

PERDONARSI

Una discussione delle pagine 223-235
del VI capitolo della Fenomenologia dello spirito

Edoardo Ferrario

L'epoca del perdono

...e dicevamo poi che tornare a discutere di queste pagine di Hegel poteva aiutarci a comprendere un aspetto caratteristico del nostro tempo...

Durante una conversazione con Michel Wieviorka – svoltasi nell'ultimo anno del secolo scorso – Jacques Derrida metteva l'accento sul fatto che, a partire dalla fine della seconda guerra mondiale, la parola del perdono ha occupato in modi via via più diffusi e significativi la scena politica globale...

...un fenomeno, quello del perdono, a cui ha dedicato molti testi e seminari, e di cui ha parlato in numerose interviste, tra cui quella che abbiamo appena ricordato...

...e che significativamente si intitola *Le Siècle et le Pardon*.

Un fenomeno legato all'affermarsi del concetto di diritto internazionale e all'istituzione di tribunali, come quelli di Norimberga o di Tokio, dove è maturata la nozione giuridica di crimini contro l'umanità; ma anche al sorgere di commissioni per la riconciliazione in paesi come l'Argentina, il Cile, il Sudafrica, il cui tessuto sociale usciva terribilmente lacerato e sconvolto dalla politica delle dittature militari e dai regimi di apartheid. E l'esempio certamente più significativo di queste esperienze è la «Commissione per la verità e la riconciliazione» («Truth and Reconciliation Commission») istituita nel 1995 in Sudafrica per volontà di Nelson Mandela...

...dove – grazie soprattutto all'iniziativa del vescovo anglicano Desmond Tutu, che ne è stato presidente – il concetto cristiano di perdono è entrato a far parte in modo esplicito di iniziative politiche volte alla pacificazione sociale.

È proprio nelle epoche che succedono a grandi catastrofi umanitarie – ciò che non è mai stato tanto spaventosamente attuale quanto nella nostra – che si impone la necessità di ricorrere a quelle forme di giustizia riparatrice, ricostitutiva o riconciliatrice («restorative justice») che si ispirano all'azione e alla mozione del perdono. E qui il discorso va non soltanto alle amnistie e prescrizioni, proposte o introdotte in diversi paesi d'Europa, tra cui l'Italia, dopo gli orrori del nazismo e del fascismo...

...ma soprattutto ai più recenti «tribunali» del perdono cui ci siamo appena riferiti...

...oltre che alle sempre più diffuse ammissioni pubbliche di colpa per gli errori del passato pronunciate da ministri e capi di Stato di diverse nazioni o da rappresentanti di istituzioni universali come la Chiesa di Roma.

Senza il ricorso a queste forme d'eccezione – già previste dal diritto costituito o create ad hoc – non solo i trattati o i contratti di pace, ma anche le normali procedure della giustizia retributiva (basata sull'equivalenza tra colpa e punizione), e persino le iniziative a favore della giustizia distributiva (che mira a ridurre le disuguaglianze sociali), possono risultare inadeguate ad affrontare le situazioni eccezionali che abbiamo ricordato. In casi come questi, non si tratta tanto o soltanto, infatti, di ripianare uno squilibrio mediante una sanzione proporzionale all'offesa, o di attenuare disparità sociali o anche internazionali, ma – prima ancora – di recuperare e di ristabilire quell'«uguaglianza» o quella fratellanza più profonda e fondamentale che, per Hegel, solo il perdono rivela e rende manifesta.

Come però sempre succede, il particolare e l'eccezione scoprono il generale, lo straordinario ci richiama all'ordinario...

...e cioè, in questo caso, al fatto che una comunità di individui che si riconoscono l'un l'altro come uguali è possibile solo grazie alla «conciliazione» garantita dalla capacità di perdonare. Prima della sua scoperta, in fondo, non c'è per Hegel che allergia, polemica, pulsione di potere e di guerra.

Proviamo allora a definire l'epoca del perdono nel contesto del cammino dello spirito, così come viene descritto in quella «esperienza della coscienza» che è la *Fenomenologia* hegeliana.

Tentiamo, in altri termini, di ripeterla.

L'epoca del perdono può sorgere solo nel momento in cui lo spirito si ritrova nella figura di quella «coscienziosità» che – con un'espressione tipica della lingua e della filosofia tedesca – Hegel chiama «Gewissen».

Un'età ancora tuttavia dominata dalla negatività, e quindi da possibili opposizioni e da conflitti.

Cui mette fine, appunto, l'evento del perdono.

Nella «parola della conciliazione» («das Wort der Versöhnung») accade quel «riconoscimento reciproco», «che è (“welches ist”) lo spirito assoluto».

Lo spirito «assoluto» non è, infatti, che uno spirito «assolto».

L'«epoché» del perdono fa così calare il sipario sulle contraddizioni tragiche che si manifestano con il sorgere della vita etica, e apre la scena in cui si annuncia l'epoca di una umanità conciliata dallo «spirito del cristianesimo» e dal suo compimento nel «sapere assoluto».

Riferendosi anche a Hegel, nella conversazione che abbiamo poco fa ricordato, Derrida osservava come nel moltiplicarsi delle scene di confessione di colpa e di richiesta di perdono in ogni angolo della terra (dall’Africa al Giappone, dal Cile alla Corea) il ricorso a parole e figure di derivazione abramica – e in particolare cristiana – oltrepassi di gran lunga l’area di diffusione di queste religioni, tanto da chiedersi se il nostro tempo non stia assistendo a una sorta di universalizzazione dello spirito del perdono cristiano e della sua quasi-formalizzazione nel linguaggio che informa la giustizia e la politica, la giurisprudenza e la diplomazia planetarie.

Si potrebbe dire che, finita l’epoca delle saghe storico-nazionali attraverso cui la modernità ha tentato – con risultati quasi sempre discutibili – di raccontare e riconoscere se stessa, proiettate sulla scena politica globale, le nazioni hanno riscoperto la necessità di quel passaggio dal «mýthos» al «lógos» – dal linguaggio «improprio» della narrazione epica alla parola «diretta» propria del dramma – che Hegel considerava una tappa decisiva dell’itinerario dello spirito verso il suo «sapersi». Nel «linguaggio più alto» della tragedia prima, e poi della commedia, si compie infatti quel «superamento» della parola inefficace e «ineffettuale» dell’«épos», che avvia alla verità del linguaggio e al linguaggio della verità.

