondazione del politico? La risposta è senz'altro positiva se l'oggi viene letto a partire dalla nozione di postmoderno. Finita l'epoca in cui una serie di metanarrazioni hanno svolto una funzione deci-

siva quali strumenti di ordinamento del reale, ci sarebbe ora posto per una disseminazione di discorsi, dotati per principio della stessa legittimità, grazie ai quali poter regolare il permanente conflitto delle interpretazioni che caratterizza una società pluralistica, democratica, multiculturale e multi-religiosa. Il discorso religioso, in tale contesto, appare non più come un nemico, ma come uno dei tanti discorsi che trovano posto nella città secolare. Anzi, le stesse ragioni che hanno spinto la modernità a combattere preti e teologi sarebbero venute meno: se il dio garante dei valori supremi e assoluti è morto, allora non ha più ragione di esistere il fondamentalismo laico che opponeva a quel dio l'assolutezza della ragione. L'eco ebraica del pensiero di Lévinas, in tale contesto, non disturba minimamente: tale eco non proviene da un'arcaica lontananza, ma si inserisce in un coro di voci in cui c'è posto non solo per una tradizione antica e venerabile come l'ebraismo, a cui tanto deve la stessa modernità, ma anche per tradizioni un tempo "esotiche" come il buddhismo o altre religioni orientali. Ciò che, accettando di muoversi a partire da tale prospettiva, si rischia di obliare, però, è il fatto che il clima accogliente e tollerante che caratterizzerebbe l'età postmoderna si lascia comprendere solo come frutto maturo della dissoluzione dello storicismo. Grazie a tale dissoluzione va sì perduta qualsivoglia nozione metafisica della storia (contro la quale, giova ricordarlo, si mosse con forza Croce), ma ciò che si mantiene è la nozione stessa di storicità, intesa come accettazione della finitezza, della precarietà e dell'infondatezza dell'agire umano. E qui tocchiamo il punto che ci interessa: di tale storicità nel pensiero di Lévinas non sembra esserci traccia. Precisamente a una disamina di questo aspetto del suo pensiero vuole farsi carico l'analisi tentata in questo capitolo. Lo scopo di tale analisi, in cui cercherò di collocare proprio nelle fonti ebraiche di Lévinas l'impossibilità di un confronto "moderno" con la questione della storicità, è quello, allora, di additare una

profonda incompatibilità tra l'etica levinassiana e il desiderio di pensare altrimenti la questione dell'alterità che caratterizza tanta parte del pensiero contemporaneo.

Ma per capire meglio il senso dell'operazione qui tentata, vale la pena prendere in esame, almeno per sommi capi, alcuni momenti salienti del dialogo tra i fautori del postmoderno e l'etica proposta da Lévinas. Nel suo saggio sugli orizzonti etico-politici del postmoderno, intitolato *La costellazione postmoderna*, Bernstein identifica in Lévinas l'autore che più di ogni altro ha posto al centro della riflessione sull'etica quella tematica dell'incommensurabilità che connota in maniera peculiare il luogo teorico a partire dal quale si possono definire i contorni del postmoderno. Pur non condividendo l'eccessiva insistenza levinassiana sull'irriducibilità del rapporto tra il medesimo e l'altro, Bernstein ritiene che un pensiero come quello di Lévinas sia stato necessario per comprendere più in profondità la "logica" dell'imperialismo culturale e coloniale tesa a ridurre l'alterità dell'altro a una semplice variazione del medesimo. Per Bernstein deve essere pensabile – e quindi praticabile – un rapporto non violento con l'altro, un rapporto cioè in cui l'alterità radicale dell'altro venga rispettata in quanto tale. Ma ciò può avvenire solo prendendo atto del fatto che la relazione con l'altro ha luogo in seno a un orizzonte sempre minacciato dalla possibilità della violenza assimilatrice, sicché noi «non possiamo mai sottrarci alla possibilità pratica reale di mancare di rendere giustizia all'alterità dell'Altro».<sup>1</sup> La soluzione allora consisterebbe nella decisione di far proprio un atteggiamento in cui si mescolano il confronto con l'altro e l'accettazione della distanza che ci separa: mentre riconosco che tra me e l'altro vi è qualcosa in comune, rendendo così possibile lo spazio della relazione, attutisco la pretesa imperialistica di ridurre la distanza tra me e l'altro, valorizzando quella differenza radicale che, in un certo senso, è anche incommensurabilità.

In Bernstein si rende visibile la tendenza a inserire la pro-

blematica levinassiana entro un contesto fortemente segnato, seppur criticamente, dall'impronta ermeneutica: va bene ammettere l'alterità radicale dell'altro, ma l'importante alla fine è capirsi, riuscire a costruire uno spazio relazionale praticabile. D'altra parte, Lévinas servirebbe da correttivo all'hegelismo implicito nella prospettiva gadameriana, in cui il discorso sulla fusione degli orizzonti si presenterebbe come un gesto di appropriazione e di assimilazione dell'alterità. Del resto, pure sul continente vi è stato chi, come Ricoeur, ha definito "iperbolica" l'insistenza levinassiana sull'inassimilabilità dell'altro<sup>2</sup>, come se l'urgenza maggiore, nel discorso filosofico sull'etica, consistesse non tanto nel pensare l'alterità dell'altro, quanto nel definire meglio i contorni di quello spossessamento che il soggetto subisce quando gli si fa incontro il volto altrui.

Uno scarto rispetto alle prospettive di lettura testé delineate viene offerto dalla posizione di Bauman, che invece vede proprio nella radicalità della posizione levinassiana ciò di cui abbiamo bisogno per pensare l'inedita situazione in cui il soggetto si trova a vivere nell'età postmoderna. Per Bauman, l'imperativo categorico kantiano non basta più: a esso va sostituita quell'utopia liberatoria additata dal discorso levinassiano sull'altro. In un mondo globalizzato, ove sono operanti forme inedite di violenza e di sfruttamento, è necessario pensare l'asimmetria implicata dalla relazione con altri. Interno a un discorso che mira alla ricostruzione di una politica autonoma rispetto all'economia, il modo in cui Bauman propone di accogliere l'istanza etica fatta valere da Lévinas tende a enfatizzare il divorzio tra etica e morale che sta al centro dell'opera levinassiana. Se è vero che esiste un nesso preciso tra riduzione dei valori a quello monetario, tecnologizzazione diffusa e insorgenza di nuove forme di controllo totale, va ribadita la priorità dell'etica intesa non come norma e prescrizione, bensì come dono, gratuità, giustizia. Prima di ogni legge e di ogni norma, che alla fine tendono a giustificare e a convalida-

re i rapporti di forza esistenti in seno alla società, si pone il volto dell'altro, nella sua nudità e nella sua inassimilabilità. Di fronte al volto dell'altro, di fronte al comando "non ucciderai!", di cui tale volto è muto latore, si può ergere un nuovo tribunale, diverso dal tribunale della ragione, in cui poter trovare quegli argomenti di cui oggi si ha urgente bisogno per motivare il proprio rifiuto dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo esteso su scala planetaria. Proprio qui si rende visibile, nel discorso di Bauman, il nesso tra postmodernità ed etica levinassiana. Innanzi tutto, va preso atto che non ci sono più ragioni universalmente valide per argomentare la propria aspirazione a vivere in una società giusta. Tale presa d'atto si regge sia sulla constatazione dell'impossibilità di trovare un accordo accettato da tutti gli attori sui principi ultimi chiamati a fondare l'obbligazione morale, sia sulla mai dismessa attualità della critica delle ideologie, grazie alla quale è sempre possibile mostrare che ogni tesi universalistica serve a coprire e/o a legittimare interessi locali, di parte, il più delle volte di natura coloniale e imperialistica. E questa situazione sarebbe precisamente ciò che, secondo Bauman, caratterizzerebbe in modo tipico la postmodernità.<sup>3</sup> Come seconda mossa, Bauman afferma con decisione la natura irriducibile dell'istanza etica. Fortemente carica di quell'utopia che pure nasce nel moderno, ma che il moderno sembra non aver saputo realizzare, tale istanza etica ha il suo luogo d'origine nella nudità del volto dell'altro.<sup>4</sup> Insomma, è come se la mancanza di argomenti razionali a favore di una società giusta divenisse, paradossalmente, proprio la molla che fa scattare l'esigenza di trovare un nuovo stile di discorso, capace comunque di parlare alle menti di tutti coloro che, soli come cani, si trovano impigliati nelle maglie della società globale. Il volto dell'altro mi chiama alla responsabilità, ovunque io mi trovi e a qualunque cultura possiamo mai appartenere sia io che l'altro. In questa maniera, tutta l'enfasi posta da Lévinas sulla priorità dell'incontro con l'altro rispetto al conoscere, al razionalizza-

re, al porre categoriale, trova una sua originale giustificazione, che potremmo definire di tipo pragmatico. In sostanza, sembra dirci Bauman, è sempre possibile fare l'esperienza della prossimità con altri come espropriazione della mia soggettività. Pure l'invocazione che promana dall'altro intesa quale luogo originario della responsabilità è qualcosa di cui tutti possono avere esperienza. Qui, e non nelle ragioni che posso addurre per giustificare la mia scelta di agire in modo ospitale, benevolo o giusto nei confronti dell'altro, va cercato il fondamento ultimo dell'obbligazione morale.

Rispetto al tentativo fatto valere da quanti tendono a ricondurre la filosofia dell'alterità di Lévinas entro il paradigma ermeneutico (ciò che inevitabilmente porta a cancellare quanto in essa vi è di più originale), Bauman indubbiamente resta maggiormente fedele agli intenti di quella filosofia. Ma una certa forzatura resta comunque presente. Leggendo *Postmodern Ethics* (questo il titolo originale dell'opera qui discussa) si ha l'impressione che Bauman voglia presentare Lévinas come il campione di quel rinnovamento filosofico che solo può permetterci sia di tenere ferma l'autonomia morale del soggetto, che è conquista irrinunciabile dell'Europa moderna, sia di liberare gli argomenti a favore di quell'autonomia dalle strettoie di una ragione illuministica che oggi ad alcuni appare solidale con tutte le forme di sfruttamento che vengono perpetrate su scala globale. Parlerei qui di forzatura perché, come si cercherà di mostrare in questo capitolo, il pensiero di Lévinas mantiene, volutamente e consapevolmente, una certa estraneità nei confronti del moderno e quindi nei confronti di ciò che a esso segue – qualunque sia il nome scelto per designare tale prosecuzione. La critica delle magnifiche sorti e progressive esaltate dalla ragione illuministica che autori come Bauman portano avanti va letta, infatti, come compimento dell'Illuminismo stesso. Per lo stesso Bauman è di primaria importanza poter reperire argomenti atti a giustificare l'aspirazione a vivere

in una società giusta – e precisamente in questa aspirazione consiste la carica eversiva del progetto moderno nel suo insieme, di cui l'Illuminismo è parte integrante. Il punto è che Lévinas utilizza argomenti che si richiamano a una tradizione non del tutto compatibile con il progetto illuminista. Nel discorso levinassiano è infatti reperibile, in modo assai chiaro, la tendenza a giustificare il primato dell'etica a partire da un'istanza di carattere religioso. Precisamente questo aspetto rende assai problematico ogni tentativo di assimilare il discorso sull'alterità portato avanti da Lévinas agli schemi entro cui avviene usualmente l'autocomprensione del moderno/postmoderno. L'infondatezza del discorso etico, chiaramente affermata quando si dice che tutto comincia con l'epifania del volto altrui, non ha molto in comune con l'abisso della ragione di cui parla Kant<sup>5</sup> – e di Kant tutto si può dire, meno che non avesse a cuore la sorte morale dell'uomo moderno. Il presupposto che sorregge la presente analisi è che qui, nell'abisso della ragione kantiano, piuttosto che altrove vada ricercata l'impossibilità di argomentare conclusivamente a favore di criteri universali capaci di giustificare l'obbligazione morale.<sup>6</sup> All'abisso della ragione ci si arriva analizzando i limiti della ragione stessa, a partire da una gnoseologia che continuamente sottolinea la finitezza del soggetto conoscente – prima percepisco il mondo, poi rifletto su di esso, e l'illimitatezza a cui tende necessariamente la riflessione proviene dal carattere teleologico degli atti percettivi. Ben diverso è invece il discorso se l'impossibilità di argomentare la necessità della giustizia proviene da un rifiuto esplicito del primato del conoscere sul volere. In quest'ultimo caso, c'è il rischio che a una ragione astratta, violentemente protesa verso l'universale a scapito della peculiare unicità del volto altrui, si sostituisca un'istanza extrarazionale teologicamente determinata. (E in questo contesto, è bene dirlo subito, a poco vale appellarsi all'argomento secondo cui il dio di Abramo, Isacco e Giacobbe a cui si ri-

chiama Lévinas ha meno colpe sulla coscienza del dio cristiano, nel nome del quale la civiltà europea ha sempre legittimato le proprie imprese colonial-imperialistiche.)

L'ipotesi che andrà allora messa alla prova concerne la tenuta del discorso levinassiano in riferimento ai propri presupposti teologici. Cercherò di mostrare che tali presupposti sono insopprimibili, pena una perdita di senso dell'intero discorso di Lévinas, e che, di conseguenza, essi non possono rendere pacifico l'utilizzo della riflessione compiuta da Lévinas in un contesto in cui si vuole fare spazio all'idea di società giusta. Le premesse teologiche, di qualsiasi natura esse siano, rischiano infatti di compromettere quella neutralità a cui deve necessariamente aspirare ogni discussione su limiti, scopi e finalità di una possibile società giusta. Se è vero che tra le principali caratteristiche di quest'ultima vi è il libero esercizio della libertà di credo e di culto, d'altra parte è altrettanto vero che nessuna particolare forma di credenza, proprio perché specifica e locale, può pretendere di offrire gli argomenti decisivi a partire dai quali iniziare la discussione sulla società giusta nel suo insieme.

## *2. Fenomenologia e metafisica della luce*

Ogni discussione su Lévinas e sul senso della sua proposta filosofica deve comunque partire da una considerazione delle premesse fenomenologiche dalle quali Lévinas ricava il tema dell'alterità. E la ragione di ciò non sta solo nel fatto che Lévinas comincia la sua carriera filosofica come discepolo ideale di Husserl.<sup>7</sup> Se si riesce a mostrare che già qui, nel suo incontro con Husserl, Lévinas ha utilizzato strumenti concettuali originali, estranei al tessuto del discorso husserliano stesso, sarà poi più facile argomentare la tesi secondo cui la filosofia di Lévinas è latrice di una struttura di pensiero che la rende incompatibile con quella scena filosofica in cui ci muoviamo oggi in quanto eredi e continuatori del moderno.

Una prima ipotesi potrebbe essere, per contro, quella di leggere nei primi testi levinassiani su Husserl il segno di un interesse genuino e autentico per la filosofia, che poi, in seguito a una curvatura in senso esistenzialista del discorso fenomenologico (per altro tipica e frequente nella Francia di allora), si sarebbe trasformato in una sorta di mistica più o meno secolarizzata dell'alterità. Tale ipotesi però non regge a un esame attento dei testi. Sin da subito, in realtà, è presente in Lévinas la volontà di curvare il discorso fenomenologico verso una direzione che non è quella a esso propria – o, che è lo stesso, la volontà di marcare con forza la distanza tra la propria posizione e quelle di Husserl e di Heidegger.

Scegliamo come punto di partenza i saggi raccolti in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Nel primo di questi saggi, risalente al 1940 (quindi di dieci anni posteriore al primo lavoro, intitolato *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*), Lévinas sembra limitarsi a un'esposizione pura e semplice del pensiero di Husserl, condotta a partire dalle opere note allora. Pur essendo disponibile anche *Formale und transzendente Logik*, del 1929, Lévinas non manifesta alcun interesse verso la teoria della conoscenza husserliana e verso i problemi che essa cercava faticosamente di risolvere (la filosofia come teoria delle varie forme di teoria, il rapporto tra evidenza e verità, il rapporto tra ontologia e teoria dell'oggetto).<sup>8</sup> Ciò che interessava invece l'allora studioso e traduttore di Husserl era piuttosto la rilevanza etica della fenomenologia intesa come esercizio. Che significa ciò? Per Lévinas il guadagno teorico acquisibile grazie alle nozioni centrali della fenomenologia – come quelle di intenzionalità, di senso e di evidenza – consiste nello spostamento di accento che esse permettono di compiere rispetto a qualsiasi filosofia tradizionale orientata metafisicamente. Mentre per una filosofia di tipo metafisico (intesa nella sua accezione più vasta) il senso sta da qualche parte al di fuori del soggetto, per cui si tratta sempre

di chiarire in via preliminare come il soggetto pervenga a esso, il discorso fenomenologico inaugurato da Husserl, con un gesto radicale e semplice assieme, pone l'origine del senso nel soggetto stesso – o meglio, nelle operazioni da questi compiute. Pur non concedendo nulla a una posizione di tipo psicologista<sup>9</sup>, Husserl pone sin da subito al centro delle sue analisi il senso della verità, ovvero il modo in cui essa *vale* per un soggetto. Trasformando l'intenzionalità brentiana in uno strumento atto a svelare la complessità e la ricchezza della vita della coscienza costituente, Husserl mostra come ciò che affetta il soggetto dall'esterno, pur senza perdere nulla della propria assoluta exteriorità, non possa essere pensato se non all'interno di quelle operazioni di *Sinngebung* che permettono la costituzione dell'oggetto in quanto tale. Nell'intenzionalità si darebbe a vedere, dunque, tanto l'impossibilità di ridurre il mondo alla coscienza che lo pensa, quanto l'impossibilità di ridurre il senso a un'operazione autonoma della coscienza, slegata da quell'esteriorità a cui essa si riferisce in ciascuno dei suoi atti di pensiero.

Corretta nelle sue linee di fondo, l'interpretazione offerta da Lévinas non manca però di colpire per la tendenza a porre l'accento su alcuni aspetti del pensiero husserliano a preferenza di altri. Esempio in tal senso il modo in cui Lévinas interpreta la funzione dell'*epoché*. Una filosofia come quella husserliana perviene alla riduzione fenomenologica e alla scoperta della soggettività trascendentale che da essa consegue per ragioni metodiche ineludibili. Fortemente centrata sull'estetica trascendentale, sulla passività, sulla concretezza delle operazioni soggettive che letteralmente permettono l'incarnazione del significato, la fenomenologia non può non presupporre una legalità del conoscere che si identifichi con l'istanza a cui si riconducono tutti gli atti di coscienza, posizionali e non. La posta in gioco in tutta questa faccenda consiste nella possibilità di tenere distinte la sfera trascendentale e quella empirica. Ora, se da un lato è vero che Hus-

serl per primo non manca di attribuire all'atto della riduzione una valenza che potremmo definire esistenziale, dall'altro è anche vero che Husserl non cessa di sottolineare come l'*epoché* sia parte integrante della metodica fenomenologica nel senso appena chiarito. Lévinas pare invece interessato solo all'aspetto che chiamerei esistenziale dell'*epoché*. Gesto libero e liberatorio, nella prospettiva di Lévinas l'*epoché* permette a chi la compie di cogliere se stesso in quanto soggetto donatore di senso. Grazie a essa si può così giungere a un definitivo superamento della tradizionale separazione tra pensiero e azione: il soggetto che liberamente compie l'*epoché* non solo mette a tema riflessivamente l'intenzionalità dei propri atti di volizione, di pensiero e di desiderio, ma riesce a far suoi questi atti, riesce a cogliere il nesso che li lega all'unità coscienziale complessiva.

A partire da questa nuova idea di soggetto che la fenomenologia dischiude sono possibili due vie. Da un lato, si ha la via della chiarificazione virtualmente interminabile, dello sforzo incessante di analisi, avente come scopo finale la descrizione di tutte le complesse ramificazioni della soggettività costituente, fino a comprendere, teleologicamente, la totalità della vita intermonadica. Dall'altro, si apre una via in cui al centro della riflessione si trovano piuttosto la complessità irriducibile della vita coscienziale e, di conseguenza, la sottolineatura dell'inevitabile intreccio tra coscienza costituente e coscienza costituita. Si potrebbe mostrare come in Husserl le due vie convivano l'una accanto all'altra, in un rapporto a volte osmotico, a volte conflittuale e irrisolto.<sup>10</sup> Lévinas non ignora affatto questa compresenza di opzioni teoriche dagli esiti potenzialmente anche assai distanti tra loro, ma di fronte a una fenomenologia intesa quale opera di chiarificazione continua e incessante delle strutture della soggettività non riesce a nascondere una certa insoddisfazione. In un passo in cui si dà conto del senso dell'analisi intenzionale si può infatti leggere:

Ogni intenzione è un'evidenza cercata, è un tendere alla luce. Dire che ogni rappresentazione sta alla base di ogni intenzione, anche affettiva o relativa, significa concepire l'insieme della vita spirituale sul modello della luce.<sup>11</sup>

Proprio *contro* questa luce, contro questo eccesso di luminosità si rivolgerà poi la critica levinassiana alla metafisica – e sarà una critica che non potrà lasciare intatta nemmeno la fenomenologia.<sup>12</sup> La fenomenologia di cui Lévinas all'inizio del suo cammino di pensiero tesse gli elogi, insomma, non è tanto lo strumento di cui la filosofia si serve per descrivere l'intrico delle operazioni su cui si regge la vita della ragione, ma è piuttosto la via di accesso a un mondo in cui l'intreccio tra soggettività costituente e costituita costringe a una sospensione della pretesa avanzata dalla ragione di far luce su ogni singolo aspetto della vita umana. Non potrà allora stupire che la tematica della passività, il cui correlato è l'oscurità della vita coscienziale, divenga sin da subito il luogo privilegiato del confronto levinassiano con la fenomenologia. In un testo di qualche anno posteriore, *Le rovine della rappresentazione*, incluso poi nella seconda edizione della raccolta *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Lévinas scrive:

Affermando che il pensiero è tributario di una vita anonima e oscura, di paesaggi dimenticati che bisogna restituire a quello stesso oggetto che la coscienza crede di possedere interamente, (...) inizia anche una nuova ontologia: l'essere non viene posto solo come correlato di un pensiero, ma come ciò che fonda già il pensiero stesso, il quale, tuttavia, lo costituisce.<sup>13</sup>

Anche qui va rilevato il fatto che Lévinas mette in evidenza un momento cruciale del discorso fenomenologico: è noto che Husserl lavorò con intensità attorno al tema della passività almeno per un decennio, nel tentativo di definire i punti

di sutura tra sfera precategoriale e fissazione dell'oggettività attraverso gli atti di giudizio.<sup>14</sup> Ma nella lettura di Lévinas sembra non rimanere alcuna traccia della motivazione profondamente *erkenntnistheoretisch* che anima il discorso husserliano. Husserl, infatti, è spinto ad accogliere nel seno delle sue analisi il paradosso di una coscienza costituente e costituita solamente dall'evidenza del dato fenomenologico, il quale permette così quell'ampliamento dell'estetica trascendentale che resta un compito primario della fenomenologia in quanto luogo di fondazione della logica. Lévinas è invece interessato soprattutto a mettere in rilievo il carattere aporetico della soluzione prospettata da Husserl, come se proprio il venir meno della chiarezza nel momento in cui la riflessione sugli atti di costituzione raggiunge il suo apice dovesse rappresentare il punto di arrivo dell'impresa fenomenologica.

Nel presentare Husserl come colui che inaugura un nuovo pensiero della soggettività Lévinas non compie allora una riappropriazione originale di temi fenomenologici, destinati a trovare un'ulteriore estensione tematica nelle riflessioni coeve sull'insonnia, sul neutro, sul ciò che "c'è" ecc.<sup>15</sup> Lévinas intende piuttosto cancellare il fatto che discorso husserliano sulla passività dipende da una *Erkenntnistheorie*, legittimando in tal modo lo slittamento verso l'etica intesa quale luogo di fondazione del pensiero. Se è indubitabile che il tema dell'intersoggettività acquista un peso sempre maggiore nelle ultime riflessioni husserliane, d'altra parte l'affermazione secondo cui «la condizione di verità può essere cercata nell'etica»<sup>16</sup> richiede un rivolgimento totale del senso dell'impresa fenomenologica. Per Husserl, infatti, la prima forma di alterità che s'incontra nell'esperienza è quella del mondo esterno, e per quanto valide siano le ragioni che inducono a dubitare che questa sia l'unica forma di exteriorità possibile<sup>17</sup>, resta centrale un preliminare confronto con essa per poter in qualche modo

definire i confini che separano ontologia ed etica. Giunti a questo punto, mi pare giustificato affermare che solo una preliminare comprensione di questa curvatura del discorso fenomenologico permette di cogliere la portata del gesto di accusa che Lévinas compie nei confronti della filosofia intesa quale *organon* del conoscere. Certo, è soprattutto in lavori come *Le Temps et l'Autre* e *De l'existence à l'existant* che Lévinas porta avanti un attacco virulento nei confronti di ciò che egli designa come ontologia, aprendo la via a quella riflessione sull'altro che culminerà in *Totalité et infini*. Ma i testi sulla fenomenologia – o di carattere fenomenologico, come quelli dedicati a descrivere il soggetto imprigionato nella gabbia del “c'è” – vanno letti in realtà assieme a quelli nei quali Lévinas lancia i suoi strali contro il pensiero dell'Occidente teso a imporre la propria signoria violenta sull'essere attraverso la conoscenza. Lévinas allora ha potuto leggere nella fenomenologia l'anticipazione del proprio tema dell'esteriorità perché la decisione di porre l'etica come filosofia prima era già stata presa.<sup>18</sup>

### 3. *Il legame tra violenza e metafisica e l'idea dell'infinito*

Il gesto di distacco dalla tradizione compiuto da Lévinas per certi versi ricorda quello compiuto da Heidegger, il quale con l'espressione ontoteologia ha etichettato un paio di millenni di pensiero filosofico. Il paragone, però, si ferma ovviamente qui: per Heidegger l'ontoteologia è colpevole di aver dimenticato la differenza tra essere ed ente, mentre per Lévinas, all'opposto, è proprio il fissarsi da parte dell'ontologia sul senso dell'essere a costituire la colpa d'origine del pensiero occidentale. In merito può essere istruttivo il passo seguente, tratto da un saggio del 1951.

Tutto l'uomo è ontologia. La sua opera scientifica, la sua vita affettiva, la soddisfazione dei suoi bisogni e il suo lavoro, la sua vita sociale e la sua morte, articolano, con un rigore che attribuisce a ciascuno di questi momenti una funzione determinata, la comprensione dell'essere o la verità. La nostra civiltà nella sua integrità deriva da questa comprensione – anche se quest'ultima si configurasse come oblio dell'essere.<sup>19</sup>

Includendo così anche Heidegger nella grande tradizione della filosofia occidentale, si può dire che Lévinas chiuda definitivamente i conti con la fenomenologia. Certo, Lévinas ammette che l'ontologia fondamentale di Heidegger amplia e approfondisce il discorso husserliano<sup>20</sup>, ma neppure tale ampliamento permette una messa in questione della metafisica della luce. Rispetto all'intelligibilità che quest'ultima permette, Lévinas oppone un altro tipo di visibilità, apparentemente priva di ogni rapporto con l'*intelligere*: la visibilità a cui pensa Lévinas, infatti, è quella resa possibile dall'incontro con il volto dell'altro. E il volto dell'altro non è visibile perché illuminato dalla luce del comprendere.<sup>21</sup> Al contrario, è l'espressività propria del volto altrui ciò che fonda la possibilità stessa di ogni comprensione, inclusa quella dell'essere che non è l'essere dell'ente.<sup>22</sup>

Non credo che la natura a prima vista bizzarra di questa tesi possa giustificare una sua veloce liquidazione. Se è ben vero che la conoscenza resta in qualche modo presupposta in seno a ogni forma di incontro con l'altro uomo, non è meno vero che Lévinas voglia conferire al suo discorso etico un valore fondativo primario, tale da sottrarlo alle critiche di chi gli può obiettare in qualunque momento che prima di trovarmi nella condizione di ostaggio dell'altro devo percepire un mondo, dei corpi estesi ecc. Il punto è dunque altrove. Ciò che non può non suscitare perplessità nel discorso levinassiano è la volontà dichiarata di far coincidere con la *religione* lo spazio dell'etica in cui l'incontro con il volto altrui svela il senso ultimo della soggettività.

La relazione con l'altro uomo [*autrui*] non è dunque ontologia. Questo legame con l'altro [*autrui*] che non è riconducibile alla rappresentazione dell'altro [*autrui*] ma alla sua invocazione e nel cui ambito l'invocazione non è preceduta da una comprensione, lo chiamiamo *religione*. L'essenza del discorso è preghiera.<sup>23</sup>

Rispondendo negativamente alla domanda se l'ontologia sia davvero fondamentale, Lévinas dunque non vuole solo mettere in mora il primato del conoscere, ma intende immettere nello spazio occupato dal pensiero filosofico un altro tipo di discorsività, caratterizzata da una marcata estraneità nei confronti della filosofia che inizia nell'Atene del quinto secolo. In seguito, proprio il senso di questa estraneità verrà messo a fuoco, per chiedere da quale patria provenga il pensiero levinassiano dell'erranza e dell'esilio. Ora però va approfondito il senso della denuncia compiuta da Lévinas nei confronti della metafisica intesa quale luogo della violenza. L'argomento con cui Lévinas intende giustificare il primato dell'etica sull'ontologia è duplice. Da un lato, si tratta di mostrare che nel mio rapporto con l'altro non posso pervenire in alcun modo a una forma di dominio, perché la relazione con altri è tale da costituire il soggetto prima che si metta in moto l'attività costituente del soggetto stesso. D'altro lato, è in questione la violenza che insopprimibilmente caratterizza il gesto del conoscere. Conoscere per Lévinas vuol dire oggettivare, porre all'interno del mio universo categoriale ciò che mi si offre nell'assoluta esteriorità. L'atto categoriale è sempre unificante, e questo potere di unificazione deriva da quell'unità posta artificialmente che è la coscienza, desiderosa di rimpatriare presso di sé dopo ogni viaggio nell'esteriorità. Conoscere è dunque ridurre l'alterità di ciò che trascende la coscienza alle strutture del medesimo, alle strutture di quel soggetto che, se si espone all'alterità, lo fa solo per rinforzare il proprio dominio, per confermare la

bontà dell'atto unificante in cui si attua la categorizzazione. Le due tematiche scorrono indubbiamente parallele nella produzione testuale di Lévinas. Ma va nondimeno sottolineato che, logicamente, solo la caratterizzazione del conoscere come violenza nei confronti dell'esteriorità permette di giustificare l'introduzione di un discorso etico in cui l'alterità dell'altro uomo venga pensata come assenza di oggettivazione. E a tal proposito, è difficile sfuggire all'impressione che Lévinas confonda la teoria della conoscenza con l'etica. Non si capisce infatti dove mai debba risiedere la violenza nel fatto di compiere un atto obiettivante. Se voglio parlar chiaro ed essere capito, devo poter distinguere *questo* tavolo da qualsiasi altro, e lo stesso deve poter fare il mio interlocutore. Non si può insomma dar torto con tanta leggerezza agli Scolastici quando osservavano che l'*unum* è un trascendentale dell'*ens*. Non vi sarebbe alcun problema se Lévinas si limitasse a dire che nell'incontro con l'altro sono all'opera strutture conoscitive più complesse rispetto a quelle determinanti in vista della conoscenza degli oggetti materiali. In seno alla storia della filosofia non sono rari i casi in cui si è cercato di sostenere plausibilmente che una dipendenza completa dell'etica dalla teoria della conoscenza è impossibile. Esempio in tal senso il tema platonico dell'al di là dell'essere, a cui del resto lo stesso Lévinas si richiama più volte<sup>24</sup>, oppure la distinzione kantiana tra legge morale in me e legalità della natura fuori di me. È inevitabile che sorgano però delle forti perplessità quando Lévinas vuole convincere il suo lettore che in ogni conoscere sia in atto una riduzione dell'altro al medesimo e che l'imporsi di tale modello riduzionistico alla sfera del rapporto tra individui sia la causa prima di tutti i mali dell'umanità. Lévinas non ci sta dicendo solo che sono necessari degli aggiustamenti nella nostra teoria della conoscenza per poter evitare che da questa, più o meno surrettiziamente, si ricavano argomenti volti a legittimare la violenza e simili. Lévinas ci sta dicendo due

cose assolutamente urtanti se lette alla luce dei parametri filosofici usuali: primo, che ogni conoscere manca di cogliere la radicale alterità dell'altro *perché* tale alterità precede costitutivamente ogni atto conoscitivo; secondo, che l'applicazione del modello conoscitivo in seno alla problematica etica serve tanto a mascherare lo scacco del soggetto di fronte a un'alterità inassimilabile, quanto a legittimare la prosecuzione mascherata dello sforzo di riduzione dell'altro al medesimo. E tutto ciò, lo si vede bene, comporta una volontà di rottura radicale con il discorso filosofico *tout court*.

Volendo dar conto in questa sede soprattutto di questa rottura e di questa radicalità, si dichiara da sé come improduttivo ogni sforzo teso a muovere alle tesi di Lévinas delle obiezioni logiche, gnoseologiche, o di altro tipo, ricavate comunque dalla tradizione filosofica. Nel presente lavoro vorrei allora delineare i *presupposti* che sono all'opera nel discorso levinassiano. Credo che questo modo di procedere sia più efficace non tanto perché più rispettoso nei confronti del pensiero di Lévinas (aspetto questo che comunque va tenuto presente), quanto perché permette di cogliere alla radice l'estraneità dell'etica levinassiana rispetto ai discorsi correnti sull'alterità, compresi quelli che in varia misura si sforzano di trovare argomenti a favore di un'etica rispettosa e ospitale. E per dar conto di tale estraneità, andrà ora mostrato come, a dispetto di ogni sospetto nei confronti della conoscenza intesa quale atto sempre e comunque violento, una certa *conoscenza del divino* viene presupposta dal discorso di Lévinas nel suo insieme.

Per giustificare una relazione con altri in cui la conoscenza non gioca alcun ruolo, per poter insomma rendere plausibile un discorso in cui il mio rapporto con l'altro mi costituisce in quanto soggetto prima di ogni atto di comprensione, Lévinas cerca di mostrare come la mia soggettività sia già strutturata in modo tale da poter ospitare una qualche forma di exteriorità assoluta. Quest'ultima viene reperita nell'idea di infinito in noi. L'importanza di tale concetto filosofico riposa per Lévi-

nas nel fatto che l'idea di infinito offre al pensiero un oggetto del tutto *sui generis*, che è in realtà irriducibile a ogni forma di oggettivazione. Letteralmente, l'idea dell'infinito è irrapresentabile e inoggettivabile – dunque è impensabile, nel senso che si sottrae a ciò che per Lévinas caratterizza in modo peculiare il pensiero, ovvero l'attività oggettivante. Di conseguenza, l'idea dell'infinito non è contenibile nel soggetto che la pensa. Ed è questo, per Lévinas, il punto essenziale.

L'intenzionalità che anima l'idea di infinito non è comparabile a nessun'altra: essa intenziona ciò che non può abbracciare. (...) Pensando l'infinito, *l'io pensa immediatamente più di quanto non pensi*. L'infinito non rientra nell'idea d'infinito, noi non lo cogliamo: quest'idea non è un concetto. L'infinito è il radicalmente, l'assolutamente altro.<sup>25</sup>

Questo pensiero di qualcosa che non è sottoponibile alla obiettivazione permette a Lévinas di isolare la *condizione di possibilità* di un pensiero dell'eccedenza. Vi è pensiero anche là dove non vi è oggetto, obiettivazione, riduzione dell'altro al medesimo. Il pensiero che, pensando l'infinito, pensa al di là di sé non cessa di essere pensiero. Anzi, proprio per il fatto di non poter obiettivare il proprio contenuto, per il fatto di non poter rendere ragione di ciò che in esso si pensa, il pensiero mostra un aspetto inedito, compie su di sé una trasformazione che lo porta in direzioni che rimangono celate al pensiero obiettivante. Qui parlerei di condizioni di possibilità di un pensiero dell'eccedenza, introducendo un'espressione estranea al linguaggio di Lévinas, perché nel richiamarsi all'idea di infinito Lévinas ci sta dicendo essenzialmente questo: se esiste l'idea di infinito, vi è almeno *un* pensiero che ospita un'esteriorità che non può venire mai – *ex definitione* – inglobata dal medesimo. Nel momento in cui l'idea dell'infinito si affaccia alla mente umana, in quel preciso istante la mente umana stessa si trova a ospitare

qualcosa che non può divenire oggetto di intenzione o di riflessione. E poiché l'idea dell'infinito non può divenire parte del nostro bagaglio stabile di conoscenze acquisite, si tratta di un'idea che proviene da fuori di noi e che mantiene la traccia di quell'esteriorità da cui proviene nello stesso momento in cui è pensata. E la pensabilità di questa idea, latrice di un paradosso che nessuna teoria della conoscenza può giustificare, verrebbe a costituire precisamente il fondamento del pensiero etico proposto da Lévinas.

Strana fenomenologia, dunque, quella che può descrivere l'apparizione dell'idea di infinito. Si tratta di una fenomenologia dell'inapparente, del non presente – in una parola: si tratta di una fenomenologia dell'assenza. È infatti un discorso sull'assenza quello che Lévinas intende fare quando introduce l'idea di infinito quale condizione di possibilità di un pensiero dell'eccedenza. Incidentalmente si può notare che qui – e forse soltanto qui – sono giustificati i tentativi di vedere in Lévinas un pensatore postmoderno: nel corso del suo cammino di pensiero, Lévinas effettivamente ha cercato di aprire un nuovo orizzonte di pensabilità per ciò che non appare, per ciò che, paradossalmente, si dà nel modo dell'assenza. Nel pensiero metafisico, dominato dall'ontologia e a cui Lévinas intende contrapporsi, ci si muove in una dimensione discorsiva in cui si pongono distinzioni, concetti, modelli, al fine di fare chiarezza, al fine di capire meglio ciò che accade nel nostro mondo, al fine insomma di saperne di più su ciò che c'è. L'invito levinassiano ad abbandonare il luogo proprio del pensiero concettualizzante invece ci permette di pensare appunto ciò che non c'è – o meglio, ciò che non ha più, o non ha mai avuto, la forma abituale della presenza. Per seguire Lévinas sulla sua strada è bene allora munirsi di strumenti discorsivi adeguati, che consentano non un afferrare (*begreifen*) o un cogliere (*erfassen*), ma piuttosto un abitare, inteso come sosta riflessiva entro quello spa-

zio discorsivo in cui il linguaggio filosofico ospita il paradosso. Se vi è insomma un'etica postmoderna, questa forse consiste nell'accogliere l'invito levinassiano a ospitare i paradossi, cercando di trovare così un nuovo *rigore* discorsivo per un pensiero che è consapevolmente diverso da ogni pensiero precedente, compreso quello moderno.<sup>26</sup>

Ma da quanto si è già detto nel corso della presente analisi appare chiaro che una prospettiva interpretativa come quella testé delineata coglie solo un aspetto, per quanto essenziale, del discorso complessivo portato avanti da Lévinas. Mi pare troppo riduttivo vedere in Lévinas quel filosofo che ha avuto il merito di introdurre un pensiero del paradosso e dell'eccedenza. Lévinas certo si sforza di trovare un linguaggio nuovo, che possa ospitare un'alterità radicale senza la violenza del concetto.<sup>27</sup> Tutto questo sforzo espressivo, però, non può essere isolato dal progetto etico levinassiano preso nel suo insieme. Questa fenomenologia dell'inapparente, del non fenomenico e dell'eccedente vuole infatti essere *comunque* descrizione di ciò che accade quando il soggetto pensa l'infinito. Proprio per questo, il tema dell'infinito va visto come quella premessa necessaria introdotta da Lévinas per rendere plausibile il suo discorso etico. Non ci sarebbe alcuna necessità, altrimenti, di unire i temi etici (la passività, il volto ecc.) al tema filosofico dell'infinito. Pensando l'infinito, penso più di quanto non pensi, entro in relazione con una istanza che eccede la mia padronanza di soggetto pensante. Lo stesso accade quando mi rapporto all'altro, il quale si pone preliminarmente come ciò che mi costituisce dall'esterno *in virtù* della sua exteriorità. Ma anziché salutare in questo discorso l'inaugurazione di un nuovo pensiero del paradosso, lo ribadisco, si devono porre a Lévinas le domande seguenti: la mia relazione con l'idea dell'infinito non resta forse di tipo *noetico*, se è vero che l'idea dell'infinito è un'idea che io, come chiunque altro, posso *afferrare* con il pensiero – e

qui ora non importa chiedersi se tale afferramento vada inteso come una *Erfassung* o come una *Anschauung*? E siccome questa esperienza dell'infinito viene letta come la premessa di un pensiero dell'alterità radicale che ha in dio la sua espressione più alta, non ne segue che una certa forma di conoscenza religiosa è il presupposto di quella peculiare relazione etica di cui ci parla Lévinas?

Qualcuno potrebbe ribattere che già la formulazione di queste domande è il sintomo di una palese forzatura. Dal punto di vista sostenuto da Lévinas, infatti, si potrebbe chiedere: quale noesi può aver luogo allorché il soggetto pensa l'infinito, se per l'appunto l'idea dell'infinito è venir meno del pensiero, è cessazione di quella padronanza noetica su di sé e sul mondo che il soggetto solitamente vuole esercitare – violentemente – quando pensa questo o quell'oggetto? In realtà, la nostra ipotesi si basa su una constatazione ben precisa: il tema dell'infinito viene introdotto da Lévinas *sempre* in connessione a dei chiari riferimenti a dio, inteso come Colui che si dà a pensare appunto in quanto infinito. Per Lévinas la presenza di dio nell'uomo, attraverso la paradossale pensabilità dell'idea di infinito, è ciò che permette l'aprirsi dell'orizzonte etico. Etica e infinito dunque coincidono, coprono lo stesso spazio esperienziale del soggetto: come accogliendo l'idea di infinito mi ritrovo a uscire da me stesso, ad abbandonare la certezza usuale del *cogito*, così nell'incontro con l'altro faccio l'esperienza di uno spossamento radicale, di una perdita di potere. Ma tutto ciò è possibile perché tanto nell'idea dell'infinito quanto nell'incontro con l'altro è riconoscibile un'esperienza di tipo religioso. Dio, in quanto infinito, sarebbe così all'origine di quell'apertura del soggetto che, per Lévinas, fonda ogni relazione etica.

Per mettere alla prova la nostra ipotesi, torniamo al saggio del 1957 da cui abbiamo tratto le citazioni precedenti, intitolato appunto *La filosofia e l'idea di infinito*.

L'idea dell'infinito è il rapporto sociale. Questo rapporto consiste nell'accostarsi a un essere assolutamente esterno. (...) L'esteriorità dell'essere infinito si manifesta nella resistenza assoluta che, con la sua apparizione, con la sua epifania, oppone a tutti i miei poteri.<sup>28</sup>

L'epifania di questa esteriorità assoluta che irrompe nello spazio del *cogito* è il volto, attraverso cui l'altro dirige su di me quello sguardo che mi intima di non uccidere. Questo sguardo proveniente dal volto dell'altro fonda l'etica proposta da Lévinas perché nella relazione tra me e il volto altrui non vi è posto per alcun pensare, né per alcuna riflessione. Esperienza primordiale, quella dell'incontro con l'altro fonda in maniera radicale perché precede il porsi di ogni pensiero della fondazione. Qui si vede bene perché il tema dell'infinito sia per Lévinas così importante: grazie a esso si rende filosoficamente legittimo e comprensibile il paradosso di una fondazione che non viene compiuta da un soggetto che, riflettendo, trova in sé il *logos*, la ragione di ciò che deve essere fondato. Ma nell'aprire la possibilità noetica (insisto su questo termine) dello spossessamento che il soggetto esperisce quando è convocato dal volto dell'altro, questa idea dell'infinito tradisce la traccia di un'altra presenza, discreta ma non meno importante: quella divina.

È necessario che Altri sia più vicino a Dio di quanto non lo sia Io. Il che non è certo un'invenzione della filosofia, ma il primo atto della coscienza morale che si potrebbe definire come la coscienza del privilegio di Altri rispetto a me.<sup>29</sup>

La vicinanza del divino, o la presenza del divino nella storia, è inoggettivabile, non si lascia pensare come un oggetto qualsiasi. Ma nella prossimità del volto altrui proprio questa non presenza irriducibile si lascia vedere e in qualche modo esperire. Possiamo dire che sia qui in gioco un conoscere? A dispetto delle asserzioni compiute da Lévinas, la risposta

deve essere positiva. Ciò che qui conosco è precisamente l'inconoscibilità concettuale del divino e mi avvicino così all'etica quale luogo della sua presenza. Come se l'altro fosse l'autore di una segreta pedagogia, capace di insegnare ciò che i mezzi normali dell'intelletto non riescono a farci concepire, nell'esperienza del volto altrui vengo condotto a *conoscere* il divino non più come presenza, ma come assenza e traccia. Ciò che qui si vuol indicare, è che in questa assenza di ogni possibile datità del divino, Lévinas ci suggerisce un tipo di esperienza che ha la stessa struttura del pensiero dell'infinito in noi. Per quanto si voglia affermare che nell'idea di infinito il soggetto pensi più di quanto non pensi, si tratta pur sempre di pensare *qualcosa*. Parimenti, per quanto si voglia affermare che nel volto dell'altro il divino sia presente solo come traccia e rimando, è pur vero che nell'incontro con l'altro divengo *cosciente* di questa traccia, acquisisco di conseguenza un sapere che trasforma la mia esistenza e allarga i miei orizzonti conoscitivi.

Proprio il tema della traccia ci permette di avvicinarci al nucleo del discorso levinassiano sull'intreccio che lega dio, infinito e alterità. Sulla nozione di traccia Lévinas si sofferma in più luoghi del suo pensiero. Prendiamo ora in esame alcuni passi di un testo del 1963, intitolato esplicitamente *La traccia dell'altro*. Il punto da cui parte Lévinas è che la traccia non è un segno. Distinguendo tra traccia e segno, si vuole sottolineare l'irriducibilità del discorso sulla traccia a ogni ordine ontologico che si basa sulla presenza: se mai la traccia fosse segno, essa sarebbe segno di un'assenza. La traccia perciò ha in comune con il segno solo la struttura del rimando. Ma mentre il segno rimanda a qualcosa di effettivo, a qualcosa che possiede costitutivamente il carattere della presenza, la traccia rimanda invece a qualcosa che non potrà mai essere reso presente – nel senso almeno della *Vergegenwärtigung* fenomenologica.<sup>30</sup> Di fronte alla traccia, il soggetto entra a far parte anche di un orizzonte temporale

inedito: di contro al tempo incentrato sulla presenza, che è il tempo del dominio, il tempo della traccia è sempre passato. Eppure, la traccia permette l'irruzione nel mio presente di questo passato che nessuna memoria potrà mai ricordare. «L'al di là da cui viene volto significa in quanto traccia. Il volto si trova nella traccia dell'assente assolutamente tale, assolutamente passato».<sup>31</sup> Con la nozione di traccia dunque Lévinas vuole rendere ancor più preciso il senso del suo discorso sull'assenza, su quel particolare tipo di esperienza in cui il soggetto è costretto a confrontarsi con ciò che non può essere dominato, afferrato o inglobato – né, ovviamente, compreso. Ma la nozione di traccia, soprattutto, è quella peculiare nozione di cui Lévinas si serve per indicare quel tipo di rapporto che il volto dell'altro intrattiene con il divino. Altri, lo si è visto sopra, è più vicino a dio di quanto non lo sia io stesso. Questa vicinanza, che pure l'altro mi comunica, resta inaccessibile direttamente. Ciò che l'altro rende presente attraverso il proprio volto è però la traccia di un *terzo*, di un *egli*, di fronte al quale sono da sempre convocato in quanto soggetto responsabile. «L'ordine personale a cui ci obbliga il volto è al di là dell'essere. *L'al di là dell'essere è una terza persona* che non viene definita dal Se stesso e dall'ipseità».<sup>32</sup> E questa responsabilità per una terza persona che nessun atto di presentificazione potrà mai oggettivare è il luogo della giustizia, di quell'etica che per Lévinas è al tempo stesso religione. «La messa in questione di me stesso da parte dell'Altro mi rende solidale con Altri in modo incomparabile e unico. (...) Solidarietà qui significa responsabilità come se tutta la struttura della creazione poggiasse sulle mie spalle».<sup>33</sup> Il paradosso che Lévinas formula in questo contesto è dunque il seguente: attraverso il volto dell'altro viene resa presente, *nel modo della traccia*, questa assenza radicale del divino, intesa come l'unica forma possibile della Sua presenza attraverso la giustizia per un altro che non potrò mai oggettivare o possedere. In tal modo, Lévinas può fissare due aspetti decisivi del suo di-

scorso. Primo: vi è un al di là del volto. Se l'idea dell'infinito è servita a render possibile un discorso sulla trascendenza, ora questa trascendenza può davvero qualificarsi come estranea all'ontologia, nel senso che non l'oggetto esterno costituisce ciò che mi trascende, ma il volto dell'altro; e di fronte a questo volto il soggetto si incontra davvero con l'esteriorità assoluta, che può essere pensata solo come presenza in me di qualcosa che il mio pensiero non domina né contiene. Ma il volto – ed è questo il punto centrale – può essere tale esteriorità solo perché rimanda a un al di là di sé nel modo della traccia. Secondo: questa apertura verso la trascendenza chiarisce il senso di un'etica che è al tempo stesso religione. Nell'incontro con l'esteriorità assoluta non è in gioco solo un incontro con il mio prossimo, con un altro uomo con cui posso dialogare, confrontarmi, avere una relazione.<sup>34</sup> Nel volto dell'altro Lévinas colloca quella peculiare presenza del divino nella storia che ha la forma di un passato immemorabile, di fronte al quale sono infinitamente responsabile, al punto che questa responsabilità diviene il luogo stesso dell'esperienza religiosa.<sup>35</sup>

In un testo del 1975, *Dio e la filosofia*, tale triangolazione in cui le nozioni di infinito, di alterità e di dio sono intrecciate l'una all'altra si fa ancora più chiara. Qui innanzi tutto le nozioni di dio e di infinito vengono esplicitamente fatte coincidere, nel senso che la presenza di dio in me ha la stessa struttura e la stessa funzione dell'idea di infinito. «L'idea di Dio è Dio in me», afferma Lévinas in modo inequivocabile, subito dopo aver detto che tale idea, come l'idea di infinito, possiede un paradossale carattere non concettuale: «l'idea di Dio fa esplodere il pensiero il quale – investimento sinossi e sintesi – non fa che rinchiudere in una presenza».<sup>36</sup> L'idea di dio non è né oggettivabile né rappresentabile, poiché sfugge a ogni atto intenzionale. Il dio di cui Lévinas ci parla, infatti, «rompe la coscienza che intenziona le idee».<sup>37</sup> Questa rottura, questa ferita nell'essere della coscienza (in questo testo

Lévinas parla di “traumatismo”), è però contemporaneamente accesso a un orizzonte esperienziale inedito, che Lévinas chiama risveglio: l’io devastato dall’infinito viene fatto accedere, senza poter padroneggiare concettualmente questa situazione, a un luogo del suo essere fino a quel momento sconosciuto. Tale risveglio non è allora una presa di possesso di se stessi, o un accrescimento della propria autocoscienza. Tutto al contrario: «la rottura dell’attualità del pensiero nell’idea di Dio è una passività più passiva di ogni passività».<sup>38</sup> Con questa passività bisogna confrontarsi, senza pretendere di padroneggiarla o di ridurla. Solo collocandosi in questa passività, infatti, il soggetto può ospitare la relazione con ciò che oltrepassa ogni intenzione e ogni comprensione: grazie alla nozione di “Dio in noi” Lévinas cerca anche di indicare

una relazione eccezionale con me, come se la differenza tra l’Infinito e ciò che dovrebbe inglobarlo e comprenderlo fosse anche una non indifferenza dell’Infinito a questo inglobamento impossibile, non indifferenza dell’Infinito per il pensiero: posa dell’infinito nel pensiero, ma completamente diversa da quella che si struttura come comprensione del *cogitatum* da parte di una cogitazione.<sup>39</sup>

Si può qui dire semplicemente che Lévinas si stia invischando in un linguaggio mistico, poetico e allusivo, e quindi alla fine privo di senso? In realtà, qui mi sembra trovare conferma l’ipotesi interpretativa che guida la presente lettura di Lévinas, ipotesi secondo cui Lévinas non può fare a meno di presupporre una certa forma di *conoscenza del divino* – e ciò anche quando tutto il suo sforzo argomentativo sembra andare in una direzione apparentemente opposta. Più precisamente: la passività più passiva di ogni passività con cui il soggetto accoglie l’idea di dio è la sola modalità possibile per articolare una risposta umana all’irruzione del divino. Come è necessario supporre che il pensiero dell’infinito sia pur sempre pensiero, è necessario vedere nell’idea

di dio che risveglia il soggetto quella modalità attraverso cui la soggettività stessa si scopre parte di una realtà più ampia, che la ingloba e la comprende. Che questa realtà più ampia non sia presente nel modo in cui sono presenti gli oggetti mondani non esclude che io possa trovare il modo di rapportarmi a essa. E infatti: per Lévinas l'infinito è traccia del divino, è indice di una realtà anteriore alla presenza di cui però colgo la significazione.<sup>40</sup> Muto, inaccessibile, incomprensibile, assente, il divino a cui l'infinito fa segno nel modo della traccia si posa nel mio essere, provocando una risposta che, se non è di ordine concettuale, è pur sempre visibile ed esperibile – ed è, come tale, suscettibile di una descrizione, di un comprendere. Questa risposta è l'etica, per cui si potrebbe dire che non c'è differenza tra la passività provocata dall'idea di infinito e la passività provocata dal volto altrui: nello spazio etico in cui mi incontro con l'altro e divengo responsabile nei suoi confronti, senza calcolo e senza pretese di ricompensa, in una gratuità che ha la forma dell'amore, accolgo *ipso facto* l'idea di dio nel suo coincidere con l'idea dell'infinito. Là dove per esempio si afferma che «l'amore è possibile solo attraverso l'idea dell'Infinito»<sup>41</sup>, non vi è dubbio sul fatto che questa coincidenza tra sfera etica ed esperienza religiosa comporti un diverso tipo di intelligibilità. Ciò che sono chiamato a comprendere, seppure al di là di ogni afferramento concettuale, è la *significanza etica* del divino. Come per dire: dio non esiste *se non* nella relazione che il volto altrui intrattiene con me, prima che io decida di rapportarmi a lui in qualsiasi modo. Altro senso non può avere, credo, questa insistenza levinassiana sull'impossibilità di ridurre il divino all'essere. Ciò che qui si vuole sottolineare è che tale coincidenza di etica e religione non può essere pensata, nemmeno da Lévinas, al di fuori della significazione. Infatti, anche per Lévinas la frattura tra filosofia e quell'al di là dell'essere di cui l'idea di infinito è traccia «non esclude Dio dalla significanza, la quale, per non essere

ontologica, non si riconduce a dei semplici pensieri che si estendono sull'essere in fase calante, a delle visioni senza necessità e a delle parole che giocano». <sup>42</sup>

Sebbene qui Lévinas sia più chiaro nel definire i termini del suo discorso, tuttavia sopra si è parlato con ragione di presupposti indagati in riferimento al rapporto che Lévinas asserisce esservi tra apparizione del volto e idea dell'infinito. La triangolazione altro-infinito-dio non viene infatti esplicitata in modo tale da rendere chiara la *provenienza* dei concetti impiegati. Ora, con ciò non si sta accusando il pensiero di Lévinas di imprecisione o di scarso rigore – il linguaggio inedito e lo stile argomentativo ellittico di cui Lévinas si serve sono parte integrante della sua filosofia. Il punto è qui un altro. Se Lévinas si limitasse a portare avanti il proprio discorso senza richiami di nessun tipo alla tradizione, la nostra analisi dei presupposti operanti nel testo di Lévinas sarebbe in fondo fuori luogo. Lévinas invece compie riferimenti ben precisi a dei luoghi visibili e accessibili della tradizione culturale, religiosa e filosofica dell'Occidente. Questi riferimenti dovrebbero servire per lo più a rendere meno oscuro il senso complessivo dell'argomentazione levinassiana. Ma quasi mai Lévinas si impegna in una discussione che chiarisca la portata del suo dialogo con la tradizione, sicché alla fine l'oscurità permane – se non viene addirittura rafforzata. Mentre infatti è visibile il momento innovativo e creativo del discorso di Lévinas, assai meno visibile risulta la portata dei debiti che Lévinas contrae con la tradizione. Tutto ciò è particolarmente grave quando Lévinas dice di voler trovare in Cartesio l'origine della tematica dell'infinito sviluppata nella propria filosofia. Da quanto detto nel primo capitolo, dovrebbe risultare chiaro che tale riferimento a Cartesio è altamente problematico, perché proprio la trattazione dell'idea di infinito serve a Cartesio per raggiungere scopi che se non opposti, sono sicuramente diversissimi da quelli perseguiti da Lévinas. Ma vi è anche un altro riferimento non esplicitato nella sua interezza che funge

da presupposto inindagato: si tratta della tradizione ebraica, a cui Lévinas aderisce pienamente come uomo e come pensatore. E quando ci occuperemo di questo presupposto, raggiungendo così il momento più importante dell'interpretazione critica del pensiero di Lévinas che qui si cerca di elaborare, si potrà mostrare che l'ebraismo a cui si riferisce Lévinas non autorizza, se non al prezzo di una forzatura, quel carattere aperto ed ecumenico che la sua etica vorrebbe possedere in quanto filosofia prima.

#### 4. *Filosofia e religione in Cohen: alle radici dell'etica di Lévinas*

Le *Meditationes de prima philosophia* di Cartesio costituiscono la fonte filosofica principale a cui si richiama Lévinas per sostenere la propria tesi in merito all'idea di infinito quale eccedenza. Nessun riferimento viene fatto, in quel contesto, alla religione. La filosofia, però, è per Lévinas innanzi tutto riduzione allo stesso di tutto ciò che si oppone in quanto altro, è «conquista dell'essere da parte dell'uomo attraverso la storia». <sup>43</sup> In quanto tale essa è atea, o meglio irreligiosa. <sup>44</sup> Ma allora, vista la centralità, in Lévinas, del richiamo a Cartesio, si deve supporre che vi siano due tipi di filosofia, una che anticipa l'etica che Lévinas ci propone, e un'altra totalmente funzionale all'imperialismo del medesimo? <sup>45</sup> Un'affermazione del genere, in fondo troppo ingenua, non è attribuibile a Lévinas. In ogni caso, è certo che negli scritti di Lévinas non è dato trovare una chiarificazione del tutto esaustiva di questo ambiguo richiamo a una nozione tipicamente filosofica – ambiguo perché compiuto mentre si tenta di giustificare una sorta di congedo dalla filosofia della tradizione. Ma stando ai risultati sin qui acquisiti, va anche detto che agli occhi di Lévinas questa ambiguità non deve essere apparsa tanto grave: una filosofia capace di ospitare quell'eccedenza a cui l'idea di infinito ri-

manda, infatti, sarebbe già di per sé esperienza religiosa, sarebbe già luogo di uscita dalla violenza calcolante del medesimo, sarebbe già, insomma, ospitalità, dono, accoglienza. L'idea che vi possa essere una filosofia religiosa distinta sia dalla teologia che dalla filosofia della religione non è nuova. Originale, invece, è il modo in cui Lévinas articola il nesso religione/filosofia: l'etica, intesa come filosofia prima, si pone come frutto di un'esperienza religiosa *in quanto* rinuncia a essere teologia o filosofia della religione, in quanto rinuncia, cioè, a qualsiasi riflessione concettuale sul divino. Restano tuttavia problematiche asserzioni come questa: «Il fatto che ci possa essere qualcosa che è più dell'essere o al di sopra dell'essere si traduce nell'idea di creazione (...). Ma questa nozione dell'essere al di sopra dell'essere non viene dalla teologia». <sup>46</sup> Con un amore per il paradosso al quale forse ora siamo già un po' più abituati, Lévinas insomma nega alla propria filosofia ogni carattere teologico proprio mentre vengono affermati determinati assunti di tipo teologico.

Il problema, un po' brutalmente, potrebbe venir posto in questi termini: come si fa a non cogliere la distanza incolumabile che separa la posizione cartesiana da quella levinasiana? Il modo in cui Lévinas legge Cartesio presuppone, infatti, un'interpretazione del testo cartesiano che a un esame attento dei fatti non tiene in alcun modo. Vi è per la verità almeno un passo in cui Lévinas sembra accorgersi che il riferimento a Cartesio potrebbe comportare dei problemi – in cui insomma sembra accorgersi del fatto che Cartesio potrebbe rivelarsi un pessimo alleato. Nel ricordare che il pensiero dell'altro è un pensiero che a buon diritto appartiene alla filosofia, Lévinas scrive: «Ma è soprattutto l'analisi cartesiana dell'idea di infinito che, nel modo più caratteristico, traccia una struttura di cui, del resto, vogliamo riprendere solo il *disegno formale*». <sup>47</sup> È lecito chiedersi, però, cosa possa mai significare fermarsi alla struttura formale di un pensiero. Questa frase può essere letta solo come l'indice di un ti-

more ben preciso, che nasce dalla consapevolezza della distanza che separa la propria posizione da quella cartesiana. Poco oltre, infatti, si legge: «Su questo punto in Descartes è presente ancora una certa ambiguità, poiché il cogito che poggia su Dio è anche il fondamento dell'esistenza di Dio: la priorità dell'infinito viene subordinata alla libera adesione della volontà, inizialmente padrona di se stessa». <sup>48</sup> Ciò che Lévinas chiama ambiguità irrisolta è in realtà il perno dell'argomentazione cartesiana. E se ciò è vero, proprio la nozione di infinito, centrale tanto per Cartesio quanto per Lévinas, può rivelare la distanza che separa il pensiero dell'alterità proposto da Lévinas dal pensiero moderno in generale – quel pensiero che, com'è noto, ha in Cartesio il suo principale punto di avvio.

Se sono valide le ipotesi espresse nel primo capitolo, ne risulta che il dio cartesiano non inganna, e dunque non può nemmeno devastare le strutture intenzionali e conoscitive del soggetto. Anzi: la sua distanza da quest'ultimo è tale che ogni intervento nel mondo resterà d'ora in poi escluso. Se mai dovesse servire a qualcosa, il dio infinito di cui parla Cartesio tutt'al più potrebbe fornire il modello di quell'onnipotenza che, nell'età moderna, caratterizzerà l'esercizio del conoscere. E questo conoscere, dopo Cartesio, sarà sempre un conoscere obiettivante, capace di dire l'essere degli oggetti mondani in formule riproducibili e universalmente applicabili. Se siamo autorizzati così a vedere nel riferimento a Cartesio da parte di Lévinas un errore di prospettiva, è ora necessario spiegare quali precondizioni abbiano reso possibile un simile fraintendimento. Tale spiegazione va cercata, credo, nel particolare tipo di ebraismo a cui si è sempre riferito Lévinas sia come autore di testi filosofici, sia come autore di testi di commento haggadico. <sup>49</sup> A cercare in tale direzione si è spinti da un fatto assai importante, messo in evidenza – credo in modo sufficiente – nel corso della presente analisi: quando parla dell'etica, Lévinas introduce sempre il

tema dell'infinito, e a questo tema aggiunge sempre una certo tipo di riferimenti a dio, inteso come ciò di cui l'idea dell'infinito è traccia. Ora, siccome nelle opere filosofiche tale riferimento è spesso allusivo, per capire quale sia il contesto religioso in cui inserire la nozione di dio impiegata da Lévinas, è opportuno cogliere il rapporto che lega Lévinas a quella grande corrente dell'ebraismo europeo assimilato che sin dagli inizi ha tentato di conciliare la propria religiosità alle istanze del razionalismo europeo di derivazione greca.

La tradizione ebraica a cui ora ci riferiremo possiede una caratteristica essenziale che è bene, in via preliminare, esporre in modo schematico. Si tratta di un ebraismo il cui principale problema è quello dell'assimilazione – e ciò in tutti i sensi: come evitarla, nel caso sia evitabile, come viverla senza tradire il proprio ebraismo, nel caso sia inevitabile. Per Lévinas, come per la tradizione con la quale il suo pensiero verrà ora messo in rapporto, non vi è dubbio che l'estraneità dell'ebraismo rispetto alla cultura europea possa essere superata positivamente. Per dimostrare che tale estraneità può essere messa da parte, si tratterà di far vedere che non solo l'ebraismo contiene elementi culturali, spirituali e filosofici che lo rendono compatibile con la tradizione europea, ma che in esso certi aspetti peculiari di questa stessa tradizione vengono portati a un livello di espressione e di maturazione più elevato. La prima conseguenza di tale atteggiamento è che in tal modo vengono minimizzati tutti quegli elementi peculiari, idiosincratici e inassimilabili, dell'ebraismo stesso – e ciò sia che lo si voglia presentare come religione, sia che lo si intenda come tradizione culturale. La seconda conseguenza, riscontrabile pure essa all'interno del gruppo di autori tra i quali collocherei Lévinas, concerne la minimizzazione della storicità dei fenomeni culturali, religiosi e filosofici definibili come ebraici. L'ebraismo viene presentato come un insieme di fatti "spirituali", staccati dal loro contesto storico, in modo da sottolineare la validità e l'attualità delle istanze in essi presenti.

Grazie a tale inserimento del pensiero levinassiano entro la cornice dell'ebraismo moderno assimilato dovrebbe essere possibile – almeno questo è l'intento qui perseguito – comprendere con maggior chiarezza una delle peculiarità più appariscenti del discorso di Lévinas. Si tratta del tipo di *evidenza* che Lévinas annette alle proprie tesi. Più volte, nel corso del presente capitolo, si è fatto riferimento al fatto che serve a poco rimproverare a Lévinas l'utilizzo di argomenti illogici, scarsamente intuitivi, o addirittura assurdi: un discorso come quello di Lévinas non si lascia minimamente sfiorare dalla constatazione secondo cui prima devo comprendere in qualche modo l'altro per poter poi rapportarmi in modo eticamente corretto nei suoi confronti. Lévinas intende compiere una riflessione di carattere spiccatamente metafisico, e se si vuole dialogare con lui è necessario accettare di porsi, almeno preliminarmente, entro l'orbita del suo stesso discorso. Ma anche in tal modo il problema di fondo resta: come accogliere in seno al discorso filosofico un *corpus* testuale come quello levinassiano, che mette continuamente in gioco strutture di pensiero estranee alla modernità, la cui estraneità però non viene per nulla tematizzata da Lévinas stesso? La risposta può essere trovata, credo, proprio mostrando come Lévinas ripeta un gesto che, prima di lui, è stato compiuto da una parte cospicua dell'ebraismo europeo assimilato. Se è vero che questo gesto porta, tendenzialmente, a una valorizzazione dei tratti universalistici dell'ebraismo attraverso un paradossale occultamento delle differenze tra l'ebraismo e le altre culture, allora si capirà meglio come Lévinas abbia sempre inteso il suo discorso sull'etica quale filosofia prima non come l'esposizione e lo sviluppo di elementi filosofico-religiosi specificamente ebraici, ma come la presentazione al consesso umano universale di istanze dotate di validità universale, che – quasi accidentalmente – nell'ebraismo hanno trovato una delle loro più alte espressioni.

L'autore con il quale mi pare opportuno porre in relazione

Lévinas è senza dubbio Hermann Cohen. Per chiarire il senso del confronto qui tentato, va detto subito che in questo contesto non sarà possibile entrare nei dettagli della produzione filosofica coheniana, essendo altri gli scopi di questo capitolo ed essendo Cohen un filosofo di prima grandezza, degno di un'attenzione ben più estesa. D'altra parte, la mia intenzione non è semplicemente quella di evidenziare nel pensiero di Cohen quegli elementi che in qualche modo anticipano la filosofia di Lévinas.<sup>50</sup> Piuttosto, ciò che vorrei mostrare, nel prendere in esame alcuni aspetti del pensiero di Cohen, è come in esso siano operanti certe strutture di pensiero che si ripetono, anche se formulate diversamente, nell'opera di Lévinas.

In merito a quanto vi è di specifico nel pensiero coheniano, il presupposto da cui parte la mia analisi è il seguente: il tentativo compiuto da Cohen di unire ebraismo e filosofia, che culmina nel capolavoro *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*<sup>51</sup>, comporta una profonda trasformazione del suo pensiero precedente, una trasformazione che cambia decisamente i connotati di quel kantismo da lui professato a partire dagli anni giovanili.<sup>52</sup> Questa trasformazione va senza dubbio letta, come fa Poma nella sua monografia su Cohen<sup>53</sup>, quale progressivo approfondimento di temi che, pur presenti sin dall'inizio, solo con il tempo troveranno una loro adeguata collocazione. Ma mi pare si possa plausibilmente sostenere che l'interesse per l'ebraismo dimostrato dal Cohen maturo sia tale se non da sfigurare il volto della filosofia kantiana<sup>54</sup>, almeno da rendere diversa la funzione che il kantismo era chiamato a svolgere nel suo sistema di filosofia. A partire da questo presupposto, è possibile concentrare la propria attenzione sul lavoro maturo di Cohen, per leggere in esso quella peculiare forma di connubio tra ebraismo e filosofia che qui ci interessa. L'aspetto più importante a cui perverrà la nostra analisi, lo anticipo già ora, è il seguente: nel Cohen maturo una vera e propria distinzione tra

religione, etica e filosofia è impossibile. Proprio tale aspetto, lo si vede subito, giustifica immediatamente il parallelismo con Lévinas. Certo sono Platone e Cartesio i filosofi ai quali si richiama Lévinas (e non certo Kant), ma è la maniera in cui Cohen concepisce il rapporto complessivo tra ebraismo e filosofia a far sì che l'interprete sia autorizzato a leggere una certa parentela tra Cohen e Lévinas. Per Cohen la riflessione filosofica è sempre funzionale all'etica, è sempre meditazione sul senso ultimo dell'agire. Proprio per questo aspetto, così accentuato nella *Religion der Vernunft*, vedrei nel pensiero di Cohen il principale antecedente della coincidenza tra etica e religione che si ritroverà poi in Lévinas.

Cominciamo con il considerare in che senso la religione della ragione risulti essere un completamento necessario dell'etica. Se una religione della ragione ha un senso, ciò è possibile per Cohen solo in quanto essa non si discosta dai parametri antropologici e filosofici forniti dall'etica. Questo spiega come mai la filosofia possa trarre profitto da un incontro con la tradizione ebraica. Nell'ebraismo, infatti, il problema religioso non può essere disgiunto dal contesto più ampio delle relazioni umane, al punto che viene negata la possibilità di una teologia, di un discorso sull'essere divino al di fuori dell'orizzonte finito che fa da sfondo all'agire umano. Conformemente a una tendenza largamente maggioritaria negli ambienti della *Wissenschaft des Judentums*, Cohen non mostra alcun interesse verso la tradizione cabalistica, che allora veniva per lo più considerata come una sorta di cedimento da parte dell'ebraismo verso elementi a esso del tutto estranei, come la gnosi e il neoplatonismo.<sup>55</sup> Ma sono soprattutto di ordine teoretico le motivazioni che portano Cohen a rifiutare nettamente ogni istanza – sia essa filosofica, teologica o mitologica – che possa comportare un superamento della separazione tra la sfera divina e quella umana. Una religione della ragione è possibile per Cohen solo a partire da una radicalizzazione del monoteismo assoluto, che

preservi il divino nella sua alterità e garantisca alla ragione umana la sua piena autonomia. Questa idea del monoteismo nasce con la *Torah*, si sviluppa con i profeti, viene completata dalla riflessione talmudica e giunge alla sua massima chiarezza filosofica con Maimonide e gli altri filosofi ebrei del medioevo. A questa tradizione, che Cohen rilegge come una sorta di progressiva purificazione di un'esperienza religiosa che ai suoi inizi è ancora compromessa con elementi mitologici, può e deve attingere la filosofia una volta riconosciuta la necessità di spingere la ragione fino agli estremi confini del territorio che essa può dominare.

A partire da queste premesse, Cohen costruisce un monumento sistematico all'interno del quale ogni elemento è in stretta connessione con tutti gli altri, intendendo con ciò mostrare la sua fedeltà a quella tradizione critica, che nasce con Kant e della quale egli stesso è stato uno dei massimi interpreti, anche quando la filosofia deve munirsi di un tipo di rigore che non è più quello del discorso scientifico. Non sarà qui possibile riassumere l'intera articolazione del discorso svolto da Cohen, ma almeno un'esposizione dei punti principali mi pare necessaria.

Innanzitutto va chiarito che per Cohen la nozione di monoteismo non porta solo a dire che vi è un unico dio, non porta cioè alla semplice negazione del politeismo, ma deve anche implicare l'idea dell'unicità assoluta dell'essere divino rispetto all'essere della natura. L'originalità del monoteismo ebraico rispetto a quello dei primi filosofi greci consiste dunque nell'essere riuscito a evitare, sin da subito, ogni forma di panteismo, ogni forma di confusione tra l'essere divino e l'essere della natura. Seguendo una tradizione largamente maggioritaria entro le tre grandi religioni monoteistiche<sup>56</sup>, Cohen dunque legge la rivelazione fatta a Mosé presso il roveto ardente come affermazione della coincidenza tra dio e l'essere. Da ciò Cohen trae due conseguenze importantissime. La prima è che ogni mediazione tra il divino e l'u-

mano deve venire esclusa, pena la negazione dell'unicità dell'essere divino. La seconda è che la creazione

non è un concetto eterogeneo all'interno dell'essere di Dio o rispetto a esso; l'essere di Dio, in quanto unicità, significa, al contrario, proprio questo: che in esso è pensato anche il divenire, per cui il divenire deve procedere dall'essere di Dio ed essere dedotto dal suo concetto.<sup>57</sup>

Creazione vuol dire allora negazione dell'identità tra dio e natura, tra essere e divenire, e inversamente riconoscimento di un legame logicamente necessario tra la sfera del divenire, incapace di trovare in sé la propria fondazione, e la sfera dell'essere che, in quanto tale, deve essere pensata quale fondamento unico e assoluto. In tal modo, nessun residuo mitologico può intaccare la nozione biblica di creazione, né alcuna personificazione del divino può minacciare la purezza di un culto che non ha alcun bisogno di servirsi di qualsivoglia rappresentazione umana del divino.

Il fatto che la nozione di creazione sia dedotta dalla nozione dell'unicità divina permette a Cohen di fondare il nucleo teorico più importante di tutto il suo discorso. Questo consiste nella nozione di correlazione. Affermare la coincidenza tra dio e l'essere non conduce all'edificazione di un'ontologia, operazione che in fondo comporterebbe una sorta di idolatria concettuale, ma porta piuttosto a individuare il senso dell'essere divino nella sua relazione alla sfera finita nella quale opera l'uomo. Se ciò che muta ha il suo fondamento nell'essere, quel che la *Torah* designa con il nome di creazione non ha il senso di una spiegazione causale dell'origine del mondo, ma ha un senso solo quale rimando continuo del fondamento a ciò che esso fonda. In altre parole, né l'essere divino, né l'esistenza umana possono essere pensati isolatamente: il concetto dell'uno implica necessariamente quello dell'altra. Certo, se qui fosse in gioco un'interrogazione di tipo ontologico ci troveremmo di fronte a una forma di im-

manentismo. Per contro, attraverso la nozione di correlazione Cohen intende mettere a nudo il significato puramente etico del monoteismo, intende mostrare la necessità di collocare ai confini dell'ontologia una istanza teorica che serva a segnare il limite al di là del quale il primato della ragione pratica possa venir compreso come una necessità irrinunciabile per lo stesso esercizio della ragione teoretica. Conoscere dio all'interno del monoteismo ebraico significa allora impedire che il pensiero tenti di afferrare ciò che lo supera, significa custodire e accogliere come un bene prezioso la finitezza della ragione umana, significa, in positivo, collegare al Nome divino solo ciò che serve a produrre il modello archetipico della giustizia e dell'amore.

Preservando l'assoluta alterità della natura divina da ogni contaminazione con qualsivoglia rappresentazione che di essa può produrre il pensiero umano, l'ebraismo offre alla religione della ragione un dio che viene pensato come idea. Senza quest'idea non sarebbe possibile articolare razionalmente un discorso completo sull'uomo in quanto soggetto morale, capace di azioni giuste, tese al miglioramento delle condizioni di vita proprie e altrui, capace cioè di porre se stesso in relazione a una finalità che trascende costitutivamente la durata dell'esistenza umana. Necessaria per pensare a livello trascendentale l'infinità del compito di autoperfezionamento morale che la ragione assegna all'uomo (autoperfezionamento che a livello empirico viene invece garantito dalla continuità delle generazioni), quest'idea non rende beninteso il divino una proiezione o una produzione dell'umano; essa serve invece a ricondurre all'ambito etico la sfera della conoscenza del divino. Nessun'azione giusta può sorgere dalla volontà umana se questa non viene esercitata a riconoscere il bene, se prima non viene iniziata un'opera colossale e virtualmente interminabile di analisi dei presupposti che governano l'azione. Quest'analisi indica per Cohen il senso ultimo dell'amore per dio, perché solo la conoscenza

di sé permette tanto il compimento della giustizia quanto il riconoscimento dell'impossibilità di adeguare le nostre azioni a quell'ideale di giustizia che solo il dio di Abramo, Isacco e Giacobbe può realizzare in senso pieno e totale. Anche la nozione di rivelazione perde, di conseguenza, ogni connotato mitico e teologico e acquista invece il senso di un progressivo dispiegamento storico della ragione umana. In correlazione con il mondo del divenire, il dio creatore scopre se stesso nello sforzo umano di conoscere la verità e di praticare la giustizia, tanto che Cohen arriva a dire che «è come se l'essere di Dio divenisse attuale soltanto nella conoscenza dell'uomo».<sup>58</sup>

A rendere possibile la correlazione è la nozione di spirito, che delimita un'area comune a dio e uomo. Privo di ogni determinazione materiale, aperto all'infinità, pensabile solo come idea, cioè al di fuori di ogni rappresentazione, il dio unico è veramente tale solo in quanto spirito. «Dio è unico, ciò significa adesso: Dio è spirito».<sup>59</sup> Ma anche l'uomo è spirito, perché solo in quanto spirituale diviene sensato lo sforzo umano teso alla conoscenza e all'edificazione di un mondo più giusto. Se così non fosse, la moralità dovrebbe sottostare all'eudaimonismo, alla base dei rapporti umani si dovrebbe porre un calcolo dei costi e dei ricavi, mentre nei rapporti con dio tutto sarebbe subordinato alla logica del sacrificio. Quanto a quest'ultimo punto, va ricordato che per Cohen il superamento del culto sacrificale operato dai profeti e anticipato dal Deuteronomio segna il definitivo abbandono di ogni residuo mitologico in seno alla tradizione giudaica, segna la nascita della nozione di responsabilità individuale quale presupposto dell'azione morale. Ben più di Platone e della filosofia idealistica, è insomma Ezechiele il fondatore dell'autentica spiritualità.

Pur usando l'espressione *heiliger Geist* con una disinvoltura sulla quale sarà poi opportuno soffermarsi, Cohen intende mostrare come solo la tradizione ebraica possa fornire le

basi per una completa spiritualizzazione tanto dell'umano quanto del divino, senza con ciò arrivare a una confusione tra la sfera umana e quella divina. Lo spirito qui in questione è infatti lo spirito di santità, lo spirito cioè in quanto presupposto della moralità. Questo spirito appartiene innanzi tutto a dio, nel senso che l'Altissimo non può essere pensato se non come il Santo. Nell'uomo questo spirito preserva la moralità da una caduta nel baratro dell'insensatezza e dell'assurdità, poiché garantisce solidità allo sforzo umano teso alla giustizia e all'amore per il proprio simile. Questo sforzo, infatti, non può mai arrivare a una piena realizzazione, esso deve bastare a se stesso nella tensione infinita verso il proprio fine. Entro lo spazio concettuale aperto dallo spirito di santità inteso quale espressione religiosa della correlazione tra dio e uomo, Cohen rilegge tutte le grandi questioni poste dalla coscienza religiosa. La nozione di peccato, per esempio, viene liberata da ogni legame con quella mitica di colpa: il peccato serve innanzi tutto a fondare l'individuo come io, come agente responsabile, cosciente del fatto che il proprio sforzo di autosantificazione deve fare i conti con la precarietà e la finitezza umane. Solo questa coscienza, che si acquista ponendosi di fronte all'inimitabile santità divina, porta a concepire il compito dell'autosantificazione come un lavoro incessante di autoanalisi e di armonizzazione tra razionalità e affettività. Il peccato non è una colpa che qualcuno possa spiare al posto nostro, ma è la cifra della finitezza umana. Per Cohen allora – e in modo del tutto conseguente – ogni peccato è involontario, nel senso che esso è il frutto dell'impossibilità di prevedere l'esito delle nostre scelte. Con ciò si intende additare la necessaria convergenza tra ricerca della verità e sforzo di santificazione. Se i peccati non fossero involontari, il senso di colpa minerebbe le basi della serenità che l'attività conoscitiva richiede per il proprio svolgimento. Senza la coscienza del peccato e il pentimento che ne consegue, infine, non sarebbe possibile concepire la santità

come un compito infinito. Parimenti si correrebbe il rischio di voler attribuire al proprio sforzo un qualche merito. Al contrario, premio della virtù è la virtù stessa.

Non diversamente viene presentata la nozione di immortalità dell'anima. Lungi dal fornire una consolazione mitica di fronte al problema della morte, tale immortalità indica che l'opera di santificazione del mondo al quale è chiamato l'uomo non si può esaurire con la vita del singolo individuo. Liberando l'immortalità da ogni riferimento al problema della retribuzione, questa nozione indica fino a che punto l'ebraismo si sia spinto in direzione di una completa spiritualizzazione dell'umano: per Cohen affermare che l'anima è immortale equivale a dire che solo lo sviluppo storico e culturale dell'umanità nel suo complesso potrà portare alla santità, cioè a una condizione in cui le relazioni umane siano rette dalla giustizia.

Qui ci si trova di fronte alla chiave di volta dell'intera religione della ragione. Se la sfera dell'agire comportasse solamente problemi decidibili attraverso il calcolo, attraverso l'inserimento cioè di ciascun caso particolare entro il quadro delle leggi generali che ne permettono la comprensione, un pensiero orientato eticamente sarebbe sufficiente a definirne i confini. Ma il soggetto dell'etica, per Cohen, non può essere compreso come individuo, ma deve essere compreso solo come membro di una comunità storica teleologicamente ordinata verso la fondazione dello Stato, che attraverso i propri ordinamenti e le proprie leggi porta all'effettualità ciò che nello spirito del popolo permane a un livello non sufficientemente elaborato. Di conseguenza, per poter pensare i problemi posti dall'uomo in quanto individuo, in quanto agente chiamato a rispondere a un bisogno di giustizia che spesso eccede la sfera del diritto, insomma in quanto autore di scelte che non sempre possono trovare una piena ed esauriente giustificazione, è necessario fare ricorso a una nozione che comprenda tanto un riferimento al carattere intermi-

nabile del lavoro che l'individuo compie su di sé per essere giusto, quanto un riferimento all'adeguatezza di questo lavoro inteso quale unico strumento possibile per la propria autorealizzazione. E tale è il senso dello spirito di santità. Attraverso questa nozione, da un lato la finitezza dell'individuo, che alla santità può solo tendere, dall'altro la piena autonomia della ragione quale strumento capace di dirigere l'azione verso la giustizia e l'amore, vengono pensati da Cohen all'interno di un unico grande movimento che ha nell'idea di dio quale correlato dell'uomo la sua condizione di possibilità.

E proprio in tal modo la stretta connessione tra etica e religione trova la sua ultima giustificazione. La nozione di santità non può debordare dal suo significato di completamento teleologico della giustizia. Per Cohen la scelta dell'ebraismo quale fonte della religione della ragione è legittima solo in quanto la spiritualità viene da esso concepita quale unione di ricerca della verità e ricerca della giustizia. L'amore verso dio che la *Torah* comanda si risolve completamente in amore per il proprio simile (*Mitmensch*). E il proprio simile assume in primo luogo le sembianze di chi, a causa dell'ingiustizia, si trova spogliato della propria dignità umana. Il dio d'Israele è giusto innanzi tutto perché è il difensore del povero, dello straniero, dell'orfano, della vedova. I profeti non fanno che radicalizzare in senso politico quanto già la *Torah* afferma con sufficiente chiarezza. Nessuno può pretendere di realizzarsi in quanto individuo se non contribuisce alla rimozione delle cause sociali dell'ingiustizia: nella vita dimidiata del povero si specchia non solo l'insufficienza, ma anche l'immoralità di ogni buona coscienza, di ogni impegno culturale volto alla ricerca di una verità fine a se stessa, di ogni religiosità che concepisce la salvezza come incontro con un mediatore tra l'uomo e dio in grado di liberare l'umanità dal peccato. In altre parole, il significato religioso dell'amore per il simile ha un senso solo se esso passa

dalla compassione all'impegno politico e sociale in vista dell'edificazione di una società più giusta.

La religione della ragione allora non può che concludersi con una riproposta della fecondità della nozione di Messia. Culmine del monoteismo ebraico, la figura messianica è per Cohen il sigillo della fede, è la certezza che non sono vane le sofferenze patite nei secoli dal popolo d'Israele per mantenere in vita un ideale di giustizia scarsamente preso in considerazione dalla maggioranza delle altre realtà culturali. In pagine che, lette dopo il 1945, possono generare forti perplessità, Cohen arriva a connettere le sofferenze di Israele con la figura messianica: popolo spirituale per eccellenza, votato a fondare il senso del politico proprio perché privo di Stato, Israele consegna all'umanità un ideale etico e religioso che può aspirare all'universalità perché pone al medesimo livello la santificazione del Nome divino e la trasformazione razionale dell'umano. Rendendo vana ogni idea di salvezza escatologica, la nozione di Messia rende pensabile un futuro che è sì tutt'altro rispetto al presente dominato dall'ingiustizia, ma è anche compimento degli sforzi umani che di generazione in generazione contribuiscono a santificare il mondo.

Giunti a questo punto, si può ora esaminare la peculiarità della lettura coheniana dell'ebraismo. Tale lettura ha senz'altro una sua legittimità se rapportata alle fonti utilizzate: buon conoscitore dei testi biblici e talmudici, Cohen a questo riguardo non inventa nulla. Tuttavia, questa lettura suscita domande che vanno al di là della questione posta dall'uso delle fonti, soprattutto se viene rapportata alla specificità dell'ebraismo tedesco nel quale a Cohen fu possibile vivere, senza alcuna contraddizione, tanto la propria carriera filosofica quanto la propria esperienza religiosa.

L'intero edificio teorico coheniano presuppone che vi sia una comunanza profonda tra lo spirito del popolo tedesco e quello del popolo ebraico in quanto entrambi portano a compimento, seppure in modo diverso, l'ideale di umanità al quale la filoso-

fia greca, in particolare platonica, ha dato vita. D'altra parte, nella fedeltà ebraica al monoteismo e nelle conseguenze filosofiche, etiche, politiche e religiose tratte nel corso dei secoli dall'idea del dio unico si esprime tutta l'insostituibilità del contributo fornito dall'ebraismo al pensiero filosofico in generale. In altre parole, Cohen crede di poter manovrare concettualmente i punti di contatto e di separazione tra *ruah* e *Geist*, le modalità attraverso le quali il passaggio dall'una all'altro permette di sapere che cos'è autenticamente ebraico e che cos'è autenticamente greco – e dunque tedesco. In realtà, è piuttosto la forza inglobante del *Geist* a esercitare il suo potere sul sistema coheniano – forza che emerge tanto più chiaramente quanto più l'alto valore etico del monoteismo ebraico viene impiegato per contendere il primato del *Deutschtum*. Nel discorso di Cohen, infatti, tutta l'argomentazione si basa sul presupposto secondo cui la razionalità dell'ebraismo è superiore, più adatta cioè a fondare la religione della ragione, perché nell'ebraismo opera una spiritualità che è più spirituale di ogni *Geist*.

Su questo strano intreccio di forze spirituali – quella dello spirito ebraico e quella dello spirito tedesco – dovremo ora porre la nostra attenzione, consapevoli della grande distanza che ci separa non solo da Cohen, ma da ogni discorso sullo spirito. Non servirebbe a molto dire che Cohen avrebbe potuto prendere le distanze dalla nozione di *Geist* se avesse potuto vedere di persona le atrocità commesse dai nazisti nel nome dello spirito tedesco ed europeo. Il *Geist* che Cohen pose a fondamento del proprio sistema, infatti, poteva, in effetti, avocare a sé una purezza che difficilmente si sarebbe potuta confondere con il razzismo volgare dei seguaci di Hitler. A partire da quella purezza, la barbarie nazista doveva apparire molto semplicemente come una falsificazione del *Geist* autentico. Ma precisamente questo punto di vista, cioè il richiamo a una presunta purezza del *Geist*, permette di misurare la distanza che maggiormente separa noi da Cohen. Una certa idea dello spirito, *oggi*, non può più rimanere intatta, non può

pretendere più di chiamarsi fuori dalla storia: all'interno di quest'ultima Auschwitz non è un semplice incidente di percorso, ma si presenta come uno dei possibili sviluppi di una serie di presupposti giuridici, politici, metafisici e religiosi che in varia misura sono tutti connessi proprio alla nozione di *Geist*.<sup>60</sup> Certo, nel collocarci a una certa distanza da Cohen, non dobbiamo dimenticare quanto sia più facile e più ovvio, *oggi*, ammettere che non è possibile una padronanza completa della propria origine storico-culturale e che è anzi necessario, per ragioni sia filosofiche che politiche, revocare la forza dello spirito inteso quale istanza che sovrasta l'intero sviluppo della storia. Né dobbiamo dimenticare che è stato necessario riflettere appunto su Auschwitz per porre in atto questa revoca – mentre gli uomini della generazione di Cohen, lo ripeto, mai e poi mai avrebbero potuto immaginare che il *Geist* da loro invocato avrebbe giocato un ruolo da protagonista nei deliri contenuti nel *Mein Kampf* di Hitler.

Probabilmente è in virtù di questa distanza storica che lo spirito non compare nelle opere di Lévinas. Ma se il discorso di Cohen sulla correlazione sta in piedi, ciò lo si deve unicamente alla funzione sistematica che lo spirito ha nel suo discorso. E siccome ciò che la correlazione è chiamata a descrivere in Cohen agisce anche nel discorso di Lévinas, il quale non potrebbe altrimenti spiegare come mai la triangolazione alterità-infinito-dio possa costituire il punto di partenza di un discorso metafisico sull'umano, sarà ora opportuno interrogare i luoghi di provenienza di questo spirito.

##### 5. Cohen, Lévinas e una certa idea di ebraismo

Le questioni che bisogna sollevare, giunti a questo punto, sono le seguenti: cosa ha spinto Cohen ad affermare con tanta forza l'affinità tra *Deutschtum* e *Judentum*? Cosa ha fatto sì che il *Deutschtum*, identificato con lo spirito che anima le immortali opere di Goethe, Schiller e Kant, divenisse ai suoi oc-

chi tanto simile all'ebraismo, identificato, a sua volta, con la religione della ragione, con una religione, cioè basata anch'essa sullo spirito? Una risposta esaustiva a queste domande richiederebbe un'analisi approfondita di ciò che è stata chiamata (con macabra ironia?) la simbiosi ebraico-tedesca.<sup>61</sup> Sarà di conseguenza necessario concentrare l'attenzione solo su alcuni punti, in modo da poter illuminare poi quegli aspetti del pensiero levinassiano che qui ci interessano.