Anche se nessuna azione drammatica e nessuna sintesi veritativa potrà mai «rimuovere» del tutto, non soltanto la materia e la memoria (di cui ogni musa è figlia, sia essa Polimnia o Melpomene), ma la stessa composizione mitica propria della narrazione. E se è vero che – per effetto di quel «sýn» che li avvicina e, in un certo senso, li sinonima – ogni «sýstasis», e cioè ogni composizione simbolica, si consegna spontaneamente alla sintesi, al sintagma, al sillogismo, alla sintassi e al sistema, resta però anche il fatto che essa lavora – e non smette di farlo – in ogni tesi, in ogni tema, in ogni «lógos».

Anche se vi resta, magari, quasi soltanto come la traccia di una raschiatura o come una cicatrice.

Come è discretamente evidente anche nel palinsesto della fenomenologia hegeliana che – se così si può dire – ricopre quello di una drammatologia, se non proprio di una drammaturgia dello spirito.

Va detto però, nel nostro caso, che è l’azione del perdono a essere in se stessa scenica, rituale, teatrale, come dimostrano, con la retorica di confessioni, peripezie e riconoscimenti, le rappresentazioni che se ne danno nei nostri tempi...

...le quali, piuttosto che affidarsi, sul modello dell’Iliade o della Bibbia, alla memoria e al passato propri delle narrazioni storiche, sembrano direttamente consegnarsi al presente di azioni e performazioni recitate sulla scena geopolitica del mondo: grandi e piccole azioni di testimonianza...

...tra cui quella del perdono, come dicevamo, è tra le più diffuse, proliferanti, mediatizzate, nel piccolo come nel grande.

Certo, anche l'azione del perdono suppone la storia e la memoria, l'atto del rimemorare, del richiamare il passato, ma a differenza dell'«historéin», che fa in un certo senso tutt'uno con l'«urteilen»...

...quel «giudicare» che si volge sempre e unicamente a un «già stato»...

...riporta quel «già stato» al presente proprio di una performance, di uno «speech act».

Lungo la via aperta al linguaggio della verità, il perdono è chiamato da Hegel a rilevare e a sospendere, a superare e a rimuovere, secondo l'operazione propria dell'«Aufhebung», il pensare o rappresentare per divisioni («ur-teilen») proprio del giudizio («Ur-teil»), che, per sua natura, non soltanto non lascia passare il passato, ma anzi lo costituisce come impassabile («unvergänglich»), irrimediabile, irrecusabile, irredimibile. Anche Hannah Arendt, pur così lontana dalla filosofia di Hegel, scorgeva nella facoltà di perdonare l'unica «redenzione possibile» dell'«irreversibilità» costitutiva dell'azione.

Non si corre così tuttavia il rischio di trasformare il perdono in una forma di «amnesia» – di amnesia e di amnistia – del passato? Di servirsi del potere eccezionale, intempestivo, sovversivo e illegittimabile del perdono per legittimare, confermare o restaurare – nel bene come nel male, come succede ed è successo – la sovranità di un potere o l'ipseità di un «io posso»?

E magari anche di rimettere alla politica il compito di una riscrittura della storia: un fenomeno che corre sulle stesse gambe di una certa interpretazione amnesica dell'azione perdono; un fenomeno in cui rientrano tutte le peggiori forme di revisionismo, di negazionismo e di manipolazione mediatica delle verità di fatto. Anche a questo faceva riferimento Hannah Arendt, richiamando l'imparzialità del giudice e dello storico «venuta al mondo» con Omero.

«Se le voci del canto tacciono davanti all'uomo sconfitto, allora lasciami per Ettore».

Forse però quest'epoca sta ormai volgendo al termine, dimostrando tra l'altro quanto poco successo abbiamo, e quanto siano pericolosi, i tentativi di amnistia o prescrivere la storia. E chissà che un giorno non si indicherà simbolicamente il luogo, il giorno e l'ora in cui è calato il sipario su quella recita planetaria in cui gli Stati-nazione e le grandi istituzioni dell'Occidente hanno pensato di saldare i loro debiti col passato: come se, dopo queste performance politiche ipermediatizzate della commedia di un perdono universale, sul teatro del mondo potesse considerarsi concluso il tempo delle tragedie. Nessuno può sapere se e per quanto tempo queste rappresentazioni verranno sospese. Resta però il fatto che, al momento, si vanno svuotando di pubblico e di senso. Mentre ce ne stiamo qui a discutere del perdono, i lutti interminabili in Iraq e gli attentati terroristici di Londra (7 luglio 2005) e Sharm el-Sheikh (23 luglio 2005) replicano una spaventosa catena di eventi di morte iniziati – come tutti sappiamo – ben prima della fatidica data dell'11 settembre 2001. E mi chiedo se la fenomenologia hegeliana abbia un nome per questa regressione dello spirito, o se non sia proprio il

suo concetto di «rimozione» («Aufhebung») senza «rimozione» («Verdrängung») – e perciò senza ritorno del rimosso – a non permettere di trovarlo. È difficile dire quale titolo verrà dato alla nuova recita che sta occupando la scena mediatica globale, anche perché ciascuno dei protagonisti ne ha proposto e ritirato più d'uno – in lingue tanto diverse da sembrare una sola – per nominare il «Jihad» o l'«Infinite Justice» scatenati contro il Grande Satana o contro l'Asse del Male. Guerra Santa e Giustizia Infinita, altro che perdono...

È probabile che il tentativo di riconciliazione globale, che ha segnato molti decisivi atti politici della seconda metà del Novecento, sia stato interrotto bruscamente – speriamo per il più breve tempo possibile – dal piombare di quegli aerei-bomba sulle Twin Towers di New York e dalla reazione che ne è seguita; dal ritorno di quello spirito di vendetta che solo l'azione del perdono, come riconoscimento dell'altro, può sperare di redimere.

Quello spirito di vendetta camuffato da giustizia che, per Hegel, è la negazione stessa dello spirito.

Lo spirito è infatti lo spirito del perdono.

Lo spirito «è» il perdono.

Tanto è vero che l'unica colpa imperdonabile, per Hegel, è il peccato contro lo spirito, contro la potenza riconciliatrice propria del perdono.

Quell'«imperdonabile» di cui Derrida si chiedeva «però» se non fosse proprio la «cosa» o la «frase» del perdono...

...perché perdonare ciò che è perdonabile, in fondo, è perdonare niente. Non è perdonare...

...e solo l'eccesso, l'iperbole, l'antinomia e la paradossia contenuti in quella frase («perdonare» ciò che «non si può» perdonare) chiamano il perdono per nome e col suo nome...

...se ne ha uno...

...dato che, come «possibilità dell'impossibile», un perdono assolutamente incondizionale sfida ogni logica, ogni economia, ogni politica, ogni forma di fenomenizzazione, e se attraversa il mondo e il linguaggio, lo fa come un segreto senza voce, senza vocabolo, senza frase – e forse, perfino, senza nome. Senza il suo stesso nome.