Il punto con il quale vorrei cominciare riguarda la questione della storicità dell'ebraismo e dei fatti religiosi e culturali in genere. Cohen, come dopo di lui farà Lévinas, si muove all'interno di un pensiero che non ha fatto i conti fino in fondo con questa storicità, che a buon diritto può esser vista come un momento essenziale per definire i contorni del moderno. Con coscienza della storicità, molto banalmente, qui intendo la capacità di prendere distanza dalla propria tradizione, non per relativizzarne il contenuto, ma per considerarla come il frutto di un processo in cui una serie di fattori umani, di volta in volta determinati e determinabili, hanno condotto tale tradizione a essere ciò che essa è. Ora, questa presa di distanza è particolarmente difficile se la propria tradizione di appartenenza è segnata in profondità da elementi di tipo religioso. In questo senso, autori come Cohen, Baek, Benamozegh, Rosenzweig, Buber e, da ultimo, Lévinas – fatta salva la specificità delle rispettive posizioni e la differenza, a volte enorme, che le separa – hanno in comune proprio questo: una grande difficoltà (psicologica forse, prima che teorica) ad accettare la storicità dell'ebraismo e a trarre tutte le conseguenze che da questa accettazione deriverebbero. Il problema posto dal nesso religione/storia certamente non riguarda solo la cultura ebraica: con questa stessa identica questione si sono dovuti confrontare anche quanti, in seno alla tradizione cattolica o protestante, hanno cercato di adattare la propria esperienza religiosa alle istanze poste della modernità. Ciò che però ora ci interessa è la specificità

ebraica della risposta che ogni *homo religiosus* deve dare al moderno in quanto istanza che impone la piena storicizzazione di ogni esperienza religiosa.

Cominciamo con il considerare il rapporto tra Cohen e la nascente storia delle religioni. Agli inizi del suo percorso intellettuale, Cohen sembra fare sua addirittura una posizione di tipo positivistico: i riti, gli usi, le regole sul puro e l'impuro dell'antico Israele si spiegherebbero come la sopravvivenza di elementi mitici appartenenti a quello stadio in cui Israele professava una *Naturreligion*. Ciò, almeno, quanto emerge in una conferenza del 1869 sulle origini del rituale sabbatico, nella quale Cohen si sforza infatti di inquadrare gli usi e i costumi dell'antico Israele come una risposta a esigenze e stimoli provenienti dall'ambiente culturale circostante.<sup>62</sup> Da dove vengono a Cohen gli strumenti ermeneutici attraverso i quali sviluppare questo tipo di argomentazioni, che, ripeto, hanno un sapore schiettamente positivistico? Nella sua indagine dei rapporti tra cultura tedesca e cultura ebraica durante la *Jahrhundertwende* Hans Liebschütz, nel mettere in luce le fonti di Cohen, sottolinea soprattutto il ruolo giocato dalla *Völkerpsychologie* di Moritz Lazarus e Haymann Steinthal, ricordando anche i legami di amicizia che legarono Cohen a Steinthal.<sup>63</sup> Steinthal e Lazarus fondarono nel 1859 la *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, che permise alla cultura tedesca di colmare, almeno in parte, il ritardo in cui essa si trovava rispetto alle culture francese e inglese nel campo degli studi etno-antropologici.<sup>64</sup> Ma a ciò si deve subito aggiungere l'osservazione seguente: mentre Lazarus e Steinthal trassero dalle loro ricerche delle conseguenze di tipo storicistico in rapporto al proprio ebraismo, Cohen cercò invece di mitigare la portata che una considerazione scientifica del fatto religioso poteva avere sulla coscienza ebraica. Nei loro scritti sull'ebraismo sia Lazarus che Steinthal dimostrano di aver accettato pienamente il fatto che l'ebraismo è una religione come tutte le altre, studia-

bile come tutte le altre e che, di conseguenza, può vivere all'interno della modernità come espressione individuale di un bisogno di tipo culturale, connesso all'esigenza individuale di dare un senso alla vita e simili.<sup>65</sup> Cohen, invece, trae dalle premesse positivistiche da cui è partito delle conseguenze del tutto opposte: se è vero che il punto di partenza della religione ebraica è condizionato da fattori empirici, legati al clima e all'ambiente, è altrettanto vero che l'ebraismo ha saputo poi trasformare gli elementi del proprio sistema di credenze ancora legati alla *Naturreligion* in valori, cioè in elementi spirituali la cui validità va al di là dell'empirico. Dunque, ben prima dell'uscita del suo capolavoro, *Religion der Vernunft*, Cohen vede operare nell'ebraismo la forza dello spirito, cioè di ciò che non si lascia determinare dall'empiria del condizionamento culturale, rivendicando così all'ebraismo un carattere che gli avrebbe permesso di liberarsi di ogni elemento legato a fattori localmente e storicamente determinati.

Giova ricordare come tale difesa del carattere spirituale dell'ebraismo abbia avuto nell'attività intellettuale di Cohen delle conseguenze paradossali, per non dire tragiche. Al momento della controversia suscitata in Germania dagli scritti antisemiti di Treitschke, anche Hermann Cohen si sentì in dovere di prendere la parola, non solo quale professore ordinario, ma soprattutto quale membro di quella comunità ebraica che Treitschke attaccava così ferocemente nei suoi scritti.<sup>66</sup> Ma qual è l'ebraismo difeso da Cohen? Si tratta, si potrebbe dire, di un ebraismo più tedesco di ogni *Deutschtum*. Le repliche di Cohen si muovono infatti sullo stesso terreno in cui si muove l'avversario, un terreno in cui la posta in gioco è data dalla necessaria unità spirituale e razziale della nazione tedesca. Questa unità per Cohen è *già* viva e operante al presente, senza che vi sia bisogno di eliminare quella specificità ebraica che agli occhi dei tedeschi poteva apparire come il segno di una totale estraneità al *Volk*. In questo contesto, mi limito a segnalare due fatti, estremamente significativi. Il primo ri-

guarda la legittimità o meno di atteggiamenti razzisti: secondo Cohen, «l'istinto di razza (*Rasseninstinkt*) non è una semplice barbarie, ma una profonda esigenza naturale, che si giustifica con il senso nazionale (*ein natürliches, national berechtigtes Verlangen*)». <sup>67</sup> In secondo luogo, per Cohen la conversione in massa degli ebrei al cristianesimo deve restare esclusa. Essa non è infatti necessaria, perché gli ebrei tedeschi vivono già il loro ebraismo luteranamente: «in tutte le questioni spirituali della religione pensiamo e sentiamo nello spirito protestante (*im protestantischen Geiste*)». <sup>68</sup> Tutto l'argomentare di Cohen è dunque finalizzato a dimostrare che il popolo ebraico è legittimato a esistere e ad affermarsi sul suolo del *Reich* perché esso è portatore di valori e di istanze che coincidono con quelle del *Geist* tedesco. Anzi, il rigoroso monoteismo ebraico, in quanto forma suprema dell'universalismo espresso dal *Geist*, fa degli ebrei i custodi di un patrimonio ideale indispensabile all'affermazione dello stesso *Deutschtum*. I tedeschi – e, con essi, gli ebrei tedeschi – sono insomma autorizzati a lottare per l'autoaffermazione perché la superiorità tedesca è tutta spirituale, non è né può essere di tipo razziale o geopolitico.

A queste convinzioni Cohen resterà fedele anche quando in tutti i campi di battaglia europei era ormai presente quella violenza che lo spirito di solito scatena quando serve a legittimare politiche imperiali di potenza. All'inizio della prima guerra mondiale, nel 1915, Cohen scrive il saggio *Deutschtum und Judentum*, un lavoro che ai nostri occhi può apparire sorprendente, ma che in realtà è perfettamente coerente con i tratti del suo pensiero messi in evidenza sin qui. In tale testo – e ancora una volta devo limitarmi a riportare degli esempi significativi – si possono trovare un elogio della socialdemocrazia tedesca, la quale, nel momento della prova suprema, seppe dimostrarsi fedele alla propria *Deutschheit* – socialdemocrazia le cui aspirazioni ideali, ovviamente, andrebbero poste in stretto rapporto con il messiani-

simo ebraico. Oppure vi si può leggere l'invito fatto agli ebrei rifugiatisi in America, quindi in un paese potenzialmente nemico, a considerare la Germania come la madrepatria di tutti gli ebrei.<sup>69</sup>

Siamo con ciò di fronte alle bizzarrie di una mente senile? Oppure sarebbe meglio limitarsi ad affermare che si tratta di uno scritto d'occasione, dettato dalla gravità del momento? Ancora una volta, bisogna invece riconoscere la coerenza interna dell'opera di Cohen, che ha dedicato tutte le sue energie morali e intellettuali nel tentativo di realizzare il sogno dell'unità ebraico-tedesca. In un testo come *Deutschtum und Judentum*, infatti, Cohen imposta la questione dell'identità ebraica in modo tale da proporre una sorta di rilancio iperbolico della doppia appartenenza dell'ebraismo tedesco, che si trova a essere erede sia della tradizione biblico-talmudica, sia della tradizione tedesca dell'*Aufklärung*. Mi pare lecito evocare la figura dell'iperbole perché tutta l'argomentazione di Cohen si snoda lungo un percorso che tocca la metastoria, che investe cioè l'essenza stessa del *logos* in quanto elemento strutturante sia dell'anima ebraica che dell'anima tedesca. Cohen non cerca prove fattuali, non cerca di persuadere il suo lettore facendo appello ad analogie tra la cultura ebraica e la cultura tedesca. Ciò che Cohen evoca, ricostruisce e utilizza per dimostrare la sua tesi, piuttosto, è la storia di una certa concettualità filosofica. In seno a tale storia, si lascerebbe riconoscere lo svolgimento e la manifestazione progressiva di un'unica concezione del *logos*, dell'idea, della razionalità, della giustizia, concezione che trova le sue massime e più chiare formulazioni ora nel pensiero ebraico, ora in quello tedesco. Ed è attraverso questa polifonia di voci, ora ebraiche, ora tedesche, tese assieme a prestare una lingua all'universale, che si saldano ebraicità e germanesimo: poiché dell'universale non si può dire né che sia ebreo, né che sia tedesco, Cohen fa dell'identità tra ebraismo e germanesimo un elemento che non riguarda

la coscienza o la volontà dei tedeschi e degli ebrei, bensì qualcosa che tocca, nella sua essenza, lo stesso *Geist*, inteso quale elemento che guida e governa, teleologicamente, la storia dell'intera umanità europea.

Come fa Derrida in un suo acuto saggio volto ad analizzare le implicazioni di *Deutschtum und Judentum* in rapporto alla questione, più generale, dell'appartenenza, dell'identità nazionale e della "spiritualità" che, nella tradizione europea moderna, da sempre marca il luogo patrio, si potrebbe attribuire a questo testo di Cohen un valore paradigmatico, collocandolo quindi al di là della questione posta dalla cosiddetta "simbiosi ebraico-tedesca".<sup>70</sup> Ma nel presente contesto mi pare maggiormente opportuno tornare al punto da cui siamo partiti, e cioè alla mancata elaborazione, da parte di Cohen, dei presupposti teorici che guidano un approccio storico-religioso alla tradizione ebraica. Solo così, mi pare, si può illuminare con sufficiente chiarezza la portata di quella spiritualizzazione dell'ebraismo che segna in profondità sia il pensiero di Cohen, sia quello di quanti, dopo di lui, intesero ripensare il rapporto tra l'universalismo di provenienza illuministica e l'universalismo di matrice biblico-talmudica. Nel seguito della nostra analisi, perciò, cercheremo di interrogare quei fattori che hanno portato Cohen a minimizzare – se non a rendere ineffettuali – i principali risultati della filologia biblica del suo tempo. È abbastanza evidente che si tratta di un aspetto strettamente intrecciato a quello messo in luce sopra, quando si è esposto il rapporto di Cohen con la *Völkerpsychologie*: se Cohen poté mostrare interesse verso certe applicazioni della *Völkerpsychologie* alla religione dell'Israele antico, lo fece proprio per accentuare l'originalità del profetismo ebraico, nel quale egli identificava il massimo distacco da un atteggiamento di tipo mitico. Ma, in realtà, sia la storia delle religioni che la filologia biblica da tempo avevano mostrato l'impossibilità di espellere il mito dalla Bibbia. Per questo mi pare lecito iden-

tificare nell'atteggiamento di Cohen nei confronti della filologia biblica un indice ulteriore del rifiuto di un punto di vista radicalmente storico in materia religiosa.<sup>71</sup>

Nel periodo a cui facciamo riferimento, la filologia biblica aveva raggiunto il culmine delle proprie prestazioni scientifiche nell'opera di Julius Wellhausen<sup>72</sup>, che dal 1885 al 1992 fu collega di Cohen a Marburgo. I due, tra l'altro, non furono solo colleghi, ma divennero anche buoni amici.<sup>73</sup> Da Wellhausen Cohen apprese l'importanza del profetismo nell'evoluzione della storia spirituale ebraica, ma non accolse mai quel metodo filologico che solo avrebbe permesso un'effettiva storicizzazione dell'ebraismo. Quanto l'ambiente in cui si muoveva Cohen fosse restio a compiere un passo del genere, ce lo può indicare, per contrasto, un'opera di Goldziher, nato e cresciuto come Cohen in seno all'ebraismo mitteleuropeo. Familiare con i metodi delle discipline antropologiche e filologiche grazie alla sua attività di studioso dell'Islam<sup>74</sup>, Goldziher non esitò a porsi il problema dell'applicazione dei risultati della ricerca storico-critica in campo religioso alla tradizione ebraica. L'opera di questo grande islamologo a cui faccio qui riferimento è *Der Mythos bei den Hebräern*, che uscì nel 1876. Si tratta di un lavoro di notevole rilevanza (oggi per la verità quasi dimenticato), che per certi versi preannuncia le successive ricerche di un Robertson Smith. Goldziher, infatti, cerca di fondere in un'unica prospettiva l'approccio della filologia biblica e quello della nascente storia delle religioni in merito all'origine della religione ebraica antica e mostra di padroneggiare egregiamente le fonti della *Religionswissenschaft*, che allora aveva il suo nume tutelare in Max Müller.<sup>75</sup> Parimenti viene riconosciuto a Steinthal «il merito di aver reso fruttuosa la scienza comparata dei miti per l'ambiente ebraico».<sup>76</sup> Lo scopo della sua ricerca era di mostrare che pure l'ebraismo era nato come religione strutturata miticamente. Mentre oggi un assunto del genere non stupisce nessuno a causa della

sua ovvietà, nel contesto della cultura ebraico-tedesca di allora esso poteva venir accolto come una sorta di provocazione. Dal punto di vista del metodo storico-comparativo allora in auge, infatti, dire che nella Bibbia sono individuabili delle strutture mitiche, per principio simili a quelle di altri popoli, significa dire che i miti ebraici rinvenibili nella Bibbia non hanno alcuna originalità. Soprattutto la pretesa di porre nel monoteismo ebraico la creazione più originale dell'Israele antico ne esce completamente ridimensionata. A questo proposito, Goldziher ha cura di sottolineare il carattere non originario del monoteismo, essendo chiaro che le forme più elementari e primitive di vita associata non possono implicare la presenza di una forma di religione così complessa come quella espressa dal monoteismo. E altrettanto significativo è qui il fatto che Goldziher abbia la correttezza di segnalare l'apporto fornito da Hume alla storia delle religioni: fu Hume, infatti, il primo a negare che il monoteismo potesse essere la religione originaria.<sup>77</sup>

Se può giovare, l'introduzione di una figura di contrasto non può risultare però sufficiente per dar conto della questione di cui ci stiamo occupando. Il libro di Goldziher a cui si è fatto riferimento è davvero la classica eccezione che conferma la regola. Pure l'amicizia tra Wellhausen e Cohen, a cui sopra si è fatto cenno, costituisce un fatto straordinario. Gli ambienti ebraici dell'epoca, infatti, hanno sempre mantenuto un atteggiamento ostile nei confronti della *Bibelwissenschaft*. Ed è questo il vero punto focale della questione, verso il quale è bene rivolgere ora il nostro sguardo. Nelle scienze bibliche (archeologia, filologia, studio delle lingue orientali, storia dell'oriente antico ecc.) l'ebraismo tedesco in lotta per l'emancipazione vedeva un tentativo di svalutare l'intero sviluppo della storia ebraica posteriore all'ultima distruzione del tempio. Il sospetto da parte ebraica non era del tutto ingiustificato. Qual è sempre stato il fine degli studi biblici, infatti, se non quello di studiare quei fenomeni storici

che dovevano necessariamente portare alla nascita del cristianesimo? Non va qui dimenticato che la *Bibelwissenschaft*, sin dai tempi di Michaelis, sul suolo tedesco è sempre stata una disciplina interna alle facoltà di teologia. Non deve perciò sorprendere che il filologo biblico abbia spesso condiviso nei confronti dell'ebraismo il tipico atteggiamento dei teologi cristiani – e in seno a tale atteggiamento, come è ovvio, l'ebraismo è importante solo in funzione di una migliore comprensione delle origini del cristianesimo. Non si può classificare tale atteggiamento come direttamente antisemita – anzi, in alcuni casi si ebbero vere e proprie forme di “filosemitismo” tra i cultori di scienze bibliche. Va però riconosciuto il fatto che la filologia biblica costituì un momento, seppur ricco di sfumature al suo interno, di quella negazione della specificità ebraica che caratterizza tanta parte della cultura europea di allora. Potremmo caratterizzare tale negazione della specificità come *inglobamento dell'alterità*: l'altro viene interpretato come una variante interna del medesimo, nel senso che il suo specifico e autonomo sviluppo storico-culturale rappresenta una delle possibili varianti di una storia la cui teleologia culmina con la posizione del soggetto parlante – in questo caso, lo studioso di scienze bibliche, che quasi sempre, se non altro in forza del giuramento dato agli inizi della sua carriera di professore, è anche un fedele suddito dell'Impero germanico. Per quanto molti cultori di scienze bibliche abbiano preso distanza dal protestantesimo in cui sono cresciuti<sup>78</sup>, resta il fatto che questa struttura discorsiva ora messa in luce era interna ai presupposti della disciplina stessa.

Ma è spostando la nostra attenzione, seppur brevemente, proprio su Wellhausen che coglieremo meglio il senso di quanto appena detto.<sup>79</sup> Va detto subito che Wellhausen non è mai stato antisemita. Anzi, ha sempre manifestato una forte avversione per l'antisemitismo che stava affermandosi

nella Germania di allora. Non solo: al contrario di molti suoi colleghi, non ha esitato ad applicare anche al Nuovo Testamento il metodo storico-critico da lui messo a punto nello studio dell'Antico e proprio quando, nei primi anni del Novecento, la *Lebens-Jesu-Forschung* stava per giungere al suo punto culminante, egli giunse a delle conclusioni assai poco rassicuranti dal punto di vista della fede cristiana. Per Wellhausen erano già chiare due cose, destinate poi a trovare ampie conferme: primo, i Vangeli non ci restituiscono l'immagine del Gesù storico; secondo, la storia del cristianesimo, così come ci è dato conoscerla, comincia con la fede dei primi cristiani nella risurrezione. A essere importanti nel presente contesto sono però alcuni aspetti della sua impostazione storiografica complessiva, nei quali viene costruita una certa immagine dell'ebraismo, un'immagine la cui rilevanza deve essere letta al di là sia del suo significato scientifico, sia al di là delle convinzioni personali dello stesso Wellhausen. Wellhausen distingue nettamente lo sviluppo culturale e religioso dell'Israele antico dal giudaismo, e lo fa seguendo il passaggio dall'una all'altra delle tre fonti della Bibbia da lui messe in luce – la fonte jahvista-elohista (JE), quella deuteronomista (D) e infine quella sacerdotale (P). All'interno di questo schema tripartito, dal sapore chiaramente hegeliano, Wellhausen dunque concepisce la storia della religione di Israele come evoluzione e come processo. Di volta in volta ciò che a Wellhausen preme mostrare è il progressivo distacco, occorso in seno alla religione ebraica, da una forma primitiva di *Naturreligion*. Entro tale processo storico gli elementi vitali vengono però identificati da Wellhausen sempre con la profezia, mentre la legge viene svalutata quale elemento di cristallizzazione e di conservazione. Infine, Wellhausen mostra che la legge non appartiene alla prima fase della storia ebraica, ma alla seconda: è appena con il giudaismo, cioè con il periodo che coincide con la fissazione della fonte D, che la legge diviene il centro della vita

spirituale ebraica. La valutazione positiva della profezia e della religiosità che in essa si esprimeva è stato certamente l'elemento che ha attratto di più Cohen, ma ciò spiega anche il motivo per cui gran parte della cultura ebraica di allora vedeva con sospetto l'impostazione storiografica di Wellhausen. Se il giudaismo viene svalutato in quanto trionfo della legge, che fare dell'immensa letteratura post-biblica? E di conseguenza: come valutare il significato della cultura ebraica dopo il 70, anno della distruzione del tempio? Wellhausen non ha mai nascosto, in effetti, la sua profonda antipatia per l'ebraismo post-biblico e per la natura – a suo dire caotica – delle argomentazioni talmudiche. Inaffidabili dal punto di vista storiografico, i rabbini che difesero la legge antica non possono risvegliare in noi alcun interesse – Giuseppe Flavio è sempre stata per Wellhausen una fonte molto più affidabile. Ciò che conta, in definitiva, è quel messaggio di speranza che nasce con la profezia ebraica e che nella sua successiva sublimazione operata dal cristianesimo acquista una forma universale.<sup>80</sup>

Se questo è il quadro proposto dalla *Bibelwissenschaft* al culmine del suo sviluppo, è ovvio che l'ebraismo tedesco di allora abbia reagito con forza contro di essa. L'ebraismo colto, che lottava per l'emancipazione e voleva raccogliere l'eredità della *Haskalà*, cercò di contrapporre alla filologia biblica protestante praticata nelle università tedesche un altro tipo di ricerca storica, rivolta soprattutto alla cultura ebraica che si era sviluppata dopo l'avvento e il trionfo del cristianesimo. Questo, si potrebbe dire, era tutto il senso della *Wissenschaft des Judentums*.<sup>81</sup> A quest'ultima si deve un colossale sforzo di ricostruzione storica, teso a mostrare la vitalità della cultura ebraica nel corso dei secoli in tutti i campi della produzione intellettuale: liturgia, omiletica, studio delle arti liberali, ricerca scientifica, letteratura. Il merito della *Wissenschaft des Judentums* è certo enorme, non solo dal punto di vista storiografico. I fautori di questa rivalu-

tazione della storia ebraica volevano in primo luogo aiutare i propri correligionari a prendere coscienza del glorioso passato ebraico, per favorire e accelerare quel processo di emancipazione che dall'ebraismo illuminato veniva considerata una priorità politica assoluta. Ma essi volevano soprattutto mostrare alla comunità scientifica (e, in ultima analisi, alle nazioni europee delle quali si sentivano parte) come la storia ebraica fosse a pieno titolo parte integrante della storia culturale europea. Certo, vi sono anche differenze notevoli tra le varie impostazioni presenti nella *Wissenschaft des Judentums*<sup>82</sup>, ma quest'ultimo punto è comune a tutte: lo studio del passato ebraico deve servire a legittimare la presenza dell'ebraismo ancora vivente in seno alle nazioni europee. Cohen non condivideva certo l'importanza che molti rappresentanti della *Wissenschaft des Judentums* davano alla legge, ma si può ben dire che egli, costruendo quel monumento teorico che è la *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, lavorava per raggiungere gli stessi scopi che si prefiggevano i suoi colleghi della *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*, inaugurata a Berlino da Geiger nel 1872 e nella quale Cohen prestò la sua opera di docente dopo il pensionamento dall'università. Nella *Hochschule* di Berlino, come nello *Jüdisch-Theologisches Seminar* di Breslau, lo studio del Talmud, della storia della filosofia e della cultura ebraiche avevano come scopo la formazione di un rabbinato di nuovo tipo, diverso da quello che avrebbe desiderato, per esempio, un Samson-Raphael Hirsch. I rabbini che si formavano nelle scuole ove fioriva la *Wissenschaft des Judentums* (a Berlino e a Breslau, come si è detto, e poi a Budapest e Vienna) dovevano infatti essere capaci di dialogare con il mondo circostante e di infondere alle comunità ebraiche sia il rispetto per la tradizione, che l'anelito al rinnovamento e all'emancipazione. Ciò che però doveva costituire il perno di questo rinnovamento, la storia, non poteva né doveva intaccare il nucleo di fondo della fede ebraica.

Passando attraverso il filtro della storia, questa fede poteva certo venir purificata, cioè spiritualizzata, ma doveva restare ciò attraverso cui definire l'identità ebraica. E precisamente questo aspetto spiega la scarsissima propensione manifestata dai rabbini fautori della *Wissenschaft des Judentums* nei confronti della *Bibelwissenschaft* coltivata nelle università tedesche di allora.

A questo atteggiamento di fondo restò sempre fedele Cohen, e con lui il suo allievo Rosenzweig, che nello studio storico dell'ebraismo non vide mai la possibilità di prendere distanza dalla tradizione. Ciò viene sottolineato assai bene da Lévinas nello scritto che egli dedica a Rosenzweig, *Entre deux mondes*, del 1959, ove scrive: «Egli non credeva in modo ortodosso all'autenticità mosaica del Pentateuco e ammetteva i problemi della critica biblica. Ma pensava che questa critica non mette in questione l'autenticità del messaggio giudaico». <sup>83</sup> Ed è lecito affermare che Lévinas stesso, attraverso la mediazione di Rosenzweig, si sia richiamato principalmente a questa tradizione. Così si spiega come mai Lévinas non si sia mai confrontato davvero con la questione della storicità dell'ebraismo, come pure si spiega l'ovvietà dell'identificazione tra etica e religione da lui compiuta. Come Cohen pone nella correlazione tra uomo e dio il luogo della mediazione tra religione ed eticità, così Lévinas, attraverso la nozione di volto quale traccia dell'Eterno, può rendere ovvia la coincidenza tra sfera etica e sfera religiosa, senza mai dover chiedersi da quale luogo storico provenga la religione di cui si fa parola.

Da qui, beninteso, non può esser ricavata la tesi secondo cui vi sarebbe una filiazione diretta tra la filosofia di Lévinas e la *Wissenschaft des Judentums* – la quale, per altro, in Francia si affermò con più difficoltà rispetto alla Germania <sup>84</sup>, che resta la vera patria di questa disciplina. Il punto è che nella maggioranza dei rappresentanti della *Wissenschaft des Judentums* il rapporto tra modernità ed ebraismo trova una

formulazione assai ambigua: si riconosce da un lato la necessità di storicizzare la tradizione religiosa e culturale a cui si appartiene, ma dall'altro si fa della storia il luogo in cui lo spirito si rinnova e rinasce a nuova vita. In questo senso, Cohen può essere considerato come il filosofo che porta alle sue estreme conseguenze il problema posto dalla *Wissenschaft des Judentums*, identificando nel *Geist* il punto di sutura entro il rapporto tra dio e la storia. E la filosofia di Lévinas può essere ben letta, almeno sotto questo preciso aspetto, come una traduzione e un'attualizzazione della problematica coheniana. In altre parole, l'elemento di maggior spicco nella tradizione in cui intendo inserire il pensiero di Lévinas sembra essere proprio il bisogno di mettere in luce la vitalità dell'ebraismo, una vitalità che viene fatta giocare sullo sfondo di una storicità che, se non si presta ad essere vivificata dallo spirito, rischia di produrre morte e paralisi. L'operazione storica, infatti, monumentalizza, pone cioè l'oggetto della propria indagine in una sorta di cimitero, ove i morti cessano di parlare ai vivi.<sup>85</sup> E per accettare questa conseguenza, bisogna essere disposti a non far giocare la carta dello spirito. Di tale rinuncia sembra essersi fatto carico solo chi, pur operando all'interno della *Wissenschaft des Judentums*, intese rimanere fedele fino in fondo al compito dello storico. Giova ricordare, per altro, che proprio questo fu il caso del fondatore, Leopold Zunz.<sup>86</sup> Zunz fu allievo di Wolf e di Boeckh, i quali più di ogni altro, nella prima metà dell'Ottocento, si sforzarono di rendere chiari i presupposti teorici di una *Altertumswissenschaft* che sia non solo ricostruzione di documenti, ma anche ricostruzione dei contesti culturali in cui i documenti furono redatti. A partire dai presupposti della filologia classica, Zunz cercò di costruire un quadro enciclopedico all'interno del quale comprendere la storia della cultura e della religione ebraica, senza alcuna preoccupazione apologetica. Se a proposito di Zunz si vuole parlare di apologia, questa va intesa come difesa della scientificità del

proprio approccio: i benefici che l'ebraismo trarrà dalla *Wissenschaft des Judentums* non vanno visti come accrescimento di potenza spirituale, o come strumento culturale atto a favorire l'identificazione con il *Geist* tedesco. Il guadagno culturale che la *Wissenschaft des Judentums* permette, consiste piuttosto in un ridimensionamento della specificità ebraica: popolo disperso tra i popoli, meno consapevole di altri perché privo di una identità collettiva separata dalla religione e dall'etnia, il popolo ebraico avrebbe potuto ora guardare se stesso con gli stessi occhi con i quali altri popoli guardavano se stessi, cioè con gli occhi della scienza.

Precisamente di tale atteggiamento – e così torniamo alla questione di partenza – in autori come Cohen e Lévinas non sembra esserci alcuna traccia. Ma se le osservazioni sin qui condotte possono essere sufficienti per quanto riguarda Cohen, sarà bene tornare a Lévinas, con l'intento di verificare l'ipotesi sostenuta in questo lavoro all'interno della produzione levinassiana dedicata alla Scrittura e all'ebraismo, inteso quale tradizione vivente e attuale.

La prima osservazione da fare è questa: i commenti levinassiani riguardano sempre testi haggadici. Lévinas sa che ciò costituisce un problema, in quanto una delle prime regole ermeneutiche in seno all'ebraismo impone di non utilizzare mai l'*haggadà* come prova – il commento haggadico deve servire semmai da sostegno a quanto viene messo in luce dal commento all'*halakà*. Ma tutto ciò, lungi dall'essere un errore o una mancanza, ha un significato ben preciso: per Lévinas (come, prima, per Cohen) non è tanto nella legge che bisogna trovare il senso ultimo dell'ebraismo, quanto nell'universalità del suo messaggio etico. «L'etica non è il semplice corollario del religioso, ma è, di per sé, l'elemento nel quale la trascendenza religiosa riceve il suo senso originale».<sup>87</sup>

Se in questo la continuità con Cohen è chiarissima, va sottolineato però un aspetto del discorso levinassiano che permette di cogliere la differenza tra Lévinas e Cohen, al fine di

mostrare come non sia qui in questione una semplice continuità, bensì – lo sottolineo ancora una volta – la ripetizione di un gesto strutturalmente identico. La differenza sta in questo: Lévinas, al contrario di Cohen, sembra poter fare a meno dello spirito. Per Lévinas è chiaro che l'appello a questa istanza, in grado per Cohen di accomunare Atene e Gerusalemme, non serve più. Ma questa chiara presa di distanza dallo spirito deriva da un'analisi critica dei presupposti teologici e ideologici che da sempre sorreggono i discorsi aventi nello spirito il loro concetto generatore? Nulla di tutto ciò. In Lévinas, piuttosto, lo spirito cessa di essere una nozione decisiva perché l'istanza di cui esso è il rappresentante (qui nel senso della parola tedesca *Stellvertreter*) è già operante nel discorso della *Torah*, è già presente nella lettera di ciò che la Scrittura ebraica comunica. La concretezza dell'appello alla giustizia contenuta nelle Scritture, che il lavoro esegetico di Lévinas si sforza di mettere in luce, non ha bisogno dello spirito: ciò che in tale appello si esprime è in grado di parlare al bisogno umano di giustizia direttamente, senza filtri o mediazioni. In tale rifiuto dello spirito, dunque, Lévinas non fa che portare alle estreme conseguenze il discorso di Cohen. Vi è un passo illuminante in merito, in cui Lévinas lega la questione della giustizia alla missione storica di Israele.

La permanenza di Israele è (...) in questa possibilità di giudicare la storia: questa "eternità" d'Israele non è un privilegio, ma una possibilità umana, e non è senza importanza che questa temporalità della santità, questa santità come vita, sia detta non a proposito di qualche eterea spiritualità, o di quel che è comunemente chiamato nei discorsi "spirito", ma in occasione del pane degli uomini.<sup>88</sup>

Ma per l'appunto: il *Geist* di cui parlava Cohen non voleva essere identico allo spirito di santità di cui parlano i Profeti? Non sta forse il "pane degli uomini" al centro del suo socialismo etico, per il quale l'imperativo categorico kantiano dove-

va completare teoricamente la sete di giustizia espressa dal messianismo ebraico? Se è così, allora è chiaro che la continuità tra Lévinas e Cohen non va vista nell'utilizzo della stessa concettualità, ma nella ripetizione di un identico gesto di pensiero. Ciò che per Cohen è lo spirito, per Lévinas è l'universalità del volto, l'universalità cioè di un appello alla giustizia che travalica i confini di questa o quella cultura locale, che va al di là di questa o quella determinazione storica.

Una volta chiarito questo, possiamo ora analizzare il modo in cui Lévinas concepisce il rapporto tra Scritture ed etica. Per scoprire in che senso il "pane degli uomini" costituisca il cuore del discorso scritturale, sia nella Bibbia che nel Talmud, bisogna sollecitare i testi. La nozione di sollecitazione è il perno attorno a cui ruota tutta l'esegesi levinassiana. Per Lévinas i procedimenti di lettura messi in opera dai rabbini e raccolti nel Talmud

suggeriscono per prima cosa che l'enunciato eccede il voler dire donde proviene, che il suo poter dire supera il suo voler dire, che esso contiene più di quanto contenga, che un surplus di senso, forse inesauribile, resta chiuso nelle strutture sintattiche della frase, nei suoi gruppi di parole, nei suoi vocaboli, fonemi e lettere, in tutta questa materialità del dire, virtualmente sempre significante. L'esegesi verrebbe a liberare in questi segni un significato incantato che cova sotto i caratteri o che si annida in tutta questa letteratura delle lettere.<sup>89</sup>

Con tale nozione di sollecitazione Lévinas vuole dunque esprimere il fatto che nel testo è contenuto un di più, un'eccedenza, che travalica i confini di ciò che si può leggere letteralmente nel testo concreto che abbiamo di volta in volta sotto gli occhi. Nel riferirsi a qualcosa che, pur essendo leggibile nel testo, va al di là di esso, Lévinas chiaramente riprende una struttura di pensiero che ricorre in tutto il suo lavoro (si tratta, giova sottolinearlo, di una struttura stretta-

mente intrecciata sia al tema della traccia, sia al rapporto tra dire e detto messo in luce nelle opere filosofiche maggiori). Ma come si è fatto prima, analizzando gli altri momenti salienti del pensiero levinassiano, anche qui è importante rilevare la presenza di certe premesse teologico-religiose quali punti di partenza inindagati. Nel sollecitare il testo, per Lévinas, non si giunge a esprimere chiaramente ciò che nel testo viene espresso in maniera allusiva o indiretta. Né la sollecitazione serve a mettere l'interprete in contatto con una tradizione di pensiero morta o aliena, che deve essere riportata in vita o incorporata nel proprio orizzonte cognitivo mediante l'atto della lettura. Nel sollecitare il testo, invece, si compie un atto la cui funzione è quella di liberare un senso locale, finito, storico, per elevarlo a una dimensione universalmente umana. Ciò è possibile perché la *Torah* (scritta e orale) non ha altro contenuto che la giustizia, quella stessa giustizia che nell'incontro con il volto altrui trova il suo fondamento ultimo. Infinita come quell'infinito a cui il volto dell'altro rimanda, la lettura del testo scritturale rende insomma la Parola in esso contenuta parte integrante del discorso umano sulla giustizia – discorso che nella sua intima essenza è preghiera e invocazione.

Attraverso la sollecitazione della Scrittura il tema dell'infinito acquista così un'ulteriore specificazione, che serve a rendere ancor più chiara la triangolazione infinito-alterità-dio più volte richiamata nel corso del presente capitolo. Non basta una generazione per illuminare i sensi della Scrittura: vi è bisogno di un tempo virtualmente infinito per interpretarla, così come infinito è il desiderio di giustizia a cui essa dà voce. E questa infinità dell'interpretazione per Lévinas è il solo luogo possibile in cui collocare la storicità. Nella storia di Israele che la Scrittura racconta, a venir espressa non è semplicemente la storia di un popolo, bensì la storia dell'umana aspirazione alla giustizia. In questa storia, che è la storia di un ripetersi incessante di tentativi più o meno riu-

sciti di costruire una società giusta, Lévinas legge il senso ultimo dell'universalità di Israele. Popolo messianico, il popolo di Israele testimonia la fedeltà di un'aspirazione alla giustizia che tocca ogni uomo, poiché la questione della giustizia riguarda tutti, in virtù di quella precedenza dell'etica sull'ontologia che Lévinas ha cercato di chiarire nella sua produzione strettamente filosofica. Questo punto è di particolare rilievo, perché qui l'estraneità di Lévinas alle retoriche dominanti in seno alla modernità si fa maggiormente evidente. Tutta l'argomentazione levinassiana, infatti, sta in piedi solo perché essa fornisce una peculiare rilettura del mito biblico dell'elezione d'Israele, e lo fa cercando proprio di occultare la natura mitica del proprio discorso. In tutte le proprie letture talmudiche, infatti, Lévinas sottolinea (come del resto prima di lui Cohen) l'estraneità del mito rispetto a ciò che vi è di più originale nella Scrittura. Mentre il termine mito viene caricato di una valenza sempre negativa, alla Scrittura ebraica spetta il compito di dischiudere una prospettiva religiosa in cui non vi è bisogno di una narrazione sull'origine. Nel nome di tale verità sull'origine, il mito giustificerebbe la propria presenza in seno alla *polis*: chi possiede il miglior racconto di fondazione, sarà in grado rendere più persuasiva la propria azione politica. Il discorso biblico, invece, ha per Lévinas un senso immediatamente demitizzante: in quanto discorso sulla giustizia, o meglio sul senso della giustizia quale luogo d'incontro con il divino, il discorso biblico non serve a legittimare il potere politico. Al contrario, l'appello biblico alla giustizia addita per Lévinas una dimensione che precede la politica, serve cioè a rendere visibile, in seno al dire degli umani, quell'istanza senza la quale la politica rischia di ridursi a puro esercizio del potere. Quanto appena messo in luce in merito all'esclusione del mito in seno alla lettura dell'ebraismo offerta da Lévinas dovrebbe confermare la plausibilità dell'accostamento tra il suo pensiero e una tradizione (la cui figura principale va

senz'altro identificata in Cohen) per la quale precisamente il rapporto tra storicità ed esperienza religiosa non può essere risolto accettando l'intrascendibilità dell'orizzonte storico. Concluderò l'indagine tentata in questo capitolo con due osservazioni, con le quali vorrei chiarire in che senso l'eccesso della proposta levinassiana, pur costituendo uno dei più interessanti tentativi di venire a capo della questione posta dalla religione dei moderni, comporti un prezzo troppo alto da pagare in vista della soluzione di tale questione.

La prima osservazione riguarda la natura del rapporto tra etica e politica. L'insistenza levinassiana sulla natura prepolitica dell'etica non esclude certo la consapevolezza che la dimensione politica sia d'importanza centrale. Lévinas ammette che senza l'ordinamento politico nessuna giustizia è possibile. Vi è bisogno di stati, e di stati con buone leggi. Ma è al di là di essi che occorre guardare per trovare il luogo della giustizia. Ciò è espresso assai bene nel commento che Lévinas fa ai passi della Scrittura in cui si parla delle città-rifugio. Istituite per salvare dalla vendetta colui che si è macchiato di omicidio<sup>90</sup>, le città-rifugio assumono nel commento levinassiano il valore di un simbolo: nella loro funzione di luoghi di accoglienza, atti a proteggere colui che è minacciato da una giustizia intesa come vendetta, le città-rifugio additano la dimensione di massima giustizia a cui può giungere l'ordinamento politico. Attualizzando il discorso scritturistico, Lévinas vede nell'esigenza di giustizia espressa dai passi sulle città-rifugio il perno attorno a cui far ruotare la legge umana, la legge della *polis*. Ma questo discorso serve precisamente per marcare la distanza tra Gerusalemme e tutte le altre città: la Gerusalemme di cui parla Lévinas si comprende solo «in opposizione alle città-rifugio».<sup>91</sup> Gerusalemme è la città in cui trova applicazione la *Torah*, in cui la giustizia è frutto di una vigilanza totale sull'agire e sul sentire umano. Priva di paragoni con ogni istituzione umana, Gerusalemme in questo senso davvero non è una *polis*:

luogo dell'utopia messianica, essa è piuttosto il simbolo di una giustizia infinita che nasce dalla *Torah* e che nella *Torah* trova la sua più alta espressione.

E con ciò passiamo alla seconda e ultima osservazione, strettamente intrecciata alla precedente. Come si è visto, Lévinas rifiuta costantemente nelle sue letture talmudiche qualsiasi riferimento all'esegesi storico-critica. Il testo che Lévinas commenta è sempre un testo concepito come vivente, attuale, sottratto cioè alla storia. Ma così facendo, Lévinas rischia di porre in Gerusalemme il luogo mitico della fondazione, ovvero di trasformare Gerusalemme nel contrario di ciò che essa vorrebbe essere: anziché sorgente di giustizia, dalla quale far sgorgare un discorso valido per l'umanità intera, Gerusalemme rischia di diventare una delle tante città orientali che si trovano ai limiti dell'impero, nella quale un culto esotico – uno dei tanti venuti dall'Oriente – promette la rigenerazione cosmica. Se il mito non viene indagato quale componente precipua del discorso biblico, se il mito non viene individuato quale punto di partenza di un cammino che porta inevitabilmente ad allontanarsi da esso, l'aspirazione alla giustizia rischia di venir risucchiata dal mito stesso, rischia di venir vanificata nel suo sforzo di presentarsi come espressione di un bisogno universalmente umano. Universale, infatti, è certo il bisogno di inventare miti, ma i contenuti di ciascun mito sono sempre locali, legati a questa o a quella cultura. Per cautelarsi da tale gorgo mitico, è necessario fare appello a quelle istanze disciplinari nate sul terreno della filologia, come la storia delle religioni o la filologia biblica, che, forse più della filosofia, possono fornire gli strumenti adatti a un'analisi del mito. Ricordando che solo da tale analisi nasce il moderno, inteso quale luogo di consumazione del mito, quale luogo cioè in cui la domanda sull'origine dell'etica non può fare appello a qualsivoglia giustificazione teologica o religiosa.

## IV

### Il moderno e l'ospitalità verso il mito

#### 1. *La secolarizzazione come contagio teologico?*

Cosa resta del teologico dopo che esso ha oltrepassato la soglia della fede istituzionale ed è divenuto interrogazione pensante, pensiero *tout court*? Questa è una domanda che, forse, non deve interessare il filosofo, ma solo il teologo. Al filosofo, però, deve interessare come si modifichi il proprio sapere dopo che questo si è lasciato contagiare dalla teologia. Alcuni pensano che la filosofia si rapporti alla teologia come la carta assorbente si rapporta all'inchiostro. Una volta assorbito, l'inchiostro sparisce. Quest'immagine forse semplifica troppo le cose. La teologia non è piuttosto come l'inchiostro simpatico? Non lo si vede, ma non è sparito affatto dopo l'atto della scrittura. Anzi, quest'ultima lo serba in seno, conservandolo. E se una presenza invisibile di questo tipo, molto simile allo spirito, si aggira per l'Europa moderna, ciò non può lasciare indifferente nessuno. Soprattutto ora, in un momento in cui l'Europa è molto attenta a fare i conti con i propri spiriti, con i propri padri, con il proprio seme spirituale – un seme che si vorrebbe spargere in giro per il mondo, forse per timore che, nell'era della globalizzazione, altri semi, più vitali ma ritenuti meno ricchi di spirito, si propaghino e diano frutto.

La questione appena enunciata, per certi versi lasciata in sospeso nei capitoli precedenti, mira in fondo a identificare il ruolo dei *teologoumena* in seno al pensiero filosofico. Per mettere alla prova le trasformazioni di tali *teologoumena* e per verificare la loro incisività (e precisamente ciò costitui-

sce lo scopo del presente, conclusivo, capitolo) vorrei analizzare, da un lato, la nozione di secolarizzazione e, dall'altro, il pensiero di colui che con maggior forza si è opposto all'impiego di tale nozione, ovvero Hans Blumenberg. Tentare di fare i conti con la nozione di secolarizzazione alla fine del percorso teorico qui tentato si giustifica per il fatto che tale nozione si è presentata, sin dal suo primo apparire, come una delle modalità più idonee per comprendere quel luogo del pensiero abitato dalla coppia concettuale religione e modernità. Alcuni dei problemi toccati in precedenza troveranno quindi nel presente capitolo una nuova formulazione. La prima questione che si cercherà di articolare riguarda la possibilità stessa di un "riassorbimento" del teologico da parte della filosofia, riassorbimento che la nozione di secolarizzazione vorrebbe essere in grado di garantire. Al progetto teorico che a tale nozione si lega, Blumenberg oppone la tesi secondo cui la modernità si lascia comprendere solo come autoaffermazione (*Selbstbehauptung*), tesi che verrà qui analizzata nel contesto più ampio delle sue riflessioni sul rapporto tra mito e pensiero. Alla fine della nostra esposizione – lo anticipo subito – il contrasto tra queste due modalità di concepire il rapporto tra religione e modernità resterà irrisolto, e tale mancata soluzione verrà motivata facendo riferimento alla necessità di convocare sulla scena filosofica chiamata a dirimere la questione istanze di altro tipo, istanze che, sulla scorta delle riflessioni svolte nel secondo capitolo, potremmo definire di tipo etico.