Una possibilità dell'impossibile che ricorda il comandamento evangelico di amare i propri nemici...

...che rompe o interrompe il limite, la linea di trincea che separa amico e nemico, «philós» ed «ekhtrós»...

...denunciando il banale truisimo (amare i propri amici!) che fonda le categorie della politica come politica di potenza.

Prosopopea del perdono

Dato che probabilmente è arrivato il momento di analizzare in modo ravvicinato e discutere insieme la drammaturgia del nostro testo, cominciamo per prima cosa a indicare i «prósopa» o le «personae» che compaiono in questo dramma.

Trattandosi dell'atto del perdono, non potranno essere che due...

...anche se, alla fine dell'azione, farà la sua comparsa un terzo, un testimone segreto o invisibile che assisteva a quell'intensa prosopopea drammatica.

Nella didascalia, i volti o le figure sono nominate la prima come «coscienza giudicante», la seconda come «coscienza agente»; o anche come l'«anima bella» e l'«eroe dell'azione»...

...due figure che al tempo stesso non sono che la divisione di una stessa sostanza etica...

...due lati – l'agire e il giudicare – di un'unica coscienza...

...di quel «Gewissen» di cui avevamo iniziato a parlare, e che ora dovrà occupare tutto lo spazio della nostra discussione.

Due figure della coscienza che – entrate in conflitto l'una con l'altra, e ciascuna con se stessa – cercano ora la via o il simbolo che le riconduca alla loro antica «uguaglianza».

Questo trovarsi in uno stesso luogo, e quindi nella possibilità di un «riconoscimento» reciproco, rappresenta infatti il prologo narrativo del nostro dramma.

Riassumiamolo dunque brevemente.

La vicenda si svolge in una località imprecisata sulle strade che conducono da Tebe nell'Attica alla Palestina romana. Qui ha preso stanza da poco, dopo un viaggio che le ha fatto attraversare regioni di lutti e contraddizioni senza fine, un'«infelice anima bella», a tal punto dominata dal senso del «vuoto» e della «perdita» da ardere «consumandosi in se stessa» fino quasi a svanire «come vana caligine che si dissolve nell'aria». Nella medesima locanda ha nel frattempo preso alloggio anche il deuteragonista, che ha sul volto la maschera dell'attore. Neanche lui, l'eroe, se la passa in verità granché bene: le ferite di tutti quei conflitti hanno infettato anche il suo spirito. I due hanno in realtà calcato le medesime vie e stampato le medesime orme, senza però che mai avessero avuto occasione, prima d'ora, di trovarsi faccia a faccia. Quella notte, però, il «destino»...

Raccontata come una favola per bambini, la storia è più o meno questa.

Anche Hegel avrà pur letto qualche favola...

Il «Gewissen» è però uno spirito adulto.

È quella coscienza etica «effettuale», e perciò finita, che ha «rilevato» l'età e la figura della moralità astratta che semplicemente oppone la coscienza universale del dovere alla concretezza dell'azione e del giudizio.

Quel territorio della politica che abbiamo richiamato all'inizio della nostra discussione...

Diciamo, più in generale, il campo in cui l'«éthos» si fa effettivo, in cui l'essenza morale della persona realizza liberamente se stessa, il luogo della decisione e della responsabilità...

...una parola, quest'ultima, che rende molto bene il tratto forse più saliente del «Gewissen».

Come figura della coscienza, dell'azione e della decisione responsabili, il «Gewissen» contiene nondimeno in sé il momento o il movimento della colpa...

...secondo l'adagio o la parodo del coro greco-goethiano, «der Handelnde wird immer schuldig», sempre si rende colpevole chi agisce...

...che dà voce alla contesa che si svolge nell'animo dell'anima bella.

La quale vorrebbe costringere l'attore (e ricordiamoci che «handelnd» significa anche «persona del dramma») a gettare, finalmente, la «maschera»...

E si accanisce a «scovare» e a «denunciare» la sua «ipocrisia» con questi pensieri: è solo a «parole» che l'eroe si richiama al «dovere» e all'«universalità»... In realtà egli persegue soltanto un «fine egoistico»...

...e mentre fa tutto ciò...

...l'anima bella non si rende conto della «propria» ipocrisia...

...che poi è la «stessa».

Essa, infatti, giudica l'altro secondo la «propria» legge...

...il che, per Hegel, significa «maltrattarlo»...

...una legge particolare e unilaterale che soltanto a parole è proclamata un dovere universale...

...e se «si è conservata» fin qui «nella sua purezza», è soltanto «perché “non agisce”».

...«Kluein dikaios mallon é praxai theleis», vuoi sentirti «dire» nel giusto, piuttosto che «farlo», come è detto in un verso delle *Eumenidi* di Eschilo, che certamente Hegel doveva conoscere molto bene, se a sua volta aggiunge:

«La coscienza del dovere, dunque, è costituita in tutto e per tutto come quella alla quale si rivolge il rimprovero di mettere il dovere solo nel suo discorrere».

Con questa sua iniziativa, la coscienza che giudica si porta in prossimità di quella che agisce, anzi «si pone “accanto”» a essa e, come un confessore più che un giudice o un arbitro, si dispone all'ascolto...

Ma nessuna conciliazione con l'altro sarà mai possibile finché l'inconciliatazza permane nel sé.

Anche se è solo nell'incontro con altri che i conflitti interni al sé hanno l'occasione di rivelarsi alla coscienza...

...oppure, dove ciò non accada, esplodere all'esterno in forme di allergia, di guerra e di polemica.

Quel «rivelarsi» dei conflitti interni al «chi» o al «sé» è reso ora possibile dal fatto che i due lati del «Gewissen» si ritrovano l'uno «accanto» all'altro («*neben*», Hegel lo scrive in corsivo), o, come appunto si direbbe se si trattasse di persone in carne e ossa invece che di figure dello spirito, nella continuità e nella prossimità di un faccia a faccia.

Di quel reciproco ascolto che racchiude in sé la possibilità di una comunicazione e di un riconoscimento.

Questo «ritrovarsi», dopo tante peripezie, l'uno di fronte all'altro dei due lati del «Gewissen» costituisce l'inizio del primo episodio, o della prima scena, del dramma o della prosopopea hegeliana del perdono.

Se l'iniziativa di ricerca di quell'altro da sé come altro se stesso muoveva dalla coscienza giudicante...

...che, nondimeno, non lo considerava tale, e anzi lo giudicava un estraneo, uno straniero, uno sconosciuto («*Fremd*»), un diverso, un non uguale («*Ungleich*»), oltre che – come sempre succede in questi casi – un ipocrita «*spregevole*» e «malvagio»...

...l'iniziativa del riconoscimento ha inizio nella coscienza che agisce.

Quest'ultima, infatti, rispecchiandosi nella prima, «intuisce» la loro uguaglianza («Gleichheit») e comunità («Gemeinschaft») e si dispone alla «confessione», e cioè, a riconoscere il male.

Enunciando un semplice: «Ich bins...

...io lo sono, sono colpevole, lo ammetto, lo vedo nei tuoi occhi come fossero i miei...

Avendo riconosciuto il male e la colpa, la coscienza agente «aspetta» che l'altra faccia altrettanto.

Ciò che però non accade...

«Hierdurch kehrt sich die Szene um», a questo punto la scena si capovolge, scrive Hegel.

E ha inizio il secondo episodio...

...nel corso del quale l'anima bella dovrà sostenere un'altra dura contesa con se stessa...

...prima di riconoscere in quello straniero, nascosto dalla maschera dell'ipocrita, la sua stessa immagine riflessa in uno specchio...

...prima, cioè, dello scioglimento o dell'epilogo del dramma, che sarà reso possibile dal biblico «rompersi del duro cuore».

Per intanto, chiusa nel suo «silenzio» e nelle sue «nostalgie», incapace di «comunicarsi»...

...l'anima bella è in preda alla «suprema rivolta» e...

...«sconvolta fino alla pazzia», appare come una «coscienza abbandonata dallo spirito e negatrice dello spirito».

Si può notare come, nella sceneggiatura del dramma, la confessione della colpa non implichi una richiesta di perdono o una domanda di grazia...

...ciò che si tradurrebbe in un atto di sottomissione, un'«umiliazione», un «avvilimento», una «degradazione» da parte di chi «si confessa»...

...e confermerebbe insieme l'altra parte nella sua «caparbia» e irremovibile ipseità.

Questa ammissione non richiesta, senza condizioni e negoziazioni, comporterà il fatto che, quando accadrà o sarà lasciato accadere, il perdono accordato, o meglio accolto, da quest'ultima non risulterà offerto in cambio e come controparte della confessione. Resterà invece un atto assolutamente incondizionato che ha saputo attraversare una difficile «rinuncia».

Se non fosse il risultato di due libere iniziative, l'azione del perdonarsi mai e poi mai potrebbe produrre quella condizione di «reciproco riconoscimento» in cui accade o, come dicevamo, «che è» lo «spirito assoluto».

Anche se ci sarebbe da chiedersi se quella «rinuncia» sia davvero assolutamente incondizionata, se – come sembra – appare qui costretta a speculare con l'economia della vita e la possibilità della follia...

Resta in ogni caso il fatto che le due azioni o mozioni si svolgono, certamente l'una di fronte all'altra, ma al tempo stesso senza alcuna transazione o mediazione contrattuale o dialogica.

Così che – a parte le riflessioni e le canzoni elegiache del coro che Hegel «rileva» nella sua prosa lirico-meditativa – l'atto del perdono si risolve, in fondo, in una pantomima, se – come sempre accade quando è in scena la coscienza o quando la scena è recitata entro la coscienza – le uniche espressioni «dirette» che vi figurano sono soltanto due.

Due quasi-non parole, in verità...

E cioè quel «Ich bins», pronunciato dall'eroe dell'azione, che in realtà potrebbe essere tradotto da un gesto o da una smorfia insieme di ammissione e di sfida (e sia: lo vedo che tu mi mostri tutto il tuo disprezzo, mia cara anima bella, per essermi compromesso con la finitudine e la colpa dell'azione. La tua colpa è la stessa, tu sei come me, tu sei me. Stai solo attento, mio stimatissimo giudice, a non diventare quel «cameriere della moralità» per il quale «nessuno è un eroe», fosse pure Napoleone)...

...e quello «Ja!» che esplode o «irrompe» sulla scena come un abbraccio di riconciliazione...

...mentre si chiude il sipario sulle peripezie del «Gewissen», e un terzo volto – un volto invisibile – fa la sua comparsa, o meglio viene calato ex machina.

E ci sarebbe qui da chiedersi – cosa che avevamo anticipato – come un movimento che attraversa il mondo e il linguaggio come un fulmine, restando in fondo senza voce e senza frase, possa assmilarsi e consegnarsi al potere della dialettica e dell'«Aufhebung»...

Epilogo. La venuta del terzo

A ben vedere, il «sì» del perdono non proviene in effetti da nessuna delle voci coinvolte nella dialettica della rappresentazione.

Non è il risultato di un dialogo...

...non ha, dietro di sé, alcuna lingua...

...la fa accadere, piuttosto...

...come se fosse la prima parola del linguaggio...

...e cioè, di quell'evento che porta ciascuno a riconoscere e a «sapere» l'altro come se stesso e se stesso come altro.

Sul modo di intendere il «come» di questa relazione si aprirebbero però grandi questioni: si tratta di una somiglianza o di una vicinanza («wie»), oppure di un'uguaglianza o di un'equivalenza («als»)?

Questo secondo modo della relazione spirituale suppone certamente, ma al tempo stesso supera e porta a compimento ogni rapporto di semplice prossimità e analogia.

E perciò anche, per Hegel, ogni metafora e metonimia, ogni simbolica o iperbolica, ogni arte della memoria, mitica, religiosa, artistica, drammatica.

C'è da chiedersi però se, nella relazione con l'altro, l'analogia e la prossimità si lascino ricomprendere fino in fondo dall'uguaglianza propria del concetto e del «sapere»; o se non sia piuttosto «quest'ultima» a derivare dall'unicità che «dall'altro viene a ogni uomo».

L'accadere di se stesso a se stesso, nell'accadere dell'altro come altro, è già sempre – come in realtà abbiamo appena detto, parlando di «ogni uomo» – la venuta o l'irruzione di un più-di-due, di un terzo e, quindi, di una pluralità e di una comunità dello spirito e nello spirito. Quel terzo...

...quel testimone «segreto», e «del» segreto, di quel duello di coscienze...

...un testimone che «vede nel segreto» di ciascuna...

...quel terzo, quell'«illeità», come direbbe Levinas...

...la cui «rivelazione» si produce però solo nell'incontro con il «volto» del mio prossimo...

...quando l'io lascia che capiti in lui («wiederfahren lässt») la «parola della conciliazione», e così «estende» se stesso fino ad accoglierlo e a riconoscerlo come «uguale»: ciò che per Hegel solo la facoltà di perdonare rende possibile...

...mentre, per Levinas, non si tratta «ancora» di «uguaglianza», ma «al contrario» di prossimità, di «differenza» o di «deferenza» infinita...