Va innanzi tutto precisato che con la nozione di secolarizzazione non ci si limita a dire che le grandi correnti di pensiero della filosofia moderna costituiscono una ripresa e un ampliamento di posizioni di tipo teologico. Per rendersene conto, basti pensare a un'opera come il capolavoro giovanile di Jacob Taubes, ovvero *Escatologia occidentale*.<sup>1</sup> Quest'opera uscì nel 1947, quindi poco prima del notissimo libro di Löwith sulla secolarizzazione. Coincidenza singolare e si-

gnificativa: a prima vista, Taubes non sembra compiere un'analisi del rapporto tra la modernità e le sue origini teologiche diversa da quella compiuta da Löwith. In realtà, il giovane rabbino, che a soli ventiquattro anni scrisse di getto *Escatologia occidentale*, non intese affatto scrivere un libro di filosofia della storia, bensì un libro di teologia della storia – e la differenza, ovviamente, è essenziale. Con *Escatologia occidentale* Taubes volle mostrare quel che avviene quando ha luogo quel contagio tra teologia e filosofia di cui ho parlato sopra. L'idea su cui tale opera si regge, infatti, è che un contenuto teologico possa presentarsi invariato in più luoghi e in più epoche, che esso cioè possa proliferare e diffondersi anche indipendentemente dal contesto storicamente determinato che lo ha generato. In altre parole, una certa esperienza religiosa può sopravvivere a se stessa, e migrare così dal suo luogo d'origine verso altre patrie, dove potrà fiorire nuovamente e dare nuovi frutti. Più precisamente, nel suo lavoro Taubes cerca di mostrare come il fuoco della profezia abbia infiammato le menti più innovative della storia dell'Occidente, e in particolare cerca di individuare la presenza del pensiero profetico in tutti i luoghi del pensiero europeo in cui a essere in gioco è l'idea di libertà. Dal messianismo ebraico alla rivoluzione teorizzata da Marx ed Engels, passando per la gnosi, Gioacchino da Fiore, Lessing e Hegel, Taubes ricostruisce le trasformazioni di un grande sogno, il sogno cioè di sospendere la storia e la sua continuità. Per Taubes non c'è nessun punto di contatto tra il *continuum* storico e il desiderio messianico a cui la voce profetica d'Israele diede voce: ciò a cui tende l'escatologia è, al contrario, proprio la distruzione della storia, per far posto a quel *novum* di cui la promessa messianica è latrice. Ma proprio questo rende la tesi di Taubes incompatibile con gli assunti di fondo di una teoria della secolarizzazione: mentre per quest'ultima si tratta di dar conto delle origini della filosofia moderna della storia senza negare che quest'ultima costitui-

sca l'orizzonte di senso ultimo di ogni esperienza del mondo qualificabile come "moderna", Taubes intende mostrare che la modernità ha un valore e una portata positiva solo in quanto ripresa dell'antico desiderio apocalittico teso a sospendere la storia.

Ben si comprende allora la distanza tra un'opera come quella di Taubes e il lavoro di Löwith, *Meaning in History*, uscito nel 1949. È da qui che deve partire ogni discorso sulla secolarizzazione, in quanto a rendere abituale l'idea ancor oggi corrente di tale nozione è stato proprio il libro di Löwith.<sup>2</sup> In una prima approssimazione, si potrebbe dire che anche per Löwith secolarizzazione significa che vi è una sostanziale continuità tra le concezioni della storia orientate teologicamente e concezioni orientate razionalisticamente, nel senso che l'esperienza religiosa giudaico-cristiana del tempo avrebbe portato alla lenta ma netta affermazione di una temporalità di tipo lineare, ordinata teleologicamente. Ora, tenendo presente che un'idea lineare del tempo è stata presente anche nella Grecia classica<sup>3</sup>, si potrebbe obiettare a quest'impostazione di essere quantomeno parziale e riduttiva. Ma il punto che interessa Löwith è un altro. Che la storia abbia un senso, un corso lineare e conoscibile, potrà anche essere l'elaborazione di una percezione della temporalità che non ha origine nella modernità, ma il fatto rilevante è che nella modernità tale affermarsi della razionalità storica comporta anche una razionalizzazione del teologico. Il moderno, inteso come momento di rottura e di affermazione del *novum*, si presenta quindi non solo come continuazione, ripresa e ampliamento di una costellazione di pensieri che non sono nati nella modernità, ma soprattutto come depotenziamento del teologico. Ed è questo, rispetto al discorso che si vuole fare qui, il punto di maggior interesse. Con Löwith ci si colloca così in una prospettiva che intende dar conto anche del fatto che la sopravvivenza di elementi teologici in seno al moderno comporti un congedo dalla loro

pretesa assolutezza. Si può dire che per Löwith è allora la storia, in quanto nozione cardine del moderno, a divenire il luogo a partire dal quale comprendere il senso di ogni possibile esperienza del mondo – e rispetto a Taubes il capovolgimento di prospettiva non potrebbe essere più totale.

Al centro dell'analisi di Löwith si colloca insomma il tentativo di spiegare la genesi della coscienza storica che caratterizza il moderno. E se prendiamo la sua proposta da questo lato, si capisce perché essa abbia riscosso tanto successo. La tesi di Löwith, infatti, permette di esperire le tracce teologiche che la coscienza storica porta con sé come un residuo inoffensivo. Se la coscienza storica viene percepita come una componente irrinunciabile del moderno, si può anche chiudere un occhio sulla sua provenienza. L'importante è che si riconosca quanto cambia la nostra percezione del mondo e di noi stessi una volta che si affermi la tesi secondo cui tutto è storia. Per Löwith la secolarizzazione indica innanzi tutto la mondanizzazione della religione: vivere in un mondo secolarizzato non significa altro che vivere in un mondo in cui il trasferimento della salvezza teologica sul piano dell'immanenza storica viene accettato e condiviso come un fatto ovvio, non bisognoso di ulteriore interrogazione. In questo senso, Hegel e Marx non avrebbero fatto altro che costruire un'altra storia della salvezza, alternativa a quella cristiana, ma del tutto dipendente da quest'ultima nelle sue strutture di fondo. E, in maniera non troppo diversa, Nietzsche, che Löwith definisce il “primo apostata radicale”<sup>4</sup>, non avrebbe fatto altro che sostituire ai vecchi vangeli un nuovo vangelo, eretico quanto si vuole, ma pur sempre teso ad annunciare una verità capace di redimere l'uomo dal peso della sua finitezza.

Verrebbe da pensare che in questa concezione della secolarizzazione viene a ripetersi, in modo irriflesso, un antico schema interpretativo che ha le sue origini nell'apologetica cristiana dei Padri della Chiesa. Come nel caso dell'antica

gnosi, che i Padri interpretavano come un'eresia cristiana, anche in Löwith l'elemento non cristiano che il moderno porta con sé risulta una semplice variazione interna del cristianesimo, come se fosse una sua componente impazzita. Pur guardandosi bene dall'ipotizzare un nesso causale diretto tra storia della salvezza e filosofia della storia<sup>5</sup>, Löwith sembra indicare nel moderno una sorta di compimento del cristianesimo, suggerendo che la volontà moderna di liberarsi dall'antica fede altro non è che il modo migliore per portarla a compimento. Il problema che qui ci sta davanti, allora, non sta nella violenza ermeneutica che verrebbe compiuta nei confronti di autori come Marx o Nietzsche. Esso risiede invece nella volontà di *non* porre come *principium individuationis* della filosofia moderna il rigetto preliminare di ogni componente mitica o teologica. Sarà a partire da questo punto che prenderanno corpo le critiche di Blumenberg, il quale intende invece far valere un'idea di filosofia che pone precisamente nella separazione dal teologico il punto di partenza della filosofia, intesa sia come insieme di atti discorsivi guidati dalla riflessione razionale, sia come pratica di vita. Non si deve però dimenticare che una posizione come quella di Blumenberg è assolutamente minoritaria, mentre alla nozione di secolarizzazione è toccato in sorte un successo che travalica di molto i confini disciplinari della filosofia. Mi pare opportuno spendere qualche parola, a titolo esemplificativo, su questa pervasività della nozione di secolarizzazione, allo scopo di verificare se quei tratti apologetici della teoria della secolarizzazione, messi in luce poco sopra in riferimento a Löwith, hanno accompagnato le sorti di tale nozione anche in contesti diversi da quello filosofico. In vista di ciò, consideriamo il discorso sociologico, ove è davvero rimarchevole l'occorrenza di espressioni come "secolarizzazione" e "società secolarizzata".<sup>6</sup> Con tale nozione molti sociologi della religione hanno inteso descrivere uno scenario, considerato tipicamente moderno (almeno stando

alla forma che la modernità assume nei paesi del nord del mondo), in cui norme valide collettivamente (o tali da poter per lo meno aspirare a ottenere un consenso universale) non vengono ricavate dai dettami di questa o quella confessione religiosa, dovesse anche trattarsi di una confessione alla quale la maggioranza dei cittadini appartiene (o dice di appartenere); da questo minor peso conferito all'appartenenza religiosa nella vita collettiva consegue poi il fatto che le varie forme di esperienza religiosa e/o di appartenenza confessionale possano convivere pacificamente le une accanto alle altre, senza che le differenze esistenti tra i vari sistemi di credenze debbano dar vita a conflitti tali che ne risulti turbata la convivenza tra i cittadini. Di questo stato di cose sarebbe una riprova, nemmeno troppo paradossale, proprio l'esistenza di vari movimenti fondamentalisti: quando l'esperienza religiosa si fa momento identitario forte, a vario titolo leggibile come uno strumento di compensazione, vuol dire che della religione in senso tradizionale non ne è più nulla, vuol dire che la società nel suo complesso si impone agli individui che ne fanno parte in una forma tale da non aver bisogno di fondamenti forti per affermare la propria legittimità, al punto da lasciare che i singoli se la sbrighino da soli per quel che riguarda la ricerca del senso della vita. Solo in un contesto già secolarizzato, in cui la religione si presenta in fondo come una faccenda privata, si riescono a tollerare i vari fondamentalismi, che diventano un problema di ordine pubblico (o di polizia internazionale) quando dal fondamentalismo religioso derivano pratiche lesive della libertà altrui (o addirittura pratiche terroristiche).

Da questo schizzo sommario emerge un punto che va sottolineato subito: di tale prospettiva interpretativa si fa carico un'istanza che compie delle enunciazioni in nome di quella società secolarizzata che tollera nel proprio seno le multiformi varietà dell'esperienza religiosa. Il soggetto di questo discorso, quindi, ha già compiuto una scelta di campo e ha già

deciso la propria collocazione. In ciò, ovviamente, non vi è nulla di male, dal momento che ottime ragioni di ordine metodologico inducono a render noto il punto di vista a partire dal quale si compie la propria indagine. Ciò che nei discorsi sulla secolarizzazione resta di solito inindagato, però, è l'ovvietà con cui viene compiuta tale scelta di campo – un'ovvietà che forse tradisce un bisogno di identificazione non chiarito fino in fondo, con il quale è tanto più difficile fare i conti quanto più la presenza del “teologico” che qui entra in scena è di tipo meramente fantasmatico.

Per chiarire meglio questo aspetto, vale la pena riferirsi a un caso concreto. Prendiamo le analisi di Berger, un autore che per molti versi può esser considerato un classico della sociologia religiosa. Nell'arco di un percorso teorico che copre più di un ventennio<sup>7</sup>, Berger ha sempre ritenuto opportuno analizzare i molteplici volti dell'esperienza religiosa contemporanea identificando nella nozione di secolarizzazione il punto di partenza del proprio edificio teorico. Nel prendere posizione nei confronti delle varie accezioni del termine, Berger chiarisce che con secolarizzazione non si può intendere il fatto che la modernità sia il prodotto naturale e necessario della cristianità, come se nella modernità fosse dato trovare semplicemente una serie di varianti del cristianesimo. Ma resta vero, per Berger, che tra il cristianesimo e il mondo moderno vi è un nesso esprimibile in termini di causalità storica.<sup>8</sup> Ora, il problema è che un'affermazione di questo genere comporta il fatto che al moderno venga tolta ogni legittimità in quanto formazione storica autonoma, in sé conclusa e autosufficiente. Se il moderno deriva dal cristianesimo, la pretesa moderna di fare a meno di un supporto teologico per sostenere la legittimità di una società pluralistica e priva di sostegni teologici quanto alle sue fonti di legittimazione ultime si rivelerebbe dunque priva di fondamento. Certo, Berger *non* intende compiere questa delegittimazione del moderno, ma proprio il fatto che essa non rien-

tri tra gli scopi esplicitamente perseguiti rende qui interessante la sua argomentazione. Per spiegare la genesi del moderno universo pluralistico, che sarebbe appunto caratterizzabile in termini di "società secolarizzata", Berger sostiene che si deve tener conto dell'influenza esercitata sulla cultura occidentale da quella visione del mondo che è stata veicolata da ben precisi presupposti teologici, contenuti nella tradizione religiosa ebraica prima, cristiana poi. Il dio biblico, sia nella sua versione ebraica che in quella cristiana, più che il dio creatore e ordinatore, risulterebbe essere un dio teso a favorire la libertà di coscienza, un dio insomma incontrandosi e dialogando con il quale l'individuo fa esperienza di cosa significhi essere responsabili. Infine, la concezione della storicità presente nel cristianesimo (di cui, secondo Berger, nell'ebraismo non ci sarebbe però traccia) avrebbe aperto la strada a tutte le forme di autonomia morale che caratterizzano in modo così peculiare la modernità. Non senza una certa ironia, Berger conclude affermando che il cristianesimo stesso si sarebbe "scavato la propria fossa"<sup>9</sup>, dal momento che la possibilità di vivere in una società pluralistica, quindi non più unicamente cristiana, è contenuta nel nucleo più profondo di quella che è stata, sin dalle sue origini, l'esperienza religiosa cristiana. Con ciò Berger ipotizza, dunque, che si possa estendere la nota tesi weberiana circa il nesso tra protestantesimo e mondo moderno ben al di là dei limiti che essa aveva nelle intenzioni del suo autore: non il protestantesimo, ma la tradizione ebraico-cristiana nel suo insieme avrebbe condotto alla formazione della modernità. Qui pare del tutto legittimo il sospetto che, in un contesto in cui la presenza della nozione di secolarizzazione è determinante, ci si trovi dinanzi a una vera e propria apologia del cristianesimo: se l'avvento della modernità va salutato con favore, dal momento che il pluralismo caratterizzante le società moderne incentiva la conservazione e lo sviluppo di svariate forme di libertà individuali e collettive, allora non si deve forse attri-

buire un valore positivo anche all'influenza esercitata dal cristianesimo sulla cultura occidentale, la quale appunto nel mondo moderno troverebbe il suo punto d'arrivo?

Con questa domanda si chiude il nostro breve sconfinamento nel campo del pensiero sociologico, il quale sembrerebbe confermare il sospetto che le tesi divenute correnti a partire dal lavoro di Löwith altro non siano che una riproposizione della vecchia apologetica. Non sarebbe onesto, però, misconoscere il fatto che già la semplice formulazione di tale sospetto occulta, a sua volta, alcuni presupposti inindagati, che emergono nella metafora (volutamente carica di doppi sensi) del contagio – metafora con la quale si è deciso di aprire questo capitolo. Che il moderno nasca da un confronto serrato con il teologico è un fatto abbastanza difficilmente confutabile, mentre meno ovvia è l'idea che il moderno sia innanzi tutto – ed essenzialmente – lotta *contro* il teologico: anche quest'idea, che ha sorretto il punto di vista a partire dal quale si è presentato il senso dell'impresa tentata da Löwith e di quanti, in altri contesti, hanno fatto uso della nozione di secolarizzazione, è frutto di una specifica interpretazione – o autointerpretazione – del moderno stesso. In realtà, la teoria della secolarizzazione nasce proprio quale risposta specifica alla questione posta dal confronto tra modernità e cristianesimo e costituisce quindi una delle varianti più importanti di quel dialogo con l'istanza teologica che ha avuto luogo in seno alla modernità. Sarà allora opportuno, per parte nostra, cercare di mostrare rispetto a quale tipo di esigenze, di domande e di tensioni la teoria della secolarizzazione abbia potuto apparire come una risposta adeguata. Ciò che da queste analisi dovrà esser messo in luce è come proprio il *depotenziamento* del teologico costituisca la vera posta in gioco delle teorie della secolarizzazione. In tal modo, la tesi di Blumenberg discussa alla fine potrà venir inquadrata in un contesto più ampio. Lo scopo di tale inquadramento non è solo quello di relativizzarne la portata, ma anche quello di proporre la tesi secondo cui

il confronto tra modernità e cristianesimo riceve una maggiore intelligibilità se la tesi della secolarizzazione e quella della *Selbstbehauptung* vengono lette come due poli in tensione tra loro, ciascuno dei quali è capace di gettare luce su una questione che, in ultima analisi, non può essere decisa solo all'interno della filosofia.

L'ipotesi che, nei prossimi paragrafi, andrà intanto messa alla prova è la seguente: la teoria della secolarizzazione si è sviluppata quale frutto maturo di una serie di discussioni che, iniziate nell'Ottocento in seno al pensiero teologico e filosofico tedesco, hanno cercato di fare i conti con il problema della storicità del cristianesimo e con il conseguente tentativo di trovare una conciliazione tra la modernità, intesa quale luogo d'origine di una visione del mondo interamente storica, e il cristianesimo stesso.

Due gli esempi scelti per chiarire meglio l'ipotesi appena formulata. Il primo è costituito dalle tesi esposte da Troeltsch nel suo lavoro sull'assolutezza del cristianesimo, il secondo è fornito da quelle sostenute da Overbeck, un trentennio prima di Troeltsch, nel suo pamphlet polemico sulla cristianità della teologia protestante. Si tratta di due posizioni che, se inserite nel contesto nel quale storicamente acquistano il loro senso, risultano antitetico l'una rispetto all'altra. Se vista da una prospettiva sistematica, però, la differenza tra le due posizioni mi pare destinata ad apparire più sfumata. Sia Troeltsch che Overbeck tentano infatti di indicare un percorso che possa condurre a una soluzione del conflitto tra modernità e cristianesimo. Troeltsch, desideroso di conciliare la propria fede con le esigenze fatte valere dalla scienza storica, addita al cristianesimo una via che passa attraverso la piena accettazione della propria storicità; Overbeck, invece, pur proclamando la morte del cristianesimo inteso quale religione, ritiene che la modernità possa ospitare al suo interno il cristianesimo quale fattore culturale irrinunciabile ed essenziale per definire i propri parametri (e

questo al di là di tutti i possibili accomodamenti tentati dal cristianesimo stesso per venire a patti con la modernità). Infine, ancora due precisazioni. Se di seguito si è scelto di cominciare con Troeltsch, ciò lo si deve al fatto che nel lavoro di Troeltsch si trovano esposte a un livello di maturazione e precisione assai elevato proprio alcune delle tesi che Overbeck prese di mira nel suo scritto del 1873. Né va dimenticato il fatto che lo scritto di Overbeck si lascia meglio comprendere se viene preso in considerazione a partire dalla seconda edizione, uscita nel 1903. Da ultimo aggiungo che concentrare l'attenzione sulle posizioni di questi due autori, l'averli scelti quali rappresentanti di un'intera stagione di dibattiti e discussioni, è dovuto non tanto al fatto che quanto nei loro lavori ha trovato espressione si è poi diffuso, per vie più o meno sotterranee, nel pensiero del Novecento (sia teologico che filosofico), quanto piuttosto al carattere esemplare delle loro rispettive posizioni – esemplare soprattutto rispetto al nostro presente, rispetto ai problemi che deve affrontare, anche oggi, chiunque intenda chiedersi come possa essere articolata nel modo più proficuo la questione posta dal rapporto tra religione e modernità.

## 2. *Storia delle religioni e teologia in Troeltsch*

Di Troeltsch si analizzerà qui l'*Assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*, opera uscita nel 1902, la quale segna il vertice delle sue riflessioni su tali questioni.<sup>10</sup> Giunta alla fine di un lungo cammino<sup>11</sup>, che lo aveva portato a distaccarsi progressivamente dagli ambienti della scuola di Tubinga, dalle cui posizioni pure era partito, quest'opera segna un punto di non ritorno in merito alla questione della storicità del cristianesimo. Troeltsch non intende fare nessuna concessione a quanti, di fronte ai risultati della critica storica, tentavano di “salvare il salvabile”, affermando una qualche forma di superiorità del cristianesimo sulle altre reli-

gioni. Non solo il cristianesimo va studiato inserendolo nel contesto globale della storia religiosa dell'umanità, ma si deve essere anche disposti, una volta compiuto questo passo, a trarre tutte le conseguenze che ne derivano sia in rapporto alla pratica teologica, sia in rapporto alla concreta esperienza religiosa. Quello che Troeltsch si propone di offrire, insomma, è un tentativo di conciliazione tra modernità e cristianesimo, posto che all'essenza del mondo moderno pertenga una visione radicalmente storica delle vicende umane.

La posizione storicista di Troeltsch può essere meglio inquadrata se la si confronta con le prospettive da cui prese le mosse Harnack, la figura principale della "teologia liberale". Nelle fortunate lezioni sull'*Essenza del cristianesimo* Harnack pone tranquillamente come un'evidenza il fatto che «l'evangelo non è affatto una religione positiva come le altre, bensì, non contenendo nulla di statutario né di particolarmente discriminante, è la religione stessa nella sua essenza».<sup>12</sup> Troeltsch, che non mancherà di recensire l'opera di Harnack<sup>13</sup>, non può in alcun modo far propria una posizione del genere, che qui si è scelta per esporre, in forma esemplare, la risposta data dalla teologia liberale alla questione della storicità del cristianesimo. Poiché nella teologia liberale manca una trattazione sistematica del rapporto tra storicità ed esperienza religiosa in generale, il riconoscimento del fatto che il cristianesimo debba essere studiato secondo i criteri della critica storica finisce con il perdere quel significato rivoluzionario che non può non avere per la pratica teologica. Se, come intende fare Troeltsch, è invece da un punto di vista sistematico che si intende prendere le mosse, diviene impossibile la postulazione di una coincidenza semplice tra religione e cristianesimo (postulazione che Harnack, come emerge nel passo citato, compie senza indugi); in altre parole, ciò verso cui si mosse consapevolmente Troeltsch fu un ripensamento radicale di quello che, nell'epoca moderna, potevano significare tanto il concetto di reli-

gione, che non potrà più essere desunto da una religione particolare, quanto il concetto stesso di cristianesimo, che dovrà essere inserito in un contesto disciplinare più vasto di quello rappresentato dalla teologia tradizionale.

Definire il cristianesimo una religione storica è un'operazione che ha senso solo se si è disposti a far proprie fino in fondo le esigenze di scientificità che devono caratterizzare il lavoro dello storico. E queste ultime non permettono di isolare nel concreto sviluppo di un fenomeno storico-religioso, grazie alle risorse dell'astrazione, un momento singolare che funga da parametro assoluto, che funga cioè da metro di giudizio con il quale valutare un'intera catena di eventi pur legati tra loro. Per giungere a criteri assiologici validi in sede storica ci si dovrà sforzare, da un lato, di considerare il fenomeno studiato in tutta la sua complessità (il che, nel caso del cristianesimo, rende impossibile porre come momento privilegiato la predicazione di Gesù, come fa invece Harnack), dall'altro ci si dovrà servire della comparazione, assumendosi i rischi che questa comporta quando è la stessa religione professata dallo storico a dover essere comparata con le altre. Come vedremo subito, il credente Troeltsch non smetterà mai di ritenere che il cristianesimo da lui professato possa costituire una valida risposta ai bisogni spirituali dell'uomo moderno, ma gli argomenti che, in qualità di studioso, adotterà per rendere plausibile questa sua convinzione non saranno mai tali da comportare un'*immissione diretta* del presupposto della fede nel tentativo di fondare scientificamente il rapporto tra cristianesimo e storicità. Quanto possa essere problematica, anche nel caso di Troeltsch, la convivenza di fede cristiana e scienza storica, è un aspetto del suo pensiero che andrà analizzato facendo ricorso piuttosto alla decostruzione di quei presupposti che operano implicitamente nel suo discorso. Non potrà comunque mai venir meno il riconoscimento del carattere in fondo tragico che ha questa convivenza nel tessuto argomentativo di Tro-

eltsch: sarà infatti a una scelta personale, a un salto al di fuori della scienza, che Troeltsch affiderà la decisione ultima in merito alla questione circa la superiorità del cristianesimo come religione, e in ogni caso questa stessa decisione verrà sempre presentata come un gesto che avviene all'interno della storia, come un gesto, quindi, che non può provocare una rottura effettiva con la dimensione finita nella quale l'uomo agisce, spera e crede.

Per vedere in che senso proprio l'*Assolutezza del cristianesimo* possa costituire la miglior confutazione delle tesi della teologia liberale non ci resta che esporre, seppur in modo schematico, i principali contenuti di quest'opera. La prima questione che Troeltsch si pone è quella dei presupposti filosofici che devono guidare l'indagine storica quando a divenire oggetto dell'analisi è una religione come quella cristiana, la quale da sempre avanza la pretesa di essere l'unica religione assoluta. Poiché tale pretesa, a partire dai risultati a cui si perviene grazie all'analisi storica, si rivela insostenibile, a Troeltsch appare urgente sgombrare il campo da quelle filosofie della storia che, operanti in campo teologico, tentano di sostituire l'antica apologetica soprannaturalistica con altri espedienti metafisici, ritenuti più idonei per poter continuare a investire il cristianesimo di un senso assoluto. A tali filosofie della storia, di derivazione più o meno esplicitamente hegeliana, Troeltsch rimprovera l'impiego di procedure metafisiche, incompatibili con le esigenze della moderna storiografia. In maniera schematica, ecco la maniera di procedere che Troeltsch respinge: da un lato, viene posto un concetto di religione assoluta, dall'altro il concreto svolgimento della storia delle religioni viene interpretato come progressivo dispiegarsi di tale concetto; in seguito, come «termine conclusivo della serie e pertanto come realizzazione assoluta del concetto viene considerato il cristianesimo, e anche questo invero non nelle sue concrete figure storiche, ma nella sua "essenza", stabilita attraverso un processo astrattivo, la quale sta,

rispetto alle concrete figure singole storiche del cristianesimo, nello stesso rapporto in cui l'essenza della religione sta rispetto alle concrete religioni». <sup>14</sup> A queste tesi, nel loro fondo apologetiche, Troeltsch contrappone una forma di storicismo che non permette di ammettere, nella trattazione storica dei fatti religiosi, alcun principio metafisico. Poco dopo il passo appena citato, Troeltsch continua:

La storia non conosce un concetto universale dal quale le sia possibile dedurre il contenuto e la successione dell'effettivo accadere; conosce solo fenomeni concreti, individuati, sempre condizionati in un contesto, realtà di fatto e non più logicamente deducibili. La storia, proprio per questo, non conosce norme e valori coincidenti con universali di fatto; norme e valori essa li conosce solo sotto l'aspetto di idee universalmente *valide* con pretesa di universale validità che sempre si presentano in forma individuata, e che tale loro universale validità proclamano non già in accordo, ma in lotta con la pura realtà di fatto. <sup>15</sup>

Se queste sono le sole premesse da cui partire per definire i parametri del lavoro storico, diviene impossibile porre un concetto di religione assoluta da usare come metro di comparazione capace di farci individuare, in questa o quella religione data, la religione che risulterebbe essere l'inveramento di quel concetto in precedenza posto. La storia conosce solo l'individuale, il concreto accadere, e l'analisi di questo concreto accadere ci permette di accedere a nessi e relazioni che andranno sempre intesi nel contesto locale a cui appartengono. Nel caso del cristianesimo, questo procedimento ci deve portare a considerare il più ampio contesto in cui la religione cristiana nacque e si sviluppò, ci deve portare insomma a rendere intelligibili i molteplici intrecci tra tradizione ebraica e cultura ellenistica nell'ambito dei quali prese corpo il cristianesimo come fenomeno religioso autonomo. Solo così potrà divenire comprensibile la stessa ori-

ginalità del messaggio cristiano: se è vero che il cristianesimo ha sempre preteso – e pretende tuttora – di essere una religione universale, questa pretesa andrà compresa non all'interno di una metafisica della storia, ma in rapporto a quei movimenti religiosi con i quali il cristianesimo di volta in volta entrò – o entra – in contatto.

A questo punto, è chiaro, diviene assai problematico continuare a chiedersi dove sia collocabile l'essenza del cristianesimo. Troeltsch prende congedo dall'intera questione dichiarando ormai inservibile la contrapposizione tra scorza e nocciolo: salvare un "nocciolo" (*Kern*) da opporre alla "scorza" (*Schale*) si rivela come un maldestro espediente teologico, adottato da quanti affermano solo a parole la propria adesione al metodo storico; la presunta "scorza" altro non è, infatti, che il concreto evolversi del cristianesimo nella storia, il suo intrecciarsi e confrontarsi con le correnti di pensiero e con le culture con le quali venne in contatto.

Sostanza e involucro, forma e contenuto, verità permanente e condizionatezza storica sono le formule cui – spesso in maniera molto strana – si ricorre, nella speranza di trarsi d'impaccio. E nondimeno il risultato di tutti questi tentativi è che la reale absolutezza della sostanza assolutizza anche l'involucro e la reale relatività dell'involucro relativizza anche la sostanza.<sup>16</sup>

Diviene così chiaro – e logicamente conseguente – anche il passo successivo compiuto da Troeltsch, che consiste nell'accettare senza riserve le conseguenze relativizzanti del metodo storico. Dire che il cristianesimo è un fenomeno storico in tutti i suoi aspetti, segnato dalla condizionatezza storica in ciascuna delle fasi del suo sviluppo, significa dire che il «cristianesimo è un fenomeno relativo o segnato di relatività (...) poiché "storicità" e "relatività" sono la stessa cosa».<sup>17</sup> Il relativismo che Troeltsch ha in mente non significa beninteso accettazione dell'idea secondo cui la storia altro

non è che un gran teatro in cui si esibiscono senza posa i fenomeni più diversi, ciascuno generato da un particolare contesto di relazioni. Relativismo, concretamente, significa inserimento di ogni singolo fatto in un contesto più vasto, dal quale far emergere il valore che quel singolo fatto rappresenta per l'intero svolgimento in cui esso stesso è inserito. Così inteso, il relativismo diviene piuttosto una scelta metodologica funzionale alla risoluzione del problema posto dalla possibilità o meno di reperire, nella storia, dei valori universali – ed è questo il vero problema a cui Troeltsch, da un punto di vista strettamente filosofico, intese dare una soluzione nell'arco di tutta la sua feconda attività di ricerca. Per Troeltsch non solo la storia non esclude l'emergere di principi normativi, ma essa anzi si presenta come il solo luogo in cui l'universale possa scaturire e lottare per la propria affermazione. Ciò che però non va perso di vista è il fatto che i principi universali «rimangono, in ogni momento, qualcosa di individuato e temporalmente condizionato».<sup>18</sup>

Sgombrato il campo da ogni possibile fraintendimento metafisico, diviene ora possibile porre su una base nuova, completamente diversa rispetto a quella da cui muoveva l'apologetica, la questione dell'assolutezza del cristianesimo. Nella storia agiscono forze spirituali che aspirano all'assolutezza, nel senso che ciascuna di esse opera in vista di un fine non ancora compiutamente realizzato. In ogni epoca e in ogni luogo sono reperibili tensioni assiologiche di questo tipo, che ci inducono a vedere nella storia un processo in cui il relativo e l'assoluto si mescolano costantemente. In ciò che potremmo interpretare come "valore assoluto" va visto dunque un ideale, meglio un tendere verso un fine normativo, verso qualcosa che può legittimamente aspirare all'universalità. Ora, se è vero che in ciascuna delle grandi formazioni spirituali, grazie al lavoro attento e rigoroso della comparazione, possiamo riconoscere la presenza di tale aspirazione verso l'ideale e l'universalmente valido, non per questo pos-

siamo affrettarci a ricavare questa idealità per astrazione, non per questo, cioè, siamo in grado di afferrarne una volta per tutte i contenuti positivi. L'idealità a cui si accede grazie alla comparazione va intesa come un moto incessante di trascendimento della storicità, quindi come una forza immanente a ciascuna formazione storico-religiosa che però in nessuna trova la sua piena e compiuta realizzazione. Nella sua totalità e compiutezza, l'idea di un fine, di un senso ultimo della storia, «è al di là della storia e in questa viene realizzato sempre in modo di volta in volta condizionato e individuato».<sup>19</sup> Di conseguenza, nessuna teoria dello sviluppo storico basata sull'idea di evoluzione può indurci a reperire quella formazione spirituale o quella religione a cui poter attribuire il carattere dell'assolutezza. A evolversi, nella storia, non è il concetto assoluto, ovvero un universale tutto risolto nella realtà storica, bensì «il concetto di un fine comune, che trova nella storia potenti e chiari, l'un dall'altro sempre diversi, avvisi di realizzazione, ma che tutti li trascende».<sup>20</sup> Se dunque incontriamo, nel corso dell'evoluzione storica, una religione che più e meglio di altre si presta a essere considerata come la più adatta a rispondere ai nostri bisogni spirituali, perché in essa troviamo realizzato in modo compiuto quel rimando al fine ultimo dell'esistenza storica che deve caratterizzare, secondo Troeltsch, l'esperienza religiosa, siamo più che legittimati a fornire a essa il nostro assenso; ma a tale assenso – ed è questo il punto decisivo – non potrà legarsi la pretesa di aver trovato così la risposta alla domanda se questa religione determinata sia anche la religione assoluta: solo la fede, ovvero una scelta personale, non argomentabile in termini scientifici, potrà farci vedere nella scelta compiuta la sola scelta valida per noi. E Troeltsch sembra affidare la risposta definitiva alla questione circa l'assolutezza del cristianesimo proprio a questo “per noi”, proprio al riconoscimento del fatto, cioè, che l'interprete non può sfuggire alla condizionatezza della sua stessa posizione.

La religione di redenzione di tipo personalistico che si dice cristianesimo, quella religione che si fonda sui profeti e su Gesù, che ha nella Bibbia la sua testimonianza classica, e che, fondendosi con l'eredità antica e con il germanesimo, sviluppa un'incommensurabile ricchezza, rappresenta il mondo di vita (*Lebenswelt*) religioso più alto e più coerentemente sviluppato che noi conosciamo. (...) Questa è la situazione in cui ci troviamo e solo in questo senso si può parlare di "assolutezza del cristianesimo". (...) L'assolutezza che ne risulta non è allora nient'altro se non la validità più alta (*Höchstgeltung*) e la certezza d'essersi collocati nella direzione della verità perfetta.<sup>21</sup>

Non è questa la sede per indagare se la soluzione offerta da Troeltsch sia soddisfacente in termini di filosofia della storia – inindagati restano, in essa, i nessi che devono legare la concreta fattualità storica a quell'ideale che mai trova la sua concretizzazione nell'accadere storico. A noi qui interessa soprattutto rilevare come Troeltsch abbia potuto concludere il suo cammino con la convinzione di essere rimasto fedele sia all'istanza filosofica di tipo storicistico dalla quale aveva preso le mosse (e la cui validità intese difendere contro i teologi che in essa vedevano un pericolo per la religione cristiana), sia alla propria fede. Tale duplice convinzione si esprime nell'aver attribuito al cristianesimo la sola superiorità a cui questo può aspirare nel mondo moderno: una superiorità basata sulla ricchezza di una lunga tradizione storica, legata da mille fili alla storia dell'occidente, la quale può permettersi il lusso di venire sottoposta al vaglio severo della critica storica perché sa di attingere la propria forza dalla profonda spiritualità del messaggio di cui è latrice.

Troeltsch non si dilunga molto nella descrizione dei contenuti positivi che caratterizzano il cristianesimo da lui professato e additato come la «religione più alta più valida per noi».<sup>22</sup> Per l'analisi che qui stiamo compiendo vale la pena, però, soffermare la nostra attenzione sulla sottolineatura di

quell'elemento che, nel discorso di Troeltsch, serve a rendere visibile la superiorità del cristianesimo. Si tratta, come si è appena messo in evidenza, della "spiritualità" del personalismo cristiano. È dunque il modo in cui si configura il rapporto con la natura, o meglio con la componente naturale della vita umana, ciò che per Troeltsch serve a rendere il cristianesimo la religione più alta. Religione dello spirito, staccata da ogni forma di appartenenza al *bios*, anzi capace di comprendere il *bios* a partire da una prospettiva che intende esplicitamente trascenderlo, il cristianesimo aiuta a costruire una dimensione di senso al centro della quale si pone la coscienza del singolo, la sua interiorità. Ora, questo richiamo all'interiorità permetterà un recupero dell'assolutezza del cristianesimo a un altro livello, quello dell'esperienza religiosa vissuta, in un contesto, come quello moderno, che non permette più l'affermazione dell'assolutezza in termini metafisici. Troeltsch può così collocare l'assolutezza «nel carattere che la religione assume di realtà intrinseca alla coscienza dell'uomo come singolo, carattere esemplarmente evidente nella fede e nell'esperienza e nell'appello di Gesù, e (...) nella completa separazione dal mondo terreno e caduco». <sup>23</sup>

Se il modo in cui Troeltsch risolve la dialettica tra storia e fede può essere visto come una soluzione innovativa per i tempi in cui venne formulata, meno originale è senz'altro questa sottolineatura della presenza del *Geist* in seno all'esperienza religiosa cristiana. Mai interrogata nella sua provenienza, la presenza del *Geist* veicola infatti una serie di scelte assiologiche che Troeltsch non pare dominare compiutamente e che vengono presentate come ovvie. Tali scelte assiologiche rendono assai problematica – per noi – la coesistenza della professione di fede cristiana e dell'adesione incondizionata al metodo storico che costituisce il punto di arrivo delle argomentazioni proposte da Troeltsch nell'*Assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*. Significativo, al riguardo, è il modo in cui Troeltsch accomuna la

religione ebraica e quella islamica: «ebraismo e islamismo, queste due diramazioni del profetismo ebraico, sono, nella sostanza, religioni della legge, con per di più residui naturalistici e particolaristici non completamente superati». <sup>24</sup> Certo, siamo qui di fronte a un *topos* che è antico almeno quanto la modernità, e non vale la pena soffermarsi sulla violenza teologica che in esso emerge – così come avrebbe poco senso rimproverare a Troeltsch il fatto di averlo accolto senza riserve nel suo discorso. Il punto è un altro. Se qui si è deciso di esporre le tesi di Troeltsch sulla relazione tra cristianesimo e modernità, lo si è fatto perché il suo modo di intendere tale relazione ha una portata in qualche modo paradigmatica. In questo senso, è lecito chiedersi se la soluzione offerta da Troeltsch in vista di un superamento del conflitto tra cristianesimo e modernità non faccia rientrare dalla finestra quelle presupposizioni teologiche che il suo storicismo lo aveva spinto a buttare fuori dalla porta. In realtà, la situazione è più complicata di quanto possa sembrare a prima vista. Come il passo citato poc'anzi mostra assai bene, è nella maggiore o minore presenza del *Geist* che si misura la superiorità del cristianesimo rispetto alle altre religioni, legate ancora alla natura, a quanto rende particolare e non universalizzabile l'esperienza religiosa da loro proposta. In quel passo Troeltsch prende di mira ebraismo e islam, ma l'*Assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni* è un libro pervaso da giudizi fortemente negativi espressi anche nei confronti delle religioni non monoteistiche, dal buddismo alle grandi religioni politeistiche dell'antichità – così come vengono respinte da Troeltsch le forme di religiosità nate dopo l'avvento della modernità, legate a una visione del mondo di tipo monistico. Questo modo di procedere, che pone il cristianesimo in una posizione superiore rispetto alle altre religioni non discussa criticamente, perché si ritiene ovvio che una religione più ricca di "spirito" sia migliore di un'altra che non ha raggiunto un sufficiente livello di "spiri-

tualità”, sembra ripetere, in forma certo più attenuata, la violenza dell’antica apologetica, che affermava la superiorità del cristianesimo non solo con argomenti tratti dalle Scritture, ma anche con argomenti tratti da una concezione della natura umana secondo la quale il bisogno religioso dell’uomo poteva trovare solo nella rivelazione cristiana il suo appagamento. Ma credo sia lecito chiedersi se non sia in realtà extra-teologica la provenienza di quel *Geist* che, nel testo di Troeltsch, fornisce il metro di paragone con il quale diviene possibile giudicare le religioni storiche e decretare, a partire da tale comparazione, la superiorità del cristianesimo. Nel contesto in cui Troeltsch scriveva e operava molteplici potevano essere le forme in cui declinare l’eredità della filosofia dello spirito – Troeltsch dialoga infatti sia con il neokantismo marburghese, sia con autori come Bergson e Nietzsche, senza contare il costante richiamo all’opera teologica di Schleiermacher, di cui Troeltsch si serve proprio per opporre al *Geist* hegeliano un’altra concezione dello spirito, che ne permetta la conciliazione con il *pneuma* neotestamentario.<sup>25</sup> Ora, se assumiamo che la nozione di “spirito” che Troeltsch utilizza per attestare la superiorità del cristianesimo abbia un significato innanzi tutto filosofico, non può essere scartata l’ipotesi che la conciliazione tra modernità e cristianesimo proposta da Troeltsch comporti una sorta di superamento del cristianesimo in direzione di una sintesi più alta, che fa sì sopravvivere il cristianesimo come pratica di meditazione (o di preghiera), ma lo svuota di ogni contenuto dogmatico – per tacere dell’azzeramento della tensione escatologica, tensione che non sembra costituire, per Troeltsch, un elemento qualificante della religiosità cristiana.<sup>26</sup> A conforto di tale interpretazione mi pare si possa addurre la trattazione, svolta da Troeltsch nel capitolo sesto del suo libro<sup>27</sup>, del rapporto, riferito alla religione, tra visione ingenua e visione scientifica del mondo. Troeltsch distingue abbastanza nettamente una religione dei dotti, capaci di sop-

portare il peso di una interpretazione puramente storica (e dunque scientifica) del cristianesimo, e una religione delle anime semplici, che non solo gode di piena legittimità anche oggi, ma va sempre tenuta presente come modello di riferimento perché più autentica, in qualche modo più vicina allo spirito originario che accomunava i credenti delle prime comunità. La visione ingenua può ancora concepire il cristianesimo come religione assoluta, ignara com'è dei problemi posti dalla storia delle religioni; anzi, al sentimento religioso ingenuo «è possibile ed è lecito dimenticare la storia», in quanto vive «nella presenza di Dio».<sup>28</sup> Per contro, nell'esperienza religiosa propria dell'europeo moderno, colto, diviene impossibile prescindere da una «determinazione concettuale del rapporto intercorrente tra la propria religione e le altre».<sup>29</sup> Ora, ammesso che solo all'interno di quest'ultima forma di esperienza religiosa si pervenga a una conciliazione piena con lo spirito che domina la modernità, allora la proposta teorica complessiva presente in quest'opera di Troeltsch comporta un assorbimento della religione cristiana entro i parametri della riflessione filosofica, la quale costituisce il solo universo discorsivo in cui la spiritualizzazione del cristianesimo riceve tutto il suo senso.<sup>30</sup> Nell'*Assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni* il problema principale, infatti, consiste precisamente nel chiedersi quale cristianesimo possa ancora sussistere entro l'orizzonte della modernità; poiché Troeltsch ha sempre visto nella coscienza storica la cifra più profonda del moderno (anche in una prospettiva che potremmo definire esistenziale)<sup>31</sup>, è nella stessa coscienza storica che Troeltsch può porre il luogo di una rinnovata esperienza religiosa: in quanto capace di liberare gli eventi storici e le formazioni storico-culturali da ciò che in essi vi è di caduco e contingente per estrarre quell'elemento universale che andrà poi interiorizzato dalla coscienza, solo essa può albergare una completa e definitiva spiritualizzazione del cristianesimo.

Possiamo così, in conclusione, trarre da quello che mi pare essere il punto di arrivo della riflessione di Troeltsch una considerazione di portata più generale, che riguarda la questione della quale ci occupiamo in questo capitolo. Se accettiamo l'idea secondo cui il cristianesimo, una volta reso religione storica al pari di tutte le altre, può dirsi superiore alle altre solo perché più "spirituale" (e se, ovviamente, mettiamo da parte tutta la distanza che può separarci da una nozione come quella di "spirito"), è chiaro che ci troviamo ad agire entro uno scenario filosofico in cui la teologia cristiana, intesa come sapere che presuppone la fede nella rivelazione neotestamentaria, non costituisce più una premessa decisiva, un punto di riferimento con il quale dover confrontarsi. Al sentimento religioso viene concesso un significato esperienziale non secondario – in questa sfera, come si è visto, si può anche "dimenticare la storia". Ma il punto decisivo è che del dogma, inteso come luogo di fondazione della verità cristiana, non ne è più nulla. E se questo è precisamente uno dei significati correnti della tesi secondo cui il cristianesimo, nell'età moderna, sopravvive in forma secolarizzata, ecco che si giustifica il confronto qui tentato con le tesi sostenute da Troeltsch all'inizio del secolo scorso. La secolarizzazione, a partire da qui, non si configura come inglobamento del moderno entro una dimensione di senso che, per il fatto di precedere storicamente il moderno, lo surdetermina e lo indirizza verso un mondo di significati che non gli appartiene. Per Troeltsch la coscienza storica è frutto dell'illuminismo, ed è dalla necessità di confrontarsi con la coscienza storica che nasce ciò che Troeltsch avverte come «la crisi spirituale del nostro tempo». Se il cristianesimo potesse ancora pretendere di porsi come la religione assoluta, nel senso tradizionale del termine, non sussisterebbe alcun problema. Ma solo il sentimento religioso ingenuo può fare un'esperienza della rivelazione cristiana che prescindere dalle questioni sollevate nei suoi confronti dall'esegesi neotesta-

mentaria e, più in generale, dalla comparazione storico-religiosa. Il moderno contiene in sé elementi che sono tali da mettere in crisi quell'ingenuità. Se all'interno della modernità il cristianesimo ha ancora un senso (e di questo Troeltsch, come credente, mai ha dubitato), ciò avviene perché il cristianesimo, con più facilità di altre religioni, si lascia ricondurre nella sfera dell'interiorità. Certamente il cristianesimo stesso, da un punto di vista storico, ha contribuito alla definizione di questa sfera, ma altrettanto decisivi in questo senso sono stati, secondo Troeltsch, i contributi provenienti dal platonismo, dalle filosofie ellenistiche e, da ultimo, dalla filosofia moderna del soggetto. Di conseguenza, il fatto che nel cristianesimo l'uomo moderno possa trovare appagamento ai propri bisogni spirituali non solo non intacca in alcun modo la necessità di riconoscere l'assoluta storicità di ogni impresa umana, ma fa della coscienza storica l'orizzonte di senso ultimo a cui deve riferirsi anche l'esperienza religiosa.

A muoverci in questa direzione veniamo ulteriormente spinti da un'ultima considerazione, di carattere ancora una volta storico, la quale nel tessuto dell'argomentazione di Troeltsch gioca un ruolo non secondario. Si tratta del fatto che, secondo Troeltsch, difficilmente è ipotizzabile l'insorgenza di nuove religioni.

Si può dare per certo che mai dal nostro mondo filtrato di cultura, men che meno poi dalla scienza che conformemente alla sua propria natura sta diventando sempre più specialistica e frammentaria, potrà scaturire una "nuova religione" (...). Per noi altro non resta che il rimando alle grandi forze religiose esistenti, nei riguardi delle quali ci si pone il compito (...) di immetterle nei nuovi orizzonti intellettuali e di adattarle ai via via nuovi compiti etico-sociali.<sup>32</sup>

In una situazione del genere, è certo legittimo il gesto di chi si affida alla forza spirituale del cristianesimo. Di quest'ul-

timo, però, non la sua forza escatologica costituirà il polo d'attrazione maggiore, bensì il fatto di essere monumento di un passata grandezza spirituale, dalla quale ciascuno potrà trarre quanto più riterrà opportuno, in conformità ai propri bisogni. Ed è questa, mi pare, una soluzione della questione posta dal rapporto tra cristianesimo e storia capace di complicare il quadro dal quale siamo partiti all'inizio del capitolo. Se l'ipotesi di lettura qui tentata ha una sua plausibilità, si potrebbe dire che il cristianesimo secolarizzato che Troeltsch propone altro non sia che un campo di forze in perenne tensione, in cui la coscienza storica, grazie alla quale si attesta la propria appartenenza al moderno, si deve confrontare continuamente con la forza del sentimento religioso, che a quella opporrà sempre il riferimento a una sfera dell'esistenza in cui la storia può anche essere dimenticata. Più debole perché non più "religione assoluta", il cristianesimo può così essere ospitato dalla modernità. Ma questo gesto ospitale rende anche più difficile pensare a un'autoaffermazione della modernità capace di cancellare tutte le tracce di quel passato da cui essa proviene.

### *3. Overbeck e la morte del cristianesimo in quanto religione dell'eschaton*

Proveniente da un ambiente teologico non dissimile da quello in cui si era formato Troeltsch, Overbeck si confronta sin dagli inizi della sua carriera accademica con la questione della storicità del cristianesimo. Giunto a Basilea nel 1870, dove Nietzsche insegnava già da un anno, Overbeck stringe subito con il collega filologo una profonda amicizia, destinata a durare tutta la vita.<sup>33</sup> E proprio dall'irruente collega e amico si sente stimolato a compiere un'operazione di radicale revisione dei presupposti della propria disciplina, l'esegesi neotestamentaria, in maniera non dissimile da quanto Nietzsche intendeva fare nei confronti della filologia classi-

ca.<sup>34</sup> I legami di Overbeck con la teologia progressista del resto erano già noti a quanti, a Basilea, avevano caldeggiato la sua chiamata in quella sede: Overbeck, infatti, proveniva da quegli ambienti tedeschi nei quali la tradizione teologica tubinghese era viva e operante (aveva studiato a Lipsia e si era abilitato a Jena, nel 1863, con lo storico della Chiesa Karl Hase). Ciò significava l'accettazione del fatto che il cristianesimo potesse essere studiato in modo puramente storico.<sup>35</sup> Ma è proprio in merito alle conseguenze di questo presupposto che Overbeck intende porre una domanda radicale: se il metodo storico-critico diviene la base dello studio teologico, in che senso la teologia può dirsi cristiana? Come può pretendere una teologia che coincida con il sapere storico di lasciare intatto il contenuto della fede, contenuto che, per sua natura, non può che sottrarsi a ogni storicizzazione e a ogni tentativo di esporne con metodi scientifici il valore e la portata religioso-esistenziale? Sarà sul filo di queste interrogazioni, che ora analizzeremo brevemente, che Overbeck perverrà a proporre una visione d'insieme del rapporto tra modernità e cristianesimo di più vasta portata. Tale visione d'insieme, ovviamente, costituisce il vero obiettivo della presente analisi, visto che in essa si può individuare uno dei momenti più alti di quella riflessione sul rapporto tra modernità e cristianesimo che, nel Novecento, culminerà con la proposizione della tesi della secolarizzazione.

“Pamphlet” ho definito sopra lo scritto overbeckiano del 1873, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*. Nelle intenzioni dell'autore, infatti, tale scritto avrebbe dovuto suscitare dibattiti, discussioni e polemiche. Niente di tutto questo, però, ebbe luogo, come Overbeck stesso dovrà constatare nel *Nachwort* che accompagnerà la riedizione dell'opera nel 1903. Il testo fu per così dire rimosso dal dibattito contemporaneo, come se anch'esso, al pari delle opere dell'amico Nietzsche, fosse pervaso da una profonda inattualità. Ciò si spiega facilmente: Overbeck sferra contro il cri-

stianesimo in quanto *religione* (vedremo oltre il senso di questa precisazione essenziale) il più profondo attacco che contro di esso sia mai stato portato da un professore di teologia, dichiarandone la più completa incompatibilità con il mondo moderno. Vediamo ora di seguire più da vicino le argomentazioni di Overbeck, che si snodano lungo una polemica con la teologia dei suoi tempi. Sia la teologia animata da intenti apologetici, sia quella che intendeva portare alle estreme conseguenze l'impiego del metodo storico nell'ambito della filologia biblica e della storia del cristianesimo mancavano, agli occhi di Overbeck, di cogliere un fatto essenziale: la profonda irriducibilità del cristianesimo rispetto a qualsivoglia sapere mondano. Nato da un rifiuto radicale del mondo, rifiuto che non ammette conciliazioni di sorta, il cristianesimo non può produrre un sapere teologico che, in quanto sapere, porti a un livello di intelligibilità superiore i contenuti della fede. La teologia implica sempre un processo di razionalizzazione, implica l'accettazione, in seno alle pratiche ecclesiali, di una qualche forma di compromesso con il mondo e la sua sapienza. Ma proprio nel rifiuto del mondo e della sua sapienza consiste la specificità del cristianesimo, la sua unicità tra le religioni dell'antichità. «Fra gli uomini – afferma Overbeck – il Cristianesimo non è mai stato fondato su qualcos'altro che non fosse l'infelicità (*Unseligkeit*) del mondo».<sup>36</sup> Certo, Overbeck riconosce i contributi dati alla nascita di una teologia cristiana dai Padri della Chiesa, ma aggiunge che l'opera di chiarificazione della fede operata dai Padri, a partire da un utilizzo mirato della filosofia pagana, è stata condotta sotto il segno della contrapposizione, e non a partire dal desiderio di conciliare fede e sapere in una sintesi armonica che lasciasse intatti gli elementi che in essa si trovavano fusi. E tale contrapposizione venne vissuta dai Padri, aggiunge Overbeck, con una profonda malinconia – malinconia di cui non sembra esserci traccia nella teologia moderna. A conferma della sua ipotesi

interpretativa, secondo cui l'esistenza di una riflessione sulla fede nei primi secoli dell'era cristiana non comportò il venir meno di quel rifiuto del mondo che caratterizzò l'*Urchristentum*, Overbeck sottolinea la centralità che ebbe il monachesimo nella compagine complessiva della vita ecclesiale di allora.<sup>37</sup> Il monachesimo costituì addirittura lo strumento di cui la Chiesa si servì per salvarsi la vita, per sottrarsi cioè in maniera radicale da un abbraccio con il mondo che avrebbe avuto conseguenze letali. Nato per compensare la mancanza del martirio effettivo, il monachesimo ebbe la funzione di tenere accesa, nella coscienza cristiana, la dimensione escatologica, senza la quale questa religione perderebbe la sua ragion d'essere. E se non si comprende la centralità del monachesimo, la sua funzione in seno al *corpus mysticum*, si rischia addirittura di non comprendere nulla del cristianesimo in quanto tale. Merita, a tal proposito, dare la parola allo stesso Overbeck:

una teologia che ritenga la concezione ascetica della vita solo come una caratteristica inessenziale del Cristianesimo, relativa solo a un determinato periodo, e che è convinta di poter conciliare il Cristianesimo con la cultura mondana senza farne venire meno la forza, dovrà necessariamente trattare il monachesimo come qualcosa senza cui la Chiesa è perfettamente pensabile; ma di fatto si renderà impossibile non solo la comprensione di questa istituzione, ma anche quella dei fenomeni più profondi e nobili della storia della Chiesa fino alla Riforma, con la quale ha fine la produttività della Chiesa.<sup>38</sup>

In frasi come questa, è chiaro, Overbeck non intese solo proporre una linea interpretativa dei rapporti tra cristianesimo e *saeculum* da far valere in sede storiografica. La posta in gioco era, nelle sue intenzioni, ben più alta: una volta preso atto del fatto che il cristianesimo, come esperienza religiosa capace di produrre significati esistenzialmente rilevanti, sta o

cade nell'attesa della *parusia*, della quale l'ascetismo monastico sarebbe stato una "metamorfosi"<sup>39</sup>, si trattava precisamente di render chiaro che il tipo di concezione della vita (*Lebensbetrachtung*) di cui il cristianesimo è latore non può prestarsi in nessun modo a farsi "teologizzare", non può cioè legittimare al suo interno un tipo di sapere che si lasci definire da quei parametri che caratterizzano abitualmente il discorso scientifico. E se questo era vero nei confronti della filosofia antica, tanto più lo sarà nei confronti del sapere moderno, che ha il suo perno in una concezione della storia radicalmente estranea al cristianesimo, latrice di una *Lebensbetrachtung* del tutto autonoma.

Ai tempi di Overbeck, invece, lo sforzo della teologia protestante era tutto proteso a rendere possibile una conciliazione tra modernità e cristianesimo – e ciò sia sul piano teorico, sia sul piano della concreta vita ecclesiale. Tale conciliazione veniva portata avanti secondo due linee diverse. Da un lato vi erano quanti intendevano fornire un'apologia del cristianesimo di fronte alla modernità, dall'altro vi erano coloro che ritenevano sì necessaria un'analisi storica del cristianesimo nel suo complesso, ma pensavano anche che una tale analisi, lungi dal provare una definitiva inattualità del cristianesimo, ne avrebbe al contrario favorito l'inserimento nella modernità.

Ai primi, cioè ai fautori di una teologia apologetica, Overbeck si oppone<sup>40</sup> osservando innanzi tutto come la pretesa differenza dai loro acerrimi nemici (i fautori dell'applicabilità del metodo storico-critico alla teologia) sia solo apparente: a dispetto di tutte le loro buone intenzioni, anche gli apologeti del cristianesimo hanno perduto ogni contatto reale con la *Lebensbetrachtung* originaria del cristianesimo. Ciò che essi vorrebbero salvare non esiste più, nel senso che, una volta conclusa la fase aurorale della Riforma, il cristianesimo ha perduto ogni efficacia in quanto esperienza religiosa profonda, capace di orientare in maniera persuasi-

va l'esistenza di intere comunità. In secondo luogo, gli apologeti del cristianesimo vorrebbero rendere efficace la presenza della comunità cristiana sul piano politico, vorrebbero cioè presentare la fede cristiana come un insieme di dogmi dai quali ricavare degli orientamenti capaci di guidare la nazione tedesca nel suo complesso – e con esiti che, anche dal solo punto di vista politico, non possono che risultare discutibili, dal momento che gli apologeti del cristianesimo si trovano così dalla parte di quei conservatori che, nel nome dell'autoaffermazione del germanesimo, sostengono posizioni di tipo nazionalistico, sciovinistico e, in alcuni casi, razzista. Di fronte a tale stato di cose, Overbeck si limita a ribadire il punto centrale della sua tesi, ovvero il carattere intrinsecamente escatologico e apocalittico del cristianesimo, carattere che farebbe di quest'ultimo una religione totalmente apolitica. Infine, Overbeck mette in luce, con punte di acra ironia, la profonda goffaggine e l'assoluta mancanza di scientificità dei tentativi compiuti dalla teologia apologetica per presentare il cristianesimo come una religione al passo con i tempi, tentativi che tradiscono una profonda mancanza di serietà sia nei confronti del sapere teologico, sia nei confronti della scienza moderna.

Più complessa la posizione di Overbeck nei confronti della teologia di orientamento liberale<sup>41</sup>, che ormai era uscita dalle aule accademiche e aveva fatto la sua comparsa sulla scena della vita ecclesiale tedesca, dando vita all'unione dei Protestanti (*Protestantenverein*), per poter meglio divulgare le recenti acquisizioni della filologia biblica e della storia critica del cristianesimo. Overbeck proveniva, in fondo, proprio da quest'ultima tradizione: pur non avendo conosciuto di persona Baur, il fondatore della scuola di Tubinga (Baur morì nel 1860, l'anno stesso in cui Overbeck concluse i suoi studi), è al suo insegnamento che Overbeck intese rimanere fedele tutta la vita: studiare la storia del cristianesimo con i soli mezzi della critica storica. Diversissimo, però, era quanto la scuola

di Tubinga e Overbeck stesso ricavarono da questa storicizzazione assoluta del cristianesimo. Per quanti intendevano muoversi lungo la strada aperta da Baur, l'analisi storica delle religioni cristiane doveva fungere da premessa per l'insorgenza di un rapporto amicale, fatto di fecondi scambi reciproci, tra il cristianesimo e la cultura contemporanea. Senza tale opera di storicizzazione, non si potrebbe pretendere la persistenza di un interesse, da parte della modernità per una tradizione religiosa carica di miti; mostrare invece che nel cristianesimo operano dei miti e offrire, al tempo stesso, una spiegazione storica circa l'origine di tali miti significa aprire la via verso un dialogo fecondo con la modernità.<sup>42</sup> Ormai privi di un significato religiosamente rilevante, questi miti dovevano essere sostituiti – questo il passo successivo – da quelle idee e da quei principi spirituali che essi contenevano *in nuce*. Overbeck non manca di rilevare la vicinanza tra questo tipo di approccio e la soluzione offerta da Hegel del problema posto dal dissidio tra fede e sapere. Ma non è la presenza di un assunto filosofico in quanto tale a costituire l'oggetto della sua critica. Ciò che Overbeck imputa a tale modo di impostare la questione concerne la possibilità che si possa definire ancora cristiano un simile modo di fare teologia. Se il mito costituisce la scorza del cristianesimo, che si suppone di poter togliere a piacimento, con l'intento di salvarne il nocciolo, il quale si presume coincida con un messaggio spirituale esprimibile senza l'ausilio del mito, allora si può dire che la teologia liberale ha gettato via, insieme alla sostanza, anche la scorza del cristianesimo.<sup>43</sup> *Schale e Kern*, scorza e nocciolo: è nella dialettica tra questi due poli che, secondo Overbeck, si colloca la teologia liberale. E non solo essa è in errore quando crede di poter gestire a proprio piacimento tale dialettica, legittimando se stessa quale interprete del cristianesimo capace di fornire una versione compatibile con la modernità: più profondamente, per Overbeck è la stessa contrapposizione tra scorza e nocciolo a risultare insostenibile. Il nocciolo del cristianesi-

mo, ovvero l'attesa della parusia, non permette infatti di essere ridotto a un "messaggio spirituale" che a piacimento si lasci adattare alle più diverse circostanze storico-culturali. Certo, Overbeck ammette (come si è già notato) che, nei confronti della cultura greco-romana con cui venne in contatto, il cristianesimo ha mostrato una straordinaria capacità di adattamento – *Accomodation* il termine che usa a tal proposito Overbeck.<sup>44</sup> Ma non è certo in tale capacità che va vista l'essenza del cristianesimo: esso è venuto a patti con il mondo e la sua sapienza solo per poter meglio combattere la propria battaglia contro il mondo, battaglia che condusse sorretto dalla forza dei suoi monaci e dall'autorità che a essi conferiva tutta la compagine ecclesiale. Il mito fondatore del cristianesimo, dunque, non permette che se ne offra, in sede teologica, una spiegazione storico-religiosa tale da poter ricavare da essa insegnamenti validi per epoche posteriori a quella in cui tale mito è sorto. Qualora lo si voglia fare, si deve ammettere, coerentemente, che si è usciti dal cristianesimo.

Giunti a questo punto, ci si potrebbe aspettare che Overbeck proponga alla teologia liberale, di cui ha inteso mostrare l'estraneità rispetto al cristianesimo, una sorta di autoscioglimento. I sostenitori della teologia liberale non dovrebbero, per essere coerenti con se stessi, trasformarsi in semplici storici delle religioni, come allora suggeriva, tra gli altri, Paul de Lagarde?<sup>45</sup> Ma, sorprendentemente, l'ultima parte dello "scrittarello" overbeckiano del 1873 è dedicata proprio a confutare tale tesi.<sup>46</sup> Overbeck pensa infatti che le facoltà di teologia debbano continuare a sussistere, e ciò per la ragione seguente: se il cristianesimo è morto come religione, esso è ben vivo come cultura (*Cultur*), cioè come insieme di usi, costumi e tradizioni condivise da una collettività. Ed è chiaro, allora, che lo Stato abbia l'interesse e il dovere di mantenere in vita quell'istituzione scientifica il cui compito è quello di formare i futuri pastori della comunità cristiana. Overbeck auspica pure che all'interno di tali facoltà si con-

tinui a insegnare l'esegesi e la storia del cristianesimo secondo criteri puramente storici, per evitare il venir meno di quella serietà scientifica che deve caratterizzare l'insegnamento universitario. Chiede solamente due cose, in vista di un'eventuale riforma dell'ordinamento delle facoltà teologiche: primo, che quanti si sono formati al loro interno per poi rivestire l'ufficio di pastori siano dispensati dal giurare di aderire personalmente al cristianesimo come religione storica; secondo, che sia possibile riconoscere «un punto di vista esoterico dell'ecclesiastico educato scientificamente accanto al punto di vista essoterico che egli è tenuto ad assumere di fronte alla comunità».<sup>47</sup> Tutto ciò servirebbe, agli occhi di Overbeck, a mantenere le dispute scientifiche all'interno del luogo che a esse conviene, cioè l'università, e impedirebbe che si continui a pretendere da quanti studiano teologia di simulare una fede che non possono più avere, essendo lo studio storico-religioso del cristianesimo incompatibile con qualunque posizione religiosa autenticamente cristiana.

Non dissimile la polemica condotta da Overbeck contro Strauss, l'autore della famosa opera *Das Leben Jesu*. Overbeck indirizza le sue critiche verso uno scritto di Strauss<sup>48</sup> in cui veniva sostenuta, in breve, la tesi seguente: se, una volta riconosciuta la natura mitica del cristianesimo, esso ne esce distrutto come religione, la conseguenza da trarne consiste nel cercare in altre forze spirituali, come lo Stato e la nazione (in altre parole, il neonato *Reich* tedesco), ciò di cui si ha bisogno per elevarsi a quel sentimento dell'umanità a cui si aveva accesso, un tempo, grazie alle religioni. A tutto ciò Overbeck oppone l'impossibilità di abbandonare il cristianesimo in modo così semplicistico, dal momento che esso ha costituito «l'esperienza più profonda di quella parte dell'umanità alla quale noi apparteniamo»; inoltre, anche ammettendo la possibilità di dar vita a un mondo ideale capace di sostituire il cristianesimo nella coscienza collettiva, tale mondo ideale dovrebbe contenere in sé «l'impulso a tendere

verso una cultura (*Bildung*) che sia abbastanza nobile ed elevata da poter sostenere il proprio diritto contro di esso».<sup>49</sup>

E nel panorama culturale della Germania guglielmina, per formazione, carattere e per quella sensibilità “antifilistea” che aveva in comune con Nietzsche, Overbeck non riusciva a trovare nulla di simile.

Ora bisogna chiedersi che significato può avere, al di là delle polemiche con i teologi del suo tempo, la tesi sostenuta da Overbeck circa la sopravvivenza del cristianesimo come cultura, ovvero come tradizione che abita la modernità dopo aver perso ogni capacità di offrire all'uomo moderno una qualche risposta a quelle domande che scaturiscono dalla ricerca di un senso religioso della vita. In prima battuta, che il cristianesimo sopravviva come cultura potrebbe anche voler dire che una serie di modi di essere, di pensare, di concepire il senso della vita, si possono richiamare al cristianesimo in una forma più debole, meno perentoria, poiché a contare ormai non è più la dogmatica, ma un richiamo a un'identità condivisa, che non si riuscirebbe a immaginare diversa, stante le difficoltà, richiamata anche da Troeltsch, che oggi possano nascere nuove religioni capaci di sostituire quelle tradizionali con altrettanta efficacia. La tesi di Overbeck sembrerebbe quindi anticipare, in un certo senso, la forma più corrente della tesi della secolarizzazione, che vede nel cristianesimo sì il luogo della nostra provenienza, ma non è disposta a concedere al cristianesimo quel valore di fondamento ultimo che esso poteva avere prima della modernità. Sarebbe però erroneo dimenticare che molta teologia novecentesca, soprattutto in riferimento ai tragici eventi che hanno contrassegnato la storia del “secolo breve”, ha inteso raccogliere la sfida lanciata da Overbeck e ha formulato un'immagine del cristianesimo capace di esibire credenziali escatologiche. Questo non tanto a partire dall'idea che sia possibile, oggi, ridare vita a un'esperienza religiosa che abbia al suo centro l'attesa della parusia, ma nel senso che si tratta di evidenziare quei tratti di estranei-

tà al mondo che caratterizzano la speranza cristiana, che si mostra amica del mondo proprio perché capace di additargli fini e compiti non legati all'immediatezza del presente. È infatti innegabile che, almeno a partire da Schweizer<sup>50</sup>, la riflessione sull'escatologia sia tornata con una certa insistenza a porsi al centro dell'interrogazione pensante sulla natura della fede cristiana. Si tratterebbe allora di prendere in considerazione la possibilità che sia abitabile il paradosso seguente: da un lato, vi è l'affermazione secondo cui il cristianesimo ha diritto di cittadinanza in seno alla modernità solo più come cultura, come tradizione, come residuo del passato che rivive in noi attraverso l'arte o il sentimento, d'altro lato viene ribadita la natura inesorabilmente escatologica, o per lo meno extramondana, del cristianesimo, intesa come risposta, da parte del cristianesimo stesso, a un mondo moderno che troppo facilmente aveva inteso liberarsi di un messaggio di salvezza nato nella Palestina più di due millenni fa. Non è questo il luogo per analizzare quanto sia praticabile questa risposta, la quale ha un senso solo all'interno del dibattito teologico.<sup>51</sup> Un riacutizzarsi dell'escatologia nei termini che ho, in maniera sommaria, appena delineato, significa comunque essere costretti a prendere partito per una peculiare interpretazione del processo di secolarizzazione. Posto che i teologi raccolgano la provocazione lanciata da Overbeck e rilancino la questione escatologica, secolarizzazione verrebbe a significare, a questo punto, tensione permanente e irrisolta – perché irrisolvibile – tra modernità e cristianesimo, tra un polo (esperienziale, prima che teorico) in cui nell'intrascendibilità dell'orizzonte storico si pone la stessa condizione di possibilità dell'esperienza, e un polo in cui l'ultima parola spetta non all'uomo e alla storia di cui è soggetto, ma a un'istanza che, pur sottraendosi alla pensabilità, permette di pensare la dimensione dell'oltre, dell'altrove assoluto. Per il filosofo la possibilità stessa di questa opposizione, di questa tensione irrisolta, costituisce una sfida importante, in quanto permette di collocarsi in

una prospettiva che relativizza la pretesa del moderno di porsi come assoluto, ovvero come luogo di fondazione ultimo.

Ma vi è anche un altro motivo – e questa volta di maggiore peso filosofico – per cui mi pare opportuno instaurare un dialogo con un autore come Overbeck, il quale, nell'opera che abbiamo sin qui considerato, ci offre una soluzione estremamente radicale del rapporto tra cristianesimo e modernità. Overbeck aveva in mente, infatti, un'idea ben precisa quando, nel suo libro, dopo aver dichiarato la morte del cristianesimo come religione, lo salva come cultura, definendolo addirittura «l'esperienza più profonda di quella parte dell'umanità alla quale noi apparteniamo». Se però vogliamo sapere che cosa l'ateo Overbeck fosse disposto a vedere di tanto sublime nel cristianesimo, dobbiamo abbandonare lo scritto *Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi* e rivolgere la nostra attenzione a un'altra opera, pubblicata postuma dal discepolo Bernoulli con il titolo *Christentum und Kultur*.<sup>52</sup> In una parte del secondo capitolo, dedicato all'*Urchristentum*, vengono commentati alcuni detti di Gesù riportati dalla tradizione sinottica. In riferimento a Mt 5, 48 («siate dunque perfetti quanto è perfetto il Padre vostro celeste»), Overbeck scrive:

La morte è la più potente predica di quella perfezione che ci è richiesta in questo passo del Discorso della montagna, la sola perfezione che siamo in grado di conoscere e apprendere. Nessuna meraviglia, perciò, se il *memento mori!* è per noi la suprema saggezza del cristianesimo. L'una cosa e l'altra, morte e cristianesimo, ci fanno progredire allo stesso modo e ci abbandonano alla nostra mancanza di consolazione, un rimedio per la quale ci può venir soltanto da qualche altra parte.<sup>53</sup>

Si tratta del *memento mori* dei certosini, ma ancora prima dei padri del deserto, studiati e valorizzati da Overbeck quale componente essenziale del protocristianesimo, in un con-

testo in cui la storiografia ufficiale prestava poca attenzione alla storia del monachesimo. È dunque il fatto che nella tradizione cristiana la *meditatio mortis* sia stata così importante ciò che Overbeck rispetta nel cristianesimo. Certo, per il monaco e l'eremita il ricordo della morte serve a distogliere lo sguardo dal mondo e dalla sua vanità, in modo tale da poter esser sempre pronti per la venuta del Signore (il quale, come ci ricorda Paolo nella prima lettera ai Tessalonicesi, verrà «come un ladro di notte»); il *memento mori*, inoltre, ha nel monachesimo anche un chiaro significato escatologico: non si tratta solo di preparare se stessi nel modo migliore per l'incontro con il Risorto, in gioco è anche il richiamo alla destinazione futura del mondo, dal momento che la stessa esistenza del monaco è anticipazione di quella condizione futura in cui le potenze di questo mondo verranno annichilate. In Overbeck ovviamente non vi è nessun riferimento al Regno futuro annunciato dalla predicazione cristiana, nemmeno vi è alcuna fascinazione per la condizione monastica, come si può trovare per esempio in tanta letteratura romantica o tardoromantica. In Overbeck il *memento mori* vale come cifra della finitezza, come annuncio di una *conditio humana* segnata in maniera irrevocabile dalla morte. Quest'ultima è mistero non perché ciò che in essa si rivela resta nascosto al presente, in vista di uno svelamento futuro, ma perché di fronte alla morte conviene solo il silenzio. La morte, semplicemente, è annuncio del nulla. Ma nel nichilismo di Overbeck risuona anche un profondo significato etico, dal momento che la morte accomuna gli umani, rendendoli partecipi di un destino comune.

La morte è per noi uomini l'enigma che maggiormente avvertiamo nel mondo. Perciò non può contenere neppure la chiave per l'enigma del mondo (...) Ma proprio perché ci restituisce nel modo più sensibile l'enigma del mondo, la morte dovrebbe essere l'ultima cosa nel mondo a renderci la vita reciprocamente difficile. Rispettiamo piuttosto nella

morte il simbolo più indubitabile della nostra comunione nel silenzio, silenzio che la morte ineluttabilmente destina come sorte comune a tutti noi.<sup>54</sup>

Credo non sia stato inutile seguire Overbeck sino a quel punto in cui lo storico del cristianesimo abbandona l'angolo visuale della propria disciplina per addentrarsi nel terreno della meditazione sul senso delle cose ultime. Ad animare questa meditazione, infatti, vi è una profonda scepsti, un atteggiamento, cioè, che è sì radicato in quella tradizione sapienziale con la quale i suoi studi sul mondo tardoantico lo avevano reso familiare, ma che è al tempo stesso una delle cifre più caratteristiche della modernità. Memoria dell'antico (e di un antico che, come in Simmaco, si sente latore di una religiosità che non ha nulla da invidiare al cristianesimo), la modernità si è presentata anche come superamento del bisogno religioso che cerca consolazione di fronte alla morte. Di conseguenza, un'interpretazione della religiosità moderna quale quella proposta da chi, come Overbeck, ha posto nella finitezza la cifra ineludibile dell'umano, non può essere aggirata quando si affronta la questione della secolarizzazione. Sarà proprio la questione della finitezza, infatti, a costituire, entro la gran parte della riflessione novecentesca, il luogo da cui partire per pensare il rapporto tra religione e modernità. E se in Overbeck si trovano solamente gli abbozzi di una riflessione sulle cose ultime, e non una meditazione ricca e articolata come quella dell'amico Nietzsche sui destini di un mondo non (più) cristiano, ciò lo si deve alla coerenza con cui Overbeck rimase fedele alla sua scepsti. Lo scettico sa che la vita è troppo breve per costruire sistemi: si tratta di rendersi conto dell'inevitabilità delle tradizioni, opponendo alla loro cogenza un discreto ma netto congedo da ogni principio assoluto, congedo che è, al tempo stesso, interminabile meditazione sulla morte.

#### 4. *Il depotenziamento dell'essere e il destino della modernità*

Grazie alla cursoria analisi, appena conclusa, del modo in cui in due autori come Troeltsch e Overbeck si sia posta, tra l'Otto e il Novecento, la questione del rapporto tra storia e cristianesimo, è stato raggiunto, credo, uno degli obiettivi di partenza: considerare, almeno come ipotesi di lavoro, l'insorgere della nozione di secolarizzazione quale elaborazione dei problemi che la coscienza storica si era trovata ad affrontare non appena il cristianesimo fosse divenuto l'oggetto della ricerca storica. Ora, prima di prendere in esame le tesi di Blumenberg, ovvero di un autore che ha tentato persino di rendere illegittimo l'uso di tale nozione, vorrei esporre il modo in cui la questione della secolarizzazione si configura in seno all'ontologia debole di Gianni Vattimo. All'interno di questo orizzonte, non solo si ha il tentativo di rendere operativo il concetto di secolarizzazione a un livello più profondo di quello in cui esso trova la sua originaria applicazione, ma diviene anche più chiaro perché la questione della secolarizzazione non possa venir separata dalla questione, più ampia, della storicità. Ed è questo il primo ordine di motivi per cui mi è parso importante dare conto della posizione di Vattimo. Ma vi è anche un secondo aspetto, non meno decisivo, che riguarda il terreno d'incontro sul quale avviene il dialogo tra filosofia e teologia – un aspetto questo che pure è emerso come centrale nelle precedenti considerazioni. In Vattimo massima è l'apertura verso il teologico, ovvero verso la dimensione discorsiva che riflette ed elabora concettualmente il mito cristiano; al teologico (o meglio a uno dei miti fondatori del cristianesimo, quello della *kenosis*) viene attribuita da Vattimo una dimensione di senso fondante, che acquista un posto centrale nella storia dell'essere. Ma tale ospitalità verso la dimensione mitico-teologica non trasforma l'ontologia debole in una sorta di teologia

mascherata: le ragioni che portano a essere ospitali verso le strutture mitiche sulle quali la teologia cristiana ha edificato il proprio discorso sono funzionali a una ridefinizione degli statuti del vero nell'età contemporanea, e non comportano quindi un abbandono della filosofia come terreno privilegiato di discussione circa i destini della modernità.

Cominciamo subito con il chiarire in che senso, per Vattimo, il concetto di secolarizzazione si presti a spiegare i tratti fondamentali del nostro rapporto con la questione della verità entro l'orizzonte della tarda modernità.<sup>55</sup> Erroneamente assimilato ai teorici del postmoderno, Vattimo ha sempre sottolineato l'impossibilità di un abbandono del moderno. Il moderno può essere solo "sospeso" in virtù di un processo interminabile di interpretazione, ma l'ingiunzione a interpretare è essa stessa un effetto del moderno, è cioè qualcosa che riceviamo in eredità dalla stessa modernità – tanto più che il desiderio di superare la modernità nel nome di qualcosa che viene (o deve venire) "dopo" di essa significa restare ancora all'interno di quel paradigma, tipicamente moderno, che vede nella filosofia della storia l'unico strumento atto a legittimare cambiamenti, svolte, progressi, insomma ogni rapporto con il nostro essere situati in un orizzonte di senso determinato storicamente. Abitare la tarda modernità significa allora sottoporre la tradizione, intesa come luogo dell'origine, a una continua reinterpretazione. Questo lavoro di interpretazione annulla il carattere violento di una volontà di verità assunta come assoluto. L'aspirazione a raggiungere la verità così non scompare, poiché il tentativo di definire i confini della verità (potremmo dire: la ricerca delle sue condizioni di possibilità) rimane il tratto caratteristico di ogni impresa filosofica o scientifica. Solo che tale ricerca del vero cessa di essere la cifra di una volontà di assimilazione del diverso, dell'altro, di ciò che sfugge alla concettualità. Al contrario, essa si trasforma in una presa d'atto della pluralità dei discorsi veri, ovvero in una continua ridefinizione delle

loro condizioni di possibilità. Ma non solo. La stessa nozione di condizione di possibilità, necessariamente legata al progetto di una filosofia trascendentale, subisce una trasformazione radicale. Il soggetto dell'interpretazione non può chiamarsi fuori dal processo in cui essa opera. In virtù della circolarità che ogni atto ermeneutico comporta, il soggetto può solo rispecchiarsi nell'accadere storico della verità e solo in tale rispecchiamento può definire il proprio *status* di garante del vero. In virtù dello stesso atto ermeneutico, il soggetto dell'interpretazione ridefinisce continuamente i confini della sua identità, al pari di quella realtà che il suo sguardo interroga. E secolarizzazione è il nome che Vattimo ha scelto per definire proprio questo alleggerimento tanto della nozione di verità quanto della nozione di soggetto.

Per cogliere bene questo punto, è opportuno esporre – almeno per sommi capi – il modo in cui Vattimo si è confrontato sia con la filosofia di Heidegger che con il pensiero di Nietzsche. Come è noto, questi due autori costituiscono per Vattimo un punto di riferimento costante, ed è in una sorta di dialogo con essi che Vattimo definisce il proprio concetto di secolarizzazione. Alla base di quest'ultimo, lo si è visto, vi è il venir meno di una idea univoca e cogente di verità. Ma che il mondo vero sia diventato favola, secondo il noto motto di Nietzsche, non significa che la verità sia stata sostituita da un gioco interminabile di finzioni; significa piuttosto che la verità è diventata plurale, significa cioè che essa non è separabile dalle interpretazioni che ne forniscono individui, gruppi e istituzioni. Il gioco di Zarathustra annunciato da Nietzsche allora non segna l'inizio di una nuova epoca del mondo in cui *tout va bien*. Per Vattimo, il “vangelo” di Zarathustra è invece invito alla responsabilità nei confronti della verità, invito a una custodia della complessità del rapporto tra il vero e le sue molteplici interpretazioni.<sup>56</sup>

Non troppo diversamente si configura il quadro se si decide di prendere come punto di partenza la filosofia di Heideg-

ger. Anche qui, ciò che interessa Vattimo è mostrare in che modo il nostro rapporto con la verità si sia modificato dopo che la questione della verità è stata immessa entro l'orizzonte determinato dalla nozione di differenza ontologica. Per Heidegger non vi è più un essere che, posto al di là dei fenomeni, possa costituire il fondamento del mondo e della realtà. La fondazione si fa così evento, cioè apertura verso il differimento continuo e al limite imprevedibile dei molteplici modi di datità del mondo. In questo contesto diviene centrale la nozione di infondatezza, che per Vattimo non indica l'impossibilità di padroneggiare la realtà grazie alla concettualità filosofica, e quindi la necessità di far ricorso a forme di pensiero alternative come quelle che provengono dall'arte o dalla mistica (come una certa lettura di Heidegger indurrebbe a pensare). Infondatezza vuol dire piuttosto che l'atto del "fornire ragioni" si dà solo come interminabilità dell'argomentare, cioè come conflitto delle interpretazioni. In questo modo, la concettualità filosofica non perde la sua funzione quale strumento di conoscenza, ma diviene una componente, che può essere assimilata a tutte le altre, delle nostre pratiche sociali – diviene insomma una pratica che non può aspirare a essere il luogo del fondamento ultimo e della verità assoluta.<sup>57</sup>

Il compiersi della secolarizzazione significa, in altre parole, che è finita l'epoca in cui al discorso filosofico spettava il compito di una fondazione assoluta del reale e della storia. Di conseguenza, vivere in un mondo secolarizzato vuol dire accettare tanto la finitezza radicale e insuperabile del soggetto, quanto il carattere non definitivo delle interpretazioni del mondo che questo soggetto fornisce di sé e del suo posizionarsi nella storia. Per questo Vattimo lega strettamente il discorso sulla secolarizzazione a quello sull'ermeneutica come *koiné*. L'imporsi dell'ermeneutica non è il segno di una vittoria riportata da una corrente filosofica ai danni di altre opzioni concorrenziali. Il carattere universale dell'er-

meneutica si riferisce piuttosto a una realtà in cui nessuna posizione teorica può aspirare a essere qualcosa di più che una delle tante interpretazioni del mondo (il che non significa, ovviamente, che tutte le posizioni teoriche siano tra loro equivalenti). In tal modo, lo stesso progetto di emancipazione che caratterizza sia l'Illuminismo che la modernità nel suo insieme diviene parte del processo di secolarizzazione. Ed è centrale qui il fatto che a tale progetto l'ermeneutica di Vattimo non intenda affatto rinunciare. Solo che emancipazione, ora, vorrà dire rinuncia alla posizione di istanze ultimative e universalizzanti, e coinciderà quindi con l'apertura alla pluralità e alla imprevedibilità del divenire. In questa prospettiva, più che una sospensione del moderno, noi oggi stiamo vivendo una diluizione del moderno stesso nei molteplici modi in cui quanto da esso abbiamo ricevuto in eredità può essere vissuto e interpretato.

Il punto cruciale di questa lettura secolarizzante del moderno è senz'altro la nozione di eredità, che Vattimo unisce a una originale interpretazione della nozione heideggeriana di *Verwindung*. Ereditare una tradizione vuol dire essere esposti alla sua influenza, nel senso che la tradizione predetermina lo *Spielraum* in cui avvengono le sue interpretazioni. C'è una distanza tra noi e la tradizione, e precisamente questa distanza non solo rende possibile l'interpretazione, ma addirittura la impone. Al tempo stesso, essere eredi significa però "venire dopo", significa fare esperienza della *Nachträglichkeit*. Nei percorsi e negli erramenti della trasmissione ciò che si consegna a noi come *traditum* (e che con Heidegger potremmo chiamare metafisica) subisce delle trasformazioni, delle distorsioni, delle modificazioni. In queste distorsioni e trasformazioni sta il senso della *Verwindung* heideggeriana della metafisica: che la metafisica venga superata, non significa che noi possiamo farne a meno, perché per esempio avremmo trovato dei sostituti migliori e più efficaci per interpretare il mondo. Significa che la distanza che ci

separa da essa è tale da farci sentire più leggero il suo peso. Per questo Vattimo parla della *Verwindung* come di un rimettersi (*sich erholen*) dalla metafisica, come quando ci si rimette da una malattia. E precisamente questa metafora ci permette di cogliere il senso più profondo del discorso tentato da Vattimo. Perché mai la metafisica sarebbe da paragonare a una malattia da cui rimettersi? Ma perché nel lascito della tradizione troviamo anche un'idea di verità che difficilmente possiamo fare ancora nostra. E questo non tanto per ragioni gnoseologiche o epistemologiche, come si è già detto sopra, quanto per ragioni etiche. Da sempre infatti il discorso sulla verità si lega a forme di legittimazione della violenza di natura non solo teorica, ma anche pratica. Se la verità invece non è più *adaequatio*, ma evento, cioè incontro precario con i molteplici modi di datità dell'ente, allora diviene difficile richiamarsi alla "verità dei fatti" per legittimare questa o quella forma di dominio o di violenza, e si deve invece accettare di sottoporre il proprio punto di vista alla prova dell'argomentazione.

L'utilizzo del concetto di secolarizzazione, dunque, è in Vattimo strettamente legato sia a un'interpretazione generale del moderno, sia alla proposta di vedere nel diffondersi generalizzato dell'ermeneutica come *koiné* il modo in cui, oggi, il moderno giunge al suo compimento. A un certo punto della sua riflessione, però, Vattimo ha voluto riallacciare la sua riflessione sulla secolarizzazione a quell'interrogazione del religioso che in fondo è il terreno d'origine della nozione stessa di secolarizzazione. Ciò che va subito messo in chiaro è che tale interrogazione del religioso si configura come ulteriore approfondimento dell'*Auseinandersetzung* con Nietzsche e Heidegger. Si tratta, più precisamente, della ripresa di un tema, e cioè il nesso tra religione e modernità, che anche in questi autori riveste un'importanza non secondaria. Per Nietzsche, infatti, il richiamo all'*Übermensch* o alla teoria dell'eterno ritorno ha una chiara valenza religio-

sa, nel senso che occorre costruire un rapporto con la propria esistenza in cui non abbia più senso attendere dal divino alcuna redenzione. Parimenti, in Heidegger, la *Seinsfrage* si è sempre unita strettamente a una *Gottesfrage*, che va dai suoi inizi teologici<sup>58</sup> fino all'interrogazione sull'ultimo dio contenuta nei *Beiträge* e prosegue fino agli ultimi testi in cui è ben rilevabile un uso sì metaforico e allusivo, ma anche assai pregnante della nozione di sacro. Ora, quando Vattimo riflette sul nesso che lega secolarizzazione ed esperienza religiosa, ciò che gli preme maggiormente sembra essere non tanto il gesto di rottura compiuto da Nietzsche o la possibilità di un'esperienza religiosa del tutto inedita sulla quale meditava l'ultimo Heidegger, quanto la possibilità di fare della stessa esperienza ermeneutica un momento dotato *anche* di una valenza religiosa. Interpretare significa non solo partire da un luogo finito e storicamente determinato, che ci impone dei confini mai del tutto valicabili. Interpretare significa anche fare esperienza della finitezza, fino al punto in cui diviene possibile esperire, seppur paradossalmente, la *propria* personale finitezza.<sup>59</sup> Anziché fare della radicale storicità che è la cifra dell'esistere umano un luogo da cui fuggire, per trovare al di fuori della storia una qualche consolazione, Vattimo sembra proporre una coincidenza tra redenzione e accettazione piena della storicità. Qui certo è evidente l'eco della *pietas* del pensiero di cui parla Heidegger, ma Vattimo vi aggiunge un ben preciso ricupero del cristianesimo in quanto luogo di provenienza di un'esperienza che è, in parte, ancora la nostra. Per Vattimo, infatti, il cristianesimo stesso è portatore dell'istanza ermeneutica che nel moderno trova la sua piena affermazione. Con l'evento cristico in un certo senso inizia la storia dell'ermeneutica intesa come storia delle varie modalità di confrontarsi con la propria finitezza di interpreti e ciò accade precisamente perché l'incarnazione divina indica, in forma mitica, ma estremamente chiara, il farsi *evento* della verità. Che il *logos* divenga carne, in

questa prospettiva, non è da leggersi come liberazione dal peccato o dalla morte, ma come invito o ingiunzione a rapportarsi alla parola nel modo dell'interpretazione infinita.

Contrariamente all'idea diltheyana (ma largamente diffusa nelle concezioni illuministiche della modernità) che l'ermeneutica si sviluppi nella sua forma di filosofia "generale" sulla base di una emancipazione dai legami dogmatici che dominavano la sua versione di tecnica al servizio dell'esegesi biblica, si tratta di riconoscere che essa può ritrovare il proprio autentico senso di ontologia nichilistica soltanto se recupera il nesso sostanziale, di provenienza, che la lega alla tradizione religiosa ebraico-cristiana, in quanto tradizione costitutiva dell'Occidente. Ancora in altre parole: l'ermeneutica filosofica moderna nasce in Europa non solo perché qui c'è una religione del libro che concentra l'attenzione sul fenomeno dell'interpretazione; ma perché questa religione ha alla base l'idea dell'incarnazione di Dio, che concepisce come *kenosis*, come abbassamento e, tradurremmo noi, indebolimento.<sup>60</sup>

Ciò che Cristo annuncia è insomma la necessità che lo spirito completi l'opera della redenzione attraverso l'infinito gioco delle interpretazioni: «L'ermeneutica può essere quello che è – scrive ancora Vattimo poco dopo il passo appena citato – solo in quanto erede del mito cristiano dell'incarnazione di Dio».<sup>61</sup> Ed è importante sottolineare come ad accogliere questa eredità la modernità sia stata preparata già dallo stesso cristianesimo, o meglio da alcune correnti in esso operanti. Centrale diviene qui una figura come quella di Gioacchino da Fiore<sup>62</sup>, a cui Vattimo guarda per individuare una modalità dell'annuncio cristiano della salvezza che mette l'accento non sulla redenzione dal peccato, ma sulla libertà di cui il cristiano gode nel rapportarsi alla stessa redenzione secondo modalità individualizzanti e personali. Cristianesimo e filosofia ermeneutica vengono così a configurarsi come "luoghi" capaci di convocare il soggetto di fronte alla

necessità di rapportarsi alla propria esistenza nella modalità dell'interpretazione.

Se anche dopo la risurrezione di Gesù (anzi, in virtù di essa, come proseguimento e “inveramento” di essa) l'interpretazione continua, ciò significa che l'interpretazione, e anche la salvezza, hanno una storia che non è solo vicenda accidentale che passa sopra o accanto al loro nocciolo stabilmente dato, ma le affetta profondamente, nel senso che possiamo esprimere evidenziando il significato “oggettivo” del genitivo nelle due espressioni: la salvezza si forma, si dà, si costituisce, nella sua storia, e così, con un giro di connessioni difficilmente arrestabile in uno schema, la storia dell'interpretazione.<sup>63</sup>

In un certo senso, è ora che l'età dello spirito profetizzata da Gioacchino può aver finalmente inizio, ovvero nell'epoca caratterizzabile come tarda modernità, perché in quest'epoca siamo divenuti consapevoli del fatto che già da sempre nel cristianesimo la verità si dà come evento, si disperde nei mille rivoli delle sue interpretazioni. Parimenti, a percepire l'essere come evento siamo stati preparati da una storia pregressa in cui l'evento fondatore (ovvero, in termini religiosi, la salvezza) già si era configurata come avvento dello spirito, ovvero come distacco dalla letteralità dei significati salvifici contenuti nella Scrittura.