...quella «separazione» irriducibile, quella parabola o quell'«appresentazione» dell'altro che si rifiuta a ogni presenza, quella resistenza inappropriabile che fa «dell'»altro «l'»altro.

In un'egologia forse, non però in una fenomenologia ontologico-esistenziale. In quest'ultima, l'altro diventa un altro – e «non» più, come scrive Hegel, una mera «cosa» – a partire da quel movimento di riconoscimento che come tale dipende da un'attitudine a perdonare. E qui è l'uguaglianza a essere insuperabile.

Non tuttavia come un dato, o come quell'«uguaglianza dell'io = io» che – in se medesima «opposizione» – una volta rimossa la «contraddizione» e riconosciuta l'«uguaglianza» con l'altro, ritrova se stessa. Tra me stesso e me non c'è alcuna uguaglianza, e certamente nemmeno tra me e l'altro. È invece proprio la differenza o la parabola infinita dell'altro a rendermi non-in-differente a lui, a comandarmi di amarlo...

...oppure – dato che non potrò mai appropriarmene – a desiderare di umiliarlo, di annientarlo, di cancellarlo, di distruggerlo – distruggendo con ciò stesso ogni possibile uguaglianza.

L'uguaglianza sorge nel tra-due...

...come venuta di un terzo.

L'unica uguaglianza possibile nelle relazioni interumane è infatti quella di «ognuno», e cioè di «ogni altro».

Un'uguaglianza «tra terzi»...

...un'uguaglianza che tuttavia scompare all'istante, nell'istante stesso in cui perdo di vista, o meglio oscuro, eclisso, con il mio, il viso invisibile del mio prossimo...

È infatti nel volto e dal volto del mio prossimo, come diceva Levinas, che un terzo – e quindi l'umanità interna – mi guarda e mi squadra, mi giudica, chiede uguaglianza e pretende giustizia.

Quel prossimo che è «più che» proprio.

Oltre ogni proprietà, ogni egoismo del sé.

E pur restando assolutamente altro...

...è «più vicino» a me di me stesso.

Troppo vicino perché si dia a vedere mai altro che in «un» altro «altro», in un terzo...

Ed è nel «sì della conciliazione» («versöhnende Ja») con l'altro che quell'altro-altro, come dicevamo...

...quell'altro-altro «come» iperbole e superlativo dell'altro...

...«appare» tra me e l'altro...

...come testimonianza dello spirito («Zeugnis des Geistes»), come Dio stesso.

Questo, però, non perché il perdono sia domandato o demandato a Dio, il quale, dopo tutto, non si è ancora reso manifesto o rivelato...

...ma perché nel farsi parola dello spirito del perdono è convocato il solo nome che conviene a un testimone assoluto e, insieme, assolutamente singolare.

E se è vero, come si dice, che nessuno può perdonare per un altro, se ci desimo la pena di ascoltare la parola del perdono, scopriremmo che in realtà soltanto l'altro «può» perdonare, come ci ha detto Derrida: non «io», non un «ipse», la cui assoluta dismissione è invece richiesta dalla possibilità dell'evento del perdono.

La «parola» del perdono è, in Hegel, la parola «del» perdono...

Una tauto-eterologia...

...un doppio genitivo...

...per cui non ha più nemmeno senso chiedersi se il perdono sia cosa dell'uomo o di Dio.

Il perdono è Dio stesso che «viene all'idea», come si direbbe con un altro titolo di Levinas.

E, per Hegel, non è un aspetto della religione rivelata, ma il rivelarsi o disvelarsi stesso della religione, di Dio e della religione rivelata.

Ma anche, al tempo stesso, l'annuncio di ogni continuità («Kontinuität»), comunità («Gemeinschaft») e comunicazione («Mitteilung») umane, dell'intersoggettività, del linguaggio, delle istituzioni, in una parola, dello spirito assoluto...

...dato che è il terzo a rappresentare – e a essere rappresentato in – ogni istituzione...

...dato che ogni istituzione è istituzione del terzo.

Finitudine e colpa

Dopo questa esposizione dell'epilogo del dramma, dobbiamo tornare di nuovo sui nostri passi. E precisamente a quell'«affrontarsi» dei due lati del «Gewissen», che fin qui ci siamo limitati quasi solo a esporre e a raccontare.

Abbiamo anche visto però come è grazie a quel confronto che accade la scoperta della complicazione inestricabile...

...una complicazione interna che è all'origine di ogni contesa e di ogni conflitto, psichico o cosmico che sia...

...tra l'autodeterminazione del sé e la finitezza del suo stesso agire...

...tra la libertà della decisione e l'inevitabilità – che essa stessa comporta – del debito o della colpa.

«Se c'è colpa, è perché c'è volontà», come diceva sant'Agostino...

...e il «Gewissen», in fondo, non è che una forma della volontà, dell'«io voglio», o – più precisamente – è un volere coscienzioso e consapevole, «certo di sé».

Ed è l'opposizione, che si annida nella doppia implicazione del volere e della colpa, della libertà dell'agire e del debito, che per ciò stesso abbiamo già sempre contratto, a premere verso quella che appare come l'unica soluzione e risoluzione possibile, vale a dire il riconoscimento dell'altro come accettazione di sé e la remissione di sé come conciliazione con l'altro...

...quel «sì» che, muovendo dal perdono, è oltre ogni possibilità del ripetersi del negativo insito nella nozione stessa di coscienza.

Così è, per l'appunto, in Hegel.

Ma anche – pur se in modi tra loro anche assai diversi – in Nietzsche e in Heidegger...

...due filosofi che alla figura del «Gewissen» hanno dedicato pagine famose.

Tenendo conto anche del fatto che alle spalle di queste grandi riflessioni filosofiche si può scorgere l'intreccio o l'incrocio problematico di due immense tradizioni...

...la sapienza tragica dei Greci – già richiamata di scorcio – e il grande testo della spiritualità cristiana. E si potrebbe dire – anche se in modo sicuramente troppo sbrigativo – che in Hegel – ma certamente non soltanto in lui – il motivo cristiano del perdono opera una «Verwindung» spirituale della tragedia greca.

In quanto volontà coscienziosa o coscienza del volere, e non più soltanto cieca pulsione, il «Gewissen» sopporta quella divisione interna di cui abbiamo parlato e che lo costituisce, per usare ancora una volta un'espressione di Hannah Arendt, come «due-in-uno»...

...quel due-in-uno che una tradizione interpretativa discretamente accreditata, seguita anche da Hannah Arendt, vede come una scoperta dello spirito del cristianesimo, e più precisamente di san Paolo.

Anche in Heidegger il «Gewissen» disegna la figura di un due-in-uno. Anche qui – se possiamo permetterci di confondere un po' i relativi lessici – è in scena un «esserci», o un «chi», che non «sa» ancora se stesso...