Rispetto al problema di fondo che si intende elucidare in questo capitolo, va sottolineato come in Vattimo la nozione di secolarizzazione non permetta alcun ricupero del cristianesimo quale forza che opera nella filosofia senza che la filosofia possa dominarla o controllarla. Affermare che la storia dell'interpretazione coincida con la storia della salvezza significa infatti utilizzare il *teologoumenon* come metafora. Di conseguenza, anziché lasciarsi contagiare dalla teologia, in Vattimo sembra piuttosto essere la filosofia ad aver incorporato la teologia. Non pare però un'incorporazione violen-

ta, destinata a eliminare un avversario con cui si sta combattendo un conflitto che deve terminare con la vittoria di uno dei due contendenti. Ospitale e tollerante, la filosofia ermeneutica proposta da Vattimo si riappropria del mito cristiano, elaborato teologicamente nel Nuovo Testamento, con l'intento di portare alla luce elementi che in esso sarebbero già presenti e operanti. Non bisogna però pensare che tale ospitalità verso il mito cristiano porti a una nuova unità, in cui il concetto filosofico determina la verità del mito: è l'esperienza vissuta, piuttosto, il terreno su cui può essere decisa l'efficacia e la portata del dialogo che Vattimo intrattiene con il mito fondatore del cristianesimo. Questa interrelazione stretta tra pensiero e vissuto si lascia cogliere appieno soprattutto in *Credere di credere*, un testo dai toni quasi autobiografici, che costituisce uno dei momenti più densi della riflessione di Vattimo sul rapporto tra cristianesimo e tarda modernità. Più che una ridefinizione dei rapporti tra teologia e filosofia, o una fondazione di ciò che dovrebbe essere l'esperienza religiosa in questa fine millennio, in questo testo si consuma la presa d'atto, filosoficamente motivata, del fatto che l'esperienza religiosa è innanzi tutto un'esperienza, una componente assolutamente personale dei nostri vissuti, legata alle memorie d'infanzia, al dolore, alla gioia, a quella inquietante anticipazione della morte che è costituita dal lutto. In questo senso, il luogo proprio del religioso non si configura tanto a partire da una dimensione sacrale, oppure da una relazione con la trascendenza, quanto piuttosto a partire da un insieme di narrazioni che noi ereditiamo dalla tradizione e che si mescolano al variegato mondo di significati che ciascuno di noi mette in piedi, spesso con la consapevolezza della loro provvisorietà, per formare i connotati della propria identità. Qui è in gioco una delle acquisizioni più importanti della filosofia ermeneutica, secondo cui la nostra identità fa tutt'uno con le storie che ci raccontiamo, con la possibilità cioè di vivere l'appartenenza a

se stessi e al proprio mondo come una continua rielaborazione dei moduli narrativi che nel loro insieme portano alla strutturazione della sfera del senso e dei valori. Alla luce di questa impostazione, è come se prima della fissazione di un sistema di credenze solido e compatto, concettualmente coerente, ciascuno di noi dovesse fare i conti con uno sfondo di presupposti, per lo più impliciti, che costituiscono il tessuto stesso della nostra storicità, del nostro legame con una tradizione. La filosofia in tal modo diviene non solo presa d'atto del fatto che questo legame non si può rescindere, ma diviene pure invito a collocare questa consapevolezza al centro di una riflessione sulle modalità attraverso le quali tale legame investe ciascuno di noi anche dal punto di vista affettivo ed esistenziale.

È lecito a questo punto chiedersi che cosa rimanga della fede comunemente intesa se essa viene inserita entro il contesto testé delineato. Da un lato ne rimane moltissimo, da un altro quasi nulla. Ne rimane moltissimo perché il discorso di Vattimo resta pur sempre un discorso sul senso della vita, una interrogazione sull'amore, sulla morte, sull'incontro con l'altro che intende essere un'esplicita ripresa e una rielaborazione del grande racconto offertoci dalla tradizione cristiana. Nel Cristo che si svuota di se stesso per assumere su di sé la finitezza e la precarietà umana, nel gesto cioè della *kenosis* di cui ci parla Paolo di Tarso nella Lettera ai Filippesi, va letto il primo apparire di una idea di verità che si fa storia, evento, possibilità sempre revocabile di un senso entro quell'orizzonte instabile di narrazioni che costituiscono la nostra identità. Come si è già ricordato, persino il progetto filosofico dell'ermeneutica nel suo insieme trova nella *kenosis*, dunque nella divinumanità del Cristo, la sua giustificazione ultima: l'amore cristiano diviene infatti la condizione di possibilità e la cornice di ogni atto interpretativo, poiché il carattere eventuale della verità inaugurato dalla storia della salvezza conferisce una valenza fortemente ospitale al

gesto con il quale accogliamo l'altro, lo straniero, colui che viene a noi con un bagaglio di storie diverso dal nostro. D'altro lato, e per gli stessi motivi, della fede tradizionalmente intesa non rimane quasi nulla, perché una simile concezione del senso e della verità, che esplicitamente tende a saldarsi con l'esperienza storica della tarda modernità, porta a smantellare i tratti forti e in fondo totalitari che da sempre sono la cifra della certezza derivante dalla fede. Vattimo dunque giunge a configurare l'esperienza religiosa attraverso una relazione che potremmo definire estetica con il divino, il quale diviene presenza ornamentale ma non per questo accidentale o revocabile a piacere dei nostri vissuti quotidiani. Privo delle caratteristiche ontologiche tradizionali, che lo rendono garante della stabilità dell'essere, artefice dell'ordine cosmico e istitutore della bontà dei valori che rendono possibile la convivenza umana, il dio che sperimenta la *kenosis* si affianca all'umana avventura, accompagna l'erranza di ciascuno alla ricerca di un senso che ha cessato di essere presenza piena, data una volta per tutte.

Se recito il Credo, o anche se prego, le parole che uso non hanno per me il suono realistico che i sostenitori di una fede concepita metafisicamente pensano di dover loro attribuire. Così se chiamo Dio "padre" caricherò questo termine di un insieme di riferimenti che hanno da fare con la mia esperienza storica ma anche con la mia biografia e che non ignorano la problematicità dell'attribuire alla divinità caratteri umani e per giunta legati a un certo modello di famiglia. (...) Deluso del termine padre rimarrà soltanto quello che Schleiermacher chiamava il puro sentimento della dipendenza? Probabilmente sì, e di nuovo questo è il nocciolo che non penso possa essere oggetto di riduzione e demitizzazione; il perché non lo so, ma certo è che tutto il discorso sull'oltrepassamento della metafisica, che mi conduce a non più poter parlare dell'essere come struttura eterna, mi orienta a pensare l'essere come evento, e dunque come qualcosa che viene iniziato da una iniziativa, e da un'iniziativa che non è la mia.<sup>64</sup>

E qui, pur essendo essenziale una certa fusione di autobiografia e riflessione filosofica, non è affatto in gioco l'estensione di un'esperienza personale al livello dell'universalità, quasi che l'esperienza del filosofo potesse per sua natura assumere un valore paradigmatico. Ben più importante è il fatto che l'itinerario proposto dal filosofo non intende essere più un *itinerarium mentis in Deum*, bensì intende partire dall'esplicito riconoscimento che un'autentica esperienza religiosa può aver luogo, oggi, solo dopo che si è preso congedo da ogni dogma, da ogni forma di verità intesa quale fondazione e garanzia del senso ultimo della nostra esistenza.

### 5. *Il moderno come autoaffermazione*

Nel prendere ora in esame il lavoro di Blumenberg sulla legittimità dell'età moderna non vi è l'intento di offrire un punto di vista che intenda correggere o smentire le posizioni analizzate sin qui. Si tratta piuttosto di completare il quadro, spostando lo sguardo in direzione di un pensiero che sembra voler fare dell'assoluta novità costituita dall'età moderna il punto di partenza di ogni discorso volto a impostare la questione del rapporto tra religione e modernità. Sempre per ragioni di completezza, sarà opportuno poi esaminare anche gli sviluppi del pensiero di Blumenberg contenuti nell'opera *Arbeit am Mythos* i quali contengono una teoria generale del mito quale struttura narrativa ineliminabile dell'esistenza. Sarà muovendo da lì che ci potremo avviare alle conclusioni di questo lavoro, enunciando la questione che riguarda il "tasso di miticità" che il moderno può non solo tollerare, ma di cui ha anche bisogno per definire se stesso.

Cominciamo intanto con la constatazione seguente: tutto quel che è stato affermato sopra in merito alla secolarizzazione e alla sua funzione risulta, alla luce delle tesi di Blumenberg, semplicemente erroneo, perché infondato sia storicamente che filosoficamente. Tale errore non è infatti solo

il frutto di un impiego malaccorto dei procedimenti che dovrebbero caratterizzare l'indagine storico-ricostruttiva. Nella tesi della secolarizzazione si celerebbe, a parere di Blumenberg, anche la volontà di delegittimare il moderno nel suo insieme – ed è proprio con l'intento di proporre il moderno quale istanza non bisognosa di far riferimento ad altro che a se stessa che Blumenberg pone mano alla sua requisitoria. Ciò spiega anche perché il tentativo di confutare la tesi della teoria della secolarizzazione si collochi su di un piano in cui ne va sempre di un intreccio essenziale e ineliminabile tra teoria e mondo della vita: quando Blumenberg difende il moderno da ogni tentativo di delegittimarlo, compie un gesto che ha una esplicita portata esistenziale, dal momento che in questo contesto è implicata una forte tensione etica (se non religiosa), connessa a quel peculiare tipo di antropologia di cui Blumenberg è sostenitore. Il problema, come vedremo, è che i presupposti di tale tensione restano impliciti nel discorso di Blumenberg, ciò che non rende agevole, all'interprete del suo pensiero, esplicitarne i contorni.

Ma vediamo, innanzi tutto, di seguire più da vicino la requisitoria intentata da Blumenberg. La nozione di secolarizzazione non solo sarebbe un cattivo esempio di spiegazione dei fatti storici, ma tenderebbe a togliere ogni legittimità all'idea che l'età moderna possa fare a meno di un fondamento teologico per giustificare la propria esistenza. Cominciamo dal primo punto. Per Blumenberg la secolarizzazione non è una semplice metafora della riduzione al *saeculum* (o mondanizzazione), cioè dell'espropriazione dei beni ecclesiastici attuata per la prima volta con la pace di Westfalia e occorsa poi in varie fasi della storia europea moderna, soprattutto in concomitanza con la costruzione degli stati nazionali. Il processo che porta alla formazione di metafore non è mai neutro, ma è sempre guidato da interessi teoretici ben precisi, che presuppongono determinate scelte di campo di natura concettuale.<sup>65</sup> E in merito alla decisione teorica

inindagata che sta alla base di tutte le possibili definizioni della nozione di secolarizzazione, si può mostrare come lì operi un preciso tentativo di sostanzializzare i fatti storici. Affinché sia possibile sostenere la tesi secondo cui nel moderno determinati contenuti teologici di matrice cristiana si dissolvono e si trasformano in qualcosa d'altro, tra le proprie categorie esplicative si deve preliminarmente disporre di una immutabilità come quella che caratterizza la nozione di sostanza, altrimenti non può funzionare quel gioco fatto di ripetizioni, sovrapposizioni e dissociazioni (ma anche di travestimenti e spostamenti) che qui si vuole mettere in scena. Blumenberg considera dunque «il teorema della secolarizzazione come un caso speciale di sostanzialismo storico, in quanto il successo teoretico si fa dipendere dalla dimostrazione di costanti nella storia». Per contro, «affermazioni aprioristiche sulla questione se nella storia esistano o meno delle costanti sostanziali non possono essere enunciate; si può dir solo che la situazione epistemologica dello storico non potrebbe essere ottimizzata grazie all'accertamento di *quanta* storici elementari così stabili». <sup>66</sup> Sostenere per esempio che nell'idea di progresso operi lo stesso contenuto che opera nell'escatologia biblica, la quale verrebbe semplicemente sottoposta a un indebolimento una volta indossati i panni della filosofia della storia, significa misconoscere la radicale diversità, sia formale che sostanziale, che separa i due modelli. Il *novum* che fa irruzione nella storia è, nell'escatologia, un evento che trascende la storia, essendo del tutto eterogeneo rispetto a questa, mentre nella filosofia della storia basata sul concetto di progresso ciò che fa star in piedi ogni possibile argomentazione è l'idea che l'uomo, attraverso una serie di prestazioni che procurano e accrescono la conoscenza, possa prevedere il corso delle proprie azioni e quindi costruire dei modelli comportamentali della validità dei quali solo l'uomo stesso può essere chiamato a rispondere. Il punto che, a tal proposito, a Blumenberg preme sot-

tolineare è questo: ciò che si afferma con l'idea moderna di progresso non è tanto l'idea che l'uomo sia l'artefice del proprio destino (se così fosse, l'agire umano non rischierebbe di venir destabilizzato meno di quanto accade postulando la sovranità di un essere divino sul mondo), quanto piuttosto l'idea che esiste una disposizione al conoscere, di natura sì trans-soggettiva, ma sempre delimitabile entro la sfera dell'intersoggettività, capace di garantire la costruzione di progetti verificabili, passibili di revisione e di controllo. In tal senso, il prometeismo della modernità non va letto come il tentativo di trasferire all'uomo quell'onnipotenza che sino al medioevo sarebbe stata prerogativa solo del dio cristiano, ma va letto, al contrario, come un gesto che ha di mira la custodia della finitezza umana, come un atto di fiducia in un essere mancante che tenta di far tornare i conti con un reale che sfugge sempre di mano e si rivela, alla fine, sottratto a ogni prevedibilità.<sup>67</sup>

Quanto al secondo punto, concernente la delegittimazione del moderno, Blumenberg non esita a presentare la tesi della secolarizzazione come un tentativo di inglobare il moderno in seno allo sviluppo complessivo della cristianità. In questo contesto va spiegata anche la centralità, nell'argomentazione di Blumenberg, della categoria di legittimità. Ricondurre un contenuto storico alla propria origine significa compiere un'operazione in fondo legittima. Tutto dipende, però, dai dispositivi argomentativi che si impiegano per condurre a termine la propria impresa esplicativa. Siccome la tesi della secolarizzazione intende affermare che la riconduzione del moderno alla sua origine cristiana costituisce lo svelamento di una verità che al moderno stesso resterebbe celata, la difesa di tale tesi si traduce in un'operazione arbitraria e, in un certo senso, violenta. In tal modo si toglie, infatti, ogni legittimità all'idea moderna secondo cui la verità non è qualcosa che si acquisisce per trasposizione, ma è qualcosa che si produce per autogenerazione in un soggetto

che di essa può disporre, almeno fino a un certo punto, a suo piacimento. Nella terza parte del libro, dedicata all'affermarsi della curiosità teoretica intesa come un impulso autonomo e non bisognoso di giustificarsi di fronte a qualsivoglia istanza a esso esterna, Blumenberg mostra in che senso l'aver concepito la verità come qualcosa che si può possedere, di cui si può dar conto attraverso le sole risorse del metodo, sia la principale caratteristica dell'età moderna.<sup>68</sup> Nel far questo, sottolinea però come tale giustificazione della curiosità teoretica sia intervenuta attraverso un netto rifiuto della teologia medievale, segnatamente degli effetti che l'amplificazione del tema teologico dell'onnipotenza divina avrebbe comportato per l'azione umana. Il dio della tarda scolastica, che potrebbe causare la percezione di un oggetto non esistente (senza ovviamente provocare anche l'assenso a tale atto percettivo), che avrebbe potuto creare altri mondi diversi da questo, che insomma potrebbe fare tutto ciò che vuole salvo contraddirsi, avrebbe in un certo senso provocato quell'auotonomizzazione del soggetto conoscente che caratterizza in maniera peculiare il moderno.<sup>69</sup> Blumenberg mostra come le discussioni sulla contingenza del mondo suscitate dalla distinzione scolastica tra l'intervento divino *de potentia absoluta* e quello *de potentia ordinata*, al pari di quelle sulla relazione tra volontà e intelletto in seno alla divinità<sup>70</sup>, abbiano reso insopportabile l'invadenza dell'elemento teologico entro le discussioni sulla costituzione degli enti di natura e sulla loro conoscibilità. Ed è allora comprensibile perché la teologia di cui discutono un Cartesio o un Leibniz sia così distante, ormai, dalla dogmatica cristiana tradizionale, e perché tale teologia serva piuttosto a ridurre al minimo i punti di contatto tra l'umano e il divino. Se dunque è vero che la modernità sarebbe *impensabile senza* il cristianesimo<sup>71</sup>, ciò va inteso non nel senso che vi sia un debito contratto dalla modernità nei confronti del cristianesimo, ma nel senso che la modernità ha iniziato a esistere nel

momento in cui si è potuto prendere congedo da quei presupposti teologici che rendevano difficile la costruzione di un metodo di analisi e di indagine capace di trovare unicamente in se stesso la propria giustificazione.

Chiarito in che senso Blumenberg neghi ogni validità alla nozione di secolarizzazione, ci si potrebbe chiedere se la sua posizione sia davvero così diversa da quella di Löwith: nel recensire *La legittimità dell'età moderna*, Löwith infatti non solo nega di aver trasformato il moderno in un'eresia cristiana (questo, in fondo, il senso delle accuse che Blumenberg gli muove), ma afferma con decisione che l'intento principale di *Meaning in History* era quello di mostrare come «la profezia veterotestamentaria e l'escatologia cristiana hanno creato un orizzonte di formulazione di problemi e un clima spirituale (...) che ha reso possibile il concetto moderno di storia». <sup>72</sup> Quest'osservazione mi pare importante non tanto perché indica la possibilità che Blumenberg abbia completamente frainteso la tesi della secolarizzazione, quanto perché ci permette di stabilire in che senso tanto la tesi della secolarizzazione quanto la ricostruzione della genesi del moderno proposta da Blumenberg possano essere viste come due tentativi, fino a un certo punto complementari, di affrontare il problema posto dal rapporto tra religione e modernità. Ciò si chiarisce ancor meglio se analizziamo ciò che Blumenberg offre quale alternativa al "teorema" della secolarizzazione. Il perno attorno cui ruota l'argomentazione è dato dalla nozione di rioccupazione (*Umbesetzung*). Con tale nozione si intende dar conto del fatto che, in determinate fasi del processo storico, bisogni e aspettative di varia natura (anche teoretica) possano ottenere soddisfazione attraverso l'utilizzo di posizioni, contenuti, narrazioni, concetti che non si trovano in alcun modo a dipendere dalle posizioni, dai contenuti, dalle narrazioni e dai concetti che, in precedenza, avevano suscitato i bisogni e le aspettative in questione. L'esperienza religiosa cristiana, assieme

al sistema teologico che da essa scaturì in seguito al confronto con lo gnosticismo e con le varie posizioni eretiche sorte in seno allo stesso cristianesimo, ha provocato la formulazione di una serie di domande per rispondere alle quali tale sistema teologico risultava perfettamente idoneo. Tale complesso di domande ha creato nuove dimensioni di senso circa l'origine e le finalità dell'esistenza umana, e qualunque sistema di pensiero che intenda porsi in alternativa al cristianesimo non può semplicemente cassare queste dimensioni di senso, ma deve per forza confrontarsi con esse. La modernità si pone allora lungo una linea di continuità rispetto al cristianesimo perché *occupa* con altri dispositivi concettuali e metaforici quegli spazi funzionali che il cristianesimo aveva creato e che, a un certo punto, richiedevano di essere articolati diversamente. Ciò che è accaduto nel corso del cosiddetto processo di secolarizzazione, «può essere descritto non come *trasposizione* di contenuti autenticamente teologici nella loro autoalienazione secolare, ma come *nuova occupazione* di posizioni divenute vacanti da parte di risposte le cui relative domande non poterono essere eliminate». <sup>73</sup> Ed è precisamente in relazione al complesso funzionale in cui la modernità elabora i propri contenuti che vanno comprese tanto la novità della stessa modernità, quanto la legittimità della sua pretesa a porsi come *novum*. Come è noto, "autoaffermazione" (*Selbstbehauptung*) è il termine che Blumenberg introduce nel corso della sua esposizione proprio per dar conto di ciò. Ma è chiarendo il senso di tale espressione che la differenza tra la sua posizione e quella di Löwith diviene più forte: la sola nozione di *Umbesetzung*, come si è appena potuto vedere, rende tale differenza oggettivamente assai più sfumata. Il soggetto moderno afferma la propria autonomia e la propria volontà di autoconservazione attraverso il rifiuto dell'insicurezza implicita nell'assolutismo teologico che caratterizza la tarda scolastica. L'autoaffermazione, come la intende Blumenberg, non è quindi la sem-

plice assolutizzazione della pura conservazione fisica e biologica dell'uomo inteso come essere vivente, ma è un vero e proprio programma di vita, è espressione del desiderio di rendere umana la realtà attraverso i mezzi di cui l'uomo dispone in vista della propria autoconservazione.<sup>74</sup> Da qui la centralità che Blumenberg attribuisce alla figura di Cartesio, il quale poté assurgere a eroe fondatore della modernità per il fatto che il valore assoluto assunto dal metodo diviene, nella sua filosofia, un autentico strumento di emancipazione. Cartesio punta tutto sulle risorse offerte dal metodo perché, data una condizione di partenza in cui la verità a disposizione è scarsa o difficilmente raggiungibile, una riappropriazione del mondo può aver luogo solo come mobilitazione permanente di risorse transindividuali che hanno nella legalità loro immanente la garanzia del successo. A tal proposito, Blumenberg osserva come la «filosofia non doveva solo abbozzare e fondare il *metodo*, ma doveva diventare essa stessa metodo del dominio sulle cose e dell'adeguatezza alle cose del possesso umano del mondo».<sup>75</sup> Attraverso la matematizzazione e la materializzazione della natura viene così acquisito uno strumentario cognitivo utilizzabile per ogni mondo possibile, e ciò non avviene *nonostante* la pochezza dei mezzi a disposizione, connessi con la finitezza della ragione umana e delle sue facoltà conoscitive, ma *proprio in virtù* di tale penuria gnoseologica. L'uomo moderno, concentrandosi su se stesso e sulle proprie risorse, inventa così un nuovo mito, il mito della ragione che opera in totale assenza di presupposti.<sup>76</sup> La fondazione del sapere a partire dal metodo, però, ha per Blumenberg un valore mitico solo in quanto Cartesio misconosce (o finge di misconoscere) la provenienza medievale dei problemi ai quali egli intende fornire una risposta, ma non nel senso che la pretesa autonomia della razionalità umana sarebbe in perenne debito verso la teologia, e dunque illegittima nelle sue pretese. Blumenberg, in altre parole, non è disposto a concedere alla rico-

struzione genealogica del sapere moderno alcuna priorità di ordine sistematico. La pretesa mancanza di presupposti è servita alla razionalità moderna per portare a termine il proprio processo di autolegittimazione, ma scoprire che questa mancanza di presupposti è infondata storicamente non significa affatto intaccare la portata e la validità della razionalità moderna, almeno in merito alle risorse che il metodo da essa istituito comporta.<sup>77</sup> Il punto di volta dell'argomentazione di Blumenberg, in cui la ricostruzione genealogica si fonde con un ripensamento del significato sistematico della razionalità posta in essere dalla filosofia moderna, consiste nel mostrare che l'essenza del metodo cartesiano non sta tanto nella possibilità del dubbio radicale, quanto nella possibilità di sottrarsi alla catastrofe conoscitiva attraverso la sospensione del giudizio, ovvero nella facoltà umana di sottrarsi a un possibile inganno (e non importa se la causa di tale inganno va attribuita ai sensi o a qualsivoglia istanza sovrumana capace di provocare disastri gnoseologici). E qui è opportuno avere sotto gli occhi il passo dei *Principia philosophiae* a cui Blumenberg rimanda:

Ma anche se chi ci ha creati fosse onnipotente, e quand'anche si divertisse a ingannarci, nondimeno sperimentiamo in noi una libertà ch'è tale, che, sempre che ci piaccia, noi possiamo astenerci dall'ammettere in nostra credenza le cose che non conosciamo bene, e così evitare di essere ingannati.<sup>78</sup>

Con tale mossa strategica, Cartesio sottrae al genio maligno (e quindi anche al dio ingannatore della tarda scolastica) ogni presa nei confronti del soggetto che autorizza il porsi in essere del discorso scientifico, e in tal modo rende disponibile per l'attività umana quello spazio in cui può esplicitarsi e svolgersi l'autonoma ricerca del vero. In seno a tale attività conoscitiva – e in virtù delle sole procedure che essa mette in atto – la costruzione dell'oggetto del sapere non si trova

soggetta a nessuna dipendenza, nemmeno alla dipendenza da una verità che pretende di imporsi da sé per autosvelamento, come accadeva ancora entro il quadro concettuale dell'antichità.

Se ora spostiamo lo sguardo verso gli aspetti metodici qui in gioco, va constatata la presenza di un procedimento che caratterizzerà anche le opere di Blumenberg successive a questo lavoro sulla genesi del moderno, procedimento che mira a unire le risorse del metodo fenomenologico con una ricostruzione genealogica capace di condurre non allo svelamento di un unico momento generatore, ma alla chiarificazione di quelle strategie che ogni forma di teoria esibisce per far fronte alla complessità del mondo della vita. Prestare attenzione a tale impostazione serve a cogliere un aspetto centrale della comprensione del moderno proposta da Blumenberg: intendere l'autoaffermazione quale risposta a domande che sono nate in un contesto teologico significa convocare sulla scena filosofica la presenza di elementi che non si lasciano ridurre alla teoresi, alla produzione di concetti atti a descrivere fatti, e significa dunque attribuire una portata e un peso di grande rilievo alla componente direi affettiva, o se vogliamo esistenziale, implicata dalla svolta epocale che ha luogo con l'avvento dell'età moderna. Come se il moderno fosse latore di una sua specifica valenza religiosa, atta a riempire di senso il vuoto lasciato dalla cristianità – o da qualsivoglia esperienza religiosa nata in seno all'orizzonte antropologico dell'antichità. A conferma di tale ipotesi mi pare si possa addurre il modo in cui Blumenberg affronta la questione della soglia epocale. All'inizio della quarta parte della *Legittimità dell'età moderna*, dedicata alle figure del Cusano e del Nolano, che Blumenberg sceglie quali esempi paradigmatici del modo in cui è stato vissuto il passaggio epocale dal medioevo alla modernità, si può leggere: «Non vi sono testimoni di rivolgimenti epocali. La svolta epocale è un limite impercettibile non legato in modo evidente ad al-

cuna data o ad alcun evento pregnanti». <sup>79</sup> Detto ciò, non ci si può comunque esimere dall'isolare una soglia, un punto di passaggio, rispetto al quale si può stabilire quando è avvenuto un determinato mutamento nel modo di intendere forme e contenuti di ciò attorno a cui ruota la domanda, non solo filosofica, sul senso dell'esistenza umana. Se vengono scelti il Cusano e il Nolano come esempi del passaggio alla modernità, ciò avviene perché nella loro opera si vede bene come l'articolazione di certe costanti antropologiche sia stata sottoposta a un determinato cambiamento – cambiamento tanto più profondo quanto più grande, tra questi due autori, era la prossimità delle problematiche e dei linguaggi in cui formularle. Più che chiedersi come poter identificare la modernità con un blocco unitario, le cui coordinate spaziali, temporali e dunque antropologiche si lascino definire con nettezza assoluta rispetto ad altre epoche, Blumenberg si chiede piuttosto come si articoli la differenza all'interno di un complesso di risposte ad alcune domande fondamentali, laddove a esser dato e storicamente documentabile è proprio questo complesso di risposte. Questa impostazione dovrebbe permettere di acquisire due risultati importanti. Da una parte, ciò che Blumenberg intende mettere in evidenza è lo strano paradosso in base al quale di epoca – e quindi di “svolta epocale” – si può parlare solo a partire dalla modernità, cioè nel momento in cui viene resa operativa la stessa nozione di epoca, che deve sopportare il peso di un nuovo modo di intendere il rapporto con la tradizione e con i mutamenti in essa possibili. E questo non tanto nel senso che solo nell'età moderna si avanza la pretesa che qualcosa di nuovo sia accaduto, quanto nel senso che la portata di ogni novità deve essere misurata, da ora in avanti, con il metro del metodo, cioè grazie alle risorse di una razionalità che non può riconoscere al di fuori di se stessa alcun'altra istanza. D'altra parte, Blumenberg può dar così conto anche del fatto che la modernità inaugura qualcosa che definirei una vera e pro-

pria mutazione antropologica: ciò che la modernità pone in essere, infatti, mostra la sua efficacia soprattutto sul terreno di una diversa percezione di sé, non lasciandosi ricondurre né a un semplice mutamento di paradigmi, né alla rivitalizzazione dell'ideale antico della teoria come strumento di appagamento del bisogno umano di conoscere e di essere felici. Che questa diversa percezione di sé possa poi avere *anche* una valenza in qualche modo religiosa, lo si vede bene nel senso ultimo che possiamo conferire alla nozione di *Selbstbehauptung*: povero di verità, e quindi costretto ad affidarsi alle sole risorse del metodo, l'autore del gesto di autoaffermazione sa che non può aspettarsi nessuna salvezza, né in questo né in qualsiasi altro mondo, e cerca quindi di venire a capo della propria finitezza trasformandola in *chance* positiva, in limite che fa da metro per valutare l'efficacia dei processi di razionalizzazione e di metaforizzazione del mondo della vita.<sup>80</sup>

Invano, però, si cercherebbe in Blumenberg una esplicitazione coerente della portata religiosa del suo discorso, esplicitazione a cui si deve mirare se si intende prendere sul serio la tesi della *Selbstbehauptung* quale alternativa plausibile alla tesi della secolarizzazione. Per far ciò, sarà ora opportuno chiarire, almeno per sommi capi, lo sfondo antropologico che si trova alla base della monumentale impresa compiuta nella *Legittimità dell'età moderna* e che Blumenberg si è poi sforzato di chiarire nel prosieguo della sua riflessione. Si tratta di uno sfondo antropologico che rischia di reintrodurre, surrettiziamente, una forma di sostanzialismo, strutturalmente analoga a quel sostanzialismo che Blumenberg rimprovera alla tesi della secolarizzazione.<sup>81</sup> Di questo rischio Blumenberg stesso sembra consapevole, nel senso che il suo sforzo mira precisamente a sottrarsi alla tentazione di appiattare il proprio discorso sul terreno di una teoria generale dell'umano in cui l'uomo si configurerebbe solo come animale mancante che, bisognoso di orientarsi nel proprio

mondo ambiente, costruisce simboli, teorie, insomma sistemi di significato complessi per supplire alle deficienze della propria natura di bipede implume. Si potrebbe dire, per chiarire meglio questo punto, che Blumenberg si comporta come un antropologo che però consapevolmente rinuncia a dare un fondamento naturalistico alla propria concezione dell'uomo inteso come animale mancante. Anche per Malinowski, che ha di mira innanzi tutto la formazione di una teoria scientifica della cultura, si tratta di partire dal presupposto che l'uomo di natura, il *Naturmensch*, non esiste. «Se l'uomo dovesse contare unicamente sui suoi strumenti fisici – scrive Malinowski in un saggio del 1931 destinato a costituire la voce *Cultura* dell'*Encyclopaedia of Social Sciences* – sarebbe in breve tempo distrutto o soccomberebbe per la fame e per l'esposizione alle intemperie. La difesa, la nutrizione, il movimento nello spazio, tutti i bisogni fisiologici e spirituali vengono soddisfatti indirettamente per mezzo di artefatti perfino nelle forme più primitive della vita umana». <sup>82</sup> L'uomo sviluppa – o meglio, è *costretto* a sviluppare – una seconda natura, che viene a coincidere con ciò che Malinowski chiama cultura, grazie alla quale diviene possibile l'organizzazione e la conservazione della propria esistenza in seno a forme variamente articolate di vita associata. Per Malinowski – come poi per Radcliffe Brown – la descrizione delle funzioni espletate dalle prestazioni culturali dell'uomo viene però condotta a partire da un modello di tipo biologico, in seno al quale le risorse epistemiche della *social anthropology* vengono presentate come veicoli di un sapere supplente: la tacita promessa è quella di poter comunque disporre, un giorno, di una scienza del fenomeno culturale e sociale tale da soddisfare le stesse condizioni di scientificità che si richiedono alle scienze naturali. Il problema è che l'analogia con l'organico, che già in Durkheim serve da viatico per il nascente discorso delle scienze sociali<sup>83</sup>, non può essere controllata totalmente dal soggetto che la impie-

ga, poiché essa veicola, per conto suo, uno sfondo di presupposti che nel discorso finiscono con il rimanere inindagati. Consapevole delle difficoltà, qui succintamente riassunte, alle quali è andata incontro parte dell'antropologia novecentesca, allorché fa propria un'antropologia che postula la deficienza strutturale dell'animale uomo, Blumenberg si guarda bene dall'assumere un ingenuo biologismo: la posta in gioco è data piuttosto dalla costruzione di un sapere che ha rinunciato a farsi carico dell'origine e che tenta, di conseguenza, di operare in una situazione in cui la deficienza umana svolge il ruolo di un presupposto a cui non si può attingere con gli strumenti della concettualità. In Blumenberg, in altre parole, non si ha mai il rimando a una sfera di conoscenze che la concettualità filosofica non domina e che potrebbero invece essere meglio elaborate da altri saperi, ma si cerca di operare degli spostamenti all'interno di un sapere che, nella sua totalità, è già supplemento, organo discorsivo che funziona entro un regime in cui la natura, intesa come luogo dell'origine, resta per sempre inattingibile. In un saggio intitolato *Approccio antropologico all'attualità della retorica*, Blumenberg offre di questo aspetto essenziale della sua riflessione una chiarificazione assai pregnante. Il punto di partenza di un'antropologia filosofica deve essere collocato nella constatazione del fatto che l'esistenza dell'uomo sulla terra non è affatto ovvia. Questa non ovvietà emerge non appena ci si chiede come sia possibile che, nonostante la sua inadeguatezza biologica, l'uomo riesca a sopravvivere, cioè a spuntarla con un reale che si impone quale sorgente continua di esigenze e stimoli; quale risposta alla questione ora enunciata, Blumenberg afferma: «non concedendosi senza mediazioni a questa realtà». E, per spiegare il senso di questa necessità della mediazione, aggiunge: «il rapporto dell'uomo con realtà è indiretto, circostanziato, differito, selettivo e soprattutto metaforico». <sup>84</sup> In tal modo si chiarisce perché la vita (l'elemento vitale, cioè, che si suppone debba

rendere l'uomo un ente di natura) scompaia dalla vista, si sottragga a ogni preteso afferramento, per divenire a sua volta una funzione, che riceve un senso e diventa intelligibile solo se inserita nel sistema più vasto costituito da quell'ambiente del tutto artificiale in cui l'uomo opera. Per dirla in modo ancor più pregnante: la non immediatezza a cui l'uomo è costretto non è funzione dell'organico, non è risultato di un'operazione che prolunga l'efficacia di alcuni dispositivi di natura biologica, ma è parte di un sistema entro cui la stessa vita è un fattore tra tanti, certo essenziale, ma non tale da assumere il valore del fondamento ultimo. Questa necessità della mediazione, dunque, non solo toglie ogni valore esplicativo all'ipotesi dello stato di natura, ma la spiega come una delle possibili varianti all'interno delle strategie discorsive che si possono di volta in volta adottare per prendere distanza dal reale.

L'aver gettato uno sguardo, seppur cursorio, verso l'antropologia filosofica blumenberghiana ci dovrebbe ora permettere di cogliere meglio il senso delle riflessioni sul mito contenute nell'opera *Elaborazione del mito*, di un decennio posteriore alla prima edizione della *Legittimità dell'età moderna*. Alla fine della nostra ricognizione sarà possibile vedere se e in che senso l'analisi compiuta da Blumenberg per spiegare la genesi della modernità in rapporto al cristianesimo ci possa fornire delle indicazioni in merito alla portata mitopoietica che la stessa nozione di autoaffermazione porta con sé.

In una prima approssimazione, si può dire che il tema principale dell'opera sul mito è la distanza dal reale alla quale si è fatto riferimento poco sopra. In questa prospettiva, il mito si colloca allo stesso livello di quelle strategie di sopravvivenza che l'uomo adotta per arginare ciò che Blumenberg definisce "assolutismo della realtà". Con quest'espressione si intende dar conto del fatto che l'uomo, non controllando le condizioni della propria esistenza, deve far fronte a una richiesta di senso da parte del reale che rischia continuamente

di mettere in crisi il suo equilibrio adattativo. Da qui la necessità di sviluppare risorse come la capacità di prevenire, l'anticipazione di ciò che non si è ancora verificato, il tenersi pronti per ciò che è assente. In tal modo il rigido realismo dell'immediatezza, fonte perenne di angoscia, può essere attutito. Precisamente in connessione a questo insieme di strategie va anche interpretato il raccontar storie, che dunque diviene una delle principali risorse che l'umanità nel suo complesso ha escogitato per rendere operativa questa presa di distanza dal reale. Poiché nel lavoro del mito la funzione antropologica primaria di questo raccontar storie è afferrabile con nettezza, proprio a tale elaborazione si rivolge l'analisi di Blumenberg, che diventa una sorta di descrizione fenomenologica degli effetti prodotti dal bisogno di arginare l'assolutismo della realtà. E nel concentrarsi volutamente solo su tali effetti, va notato subito, sta senza dubbio la principale caratteristica di questa descrizione: deve essere infatti chiaro che il soggetto autore dell'analisi del discorso mitico non dispone, a sua volta, di alcun accesso diretto a quella realtà che il mito cerca di tenere a distanza.

Ancora una precisazione è però necessaria al riguardo. Se Blumenberg, da fenomenologo, sa che l'origine è inattuabile, altrettanto fenomenologicamente orienta il proprio discorso allorché tenta di produrre una teoria generale dell'inconcettualità. Blumenberg, infatti, ha affidato un unico compito tanto alle sue ricognizioni sul discorso mitico quanto a quelle sulle metafore assolute presenti nei testi filosofici: tali ricognizioni altro non sono che due momenti, strettamente legati l'uno all'altro, di un medesimo approccio filosofico al problema del mondo della vita. In seno a tale plesso problematico il fatto che tutte le forme di teoria abbiano anche una funzione compensatoria non costituisce il punto centrale. Oggetto primario dell'interesse è invece la distanza che separa le forme di teoria che si lasciano sottoporre a un accertamento da quelle che ammettono anche afferma-

zioni su stati di cose per definizione sottratti a ogni verificabilità. Si può constatare, per esempio, che «quanto più ci allontaniamo dalla breve distanza dell'intenzionalità riempibile e ci riferiamo a orizzonti totali, che la nostra esperienza non può più misurare e delimitare, tanto più impressionante si fa l'utilizzo delle metafore». <sup>85</sup> Ma il caso della metafora è destinato a essere solo un esempio, per quanto importante e illuminante. Nello stesso saggio da cui è tratta la citazione precedente, Blumenberg infatti aggiunge che «una metaforologia che non si limiti alla prestazione della metafora per la formazione dei concetti, ma la prenda come filo conduttore in vista del mondo della vita, non se la caverà senza inserirsi nel più vasto orizzonte di una teoria dell'inconcettualità». <sup>86</sup> E il campo problematico che in tal modo si dischiude ci porta necessariamente a riconoscere che quanto più ci allontaniamo dalla dimensione percettologica, in cui i riempimenti intenzionali sono sottoponibili a controllo e verifica, tanto più si fa insopportabilmente lungo il tempo che separa la posizione di un problema dalla sua risoluzione in termini di teoria. Denunciare questo stato di carenza gnoseologica non è affatto un modo per immettere in filosofia una vena di marca esistenzialistica; tale carenza altro non è che la situazione primaria da cui prese le mosse il gesto che può essere descritto come *Selbstbehauptung*. Ora, se Cartesio, dal canto suo, non poteva prevedere che la durata della fase in cui vige la morale provvisoria avrebbe potuto essere anche assai lunga, Blumenberg ci invita non solo a considerare interminabile tale fase, ma anche a non rammaricarci di questo fatto, dal momento che vi sono (e non da oggi) parecchie modalità per razionalizzare questa carenza gnoseologica. Ciò che si tratta di costruire, allora, è una teoria generale delle strategie che vengono adottate per fronteggiare le situazioni in cui l'impossibilità di giungere a una concettualizzazione è cronica, aggiungendo a ciò la consapevolezza, da Blumenberg sempre messa in primo piano, che nessuna teoria del-

l'inconcettualità potrà mai dar conto della complicità che essa stessa intrattiene con il piano discorsivo che descrive.<sup>87</sup> È per evitare di ridurre troppo sbrigativamente quanto Blumenberg ha scritto sul mito all'interno della *Mythosdebatte*<sup>88</sup> che ho voluto sottolineare il carattere sistematico della sua opera. Chiedersi come sopravviva il mito nella letteratura, come vadano interpretati i miti nel corso della loro ricezione, oppure come si debba formulare un discorso generale sul rapporto tra mito e modernità costituisce sì un plesso di domande essenziali, ma queste domande, da sole, non bastano per articolare l'intera questione. Quest'ultima deve estendersi, secondo Blumenberg, sino a comprendere una triangolazione costituita dal plesso mito, fede e razionalità. In altre parole, una discussione sul mito, sulla sua portata e sulle modalità della sua ricezione deve comportare anche il confronto con la totalità dei luoghi in cui, all'interno della tradizione occidentale, ha trovato espressione – ora metaforicamente, ora concettualmente – la domanda di senso con cui gli umani cercano di sbrogliarsela quando hanno a che fare con faccende complicate come la morte e la vita. Più che aver riproposto all'attenzione del dibattito filosofico temi come la sopravvivenza del mito o la cogenza della metafora (temi che una certa tradizione avrebbe teso a marginalizzare), Blumenberg si sarebbe dunque sforzato di rendere intelligibile la fenomenologia degli intrecci tra tutte le possibili forme di adattamento al reale che abbisognano di una cornice narrativa per diventare antropologicamente efficaci. Dopo questo chiarimento, è senz'altro più agevole esporre il modo in cui, in *Elaborazioni del mito*, vengono riformulati i concetti che nella *Legittimità dell'età moderna* avevano guidato la ricostruzione della genesi del moderno. Consideriamo innanzi tutto la nozione di *Umbesetzung*. Quest'ultima si chiarifica ora come quello strumento concettuale di cui fare uso per situare la questione dell'origine del mito senza cadere nella trappola di una mitologia dell'origine.

Concretamente, ciò significa questo: poiché le domande a cui il mito risponde sono già state allontanate dallo sguardo nel momento in cui il mito è sorto, una ricostruzione genetica del processo che ha portato alla nascita del mito ci porta, inevitabilmente, in uno spazio già percorso interamente dal mito stesso. La realtà narrata dal mito si configura dunque come rioccupazione di una dimensione antropologica in cui la presa di distanza dall'origine si è compiuta e sedimentata. Ciò spiega perché i miti, narrando il tempo delle origini, portino sempre impresso il segno di quelle libere variazioni sul tema dell'origine alle quali può dedicarsi solo un'umanità che da tempo si è liberata dal suo peso.<sup>89</sup> Questa liberazione, che Blumenberg definisce come un esonero (*Entlastung*) dalla serietà, caratterizza anche la portata esistenziale e, quindi, religiosa del mito: in un gioco a cui si può partecipare con la fantasia e che non impone il peso della verità si prova il sollievo di non dover più chiedersi ossessivamente chi siamo e dove andiamo, mentre diviene un po' più facile accettare quell'attualità che è interamente caratterizzata dalla lontananza del divino e dalla mortalità dell'uomo – che i tragici e Pindaro, non a caso, definirono βροτός, il mortale. Il riferimento alla tragedia – o meglio all'interpretazione che della tragedia è stata fornita da Jacob Bernays – qui mi pare essenziale: se alla nozione di origine si collega sempre quella di caos, assieme al terrore che il caos di per sé evoca, è soprattutto da questo mondo orrorifico, in cui l'insicurezza regna sovrana, che il mito libera l'uomo. Rievocando catarticamente l'origine, il mito fornisce i mezzi psicologici necessari per far fronte alla paura che quell'origine possa riaffiorare nell'orizzonte dell'attualità, facendo sprofondare nel nulla i capisaldi su cui questa si basa.

Se il mito non racconta la vera storia delle origini, perché da queste esso serve a produrre una distanza di sicurezza, ciò non significa che il mito possa essere ridotto a mera favola, a un insieme di narrazioni senza significato. Anzi, l'analisi di

Blumenberg tende a mostrare quanto densa possa essere la significatività (*Bedeutsamkeit*) di cui il mito è latore. Questa significatività è legata innanzi tutto alle procedure argomentative grazie alle quali il materiale mitologico viene esposto. Si tratta qui di una retorica che fa uso di mezzi espressivi e narratologici ben lontani dalla logica, ma ciò non significa affatto che proprio l'assenza di logica vada accolta come la principale caratteristica del procedere mitico. Se il mito è logicamente inconsistente, ciò accade non perché la storia che in esso si narra debba rispondere a delle domande a cui il *logos* non può o non sa rispondere, bensì perché è funzionalmente chiamato a una modalità di onere della prova diversa da quella a cui deve rispondere il *logos*. Il mito, in questo senso, è una istituzione che serve a rendere stabili le strutture del reale in una condizione di povertà conoscitiva e, in più, serve a rendere in certa misura sopportabile tale condizione.