...non tuttavia, come in Hegel, in quanto non ha ancora riconosciuto l'altro...

...ma perché non ha ancora riconosciuto se stesso come se stesso, come «completo», come «proprio»...

...e cioè non ha ancora scoperto le radici della propria finitudine.

Ed è sulla via di questa scoperta, e del bisogno di testimoniarla, che entra in scena la voce del «Gewissen».

Nel chiamare silenzioso della coscienza non è dunque l'altro a prendere l'iniziativa o ad aver voce...

...dato che, per Heidegger, l'altro è già sempre compreso o confuso nell'esserci in quanto con-esserci, nel «Da-sein» in quanto «Mit-da-sein».

Non è dunque l'altro, ma il se stesso che – da sé – si richiama a sé...

...ma, dal momento che il sé che viene chiamato si è a tal punto allontanato, estraniato da se stesso, disperso nei luoghi comuni del «Man»...

...e cioè di quel «si» che ha già sempre deciso ciò che «si» deve dire, fare, volere, pensare...

...da non essere un «se»-stesso, ma un «si»-stesso...

...la sua stessa «voce» che lo chiama, richiamandolo a sé, gli appare a tal punto «estranea» da essere confusa con una «manifestazione» dell'altro e, persino, dell'Assolutamente Altro.

E ciò perché, nel due-in-uno del «Gewissen» heideggeriano, la chiamata che sorge o accade «in me» e «da me» risuona nondimeno «dall'alto», «da sopra di me», «über mich» – è Heidegger stesso a sottolineare qui la preposizione «über».

Dato che qui è il «sovrastare» o l'«imminere», il «Bevorstand», l'appuntamento con la propria morte ad aver preso il posto dell'altro o dell'Altro.

E questo è proprio il punto decisivo o distintivo...

...la differenza tra un «accanto» e un «sopra», tra il «neben» del faccia a faccia hegeliano e l'«über» della chiamata heideggeriana.

Anche se nel «Gewissen» di Heidegger sono in gioco esattamente gli stessi motivi di Hegel – la responsabilità, la colpa, la finitudine, la decisione, l'azione –, le due figure della coscienza non hanno in lui l'opportunità di trovarsi, come succede in Hegel, l'una di fronte all'altra, sullo stesso piano, dato che è «dall'alto» della sua sovranità sovrastante che il se-stesso si chiama, si richiama e si reclama.

Ciò che fa anche tutta la differenza tra il percorso di una «attestazione» di sé e quello che, attraverso l'atto del perdono, conduce a un «riconoscimento» dell'altro...

...tra la «responsabilità» di una chiamata e la «confessione» di un'«uguaglianza» o di una fratellanza.

E, tuttavia, il perdono non resta forse in ogni caso un evento «disuguale», un'iniziativa o un'avventura unilaterale, incondizionale, eccezionale, eccessiva, disorientante, sovversiva, stravagante?

...e solo a queste condizioni – e cioè «in»-condizioni – pensabile ed efficace. Hegel stesso, del resto, non ne parla forse come di qualcosa che «rompe», erompe o irrompe («hervorbricht»)? Come qualcosa di non voluto, calcolato, proget-

tato, anticipato, proprio – in questo senso – come la chiamata del «Gewissen» heideggeriano?

Qui si scorge la paradossia, insieme miracolosa e rischiosa del perdono: di essere cioè un'eccezione chiamata a interrompere una continuità di eccezioni, una sospensione temporale convocata a dare o a restituire continuità e temporalità, una disuguaglianza invocata per costituire o ricostituire uguaglianza.

Un tratto che potrebbe ricondurci all'etimologia latina, e cioè a quel carattere rafforzativo del «dono» che fa del «per-dono» l'iperbole di un dare senza calcolo o speculazione di ritorno, la parabola di un dare più del richiesto, del «ri-vendicato», dell'atteso e del «dovuto»...

...un dono estremo, ultimo, definitivo...

...a tal punto definitivo, da interrompere ogni scambio e ogni economia, ogni forma di «debito» e di «ri-vendicazione»...

...come se si trattasse – è un'ambivalenza contenuta nella parola latina – di una «vendetta» ultimativa: quella che, costituendo il suo rovescio assoluto, dispone di una forza e di un'escatologia talmente illimitate da inibire la sua stessa perpetuazione, e persino la sua generazione per generazione.

Come una fine dei tempi e della storia...

... o come un inizio assoluto. Come l'inizio, appunto, della storia dello «spirito assoluto».

E, del resto, il perdono non è forse una modificazione o una sospensione di quella sua «alternativa» – come la definiva Hannah Arendt – che consiste nel diritto di punire? E non accade anche forse come un'inibizione e una conversione interna del suo «opposto», e cioè della possibilità della vendetta?

Una «possibilità», e cioè una «minaccia», che permane nella sua immensa escatologia «messianica».

Ci sarebbe anche da chiedersi però, passando dal mondo giudeo-cristiano e latino a quello greco – che, si dice, non conosceva la parola «perdono», e di certo non contempla tra le sue divinità mitologiche una figura corrispondente – quale «pathos» operi in quella trasformazione o conversione delle Erinni in Eumenidi raccontata da Eschilo come mito fondatore della democrazia ateniese. Sempre che poi nel «dono» della «díke» e della «tísis» («didonai gar autà dikén kai tisin allélois...») del detto di Anassimandro non si voglia – come credo si possa, anche se non è mai stato fatto – scorgere il motivo del perdono.

Non dimentichiamoci però anche dei pericoli – del resto ben evidenziati nella tragedia di Eschilo a cui ci siamo riferiti – insiti nella paradossia o nell'antinomia del perdono. C'è sempre il rischio che una «dóxa» o una legge corrompa o distrugga l'altra, e cioè, ad esempio, che la disuguaglianza eccezionale, eccessiva e sovversiva del perdono, una volta tradotta nel mondo e nel linguaggio in forme politico-giuridiche, introduca nel tessuto di una comunità e di una continuità umana elementi di disuguaglianza, di eccezione, di discontinuità sociale e generazionale; e, d'altro lato, che il suo uguagliamento generalizzato e universalizzato cancelli, insieme col perdono, ogni forma di giustizia.

Restiamo però qui al confronto tra Hegel e Heidegger che poco fa abbiamo lasciato in sospeso...

...parlando della differenza tra un percorso di testimonianza o attestazione («Bezeugung») e un movimento di riconoscimento («Anerkennen»).

Una differenza che contiene probabilmente anche la ragione per cui il perdono – che in Hegel appare come la sola parola o la sola azione in grado di superare la scissione del «Gewissen», di trasformare cioè il due-in-uno in un uno-esteso-fino-al-due – appare invece assente in Heidegger.