Da qui la libertà estrema con cui il materiale mitologico può venir trasmesso. Gli elementi costitutivi del mito si lasciano comporre e scomporre a piacere, senza che ciò provochi una rottura in seno alla tradizione di questo o quel mitologema. Questa situazione, con la quale gli storici delle religioni si sono da sempre confrontati, induce Blumenberg a non vedere alcuna differenza tra la produzione di un racconto mitico e la sua ricezione. Un aspetto, questo, che si lega strettamente all'idea, più volte ricordata sopra, secondo cui non vi è alcun accesso a una situazione originaria, non toccata dal mito, di cui il mito sarebbe memoria e oblio assieme. Di conseguenza, si spiega facilmente per quale motivo Blumenberg attinga largamente a quella teoria della ricezione di cui fu, assieme a Jaus e Iser, uno dei maggiori teorici e propagatori. Affermando che il mito è inseparabile dal processo della propria ricezione, viene compiuta un'importante acquisizione metodologica, che permette di riprendere e di ampliare le conquiste teoriche dello strutturalismo e di porle sotto una nuova luce. Già Lévi-Strauss, infatti, aveva proposto di «de-

finire ogni mito in base all'insieme di tutte le sue versioni». <sup>90</sup> All'approccio strutturalista, però, può essere rimproverata un'eccessiva attenzione alle componenti formali di quel reticolo di varianti nelle quali ciascun mito si articola. <sup>91</sup> Proprio per salvarsi da un formalismo che finirebbe con il rendere invisibile la storicità della tradizione mitica, Blumenberg fa sua una delle idee portanti della cosiddetta teoria della ricezione di Iser, secondo cui un testo acquista il suo senso solo in virtù di specifici atti di costituzione, nell'ambito dei quali il conferimento di senso compiuto dall'autore del testo ha la stessa importanza ed efficacia dell'atto compiuto dai suoi diversi lettori, i quali rivolgeranno al testo, di volta in volta, una serie di domande che solo nel contesto in cui essi stessi si muovono ricevono la loro pregnanza. <sup>92</sup> Se Blumenberg attribuisce tanta importanza alla soluzione del problema ermeneutico proposta dalla teoria della ricezione ciò accade perché in seno a quest'ultima non trova posto alcun fantasma dell'origine: se il punto di partenza, nello studio del mito, consiste nell'analisi delle funzioni che un dato contenuto mitico ha svolto di volta in volta nel corso dei processi di ricezione di cui è stato protagonista, allora perde rilievo ogni interrogazione circa il momento generatore da cui muove la catena delle ricezioni successive – e ciò senza che si abbia alcuna deficienza in termini metodologici.

Se la ricezione di un mito può essere a volte estremamente complicata, se essa può dar luogo a un numero sorprendente di varianti, ciò accade perché la struttura narrativa del mito si articola attorno a una fondamentale e ineliminabile complicatezza (*Umständlichkeit*). A questo termine, assai pregnante, Blumenberg conferisce il rango di una categoria interpretativa centrale. Grazie a essa è possibile non solo – e non tanto – rendere conto del fatto che nel mito si raccontano storie complicate e ricche di colpi di scena, ma anche – e soprattutto – spiegare come mai la materia mitica renda impossibile un discorso logico e coerente sul divino, un discor-

so cioè basato su quei concetti che servono alle varie forme di dogma per definire nomi e attributi divini. Le divinità che fungono nel ruolo di protagonisti sulla scena mitica non possono vedersi attribuire in nessun caso l'onnipotenza, perché ciascuna di esse intrattiene con le altre complicati rapporti di interdipendenza, rapporti che per lo più hanno la forma della derivazione genealogica. Ogni *pantheon*, in questo senso, è strutturato in modo tale da escludere che una figura mitica prevalga sulle altre, o svolga un ruolo tale da vedersi attribuire una preminenza assoluta.<sup>93</sup> A questo punto siamo in grado di affrontare una delle questioni più importanti toccate da Blumenberg in *Elaborazioni del mito*, ovvero la differenza tra mito e dogma. Proprio perché nel mito le figure divine non possono aspirare all'onnipotenza, né a un ruolo soteriologico tale da far sì che da esse ci si possa attendere una qualche salvezza, ai miti non si può credere, né si può prestare una fede come quella che caratterizza l'esperienza religiosa attestata dalle religioni monoteistiche. La complicatezza della narrazione mitica non permette che il mito divenga latore di una qualsivoglia verità sul fondamento della quale poter costruire una dottrina. Di conseguenza, il mito non può avere seguaci e attorno a esso non può edificarsi alcuna Chiesa. Il dogma, al contrario, fa del possesso di una dottrina che si presenta come vera il proprio punto di forza e in tal modo riesce a diventare istituzione, o meglio riesce a coagulare intorno al proprio nucleo dottrinale un insieme di pratiche che acquistano un incontrovertibile valore soteriologico. Solo in un punto mito e dogma s'incontrano: entrambi hanno la funzione di rendere certe domande improponibili, di farle sparire dall'orizzonte della significatività.<sup>94</sup>

In questo contesto, lo sforzo di Blumenberg pare duplice. Si tratta di spiegare non solo una delle peculiarità più appariscenti dell'esperienza religiosa legata al mito, ovvero la mancanza di un rapporto con gli dèi basato sulla fede, ma anche perché mai l'affermazione della fede monoteistica

abbia avuto bisogno di lottare con il mito, inteso come una potenza avversa alla quale contrapporsi. Giungendo a conclusioni ampiamente convalidate dai risultati della storia delle religioni più recente<sup>95</sup>, Blumenberg mostra come gran parte del successo della religione cristiana sia dovuto al fatto che essa sia riuscita a relegare nella sfera del falso e del fantastico ogni contenuto di natura mitologica, presentando invece se stessa come una realtà discorsiva esente dal mito. Grazie a un massiccio ricorso alle teorie filosofiche operanti nella tarda antichità, il cristianesimo ha affrontato i problemi che il ritardo della parusia comportava compiendo una poderosa razionalizzazione dei propri contenuti mitici e così ha costretto il proprio avversario, il mito, a confrontarsi con domande che esso non ha mai avuto l'intenzione di porre. In altre parole, il dogma ha chiesto al mito di presentare le proprie credenziali come sistema narrativo capace di raccontare una storia "vera" sul senso dell'esistenza umana; poiché il mito non era in grado di fare ciò, data la funzione che esso ha sempre assolto, il dogma ha avuto gioco facile nel relegare il mito nella sfera della fiaba e del fantastico.

Il processo di dogmatizzazione non si limita a sostituire le storie; esso implica il loro rifiuto, perché le storie non possono essere convalidate come risposte a domande. Ma anche perché la loro forza obbligatoria non poteva che essere problematica e quindi inadatta come condizione della sotmissione richiesta dalla fede.<sup>96</sup>

In stretta connessione a questo ordine di problemi si pone anche la relazione tra mito e filosofia. L'incomprensione nei confronti del mito manifestata dalla filosofia, infatti, è speculare a quella che ha avuto luogo in seno alla dogmatica delle religioni monoteistiche, anche se diversi sono i presupposti che stanno alla loro base. Il mito, non tendendo all'assoluto, si muove in una direzione che è opposta sia a

quella della filosofia che a quella del dogma. Di questa opposizione si avvale anche la razionalità filosofica nel momento in cui intende offrire una serie di spiegazioni di ciò che il mito ha sempre voluto sottrarre alla sfera della comprensione. Per essere efficace, tale strategia deve necessariamente convocare il mito davanti al tribunale della ragione. Con esiti scontati: se al mito si chiede di esibire concetti, esso non può che offrire metafore. Queste, di conseguenza, non potranno che essere interpretate come anticipazioni deficienti o immature del concetto. Cercando nel mito quella concettualità che in esso non si poteva in alcun modo trovare, la filosofia ha potuto costruire così un'immagine di sé specularmente opposta al mito e questa opposizione per contrasto non ha avuto poca importanza nell'ambito delle retoriche che hanno sostenuto, sin dagli inizi, l'autocomprensione della filosofia stessa. Nel ridurre il mito a una produzione mancata o deficiente di concetti, la filosofia si è in un certo senso provvista di una genealogia fittizia, dando vita a quella grande narrazione, strutturata miticamente, secondo la quale la nascita del *logos* va compresa come allontanamento progressivo dal mito. Come il dogma ha avuto bisogno di produrre una forma di alterità alla quale contrapporsi per legittimare la propria efficacia sul piano religioso, così la filosofia ha collocato nel mito la propria infanzia, che conteneva i germi di quell'età matura nella quale si può fare a meno di miti – e, ovviamente, di metafore.

Particolarmente nell'Illuminismo si fa chiara questa tendenza a svalutare il mito e la sua portata non tanto gnoseologica (che evidentemente è nulla), quanto antropologica. E qui Blumenberg individua un tratto mitico nello stesso gesto illuminista, perché la cecità di fronte alle prestazioni del mito fa correre il rischio di voler sostituirsi a esso, di voler compiere, con strumenti che sono stati sviluppati per svolgere altre funzioni, ciò che solo il mito sa compiere. Sicché la pretesa forza della razionalità, tutta protesa a smascherare

l'irrazionalità del mito, non fa che capovolgersi nel suo contrario, per divenire sintomo di una *hybris* razionalistica destinata a creare solo fantasmi. «Può essere razionale non essere razionali fino all'estremo»<sup>97</sup>, commenta Blumenberg al riguardo, dimostrando non tanto la volontà di esibire una *scepsi* ironica, quanto la volontà di restar fedele al senso più autentico del razionalismo. Il punto appena toccato è delicato e cruciale, perché qui si gioca non solo tutta l'interpretazione blumenberghiana del mito, ma anche il senso della sua impresa filosofica. La cura esibita nel riconoscere al mito una valenza antropologica autonoma, di cui si misconosce la portata non appena si cerchi di vedere in essa, come fa l'Illuminismo, un'anticipazione carente e immatura di una domanda di cui solo la razionalità conosce la risposta, non significa che Blumenberg intenda salvare una pretesa autonomia del mito, magari con mezzi più sottili di quella *Romantik* a cui rimprovera costantemente una sottomissione di fondo alla dogmatica cristiana. Denunciare l'orrore mitico per il mito è un gesto che Blumenberg compie con l'intento di restare fedele altrimenti, e ben più profondamente, al razionalismo della modernità. Ciò che l'Illuminismo non avrebbe compreso, in altre parole, è il fatto che il mito lavora già sempre al servizio del *logos*: il mito non fa che aprire la via a un *logos* che del mito rioccherà la posizione, facendo intervenire strumenti atti a prendere distanza dall'assolutismo della realtà diversi e più efficaci di quelli adottati dal mito. Che questa tesi e quella espressa dalla famosa formula "dal mito al *logos*" siano separate da una differenza radicale è un fatto che si coglie facilmente non appena si ponga mente al significato centrale della nozione di *Umbesetzung*. La formula "dal mito al *logos*" non consente «di riconoscere nel mito stesso una delle forme in cui si esplica il *logos*»<sup>98</sup> perché nei presupposti da essa veicolati continua a operare l'idea che il momento dell'origine sia qualcosa che può fungere da scaturigine di quelle magnifiche sorte e progressive

che caratterizzano la marcia trionfale del *logos* da Oriente a Occidente. Ciò che invece va colto è il fatto che il *logos* rioccupa posizioni sistematiche identiche a quelle del mito: questo ha già posto una serie di domande che il *logos* è costretto ad accettare, e ciò proprio nel momento in cui ne rifiuta le risposte.

Solo così può essere misurata davvero la distanza che separa mito e *logos* nel fornire risposte a una situazione antropologica che lascia sì trasparire delle evidenti continuità al suo interno, ma che non cancella affatto quel tipo di mutamenti e trasformazioni che, dalla modernità in poi, si è soliti chiamare storia. E solo così, parimenti, si è autorizzati a porre anche la domanda circa la superiorità delle prestazioni fornite dal *logos*. Tale superiorità va collocata all'interno di un quadro in cui decisiva è la questione circa il tasso di verità di cui l'uomo ha bisogno per essere felice. La lezione principale che si può trarre della scienza moderna, secondo Blumenberg, consiste nel poter dire che il «non possesso della verità ci farà liberi».<sup>99</sup> Una lezione certo dura da accogliere, visto il prezzo piuttosto alto che essa implica, ma qui, e solo qui, sta la valenza emancipatoria della razionalità, la quale sa trattarsi dal fornire risposte anche là dove un esubero di bisogno di significatività porterebbe a cercare a tutti i costi un racconto capace di restituire al reale quel senso che, palesemente, è attribuibile solo a situazioni analizzabili con le procedure del metodo. Con ciò non si intende affermare che l'esistenza umana sia sopportabile senza racconti – un simile atteggiamento non sarebbe che un ripresentarsi, in modo surrettizio, di quel mito della nuda verità che da sempre affascina i filosofi e sul cui potere di seduzione Blumenberg già nel suo primo lavoro ha richiamato l'attenzione.<sup>100</sup> La proposta di Blumenberg, apparentemente modesta, si limita ad auspicare la possibilità di «portare a termine il mito», possibilità che non esclude il riconoscimento della necessità di raccontare quelle storie di cui il mito è espressione esem-

plare. Portare a termine il mito significa non rinnovarne o espanderne ulteriormente la significatività e limitarsi invece a fornirne una esibizione, ovvero a fornire una ostensione della sua funzione e della sua inevitabilità. In tal modo la filosofia può farsi carico, assieme alle altre discipline antropologiche e storico-religiose, delle esigenze di cui il mito è latore, senza però venire a patti con esse. E soprattutto senza rinunciare a indicare, con un gesto che ha il sapore dell'utopia, nell'accettazione della distanza abissale tra gli umani e i divini una delle prestazioni più alte dell'intelletto umano.

Questa distanza tra l'umano e il divino, dal sapore molto epicureo, sembra racchiudere per Blumenberg l'estrema saggezza della filosofia – una filosofia che accetta di convivere con il mito, o che almeno ne riconosce la necessità, in opposizione tanto al dogma quanto a una filosofia che ignori la dialettica dell'Illuminismo. Non ci si può non chiedere, però, se in questa saggezza trovi pure appagamento quello che potremmo chiamare il bisogno di mito che abita il moderno. È questa una domanda che non viene formulata direttamente da Blumenberg, ma non porla significherebbe non prendere sul serio fino in fondo la proposta di leggere il moderno come autoaffermazione. Se la lettura tentata sopra è giusta, nel lavoro sulla genesi del moderno, che Blumenberg scrisse per confutare la tesi della secolarizzazione, il gesto di autoaffermazione è definibile anche in termini religiosi, a partire dall'idea che il moderno sia non solo messa in mora della teologia, ma anche rioccupazione delle domande che la teologia aveva suscitato; mentre però nelle teorie della secolarizzazione si trova una risposta alla domanda circa gli statuti che può assumere la religione dei moderni, nei testi di Blumenberg nulla ci viene detto circa la possibilità che rioccupare lo spazio del teologico comporti la nascita di una inedita dimensione religiosa. Per questo è stato necessario spostare l'attenzione sull'intero sforzo compiuto da Blumenberg di definire un'antropologia dell'uomo come animale

mancante: solo all'interno di quest'ultima, infatti, troviamo una fenomenologia della ragione narrativa (se possiamo chiamarla così) che ci permette di capire come mai vi sia un nesso così stretto tra il raccontar storie, la fede religiosa e la curiosità teoretica. Ora, soprattutto a partire dalle indicazioni offerte dall'opera *Elaborazione del mito*<sup>101</sup>, potremmo definire la proposta complessiva di Blumenberg come una lode del politeismo.<sup>102</sup> Si tratta di un politeismo che serve a circoscrivere una costellazione mitica capace di accompagnare il gesto di autoaffermazione della ragione e che al tempo stesso serve a impedire che quest'ultimo si trasformi in delirio di onnipotenza: privi del potere assoluto che il dio del monoteismo avoca a sé, gli dèi dell'olimpo non aspirano al dominio assoluto sull'esistenza umana, di conseguenza non possono metterne in pericolo quel tanto di stabilità che un uso efficace delle prestazioni conoscitive riesce a garantire.

Gli dèi, quando sono molti, hanno le loro competenze reciprocamente delimitate, il sistema dei loro punti di forza e dei loro punti deboli. Poiché essi sono originariamente forze e potenze, essi sono per natura illimitati, analogamente alle forze e potenze. Infatti – e questa è una delle spiegazioni della gelosia del dio dominante – un dio non può essere delimitato da nulla se non da un altro dio. (...) Il potenziale segreto dello spinozismo (...) è che esso permette di parlare di dèi nella misura in cui essi sono “manifestazioni” (*Erscheinungen*) come lo è ogni cosa in rapporto all'identità della sostanza. Il politeismo sarebbe stato allora un'espressione prospettivistica, antropocentrica del panteismo, e sarebbe ancora possibile come sua “retorica”.<sup>103</sup>

Metafora di una democrazia basata sul bilanciamento dei poteri, il regime politeistico non costringe alla scelta drammatica tra un riempimento di senso definitivo e l'assoluta insensatezza. In questo quadro, il prometeismo dell'età moderna (che Blumenberg connette giustamente alla diffusione dello spinozismo) si configura come un mito che si rico-

nosce come tale: anziché portare all'assolutismo della ragione, l'autoaffermazione, intesa come mito fondatore del moderno, diviene semplicemente la cornice narrativa di cui si ha bisogno per legittimare l'apprendistato continuo a cui l'uomo, animale mancante, è costretto.

Posto che questa lode del politeismo sia accettabile come chiave di lettura che ci permette di interpretare adeguatamente la proposta teorica contenuta *in nuce* nella *Legittimità dell'età moderna*, diventa difficile prestare un credito incondizionato alla teoria dell'autoaffermazione in quanto alternativa da opporre alle teorie della secolarizzazione. Grazie a queste ultime, infatti, si tenta non solo di spiegare se e in che misura il moderno intrattenga un rapporto di filiazione con il cristianesimo, ma anche di interrogare il tasso di miticità che il moderno può sopportare senza rinunciare a nessuna delle sue caratteristiche peculiari. Alle teorie della secolarizzazione, in questo senso, non si può rimproverare una mancanza di fiducia nelle capacità che i moderni avrebbero nell'inventare nuovi miti; esse infatti avanzano piuttosto il legittimo sospetto che i nuovi miti possano produrre effetti più devastanti del dogma di cui vorrebbero sbarazzarsi. A chi voglia dimostrare infondato questo sospetto spetta un onere della prova non piccolo: si tratta nientemeno che della esibizione di una nuova religione civile, adeguata alle esigenze di una democrazia pluralista, capace di fare spazio alle molteplici differenze (e alla politicizzazione delle differenze) che rendono irriducibilmente complesso l'universo simbolico della tarda modernità. La politeologia proposta da Blumenberg in alternativa alla teologia politica pare annunciare questa religione dei moderni, ma non la esplicita fino in fondo, dal momento che, come si è cercato di mostrare nella presente analisi, nella sua opera mai si trova un riferimento alla possibilità che l'autoaffermazione diventi attivazione di una custodia della finitezza capace di farsi sentimento condiviso.<sup>104</sup> E senza l'esplorazione di questa possi-

bilità, è chiaro, il mito dell'autoaffermazione rischia di perdere ogni valore euristico in rapporto alla questione della quale ci siamo occupati in questo capitolo.

In riferimento a questi limiti che mi paiono riscontrabili nella posizione di Blumenberg, vorrei concludere questo lavoro con l'ipotesi che la questione della religione dei moderni (non in quanto mitologia della ragione, ma in quanto creazione di uno spazio di convivenza tra ragione e mito, a cui affidare la possibilità di nuove creazioni mitologiche) sia una questione che possa – e debba – essere risolta solo altrove, cioè non sul terreno in cui si confrontano religione e filosofia, ma su quello in cui si confrontano religione e politica.<sup>105</sup> Non senza una fantasia religiosa degna di rispetto, giacobini come Hébert hanno tentato, nello spazio politico inaugurato dalla Rivoluzione, di instaurare il culto della dea ragione. A quanti credono che il bisogno espresso dai rivoluzionari sia di natura tale che a rioccuparlo possano essere solo i miti dei regimi totalitari, come è accaduto nel ventesimo secolo, si tratterà di opporre ragioni che abbiano una forza di persuasione almeno pari a quella dell'argomento secondo cui la secolarizzazione non solo costituisce il destino della modernità, ma anche il miglior destino possibile. E a decidere sulla persuasività di tali ragioni potrà essere non la filosofia, ma solamente una nuova prassi.

## Postfazione

*Gianni Vattimo*

Jürgen Habermas ha scritto una volta che, almeno a partire da Hegel, le filosofie sono sempre state anche o soprattutto riflessioni sulla propria epoca, realizzando dunque, benché in sensi diversi, il programma-definizione hegeliano (il proprio tempo appreso nel pensiero). E l'ultimo Foucault vedeva per la filosofia solo due possibilità, verso le quali forse non aveva un atteggiamento neutrale: o analitica della verità, o ontologia dell'attualità. Non poteva essere neutrale, questa "descrizione", se non altro perché era facile domandare se essa stessa non dovesse concepirsi come una tesi concernente, per l'appunto, l'oggi. E anche quando non ha esplicitamente teorizzato questa scelta, la filosofia del Novecento si è presentata, nei suoi massimi rappresentanti, per lo più come una forma di "impressionismo sociologico" (secondo l'espressione usata una volta da Lukács a proposito di Simmel. Che si può applicare ovviamente ad Adorno, ad Heidegger; e persino al Wittgenstein dell'analisi del linguaggio quotidiano, nella misura in cui analizzare un linguaggio è anche studiare forme di vita). Francamente filosofico è dunque anche uno sforzo di pensare la modernità in relazione al suo rapporto, in molti sensi costitutivo e imprescindibile, con la tradizione religiosa. Confrontandosi con la quale il pensiero filosofico si trova anche posto in maniera particolarmente perentoria di fronte alla questione della propria stessa essenza. Non solo perché la modernità si è costruita, e per lo più esplicitamente pensata, come alternativa alla religione; ma anche perché dalle pretese di assolutezza della religione, almeno della religione cristiana, essa viene costretta a definirsi proprio rispetto alla propria storicità. Pos-

siamo dire, con buona probabilità di cogliere nel segno, che il costituirsi della modernità come via altra dalla religione, anche come *Selbstbehauptung* nel senso che sta a cuore a Blumenberg, è decisamente improntato alla presa di coscienza che la filosofia non è coglimento di fondamenti assoluti, di principi primi e ultimi che sostituiscano, con la stessa portata fondativa, il Dio della religione (e della metafisica). In ciò si può vedere il senso della struttura che caratterizza questo libro, che non caso culmina in un capitolo dedicato al problema della secolarizzazione. Nella discussione su questo tema, che Leghissa conduce con lodevole precisione analitica e spirito critico, si può vedere come riassunto il problema di come la filosofia di oggi si attegga di fronte alla propria storicità. O anche: di come questa filosofia corrisponde alla propria vocazione “moderna”, senza ricadere – ma qui parliamo già il linguaggio di Heidegger – nella “metafisica”. Blumenberg, alle cui posizioni è dedicata la parte conclusiva del libro, sembra un buon esempio di come questa ricaduta possa essere fatale, nonostante ogni proposito in contrario. Sarebbe qui, ancora una volta, un segno che Heidegger ha ragione quando teorizza che una vera *Überwindung* della metafisica, e ci dobbiamo contentare di una *Verwindung*? Certo, il caso di Blumenberg mostra questo problema in modo particolarmente evidente, e almeno in questo senso (non puramente, ma prevalentemente, negativo) è giusto confrontarsi attentamente con lui. Egli insiste spesso sul fatto che la *Selbstbehauptung* che fonda la modernità non è un puro e semplice modo di sostituire l’umano al divino, almeno non nel senso in cui quest’ultimo garantisce una fondazione assoluta; è invece una forma di presa d’atto della costituzione manchevole dell’umano e di legittimazione delle varie tecniche con cui esso si distanzia dall’immediatezza del mondo con una *Entlastung* che ricorda l’antropologia di Gehlen. Ma corrisponde davvero a questa posizione teorica il richiamo che Blumenberg fa all’antropologia intesa

come scienza descrittiva dell'umano, sottratta, a quanto si capisce, alla sua stessa storicità? Può davvero il *Selbst* moderno, quello dell'autoaffermazione "metodica", e dunque spoglia di (eccessive) pretese metafisiche, autorispecchiarsi in modo in qualche senso assoluto nella descrizione "antropologica" che Blumenberg ne dà, e nella quale include sia il mito sia la filosofia senza preoccuparsi di definire lo status teorico di questa teoria descrittiva? Una certa sordità, probabilmente di origine neokantiana, di fronte all'ermeneutica, che si coglie nel lavoro di Blumenberg, non è cancellata dall'attenzione – questa sì, in fondo, concretamente ermeneutica – con cui egli si applica a ricostruire i miti e la funzione che essi hanno avuto di volta in volta nella storia della civilizzazione. Davvero l'idea che i miti non abbiano una versione "originaria", e non siano in nessun senso storie di origini, non ha niente da fare con la nozione gadameriana di *Wirkungsgeschichte*? Il "raccontare storie" è davvero una forma di attività umana tra le altre, o almeno tale che la teoria filosofico-antropologica ne possa dare una descrizione non a propria volta narrativa?

Come si vede, e mi pare appaia anche dalla analisi che ne dà Leghissa nelle ultime pagine, è difficile, o addirittura impossibile, rispondere a questa domanda senza ritrovarsi a fare i conti con la teoria della secolarizzazione. Cioè con una concezione della filosofia che, presa coscienza della storicità, anzitutto della propria, e uscita così dallo stato di minorità del mondo mitico, si riconosce anche come proveniente da quel mondo e, come in Vico, articola la razionalità stessa come derivazione. Se, come Blumenberg vede giustamente, il pensiero non può costruirsi sulla base di una pretesa di coglimento dell'origine, non dovrà proprio affermarsi come autonomo dentro a una provenienza che lo regge senza determinarlo e che, anzi, garantisce la sua stessa possibilità di articolarsi ancora, concretamente, come progetto?



## Note

### Capitolo I

<sup>1</sup> Cfr. J. LACAN, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi 1969-1970* (1991), Einaudi, Torino 2001.

<sup>2</sup> S. NATOLI, *Soggetto e fondamento. Studi su Aristotele e Cartesio*, Antenore, Padova 1979, p. 171.

<sup>3</sup> J. LACAN, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi 1964* (1973), Einaudi, Torino 1979, p. 60.

<sup>4</sup> Cfr. H. GOUHIER, *La pensée religieuse de Descartes*, Vrin, Paris 1972<sup>2</sup>.

<sup>5</sup> Cfr. B. SPINOZA, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Einaudi, Torino 1974, pp. 78-85.

<sup>6</sup> Cfr. CARTESIO, *Opere filosofiche*, vol. 2: *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1986 (nel corso del presente testo le citazioni delle *Meditationes* sono da riferirsi sempre a questa edizione italiana).

<sup>7</sup> Per una precisa collocazione storiografica delle considerazioni che seguono, rimando alle analisi contenute in H. GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, Paris 1987<sup>4</sup>. In tale lavoro viene mostrato con chiarezza quanto stretto sia il legame esistente tra le preoccupazioni metafisiche e quelle matematiche in seno al testo delle *Meditazioni*, fatto questo di primaria importanza per comprendere come mai l'intelligibilità dell'infinito giochi un ruolo così importante nell'argomentazione cartesiana.

<sup>8</sup> Per una trattazione introduttiva del ruolo giocato da Cartesio in seno alla storia del concetto di infinito, si veda P. ZELLINI, *Breve storia dell'infinito*, Adelphi, Milano 1980, pp. 137-145 e p. 185 sgg.

<sup>9</sup> CARTESIO, *Opere filosofiche*, vol. 2: *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, cit., p. 43.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 44.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 107 sgg.

<sup>13</sup> Sulla differenza tra l'impostazione tomista e quella cartesiana cfr., ancora, GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, cit., p. 208 sgg.

<sup>14</sup> CARTESIO, *Opere filosofiche*, vol. 2: *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, cit., p. 110.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 113.

<sup>16</sup> Cfr. *ivi*, p. 21.

<sup>17</sup> Sul retroterra scolastico dell'argomentazione cartesiana, rimando al

classico studio di T. GREGORY, *Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle Meditationes di Descartes*, in "Giornale critico della filosofia italiana", 53, 1974, pp. 477-516.

<sup>18</sup> E. RANDI, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla "potentia absoluta" fra XIII e XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1987, p. 68. Oltre al testo appena citato, della cospicua letteratura esistente su questi temi scelgo solo i seguenti titoli ai quali rimandare per ulteriori approfondimenti: E. GRANT, *The condemnation of 1277, God's absolute power, and physical thought in the late Middle Ages*, in "Viator", 10, 1979, pp. 211-244 e W.J. COURTNEY, *Capacity and Volition. A history of the distinction of absolute and ordained power*, Lubrina, Bergamo 1990.

<sup>19</sup> Cfr., tra gli altri, T.K. SCOTT, *Ockham on Evidence, Necessity and Intuition*, in "The Journal of the History of Philosophy", 7, 1969, pp. 27-49; M. MCCORD ADAMS, *Intuitive Cognition, Certainty and Scepticism in William Ockham*, in "Traditio", 26, 1970, pp. 389-398; A. DE MURALT, *La toute-puissance divine, le possible et la non contradiction. Le principe de l'intelligibilité chez Occam*, in "Revue philosophique de Louvain", 84, 1986, pp. 345-361.

<sup>20</sup> CARTESIO, *Opere filosofiche*, vol. 2: *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, cit., pp. 102-103.

<sup>21</sup> Un'introduzione ormai classica alla storia dell'immaginazione come problema filosofico è offerta dai testi raccolti in M. FATTORI - M. BIANCHI (a cura di), *Phantasia - Imaginatio. Atti del V Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Ateneo, Roma 1988.

<sup>22</sup> Ma è da un passo contenuto nel trattato sulla memoria che il senso di questa frase si fa più chiaro: «Nel pensare si dà lo stesso fenomeno che nel disegnare una figura: qui, pur non avendo affatto bisogno di un triangolo di grandezza determinata, tuttavia lo tracciamo di una grandezza determinata; allo stesso modo chi pensa, anche se non pensa una cosa di quantità determinata, se la pone davanti agli occhi come una quantità e la pensa facendo astrazione dalla quantità» (*de mem.* 449b 31-450a 5).

<sup>23</sup> CARTESIO, *Opere filosofiche*, vol. 2: *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, cit., p. 68.

<sup>24</sup> Cfr. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1984, vol. 1, p. 287.

<sup>25</sup> CARTESIO, *Opere filosofiche*, vol. 2: *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, cit., p. 80.

<sup>26</sup> Cfr. I. DÜRING, *Aristotele*, Mursia, Milano 1976, pp. 638 e 649.

<sup>27</sup> TEODORICO DI CHARTRES - GUGLIELMO DI CONCHES - BERNARDO SILVESTRE, *Il divino e il megacosmo. Testi filosofici e scientifici della*

*scuola di Chartres*, a cura di E. Maccagnolo, Rusconi, Milano 1980, p. 122.

<sup>28</sup> In merito si vedano soprattutto le considerazioni che Kant compie nella *Critica della ragion pura* alla fine dell'Analitica dei concetti, nel capitolo dedicato alla confutazione dell'idealismo.

<sup>29</sup> È chiaro che nello svolgere queste considerazioni va sempre tenuto presente quanto afferma Heidegger circa i rapporti intercorrenti tra filosofia cartesiana e nascita del moderno nel saggio *L'epoca dell'immagine del mondo*, in M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1985, pp. 71-101.

<sup>30</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Frankfurt/M, Klostermann 1989 (*Gesamtausgabe* vol. 65), le pp. 403-417 dedicate all'ultimo dio. Di questa sezione esiste una traduzione italiana di P. Kobau in "aut aut" 236, 1990, pp. 64-72.

<sup>31</sup> JEAN PAUL, *Scritti sul nichilismo*, a cura di A. Fabris, Morcelliana, Brescia 1997, p. 27.

<sup>32</sup> Sul carattere religioso dell'intero pensiero nietzschiano (seppure di una religiosità radicalmente altra rispetto al cristianesimo), cfr. D. FRANCK, *Nietzsche e l'ombra di Dio* (1998), a cura di P. D'Oriano, Lithos, Roma 2002.

<sup>33</sup> L'ipotesi qui presentata ovviamente non vuole essere originale. In merito, mi pare opportuno rimandare all'ormai classico lavoro di Vattimo sul problema della liberazione in Nietzsche: G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera*, Garzanti, Milano 1974.

<sup>34</sup> Gli smascheratori dei miti nascosti, adoratori fanatici della dea Ragione, con la loro spocchiosa superfetazione sono paragonabili ai credenti non toccati dal dubbio che guardano con malcelata compassione chi non è stato investito dal dono della fede. I primi deplorano la presenza di qualcosa che vorrebbero veder sparire, i secondi deplorano l'assenza di qualcosa che vorrebbero veder comparire. Entrambi, credo, ostentano troppa sicurezza di fronte a un campo esperienziale che forse andrebbe avvicinato con maggior cautela.

## Capitolo II

<sup>1</sup> J. DERRIDA, *Forza di legge. Il "fondamento mistico dell'autorità"* (1994), a cura di F. Garritano, Boringhieri, Torino 2003, p. 79.

<sup>2</sup> Si potrebbe essere tentati, infatti, di attribuire a Jacques Derrida una particolare genialità. Definire Derrida un genio, però, mi pare da un lato una mossa poco lusinghiera nei suoi confronti, dall'altro un deprecabile

preludio a una rimozione del suo pensiero – una mossa strategica che rientra nel genere *promoveatur ut amoveatur*: poiché la genialità pertiene all'artista, riconoscere dei tratti geniali nell'opera di un filosofo comporta necessariamente una svalutazione di quest'opera nel suo insieme, dovendo essere per definizione la filosofia diversa da un genere di scrittura. Ben diversa, invece, è l'interrogazione sulla necessità filosofica che forza la scrittura derridiana a una resa del pensiero nella quale l'intelligibilità di questo si gioca interamente negli effetti prodotti da quella.

<sup>3</sup> Qui il paradosso si radica nel tessuto più profondo della decostruzione, ed è qui che l'ermeneutica dei testi derridiani si carica di una sorta di impazienza, nel desiderio di poter convocare qualcuno, una presenza in carne e ossa, sulla scena che l'esposizione derridiana delinea. Derrida dal canto suo soddisfa tale desiderio esibendo sempre la figura del fantasma, indicando così il solo modo nel quale può sopravvivere il discorso sulla soggettività. Non sfuggirà, spero, il fatto che questo spettro è tanto più inquietante perché è chiamato a marcare l'ineliminabilità della soggettività proprio nel mentre si prende congedo dalla soggettività come tema.

<sup>4</sup> J. DERRIDA, *Forza di legge*, cit., p. 62 sgg.

<sup>5</sup> Cfr. Ivi, pp. 93-135 (ma in part. le pp. 99-109). Ho qui brevemente riassunto alcune delle considerazioni svolte da Derrida nella seconda parte del testo, intitolata *Prénom de Benjamin* e dedicata all'analisi di un'opera benjaminiana del 1921, *Zur Kritik der Gewalt*. Il modo in cui Benjamin affronta i paradossi del gesto che fonda il diritto risulta esemplare, agli occhi di Derrida, proprio per meglio articolare il rapporto tra decostruzione e diritto, sicché le due parti di *Force de loi* si richiamano facilmente a vicenda.

<sup>6</sup> J. DERRIDA, *Otobiographies. L'insegnamento di Nietzsche e la politica del nome proprio* (1984), Il Poligrafo, Padova 1993, p. 26 sgg. La citazione è tratta dalla prima parte di questo testo, alla quale Derrida rimanda esplicitamente in una nota di *Forza di legge*.

<sup>7</sup> Cfr. J. DERRIDA, *Forza di legge*, cit., p. 75 sgg.

<sup>8</sup> Che tali aporie appartengano in maniera costitutiva al discorso sulla giustizia nel momento in cui questo incrocia il diritto è cosa che fu vista assai bene anche da Perelman; cfr. C. PERELMAN, *La giustizia* (1945), Giappichelli, Torino 1991. Sulle possibili connessioni tra il pensiero di Derrida e quello di Perelman, mi permetto di rimandare a G. LEGHISSA, *Derrida e l'époché*, in "Rivista di estetica", 40 (n. s. 15), 2000, pp. 206-221.

<sup>9</sup> Sulla questione del *double bind*, sia in rapporto a Bateson, che fu il primo a servirsi di tale nozione, sia in merito alla sua valenza etica nel di-

scorso di Derrida, si veda D. ZOLETTO, *Il doppio legame. Bateson e Derrida*, Bompiani, Milano 2003.

<sup>10</sup> Cfr. J. DERRIDA, *Forza di legge*, cit., pp. 70-72.

<sup>11</sup> Ivi, p. 72.

<sup>12</sup> Ivi, p. 64 (corsivi di Derrida).

<sup>13</sup> Ivi, p. 64 sgg.

<sup>14</sup> Cfr. J. DERRIDA, *F(u)ori. Le parole angolate di Nicolas Abraham e Maria Torok* (1976), Liguori, Napoli 1992, pp. 47-97. La nozione di incorporazione, proposta da Abraham e Torok per rileggere il concetto di introiezione, permette meglio di quest'ultimo di definire in che modo l'esclusione dell'oggetto implichi la sua presenza nella forma del fantasma. Il modo in cui Derrida analizza tale proposta teorica, pur interna alla psicoanalisi, ci autorizza a pensare che in essa Derrida abbia visto una profonda affinità con le proprie posizioni. Certo, i rapporti tra decostruzione e psicoanalisi dovrebbero essere affrontati in un discorso a parte, di ben altra ampiezza. Qui mi limito a richiamare, quale possibile via di accesso a un percorso di ricerca che indaghi questi rapporti, una frase di Abraham e Torok fatta propria da Derrida: «Il dominio della psicoanalisi si estende sul suolo d'impensato della fenomenologia» (Ivi, p. 75). Proseguendo in tale direzione, se è vero che la psicoanalisi situa l'identità nella narrazione, situa cioè l'origine del soggetto nelle storie che questo si racconta, si riuscirebbe a mostrare che la decostruzione continua a un altro livello l'opera che la psicoanalisi ha iniziato.

<sup>15</sup> J. DERRIDA, *Margini della filosofia* (1972), Einaudi, Torino 1997, p. 34.

<sup>16</sup> Si vedano innanzi tutto J. DERRIDA, *La voce e il fenomeno* (1967), Jaca Book, Milano 1984 e ID., *Firma evento contesto* (1971), in ID., *Limited Inc.* (1990), Cortina, Milano 1997, pp. 1-33.

<sup>17</sup> ID., *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987, p. 390 sgg.

<sup>18</sup> ID., *Sopra-vivere*, Feltrinelli, Milano 1982, p. 22 (poi in ID., *Paraggi. Studi su Maurice Blanchot*, Jaca Book, Milano 2000, p. 185).

<sup>19</sup> J. DERRIDA-M. FERRARIS, "Il gusto del segreto", Laterza, Roma-Bari 1997, p. 33. Nel testo dell'intervista da cui è tratta la citazione si chiarisce molto bene tanto il senso dell'interesse derridiano per i problemi etico-politici e istituzionali, quanto il legame intimo che lega quest'interesse all'impianto teorico generale della decostruzione. Su questo nulla che separa il trascendentale ed empirico, al quale nel testo citato si fa riferimento, si veda inoltre J. DERRIDA, *La voce e il fenomeno*, cit., pp. 41-43.

<sup>20</sup> J. DERRIDA, *Spettri di Marx* (1993), Cortina, Milano 1994, p. 33.

<sup>21</sup> Cfr. Ivi, p. 118 sgg.

<sup>22</sup> Ivi, p. 79.

<sup>23</sup> Cfr. Ivi, pp. 152-186.

<sup>24</sup> Ivi, p. 171.

<sup>25</sup> Ivi, p. 237, n. 12. In questa nota Derrida si riferisce in particolare all'irrealtà del noema, all'indipendenza del noema sia in rapporto al mondo, sia in rapporto all'*ego*. Quanto alla questione dell'immaginazione nel suo insieme, si vedano: J. DERRIDA, *La voce e il fenomeno*, cit., pp. 78-82; ID., *Margini*, cit., pp. 110-120; ID., *Psyché*, cit., pp. 125-127; ID., *La disseminazione* (1972), Jaca Book, Milano 1989, p. 156 sgg.

<sup>26</sup> Sulla questione della secolarizzazione in quanto tale ci si soffermerà più ampiamente nel capitolo quarto.

<sup>27</sup> Cfr. J. DERRIDA, *Spettri di Marx*, cit., pp. 186 sgg. e 210 sgg.

<sup>28</sup> Cfr., p. es., ID., *Margini*, cit., pp. 153-185 (in part. le pp. 168-170).

<sup>29</sup> Cfr. I. KANT, *Scritti sul criticismo*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 255-273.

<sup>30</sup> Cfr. Ivi, p. 272.

<sup>31</sup> J. DERRIDA, *Di un tono apocalittico adottato di recente in filosofia* (1980), in G. DALMASSO (a cura di), *Di-segno. La giustizia nel discorso*, Jaca Book, Milano 1984, p. 130.

<sup>32</sup> Ivi, p. 141.

<sup>33</sup> Qui mi riferisco al saggio intitolato *Invention de l'autre* che apre *Psyché*, cit., pp. 11-61.

<sup>34</sup> Ivi, p. 58.

<sup>35</sup> Ivi, p. 59.

<sup>36</sup> Ivi, p. 53.

<sup>37</sup> Ivi, p. 60 sg.

<sup>38</sup> J. DERRIDA, *Spettri di Marx*, cit., p. 3.

<sup>39</sup> Cfr. J. DERRIDA, *Dello spirito. Heidegger e la questione* (1987), Feltrinelli, Milano 1989, pp. 121-129 e le considerazioni svolte durante un incontro tenutosi a Napoli presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e riportate in ID., *Ritorno da Mosca* (1991), Guerini, Napoli 1993, pp. 189-210.

<sup>40</sup> J. DERRIDA, *Donare la morte* (1999), Jaca Book, Milano 2002, p. 53 sgg.

<sup>41</sup> Ivi, p. 63.

<sup>42</sup> Cfr. Ivi, pp. 44-50.

<sup>43</sup> Ivi, p. 86 (corsivi di Derrida).

<sup>44</sup> Cfr. *Gen.* 22, 1-19.

<sup>45</sup> J. DERRIDA, *Donare la morte*, cit., p. 98 sgg.

<sup>46</sup> Cfr. Ivi, pp. 102-103.

<sup>47</sup> Ivi, p. 104.

<sup>48</sup> *Mt* 6, 3. Derrida in realtà prende in esame buona parte del capitolo, in particolare i vv. 1-6 e 16-23.

<sup>49</sup> J. DERRIDA, *Donare la morte*, cit., p. 132.

<sup>50</sup> Ivi, pp. 137 (corsivi di Derrida).

<sup>51</sup> J. DERRIDA, *Aporie. Morire- attendersi ai "limiti della verità"* (1992), Bompiani, Milano 1999, pp. 29-30.

<sup>52</sup> Ivi, p. 67.

<sup>53</sup> Suggestivi, in tal senso, i testi che Derrida dedica a Edmond Jabès in *La scrittura e la differenza* (1967), Einaudi, Torino 1982, pp. 81-97 e pp. 377-384. E in questo contesto potrebbero essere letti anche i riferimenti alla Cabala che si trovano in J. DERRIDA, *La disseminazione*, cit., p. 349 sgg. Con accenti fortemente critici, già Eco aveva richiamato l'attenzione sulle somiglianze tra la decostruzione e il modo in cui ci si avvicina al testo nella tradizione mistica ebraica: U. ECO, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1984, p. 232 sgg.

<sup>54</sup> Con l'espressione "fare siepe attorno alla *Torah*" si indica la necessità di osservare dei precetti apparentemente minori per evitare il rischio di non osservare dei precetti più importanti. Per esempio, per ricordarsi di non cuocere l'agnello nel latte di sua madre (cfr. *Deut.* 14, 21), è bene non tagliare la carne usando il coltello con il quale si è tagliato il burro.

<sup>55</sup> Anche nei testi più autobiografici, a prevalere è l'ellissi, l'allusione, il rifiuto di una narrazione diretta. Cfr., per esempio, il testo *Circonfession*, che accompagna, come una lunga nota a piè di pagina, le considerazioni critiche di Bennington, in J. DERRIDA-G. BENNINGTON, *Jacques Derrida*, Seuil, Paris 1991.

<sup>56</sup> Il saggio è contenuto in J. DERRIDA, *Psyché*, cit., pp. 535-594.

<sup>57</sup> Ivi, p. 562, nota.

<sup>58</sup> Ivi, p. 537 e sgg.

<sup>59</sup> Cfr. Ivi, pp. 582-584.

<sup>60</sup> Ivi, p. 558.

<sup>61</sup> Ivi, p. 566 sg.

<sup>62</sup> Cfr. J. DERRIDA, *Il segreto del nome. Chora, Passioni, Salvo il nome*, Jaca Book, Milano 1997 e ID., *Fede e sapere*, in J. DERRIDA-G. VATTIMO (a cura di), *La religione*, Laterza, Roma-Bari 1995 (in part. p. 22 sgg.).

<sup>63</sup> Cfr. J. DERRIDA, *Psyché*, cit., p. 562.

<sup>64</sup> J. DERRIDA, *La scrittura e la differenza*, cit., p. 197.

<sup>65</sup> Il secondo testo derridiano dedicato a Lévinas, *En ce moment même dans cet ouvrage me voici* (in *Psyché*, cit., pp. 159-202), credo possa confermare questa lettura.

<sup>66</sup> J. DERRIDA, *Forza di legge*, cit., p. 133.

<sup>67</sup> A ulteriore conferma di ciò, si veda quanto in proposito Derrida scrive in *Politiche dell'amicizia* (1994), Cortina, Milano 1995, pp. 358-360.

<sup>68</sup> Cfr. J. DERRIDA, *Abraham, l'autre*, in J. COHEN-R. ZAGURY-ORLY (a

cura di), *Judéité. Questions pour Jacques Derrida*, Galilée, Paris 2003, pp. 11-42.

<sup>69</sup> Cfr. Ivi, p. 12.

<sup>70</sup> Cfr. Ivi, p. 22.

<sup>71</sup> Ivi, p. 16 (corsivo dell'Autore).

<sup>72</sup> Cfr. Ivi, p. 40.

<sup>73</sup> Ivi, p. 40 sgg.

### Capitolo III

<sup>1</sup> R.J. BERNSTEIN, *La nuova costellazione. Gli orizzonti etico-politici del moderno/postmoderno* (1991), Feltrinelli, Milano 1994, p. 76.

<sup>2</sup> Cfr. P. RICOEUR, *Sé come un altro* (1990), Jaca Book, Milano 1993, p. 453.

<sup>3</sup> Cfr. Z. BAUMAN, *Le sfide dell'etica* (1993), Feltrinelli, Milano 1996, pp. 38-42 e 45-52.

<sup>4</sup> Ivi, pp. 53-59.