Assente o non bisognoso di attestazione, già compreso, forse, nel movimento che porta all'ammissione e all'assunzione della colpa...

...a volerla, persino, dato che infine la «comprensione» del richiamo della chiamata come voler-aver-coscienza («Gewissen-haben-wollen») non significa che questo...

...e cioè il fatto che essere-colpevole, essere-in-debito o essere-mancante, è lo stesso che esser-ci; che lo «Schuldig» dello «Schuldig-sein» non è, in fondo, che il «Da» del «Da-sein».

Un «già», un «già stato», una colpa o un debito originari, che precedono ogni effettiva responsabilità e colpevolezza di tipo etico, giuridico, morale. Come un peccato d'origine...

...che tuttavia può essere testimoniato mediante il ricorso a documenti esclusivamente ontologici, e cioè come il fatto d'essere dell'esserci.

Una colpa che, dunque, non ha bisogno di rinviare ad alcuna testimonianza o documentazione letteraria, religiosa, narrativa, artistica...

...le quali, piuttosto, suppongono quel reperto originario.

Relativamente all'interpretazione ontologica del tema della colpa e della finitudine, la fenomenologia hegeliana sembra qui però talmente vicina a quella di

Heidegger che la definizione dell'esserci come originario essere colpevole, propria di quest'ultimo, potrebbe essere considerata quasi una chiosa al testo della *Fenomenologia dello spirito*.

Almeno fino al punto in cui le due radici del concetto di finitudine, quella onto-teologica e quella tragica, riescono a convivere in essa. «Da un lato» abbiamo infatti a che fare con il concetto di colpa come «fatto» stesso di esserci, di esistere, «dall'altro» con quello di una finitudine legata ai «fatti» di un'esistenza plurale. Due nozioni che, per quanto inevitabilmente complicate, non si identificano del tutto...

...e che nondimeno «tanto» nell'ontologia del debito di Heidegger «quanto» nella teleologia del perdono di Hegel sono portate a coincidere.

Con conseguenze molto pericolose, dato che, in un caso come nell'altro, l'«assolutizzazione» della colpa può portare a un'«assoluzione» del fare e del male come tale.

E con la sola differenza che, se in Hegel il movimento del perdono è reso necessario dall'inevitabilità della colpa, in Heidegger, per lo stesso motivo, vi è reso superfluo.

E se in quest'ultimo il rischio – come notava Hannah Arendt – consiste nel fatto che, rendendo tutti gli uomini «ugualmente colpevoli», si finisce per «proclamare di fatto l'innocenza universale», in Hegel esso risiede nel fatto che la remissione dei debiti dell'agire degli uomini diviene a tal punto vincolante e potente da far scomparire ogni traccia e ogni cicatrice dell'offesa e del male...

...e però anche, con esse, ogni senso del perdono. Ma, a parte queste differenze che rimangono notevoli, il risultato non è poi molto diverso.

Come in parte già ricordavamo, per Hegel l'ontologia della colpa è opera di una sutura – in cammino non si sa da quanto tempo né a partire da dove – della tradizione religiosa giudeo-cristiana con la filosofia tragica dei Greci...

...il risultato, si potrebbe dire, di un doppio movimento: di grecizzazione del concetto cristiano di colpa, da un lato...

...e di cristianizzazione di quello greco, dall'altro. Un risultato...

...e cioè appunto l'ontologia della colpa...

...che non è né greco né cristiano.

Nasce invece proprio da questa cucitura.

Si può tuttavia negare che questa interpretazione o ricomprensione originaria «si sia fatta» nella cosa stessa, e perciò fosse in cammino nell'esser se stessa della cosa della colpa e del perdono?

Certamente no. E, nondimeno, il perdono non evoca un «pathos», una parola, un nome che, nel momento stesso in cui vi sono richiesti, non si lasciano del tutto analizzare o dialettizzare, appropriare o risolvere dalla potenza dell'«Aufhebung»?

Ci dovremo tornare, non prima però di aver dedicato la nostra attenzione a un tratto o a un fatto del «Gewissen» che fin qui è rimasto quasi del tutto inesplicito, o che, al più, è emerso in modo parziale quando ci siamo riferiti a Heidegger.

Il «Gewissen», avevamo detto, è il luogo di una particolare dialettica di ipseità e alterità...

...una dialettica da cima a fondo temporale...

...quella per cui l'esserci – usando ancora termini di Heidegger – è «gettato» nella fatticità dell'esistenza come «progetto», inizialità, autodeterminazione.

Hegel diceva: «pura forma del volere».

Ed è proprio l'inizialità insita in ogni progetto, in ogni azione e decisione, a generare all'indietro o a produrre dietro di sé un passato irrevocabile.

Paradossi linguistici che esprimono l'inevitabilità di un'aporia...

...quella, appunto, di una volontà che, volendo in modo libero, fa essere un «Gewesen», o fa dell'essere, e nell'essere, una «Gewesenheit» irriducibile.

Quel «già stato» o quell'«essere già stato» che, diceva Heidegger, «scaturisce in certo modo dall'avvenire».

Quel «così fu» nei cui confronti la volontà si scopre «impotente», dato che non può volere al passato, non può «volere a ritroso», come scriveva Nietzsche nello *Zarathustra*.

E così si trasforma – e trasforma la «buona coscienza» del «Gewissen» – in uno «spirito di vendetta».

Uno spirito risentito, punitivo, impotente e vendicativo...

...dal momento che nessuna volontà può smuovere e rimuovere il «macigno» del passato e «rendere l'azione non compiuta».

È, dunque, la volontà stessa che occorre «redimere», se si vuole uscire dal dominio del risentimento e dal gioco delle vendette, delle punizioni e delle autopunizioni esemplari.

E, per farlo, e cioè per insegnare alla volontà «la conciliazione col tempo e con ciò che è al di sopra di ogni conciliazione», occorre – come scriveva Nietzsche nel capitolo dello *Zarathustra* intitolato, appunto, «Della redenzione» – che l'«io voglio» si lasci trasformare e dominare da un «io posso» capace di dire di sì a ciò che è stato, di volerlo in eterno, in un «eterno ritorno».

Una «redenzione» dello spirito di vendetta che Nietzsche chiama perciò, con un'espressione tanto esatta quanto infelice, «volontà di potenza».

Un «io posso», una potenza o un potere in grado di sospendere, o di rendere completo, il movente stesso della volontà, di costringerla a volere che accada ciò che comunque accade...

... ad affermare o a benedire con un «sì» l'«innocenza di ogni divenire»...