<sup>5</sup> Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B641/A613.

<sup>6</sup> Per quanto ovvio possa sembrare, ricordo comunque che vi è una bella differenza tra la mancanza di un'argomentazione conclusiva e la mancanza di argomentazioni *tout court*.

<sup>7</sup> Pure va ricordato il fatto che Lévinas fino alla fine dei suoi giorni ha letto e commentato Husserl all'interno di discussioni seminariali di frequenza settimanale.

<sup>8</sup> Sarebbe però scorretto obliare il fatto che il dibattito francese sulla logica e l'epistemologia husserliane si avviò solo dopo la seconda guerra mondiale, quando iniziarono a divenire influenti le riflessioni condotte in merito da Jean Cavaillès. Uscirà infatti appena nel 1946 l'opera in cui questo grande filosofo della matematica, eroicamente caduto durante la Resistenza, confronta la soluzione husserliana con quelle offerte da Kant, Bolzano e Carnap. Cfr. J. CAVAILLÈS, *Sur la logique et la théorie de la science*, in ID., *Œuvres complètes de philosophie des sciences*, Hermann, Paris 1994, pp. 473-560.

<sup>9</sup> Punto questo assolutamente decisivo per comprendere il senso complessivo dell'impresa husserliana, che nemmeno Lévinas manca di cogliere con precisione. Cfr. E. LÉVINAS, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano 1998, p. 6 sgg.

<sup>10</sup> Sul peculiare intreccio di trascendentale ed empirico che attraversa l'intera filosofia di Husserl mi permetto di rimandare al mio *L'evidenza impossibile*, Lint, Trieste 1999.

- <sup>11</sup> E. LÉVINAS, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 24.
- <sup>12</sup> Se viene "presa alla lettera", dirà in seguito Lévinas, nella fase più matura del suo pensiero, la fenomenologia è inservibile, poiché interpreta gli orizzonti di senso in cui il pensiero umano si situa come pensieri che intendono gli oggetti – più precisamente, cfr. E. LÉVINAS, *Totalità e infinito* (1961), Jaca Book, Milano 1982, p. 26.
- <sup>13</sup> E. LÉVINAS, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 148.
- <sup>14</sup> Su ciò, si vedano da un lato le lezioni sulla sintesi passiva tenute a Friburgo nella prima metà degli anni Venti, dall'altro i materiali confluiti in *Logica formale e trascendentale*, opera che Husserl stesso pubblica nel 1929, e in *Esperienza e giudizio*, che invece uscirà postuma a cura di Landgrebe nel 1938.
- <sup>15</sup> Mi riferisco qui ad alcune delle pagine più ricche e seducenti della produzione di Lévinas, alle quali non è possibile dedicare in questa sede lo spazio che meriterebbero. Si tratta delle riflessioni condotte in due lavori, nei quali l'autonoma riflessione sul soggetto condotta da Lévinas appare in tutta la sua ampiezza: *Il tempo e l'altro* (1947), Il Melangolo, Genova 1997, e *Dall'esistenza all'esistente* (1947), Marietti, Genova 1997<sup>2</sup>.
- <sup>16</sup> E. LÉVINAS, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 154.
- <sup>17</sup> L'inconscio freudiano, per esempio, circonda una forma di esteriorità capace di produrre affezioni non meno intense di quelle prodotte dal mondo esterno.
- <sup>18</sup> A conclusioni analoghe giunge Strasser quando, in suo studio sulla fenomenologia di Lévinas, scrive che «les concepts opératoires dont se sert Lévinas sont incompatibles avec les idées directrices de la phénoménologie classique» (S. STRASSER, *Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas*, in "Revue philosophique de Louvain", 25, 1977, p. 118). Ma ciò che interessa di più a Strasser è il peculiare ampliamento della prospettiva fenomenologica classica reso possibile da Lévinas (cfr. Ivi, p. 124). L'ipotesi interpretativa che qui si intende sostenere vorrebbe invece tener ferma proprio la distanza che separa Lévinas dalla fenomenologia.
- <sup>19</sup> E. LÉVINAS, *L'ontologia è davvero fondamentale?*, in ID., *Nomi propri* (1976), Marietti, Genova 1984, p. 164.
- <sup>20</sup> Cfr. il saggio del 1932, *Martin Heidegger e l'ontologia*, ripreso in E. LÉVINAS, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., pp. 59-86.
- <sup>21</sup> Cfr. ID., *Totalità e infinito* (1961), Jaca Book, Milano 1980, p. 73 e, soprattutto, pp. 195-196.
- <sup>22</sup> Cfr. E. LÉVINAS, *L'ontologia è davvero fondamentale?* (1951), in ID., *Nomi propri*, cit., pp. 168-170.
- <sup>23</sup> Ivi, p. 170.

<sup>24</sup> Cfr. ID., *Totalità e infinito*, cit., pp. 104 sgg.

<sup>25</sup> E. LÉVINAS, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 197 (corsivi dell'Autore).

<sup>26</sup> Sulla possibilità di costruire un discorso filosofico capace di utilizzare in modo produttivo i paradossi, nel consapevole allontanamento dalle modalità argomentativa solitamente in uso in filosofia, rimando qui in particolare al lavoro di Rovatti. Sia nei suoi testi in cui il richiamo a Lévinas era solo indiretto, sia in quelli dedicati esplicitamente a Lévinas, Rovatti ha sempre cercato di porre nella riflessione filosofica sulla scrittura il luogo proprio di un pensiero che si confronta con l'eccedenza con il paradosso. Qui, cfr. soprattutto P.A. ROVATTI, *Abitare la distanza*, Feltrinelli, Milano 1994.

<sup>27</sup> Sul rapporto tra dire e detto, attraverso il quale Lévinas articola la necessità di un discorso in cui il non-tematizzabile possa essere messo a tema, cfr. in part. E. Lévinas, *Altrimenti che essere, o al di là dell'essenza* (1978), Jaca Book, Milano 1983, pp. 191-203.

<sup>28</sup> E. LÉVINAS, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 198.

<sup>29</sup> Ivi, p. 199.

<sup>30</sup> Una ricostruzione precisa e completa della peculiare posizione di Lévinas in merito alla questione della traccia in seno alla storia della filosofia è rinvenibile in H.-J. GAWOLL, *Spur und Gedächtnis*. Teil I: *Geschichte des Aufbewahrens*, in "Archiv für Begriffsgeschichte", 30, 1986/87, pp. 44-69; Teil II: *Das Sein und die Differenzen - Heidegger, Lévinas und Derrida*, in "Archiv für Begriffsgeschichte", 32, 1989, pp. 269-296.

<sup>31</sup> E. LÉVINAS, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 228.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> Ivi, p. 225.

<sup>34</sup> Qui si lascia cogliere un aspetto centrale del pensiero levinassiano, al quale qui possiamo fare solo un cenno fugace: si tratta della distanza che Lévinas vuole prendere dalla cosiddetta filosofia del dialogo, in particolare da Martin Buber.

<sup>35</sup> Su questo, cfr. anche E. LÉVINAS, *Umanesimo dell'altro uomo* (1972), Il Melangolo, Genova 1985, pp. 83-92.

<sup>36</sup> E. LÉVINAS, *Di Dio che viene all'idea* (1982), Jaca Book, Milano 1983, p. 86.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> Ivi, p. 87.

<sup>39</sup> Ivi, p. 86.

<sup>40</sup> Cfr. Ivi, p. 87.

<sup>41</sup> Ivi, p. 90.

<sup>42</sup> Ivi, p. 100.

<sup>43</sup> E. LÉVINAS, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 190.

<sup>44</sup> Ivi, p. 192.

<sup>45</sup> A una conclusione non dissimile sembra pervenire Levy nel suo intervento sulla nozione di traccia in Lévinas e Derrida. Cfr. Z. LEVY, *Der Begriff der Spur bei E. Lévinas und J. Derrida*, in "Prima Philosophia", 4, 1991, pp. 149-163, in part. p. 161.

<sup>46</sup> E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, cit., p. 223.

<sup>47</sup> E. LÉVINAS, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 197.

<sup>48</sup> Ivi, p. 200.

<sup>49</sup> Qui mi riferisco principalmente alle seguenti raccolte di saggi di argomento talmudico, tutte dedicate a questioni haggadiche: E. LÉVINAS, *Quattro letture talmudiche* (1968), Il Melangolo, Genova 1982, ID., *Dal sacro al santo* (1977), Città Nuova, Roma 1985 e ID., *L'aldilà del versetto* (1982), Guida, Napoli 1986.

<sup>50</sup> Allo svolgimento di questo compito si è dedicato, ottenendo risultati notevoli, Martin Srajek nella prima parte del suo saggio sul rapporto che intercorre tra le filosofie di Lévinas e di Derrida da un lato, e una certa tradizione ebraica, culminante appunto in Cohen, dall'altro. Cfr. M.C. SRAJEK, *In the Margins of Deconstruction. Jewish Conceptions of Ethics in Emmanuel Levinas and Jacques Derrida*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1998 (in part. pp. 24-131).

<sup>51</sup> Cfr. H. COHEN, *La religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo* (1919), a cura di A. Poma, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1994.

<sup>52</sup> Qui mi riferisco in particolare agli anni in cui Cohen lavorò in stretto contatto con Lange, il padre di quel "ritorno a Kant" che caratterizzerà tanta parte della cultura filosofica tedesca della seconda metà dell'Ottocento. Sarà proprio grazie ai buoni uffici di Lange che Cohen, la cui opera *Kants Theorie der Erfahrung* era uscita nel 1871, poté iniziare nel 1873 la sua carriera a Marburgo, ove divenne, assieme a Natorp, il fondatore di quel particolare indirizzo del neokantismo chiamato appunto "Scuola di Marburgo". Su questo movimento filosofico e sul contesto in cui esso operò, si veda innanzi tutto K.C. KÖHNKE, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die Deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1993. Per ogni approfondimento ulteriore della filosofia critica di Cohen, mi limito a rimandare al classico – e tuttora imprescindibile – lavoro di H. HOLZHEY, *Cohen und Natorp*, 2 voll., Schwabe, Basel-Stuttgart 1986.

<sup>53</sup> Cfr. A. POMA, *La filosofia critica di Hermann Cohen*, Mursia, Milano 1988. Segnalo altri due lavori italiani su Cohen, il primo utile per un inquadramento del neokantismo coheniano, l'altro invece rivolto a esplorare il rapporto ebraismo/filosofia nell'ultimo Cohen: G. GIGLIOTTI,

*Avventure e disavventure del trascendentale*, Guida, Napoli 1989 e I. KAJON, *Ebraismo e sistema di filosofia in Hermann Cohen*, Cedam, Padova 1989.

<sup>54</sup> Per contro, nel saggio di G. ROSE, *Hermann Cohen - Kant tra i profeti*, si può trovare una interpretazione che accentua fortemente il ruolo trasformatore dell'ebraismo di Cohen nei confronti del kantismo – cfr. G. ROSE, *Atene e Gerusalemme. Saggi su ebraismo e modernità* (1993), Ecg, Genova 1997, pp. 123-137. Se questa interpretazione risulta eccessiva, altrettanto si può dire dell'interpretazione della filosofia di Cohen data dall'Altmann, che tenta, all'opposto, di accentuare la continuità che unisce l'intero cammino di pensiero coheniano (cfr. A. ALTMANN, *Hermann Cohens Begriff der Korrelation*, in ID., *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung. Studien zur jüdischen Geistesgeschichte*, Mohr, Tübingen 1987, pp. 300-317).

<sup>55</sup> Quale significativa eccezione, merita segnalare il lavoro di Adolph Jellinek, che dal 1858 al 1894, anno della sua morte, lavorò come rabbino a Vienna e si occupò intensamente di studi cabalistici (cfr. A. JELLINEK, *Kleinere Schriften zur Geschichte der Kabbala*, Olms, Hildesheim 1988, ristampa dell'edizione apparsa a Lipsia nel 1851).

<sup>56</sup> Su questo legame, con particolare riferimento alle interpretazioni medievali, si vedano i saggi raccolti in *Dieu et l'être. Exègèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, Études augustiniennes, Paris 1978.

<sup>57</sup> H. COHEN, *La religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, cit., p. 136.

<sup>58</sup> Ivi, p. 168.

<sup>59</sup> Ivi, p. 169.

<sup>60</sup> Su quest'ultimo punto, si può leggere ancora con profitto il classico G. MOSSE, *Le origini culturali del Terzo Reich* (1964), Il Saggiatore, Milano 1968.

<sup>61</sup> Su ciò, si veda il ricco e prezioso contributo fornito da E. TRAVERSO, *Gli Ebrei e la Germania. Auschwitz e la "simbiosi ebraico-tedesca"*, Il Mulino, Bologna 1994.

<sup>62</sup> Cfr. H. COHEN, *Der Sabbat in seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung*, in ID., *Jüdische Schriften*, vol. 2, a cura di B. Strauß, Schwetschke, Berlin 1924, pp. 45-66. Ricordo che degli scritti di argomento ebraico di Cohen, raccolti nei tre volumi editi da Strauß, esiste in italiano un'antologia, corredata da due importanti saggi, uno del curatore e uno di G. Bonola, e contenente, inoltre, parti del dibattito intercorso tra Cohen e Buber sul sionismo: H. COHEN, *La fede d'Israele è la speranza. Interventi sulle questioni ebraiche (1880-1916)*, a cura di P. Fiorato, Giuntina, Firenze 2000.

<sup>63</sup> Cfr. H. LIEBSCHÜTZ, *Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. Studien zum jüdischen Denken im deutschen Kulturbereich*, Mohr, Tübingen 1970, p. 14 sgg.

<sup>64</sup> Di solito si associa la *Völkerpsychologie* al nome di Wundt, ma in realtà questi tenne a Lipsia i suoi primi corsi su questi argomenti solo a partire dal 1883, quindi dopo esser stato stimolato dal lavoro iniziato da Lazarus e Steinthal (cfr. K. RUDOLPH, *Die Religionsgeschichte an der Leipziger Universität und die Entwicklung der Religionswissenschaft*, Akademie, Berlin 1962, p. 95). Per un primo inquadramento della *Völkerpsychologie* nel suo insieme, rimando solo a G. ECKARDT (a cura di), *Völkerpsychologie - Versuch einer Neuentdeckung. Texte von Lazarus, Steinthal und Wundt*, Beltz, Weinheim 1997.

<sup>65</sup> Non è possibile qui approfondire questo aspetto, che meriterebbe una ricerca a parte. Mi limito pertanto a segnalare i testi principali di riferimento: M. LAZARUS, *Treu und Frei. Gesammelte Reden und Vorträge über den Juden und das Judentum*, Winter, Berlin 1887; ID., *Die Ethik des Judentums*, Kaufmann, Frankfurt/M. 1898; ID., *Die Erneuerung des Judentums*, Reimer, Berlin 1909; H. STEINTHAL, *Zu Bibel und Religionsgeschichte*, Reimer, Berlin 1890; ID., *Über Juden und Judentum. Vorträge und Aufsätze*, Poppelauer, Berlin 1906.

<sup>66</sup> Sul significato politico-filosofico della controversia, sia per l'ebraismo tedesco che per la cultura tedesca non ebraica, cfr. H. LIEBSCHÜTZ, *Das Judentum in deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber*, Mohr, Tübingen 1967, pp. 157-219 (in part. le pp. 212-219, ove viene analizzata la differenza tra la posizione di Lazarus e quella di Cohen in seno alla controversia).

<sup>67</sup> H. COHEN, *Ein Bekenntnis in der Judenfrage*, in ID., *Jüdische Schriften*, cit., vol. 2, p. 84.

<sup>68</sup> Ivi, p. 93.

<sup>69</sup> Cfr. H. COHEN, *Deutschtum und Judentum*, in *Kleinere Schriften V (1913-1915)*, *Werke* vol. 16, a cura di H. Wiedebach, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1997, p. 516 sgg e 525 (di questo saggio coheniano esiste anche una versione italiana, la quale, in realtà, è una traduzione della traduzione francese: H. COHEN, *Germanità ed Ebraicità*, a cura di M.B. de Launay, in R. DE PAS (a cura di), *Ebraicità e Germanità. La "simbiosi" di Cohen, il "dialogo ebraico-tedesco" e gli studi ebraici*, Thalassa De Paz, Milano 1999, pp. 27-71).

<sup>70</sup> Cfr. J. DERRIDA, *Interpretazioni in guerra. Kant, l'ebreo, il tedesco* (1989), Cronopio, Napoli 2001.

<sup>71</sup> Non è ovviamente possibile dar conto qui della storia dell'interpretazione ebraica della Bibbia e degli intrecci che vi furono tra questa e la

filologia biblica sorta in ambiente cristiano. Su ciò, mi limito a rimandare ai lavori seguenti: G. DAHAN, *L'exégèse juive de la Bible*, in G. BEDOUELLE-B. ROUSSEL (a cura di), *Le temps des Réformes et la Bible*, Beauchesne, Paris 1989, pp. 401-425; B.E. SCHWARZBACH, *Le sources rabbiniques de la critique biblique de Richard Simon*, in J.-R. ARMOGATHE (a cura di), *Le Grand Siècle et la Bible*, Beauchesne, Paris 1989, pp. 207-231.

<sup>72</sup> Una prima introduzione allo studio della filologia biblica potrebbe essere fornita da H.-J. KRAUS, *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica dalla Riforma a oggi*, Il Mulino, Bologna 1975. Si tratta però di un'opera che non può fornire gli strumenti per una lettura critica della concettualità impiegata in seno a tale disciplina, visto che l'Autore non nasconde la natura apologetica di certe sue prese di posizione a favore della teologia protestante. L'opera resta, tuttavia, una buona fonte di informazioni.

<sup>73</sup> Cfr. il necrologio scritto dopo la morte dell'amico: H. COHEN, *Julius Wellhausen. Ein Abschiedsgruß*, in ID., *Jüdische Schriften*, cit., vol. 2, pp. 463-468.

<sup>74</sup> Su questa figura di storico, acclamato già in vita come uno dei più grandi islamologi del suo tempo, Cfr. J.-J. WAARDENBURG, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, Mouton, Paris - Le Haye 1963, *passim*.

<sup>75</sup> Cfr. I. GOLDZIEHER, *Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwicklung*, Brockhaus, Leipzig 1876, p. VII sgg.

<sup>76</sup> Ivi, p. XXII.

<sup>77</sup> Ivi, p. 318.

<sup>78</sup> Wellhausen stesso, nel 1882, mentre insegnava presso la facoltà di teologia di Greifswald, scrisse al ministro del culto una lettera in cui chiedeva di essere trasferito in una facoltà di filosofia perché il suo insegnamento strettamente storico-filologico mal si confaceva alle esigenze dei suoi allievi, che avrebbero dovuto divenire ministri della Chiesa luterana.

<sup>79</sup> Per un approfondimento dei problemi qui trattati, si vedano: R. SMEND, *Wellhausen und das Judentum*, in "Zeitschrift für Theologie und Kirche", 79, 1982, pp. 249-282; H. LIEBSCHÜTZ, *Das Judentum in deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber*, cit., pp. 245-268.

<sup>80</sup> Cfr., in part. J. WELLHAUSEN, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Reimer, Berlin 1894.

<sup>81</sup> Per un primo inquadramento di quel grande movimento di pensiero e di studi, che mirò a una comprensione storica e filologica della tradizione ebraica, si possono vedere: K. WILHELM (a cura di), *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich. Ein Querschnitt*, 2 voll., Mohr, Tübingen 1967, che unisce una ricostruzione introduttiva a una ricca an-

tologia di testi, tratti da opere ormai difficilmente reperibili; M-R. HAYOUN, *La science du Judaïsme*, P.U.F., Paris 1995; J. CARLEBACH (a cura di), *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1992. Ma l'opera più completa è senz'altro C. WIESE, *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland*, Mohr, Tübingen 1999, di cui si vedano le pp. 179-237 per un'analisi approfondita delle implicazioni ideologiche che hanno caratterizzato i difficili rapporti tra scienze bibliche protestanti e *Wissenschaft des Judentums*.

<sup>82</sup> Sulle differenze di metodo e di impostazione filosofica esistenti tra Geiger e Graetz, i due massimi rappresentanti della *Wissenschaft des Judentums*, cfr. H. LIEBSCHÜTZ, *Das Judentum in deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber*, cit., pp. 113-156.

<sup>83</sup> E. LÉVINAS, *Difficile liberté*, Michel, Paris 1973, p. 275. Ben altre e ben più profonde dovrebbero essere qui, è ovvio, le considerazioni da fare sulla concezione della Scrittura sostenuta da Rosenzweig. Per il nostro discorso, comunque, la sola cosa che interessa è la sottolineatura del fatto che anche in Rosenzweig vi sia sempre stata una forte diffidenza verso il metodo storico-critico. Su ciò, si veda F. ROSENZWEIG, *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, a cura di G. Bonola, Città Nuova, Roma 1991, utile antologia di testi dedicati alla Bibbia, ai problemi che la sua traduzione comporta e al suo significato per la *Weltgeschichte*.

<sup>84</sup> Cfr. D. BOUREL, *La Wissenschaft des Judentums en France*, in "Revue de Synthèse", 109, 1988, pp. 265-280.

<sup>85</sup> A Moritz Steinschneider, forse il più erudito tra i rappresentanti della *Wissenschaft des Judentums*, si attribuisce la frase seguente: «il compito che ancora ci resta da svolgere è quello di preparare un funerale dignitoso alle spoglie dell'ebraismo». Scholem, che riporta la frase in un saggio del 1959 dedicato proprio alla *Wissenschaft des Judentums*, aggiunge che una certa «aria cimiteriale in effetti inquinava l'atmosfera di questa scienza ormai vecchia cent'anni» (in G. SCHOLEM, *Judaica*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1963, p. 153). Non si può qui approfondire il rapporto che il grande studioso della Cabala intrattene con la tradizione di studi storici inaugurata dalla *Wissenschaft des Judentums*. Ma il riferimento alla frase riportata da Scholem ci serve per rafforzare la tesi qui sostenuta: Scholem vide assai bene i pericoli che un'applicazione rigorosa del metodo storico-critico comportava per l'ebraismo inteso quale tradizione vivente e di conseguenza il rigore filologico di uno Zunz o di uno Steinschneider, che pure ammirava, gli appariva come l'anticamera dell'assimilazione. Certo, come storico nemmeno Scholem volle allontanarsi da quel rigore, ma come sionista si sentiva votato a una ricostruzione del

passato ebraico che servisse innanzi tutto a infondere all'ebraismo nuova vita. Sui complessi rapporti tra Scholem e la *Wissenschaft des Judentums*, si veda innanzi tutto: P. SCHÄFER, *Gershom Scholem und die "Wissenschaft des Judentums"*, in P. SCHÄFER-G. SMITH (a cura di), *Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1995, pp. 122-156.

<sup>86</sup> Cfr. L. WIESELTIER, *Etwas über jüdische Historik - Leopold Zunz and the Inception of Modern Jewish Historiography*, in M. BOLLACK-H. WISMANN (a cura di), *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert II*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1983, pp. 215-229 e C. TRAUTMANN-WALLNER, *Philologie allemande et tradition juive. Le parcours intellectuel de Leopold Zunz*, Cerf, Paris 1998.

<sup>87</sup> E. LÉVINAS, *L'al di là del versetto. Letture e discorsi talmudici*, Guida, Napoli 1986, p. 187.

<sup>88</sup> Ivi, p. 91.

<sup>89</sup> Ivi, p. 189.

<sup>90</sup> Cfr. *Es.* 21,13.

<sup>91</sup> E. LÉVINAS, *L'al di là del versetto*, cit., p. 123.

## Capitolo IV

<sup>1</sup> Cfr. J. TAUBES, *Escatologia occidentale* (1947), a cura di E. Stimmilli, Garzanti, Milano 1997.

<sup>2</sup> Cfr. K. LÖWITH, *Significato e fine della storia* (1949), Comunità, Milano 1979.

<sup>3</sup> A tal proposito, è d'obbligo il rimando a S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, vol. 3, Laterza, Bari 1983, pp. 412-461.

<sup>4</sup> K. LÖWITH, *Significato e fine della storia*, cit., p. 254.

<sup>5</sup> Cfr. Ivi, p. 242.

<sup>6</sup> Va ovviamente aggiunto che in seno alla ricerca sociologica non mancano autori che hanno preso in esame i fenomeni religiosi contemporanei senza impiegare la nozione di secolarizzazione. Esempio in tal senso D. HERVIEU-LÉGER, *Religione e memoria* (1993), Il Mulino, Bologna 1996.

<sup>7</sup> Cfr. P.L. BERGER, *La sacra volta* (1967), SugarCo, Milano 1984; ID., *Il brusio degli angeli. Il sacro nella società contemporanea* (1969), Il Mulino, Bologna 1995<sup>2</sup>; ID., *Una gloria remota* (1992), Il Mulino, Bologna 1994.

<sup>8</sup> Cfr. P.L. BERGER, *La sacra volta*, cit., p. 119.

<sup>9</sup> Ivi, p. 142.

<sup>10</sup> Cfr. E. TROELTSCH, *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*, a cura di A. Caracciolo, Morano, Napoli 1968. Di quest'opera è disponibile anche un'edizione critica: *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902/1912)*, in *Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe*, vol. 5, a cura di T. Rendtorff, de Gruyter, Berlin-New York 1998. Alle pp. 1-50 di quest'edizione si trova, a opera del curatore, una *Einleitung* a cui si rimanda per un primo inserimento del lavoro di Troeltsch nel suo contesto storico. Su Troeltsch in generale, mi limito a rimandare a G. CANTILLO, *Ernst Troeltsch*, Guida, Napoli 1979 e H.-G. DRESCHER, *Ernst Troeltsch. Leben und Werk*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1991. Che *L'assolutezza del cristianesimo* costituisca il punto più alto della sua riflessione sulle questioni di cui qui ci occupiamo è riconosciuto dallo stesso Troeltsch: in una conferenza che avrebbe dovuto esser letta a Oxford nel 1923 (e che uscì postuma nel 1924), Troeltsch definisce il contenuto di quest'opera come "il nucleo e il punto di partenza del mio lavoro scientifico" (E. TROELTSCH, *Lo storicismo e i suoi problemi*, vol. 3, a cura di G. Cantillo e F. Tessitore, Guida, Napoli 1993, p. 169).

<sup>11</sup> Cfr. E. TROELTSCH, *L'autonomia della religione (1895-96)*, a cura di F. Ghia, Loffredo, Napoli 1996 e ID., *Storia e metafisica (1898)*, in ID., *Religione storia metafisica*, a cura di S. Sorrentino, Dante&Descartes, Napoli 1997, pp. 65-145.

<sup>12</sup> A. VON HARNACK, *L'essenza del cristianesimo (1901)*, a cura di G. Bonola e P.C. Bori, Queriniana, Brescia 1992<sup>2</sup>, p. 106 (corsivo dell'autore).

<sup>13</sup> Cfr. E. TROELTSCH, *Che significa "Essenza del cristianesimo"?* (1903), in *Etica, religione, filosofia della storia*, a cura di G. Cantillo, Guida, Napoli 1974, pp. 263-331. Sulle obiezioni che Troeltsch muove a Harnack, cfr. G. FORNI, *L'"essenza del cristianesimo". Il problema ermeneutico nella discussione protestante e modernista (1897-1904)*, Il Mulino, Bologna 1992, pp. 57-71.

<sup>14</sup> E. TROELTSCH, *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*, cit., p. 65.

<sup>15</sup> Ivi, p. 66.

<sup>16</sup> Ivi, p. 72.

<sup>17</sup> Ivi, p. 89.

<sup>18</sup> Ivi, p. 95 sgg.

<sup>19</sup> Ivi, p. 106 sgg.

<sup>20</sup> Ivi, p. 108.

<sup>21</sup> Ivi, p. 131 sgg.

<sup>22</sup> Ivi, p. 119.

<sup>23</sup> Ivi, p. 167.

<sup>24</sup> Ivi, p. 122 sg.

<sup>25</sup> Cfr. W.E. WYMAN, *The Concept of Glaubenslehre. Ernst Troeltsch and the theological heritage of Schleiermacher*, Scholar Press, Chico (Calif.) 1983.

<sup>26</sup> Va però ricordato che la discussione sull'escatologia, nel periodo in cui la teologia liberale costituiva l'orientamento dominante in seno alle università tedesche, era ancora agli inizi. Oltre agli "inattuali" richiami di Overbeck, di cui si dirà nel prossimo paragrafo, ricordo qui J. WEISS, *La predicazione di Gesù sul regno di Dio* (1892), D'Auria, Napoli 1993.

<sup>27</sup> Cfr. Ivi pp. 146-192.

<sup>28</sup> Ivi, p. 188.

<sup>29</sup> Ivi, p. 180.

<sup>30</sup> Dagli scopi della nostra analisi esula la trattazione dell'aporia in cui viene a trovarsi il Troeltsch teologo quando, avendo posto nel sentimento religioso il luogo proprio dell'esperienza religiosa, non ci dice quale rapporto abbia questo sentimento e con la figura di Gesù, e con il messaggio soterico che alla sua figura lega la predicazione cristiana. Poiché lo scopo che Troeltsch si prefisse era anche quello di rendere disponibile, per la pratica ecclesiale del suo tempo, una concezione del cristianesimo compatibile con il mondo moderno, nella sua analisi avrebbe dovuto trovar posto, a rigor di logica, una esplicitazione più chiara del rapporto che deve legare l'*Erlebnis* religioso in cui si fa esperienza della verità cristiana nella sua immediatezza a quel fatto storico concreto che è la persona di Gesù.

<sup>31</sup> Su questo si vedano i saggi seguenti di TROELTSCH: *L'illuminismo* (1897) e *L'essenza dello spirito moderno* (1907), in *L'essenza del mondo moderno*, a cura di G. Cantillo, Guida, Napoli 1977, pp. 175-233 e pp. 125-171.

<sup>32</sup> E. TROELTSCH, *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*, cit., p. 115 sgg.

<sup>33</sup> Sul rapporto che lo legava all'amico, Overbeck ci ha lasciato anche una preziosa testimonianza: F. OVERBECK, *Ricordi di Nietzsche*, a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 2000.

<sup>34</sup> Cfr. F. OVERBECK, *Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi*, a cura di A. Pellegrino, Ets, Pisa 2000, p. 19 sgg. (L'ottima edizione italiana è stata condotta sull'edizione critica che si trova in F. OVERBECK, *Werke und Nachlaß. Schriften bis 1873*, a cura di E.W. Stegemann e N. Peter, Metzler, Stuttgart-Weimar 1994, pp. 167-318). Per un inquadramento complessivo dello "scrittarello" overbeckiano, si veda N. PETER, *Im Schatten der Modernität. Franz Overbecks Weg zur "Christlichkeit"*

unserer heutigen Theologie”, Metzler, Stuttgart-Weimar 1992. Parimenti importante è A. URS SOMMER, *Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur “Waffengenossenschaft” von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck*, Akademie, Berlin 1997, ove viene messo opportunamente in luce quanto profondo sia stato lo scambio intellettuale occorso tra Overbeck e Nietzsche durante gli anni del loro soggiorno a Basilea. Infine, quali introduzioni generali all’opera di Overbeck, sono sempre utili i saggi raccolti in R. BRÄNDLE-E.W. STEGEMANN (a cura di), *Franz Overbecks unerledigte Anfragen an das Christentum*, Kaiser, München 1988 e il lavoro di R. WEHRLI, *Alter und Tod des Christentums bei Franz Overbeck*, Theologischer Verlag, Zürich 1977.

<sup>35</sup> Su questo, si veda un lavoro di Overbeck del 1871, quindi di poco precedente la stesura dell’opera che qui ci interessa: *Über Entstehung und Recht einer reinen historischen Betrachtung der Neutestamentlichen Schriften in der Theologie*, in F. OVERBECK, *Werke und Nachlaß. Schriften bis 1873*, cit., pp. 75-106.

<sup>36</sup> F. OVERBECK, *Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi*, cit., p. 63.

<sup>37</sup> Vale la pena segnalare il fatto che Overbeck si era occupato anche dal punto di vista storico della genesi del monachesimo: cfr. F. OVERBECK, *Über die Anfänge des Mönchtums* (1867), in *Werke und Nachlaß. Schriften bis 1873*, cit., pp. 13-37.

<sup>38</sup> F. OVERBECK, *Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi*, cit., p. 72.

<sup>39</sup> Ivi, p. 74.

<sup>40</sup> Cfr. Ivi, pp. 40-63.

<sup>41</sup> Cfr. Ivi, pp. 63-91.

<sup>42</sup> Sul significato che ebbe l’introduzione della nozione di “mito” nell’ambito degli studi biblici non è possibile soffermarsi qui. Per un inquadramento della questione, resta utile C. HARTLICH-W. SACHS, *Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft*, Mohr, Tübingen 1952.

<sup>43</sup> F. OVERBECK, *Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi*, cit., p. 64.

<sup>44</sup> Il termine *Akkomodation*, in realtà, ha una lunga storia in seno alla tradizione teologica cristiana. Con esso si indica la necessità, da parte del dio cristiano, di adattare la propria rivelazione alla capacità umana di comprenderne il senso. San Giovanni Crisostomo parlava, a tal proposito, di *synkatabasis* (termine desunto dalla retorica antica, nell’ambito della quale esso serviva a indicare lo sforzo compiuto dall’oratore di adattarsi alla capacità di comprensione del suo pubblico). La tradizione teologica latina

utilizzerà il termine “*condescensio*” per esprimere il medesimo concetto. Nella teologia protestante, dopo che quest’ultima ebbe iniziato a far proprie le esigenze imposte dall’analisi storica dei testi biblici, si iniziò a parlare di *Akkomodation* per esprimere non tanto l’adeguarsi dello Spirito Santo al linguaggio comune degli uomini, quanto l’adeguarsi dello scrittore biblico al modo di pensare dei suoi contemporanei. Su ciò, mi limito a rimandare a G. HORNIG, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1961, p. 211 sgg.

<sup>45</sup> Cfr. P. DE LAGARDE, *Über das Verhältniss des Staates zu Theologie, Kirche und Religion-ein Versuch, nicht-Theologen zu orientieren*, Dieterichs, Göttingen 1873.

<sup>46</sup> Cfr. F. OVERBECK, *Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi*, cit., pp. 99-118.

<sup>47</sup> Ivi, p. 110.

<sup>48</sup> Più precisamente: D.F. STRAUSS, *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniss*, Hirzel, Leipzig 1872.

<sup>49</sup> F. OVERBECK, *Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi*, cit., p. 96.

<sup>50</sup> Cfr. A. SCHWEIZER, *La storia della ricerca sulla vita di Gesù* (1906), a cura di F. Coppellotti, Paideia, Brescia 1986.

<sup>51</sup> I riferimenti in merito sarebbero ovviamente numerosissimi. Per questo, sarebbe forse più opportuno rinunciarvi del tutto. Tuttavia, voglio ricordare un saggio di Käsemann che, tra quanti hanno avuto il merito di riaprire la questione, mi pare particolarmente significativo: E. KÄSEMANN, *Zum Thema der urchristlicher Apokalyptik* (1957), in *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. 2, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1965, pp. 105-131.

<sup>52</sup> Pubblicata utilizzando materiali del *Nachlaß*, l’opera uscì nel 1919 ed ebbe un discreto successo. Ora, cfr. F. OVERBECK, *Werke und Nachlaß. Kirchenlexicon Materialien. Christenum und Kultur*, a cura di B. von Reibnitz, Metzler, Stuttgart - Weimar 1996.

<sup>53</sup> F. OVERBECK, *Werke und Nachlaß. Kirchenlexicon Materialien. Christenum und Kultur*, cit., p. 79.

<sup>54</sup> Ivi, p. 337.

<sup>55</sup> Cfr. G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985; inoltre, in merito alle considerazioni seguenti, si tengano presenti anche i seguenti saggi, pubblicati verso la metà degli anni Ottanta: *La secolarizzazione della filosofia*, in “Il Mulino”, 300, 1985, pp. 597-606; *Postmodernità e fine della storia*, in G. MARI (a cura di), *Moderno, postmoderno*, Feltrinelli, Milano 1987, pp. 98-108; *Metafisica violenza secolarizzazione*, in G. VATTIMO (a cura di), *Filosofia '86*, Latenza, Ro-

ma-Bari 1987, pp. 71-94.

<sup>56</sup> Cfr. G. VATTIMO, *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1980, pp. 71-122.

<sup>57</sup> Cfr. Ivi, pp. 123-149

<sup>58</sup> Ci si riferisce qui ai corsi tenuti da Heidegger a Friburgo negli anni 19/20: M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe. Band 60. Phänomenologie des religiösen Lebens*, Klostermann, Frankfurt/M. 1995. Sull'importanza di questi corsi lo stesso Vattimo ha di recente richiamato l'attenzione. Cfr. G. VATTIMO, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002, p. 129 sgg.

<sup>59</sup> A questa dimensione antropologica, ontico-esistenziale e non solo ontologico-esistenziale, della finitezza Vattimo si era riferito già in *Le avventure della differenza*, cit., p. 170 sgg.

<sup>60</sup> G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 60.

<sup>61</sup> Ivi, p. 68.

<sup>62</sup> Cfr. G. VATTIMO, *Storia della salvezza, storia dell'interpretazione*, in "Micromega", 3, 1992, pp. 105-112.

<sup>63</sup> Ivi, p. 107 (ora in G. VATTIMO, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, cit., p. 66).

<sup>64</sup> G. VATTIMO, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996, p. 78 sgg.

<sup>65</sup> Cfr. H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna (1966-1974)*, Marietti, Genova 1992, pp. 24-32. In merito a questo punto, è chiaro, Blumenberg mette a frutto l'efficacia teoretica dei risultati acquisiti nel suo primo importante lavoro, dedicato al modo in cui, nel discorso filosofico, si intreccino la dimensione metaforica e quella concettuale: H. BLUMENBERG, *Paradigmi per una metaforologia (1960)*, Il Mulino, Bologna 1969.

<sup>66</sup> H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 35.

<sup>67</sup> Cfr. Ivi, pp. 37-42.

<sup>68</sup> Cfr. Ivi, pp. 243-489.

<sup>69</sup> Cfr. Ivi, pp. 131-240.

<sup>70</sup> Sono soprattutto gli studi di Annelise Maier sulla tarda scolastica a costituire lo sfondo storiografico della ricostruzione proposta da Blumenberg – in tal senso, è illuminante la lunga discussione delle opere della Maier che si trova in H. BLUMENBERG, *Die Vorbereitung der Neuzeit*, in "Philosophische Rundschau", 9, 1961, pp. 81-133. Tutto ciò va tenuto presente perché Blumenberg attribuisce proprio alla tarda scolastica un ruolo strategico, in quanto nel contrasto tra intervento *de potentia absoluta* e *potentia ordinata* egli vede il ripresentarsi di una questione che fece la sua prima comparsa ai tempi del conflitto tra cristianesimo e gnosi (semplificando molto, si tratta di una questione che riguarda la liceità

dell'identificazione, da sempre propugnata dall'ortodossia cristiana, tra il *kosmos* greco e il mondo creato di cui parla la rivelazione biblica. In forme diverse, come è noto, tanto la gnosi quanto la tarda scolastica mettevano in dubbio invece proprio tale identificazione). Sulle forti perplessità che questo accostamento tra teologia tardoscolastica e mito gnostico può comportare, cfr. W. HÜBENER, *Das "gnostize Rezidiv" oder wie Hans Blumenberg der spätmittelalterlichen Theologie den Puls fühlt*, in J. TAUBES (a cura di), *Religionstheorie und politische Theologie. Band 2: Gnosis und Politik*, Fink/Schöningh, München-Paderborn-Wien-Zürich 1984, pp. 37-53. A tale intervento, fortemente critico nei confronti di Blumenberg, mi pare possa essere contrapposto il saggio di B. MAJ, *Secolarizzazione, Gnosi e ontologia storica. Contributo a una "Ortsbestimmung" dello "storicismo" di Blumenberg*, in "Discipline filosofiche", 11, 2001, 1 (numero monografico dedicato a Blumenberg, a cura di B. Maj), pp. 27-59, in cui si mostra assai bene quale sia il valore strategico del riferimento alla gnosi nel quadro complessivo della ricostruzione storica blumenberghiana.

<sup>71</sup> Cfr. H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 36 sgg.

<sup>72</sup> K. LÖWITH, *Recensione del libro di Hans Blumenberg "Die Legitimität der Neuzeit"* (1968), in "aut aut", 222, 1987, p. 63 (corsivo dell'autore).

<sup>73</sup> H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 71.

<sup>74</sup> Cfr. Ivi, p. 144.

<sup>75</sup> Ivi, p. 162.

<sup>76</sup> Cfr. Ivi, p. 196.

<sup>77</sup> Cfr. Ivi, p. 152.

<sup>78</sup> R. CARTESIO, *I principii della filosofia*, I, 6, in *Opere filosofiche*, vol. 3, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 23.

<sup>79</sup> H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, cit., pp. 505-506.

<sup>80</sup> Su questo, cfr. G. CARCHIA, *Platonismo dell'immanenza. Fenomenologia e storia in Hans Blumenberg*, in A. BORSARI (a cura di), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, Il Mulino, Bologna 1999, pp. 215-225.

<sup>81</sup> Su questo, cfr. G. CARCHIA, *Nota alla controversia sulla secolarizzazione*, in "aut aut", 222, 1987, p. 69.

<sup>82</sup> B. MALINOWSKI, *Cultura*, in P. ROSSI (a cura di), *Il concetto di cultura*, Einaudi, Torino 1979<sup>6</sup>, p. 136.

<sup>83</sup> Cfr. É. DURKHEIM, *Le regole del metodo sociologico*, Editori Riuniti, Roma 1996, p. 12 sgg.

<sup>84</sup> H. BLUMENBERG, *Le realtà in cui viviamo* (1981), Feltrinelli, Milano 1987, p. 95.

<sup>85</sup> H. BLUMENBERG, *Sguardo su una teoria dell'inconcettualità*, in *Naufragio con spettatore* (1979), Il Mulino, Bologna 1985, p. 119 (trad. leggermente modificata).

<sup>86</sup> Ivi, p. 122.

<sup>87</sup> Questo aspetto è particolarmente evidente nei saggi che Blumenberg dedica a Husserl, nei quali il metodo dell'analisi metaforologica non risparmia i presupposti di fondo della fenomenologia. Cfr. p. es. H. BLUMENBERG, *Tempo della vita e tempo del mondo* (1986), Il Mulino, Bologna 1996, in part. pp. 21-85 e 349-414.

<sup>88</sup> Di tale importante momento del dibattito filosofico europeo mi limito a ricordare alcuni dei volumi che maggiormente hanno contribuito a definirne i contorni: M. FUHRMANN (a cura di), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, Fink, München 1971; H. POSER (a cura di), *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*, de Gruyter, Berlin-New York 1979; K.H. BOHRER (a cura di), *Mythos und Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1983; tra i contributi italiani: M. COMETA (a cura di), *Mitologie della ragione. Letterature e miti dal Romanticismo al Moderno*, Studio Tesi, Pordenone 1989. A tale raccolta di saggi, dedicata a Ferruccio Masini, si rimanda anche per le utili ed esaustive indicazioni bibliografiche ivi rinvenibili sull'intera *Mythosdebatte*.

<sup>89</sup> Cfr. H. BLUMENBERG, *Elaborazione del mito* (1979), Il Mulino, Bologna 1991, pp. 191-193.

<sup>90</sup> C. LÉVI-STRAUSS, *Antropologia strutturale* (1964), Mondadori, Milano 1992, p. 243.

<sup>91</sup> Cfr. H. BLUMENBERG, *Elaborazione del mito*, cit., pp. 337 sgg.

<sup>92</sup> Per una introduzione ai temi e ai metodi della teoria delle ricezioni, si veda W. Iser, *L'atto della lettura* (1978), Il Mulino, Bologna 1987.

<sup>93</sup> Su questo punto, nell'ambito della ricerca storico-religiosa, si veda J.P. VERNANT, *Mito e società nell'antica Grecia* (1974) Einaudi, Torino 1981, pp. 97-114.

<sup>94</sup> Cfr. H. BLUMENBERG, *Elaborazione del mito*, cit., p. 165 sgg.

<sup>95</sup> Cfr. p. es. D. SABBATUCCI, *La prospettiva storico-religiosa*, Il Saggiatore, Milano 1990, pp. 5-79.

<sup>96</sup> Cfr. H. BLUMENBERG, *Elaborazione del mito*, cit., p. 230 (ma si veda anche p. 130 sgg).

<sup>97</sup> Ivi, p. 206.

<sup>98</sup> H. BLUMENBERG, *Elaborazione del mito*, cit., p. 52.

<sup>99</sup> H. BLUMENBERG, *Elaborazione del mito*, cit., p. 289.

<sup>100</sup> H. BLUMENBERG, *Paradigmi per una metaforologia*, cit., pp. 57-61.

<sup>101</sup> Da quest'opera, giova ricordarlo, si è cercato di estrarre le nozioni chiave, tralasciando quello che potremmo definire il suo tessuto narrati-

vo, ovvero il mito di Prometeo in rapporto alla vita e all'opera di Goethe.

<sup>102</sup> Sulla centralità del politeismo come punto di partenza della riflessione di Blumenberg, cfr. O. MARQUARD, *Lode del politeismo* (1979), in *Apologia del caso*, a cura di G. Carchia, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 37-62.

<sup>103</sup> H. BLUMENBERG, *Elaborazione del mito*, cit., p. 662 sgg.

<sup>104</sup> Su questo, si vedano le acute osservazioni contenute in R. FABER, *Der Prometheus-Komplex. Zur Kritik der Politheologie Eric Voegelins und Hans Blumenbergs*, Königshausen-Neumann, Würzburg 1984, pp. 75-87.

<sup>105</sup> Cfr. C. LEFORT, *Essais sur le politique*, Seuil, Paris 1986, pp. 275-329.

## Indice

Introduzione .....	5
I. L'infinità di Cartesio e il divenire inconscio di dio .....	19
II. Decostruzione e giustizia .....	61
III. Gerusalemme non è una polis .....	131
IV. Il moderno e l'ospitalità verso il mito .....	201
Postfazione di <i>Gianni Vattimo</i> .....	283
Note .....	287

Finito di stampare nell'agosto 2004  
Ingraf srl - Milano