Resta tuttavia sorprendente il fatto che, in quello stesso «sì», Hegel scorga, «non» la volontà di potenza, «ma» la facoltà di perdonare, una forma di amore piuttosto che di potere.

Quella conciliazione con l'altro che, in un caso come nell'altro, è anche, e forse prima di tutto, una conciliazione col tempo.

Solo la parola del perdono è infatti in grado, per Hegel, di risanare («heilen») le «ferite» dello spirito...

...al punto che esse «si rimarginano senza lasciare cicatrici»...

...un'operazione o una rimozione che non soltanto cancella le tracce incise dal fatto o dal misfatto sulla pergamena dell'anima o dello spirito, ma cancella anche le tracce di questa stessa cancellazione.

Se la colpa è un passato che non passa, il perdono è il suo lasciapassare spirituale...

Lo spirito del perdono, lo spirito «in quanto» perdono, non lascia infatti impassabile («unvergänglich») il passato...

...e così redime ciò che sembra irredimibile, irrimediabile, irreparabile, irrevocabile, irreversibile.

«Agendo» sul passato, il perdono ridà tempo al tempo.

«Non c'è futuro senza perdono», come suona il titolo del libro di Desmond Tutu dedicato all'esperienza della riconciliazione in Sudafrica alla caduta del regime dell'apartheid di cui abbiamo parlato all'inizio della nostra discussione.

Qui però c'è una complicazione ulteriore che, almeno in parte, traspare nell'ontologia heideggeriana della colpa. Il passato che «si è fatto» alle spalle di una volontà consapevole «non» si esaurisce infatti considerandolo come l'esito di un «io voglio» consapevole...

...non è «soltanto» il risultato dell'iniziativa del volere...

...«ma anche» ciò in cui il volere si ritrova «già» nel momento in cui si rende consapevole di se stesso...

...un «già stato» che «precede» la coscienza, o meglio la consapevolezza («Bewusstsein») medesima del «Gewissen».

Un passato, dunque, non soltanto irrimediabile, ma anche immemorabile...

...un tempo prima del tempo, una colpa originaria, un non-sapere-quello-che-si-fa che riguarda non soltanto ciò che di imprevedibile affetta ogni libero volere, e si rende consapevole solo «a cose fatte»...

...che non è solamente l'involontario-«del»-voluto, l'inconsapevole-«del»-consaputo...

...ma appare, piuttosto, come un'involontarietà e un'inconsapevolezza assolute...

...un passato che ha da sempre preceduto il momento in cui un «io voglio» si rende consapevole e una consapevolezza viene voluta.

Una involontarietà e inconsapevolezza che precedono «il tempo» in cui «il tempo stesso» si costituisce per effetto del divenir-cosciente («Bewusstwerden»)...

...post festum, «nachträglich», come direbbe Freud.

Un tempo temporalizzato narrativamente nelle figure simboliche dell'albero del bene e del male, dell'esodo dal Paradiso e della generazione umana come fine di una condizione duale e inizio del più-di-due...

...e cioè della pluralità e del tempo.

Un fatto o un misfatto assoluto, già compiuto, cominciato nell'innocenza stessa, cominciato prima di ogni cominciamento consapevole-e-insieme-

inconsapevole, volotario-e-insieme-involontario, e rispetto al quale ogni inizio non è che continuazione, protrazione, ripetizione, reiterazione.

Un debito, un'infezione, una colpa anteriore a ogni errore personale...

...come se fosse una naturalizzazione del male, una natura naturata dalla stessa volontà...

...l'idea di un peccato d'origine acquisito, ereditato, contratto, che in sant'Agostino convive con il concetto – che già ricordavamo – secondo cui «il peccato non è da cercare altrove che nella volontà»...

...dato che – anche se siamo noi a cominciare il male, e cioè a introdurlo nel mondo attraverso la nostra volontà – quando lo iniziamo al tempo stesso lo troviamo come qualcosa che «già c'era», come diceva Paul Ricoeur.

E se resta certamente possibile – e anche «doveroso» – distinguere tra l'involontarietà e l'inconsapevolezza insiti nel volere e nel fare di ogni volontà consapevole e quel «già» assoluto, preistorico, che precede la generazione del tempo e il tempo della generazione, ciò non toglie che questa distinzione si cancella nel «fatto» stesso «in quanto» fatto.

Ciò che complica immensamente la stessa risposta del perdono.

Si scorge qui forse la profondità di quel non-sapere-quello-che-si-fa per cui Gesù, che ha predicato per tutta la sua vita il perdono come atto di riconciliazione tra gli uomini, di fronte al male assoluto o radicale invocherà il perdono del Padre.

Il perdono, in fondo, non cancella la colpa e il male, è piuttosto il supplemento o l'iperbole di un dono d'amore.

Dobbiamo ora però ritornare a Heidegger...

...il quale, dopo aver mostrato – in seguito al suo lungo confronto con l'opera di Nietzsche – come la risoluzione dell'«io voglio» nell'«io posso» non soltanto non sia in grado di redimere la volontà, di trasformarla in «non volere»...

...ma anzi, del volere, essa metta in luce il fondamento più oscuro...

...chiamerà le parole della «Gelassenheit» e della «Frömmigkeit», dell'abbandono-remissione e della «pietas», a dire qualcosa che «“non” rientra affatto nell'ambito della volontà».

Una «revoca del volere», un «lasciar-essere» che, nonostante la comune area, non soltanto di sensi e di riferimenti testuali, ma anche di «pathos» e di ascendenze religiose, Heidegger, se non sbaglio, non ha mai accostato al motivo del perdono...

...quanto piuttosto alle potenzialità – se così si potessero chiamare – che, in questa revoca o remissione, riconducono all'«essenza del pensare».

Al «pensare», però, non più in quanto «io penso» – forma che comunque rimane connessa alla volontà dell'«io voglio» e al potere dell'«io posso» – ma, proprio al contrario, come dismissione dell'ipseità dell'ego e del cogito.

Soluzione tanto limpida quanto enigmatica: preoccupata, tanto quanto quella di Nietzsche, più del tempo che dell'altro, nella difficoltà di intenderne il rapporto, essa tenta di risolvere l'aporia del «volere» delegandone la soluzione non, come in Nietzsche, al «potere», ma al «pensare».

E tuttavia...

Il perdono e la politica

...una relazione complessa, sottile, problematica tra il perdonare come «fare» e il potere, la politica e le categorie dell'«azione» resta difficile da negare, come del resto avevamo suggerito richiamando, all'inizio della nostra conversazione, qualche esempio di teatralizzazione politica del perdono...

...pur avvertendo i rischi di possibili oscenità e le minacce di potenziali disastri in agguato nelle traduzioni mediatiche e sfacciatamente di parte di una parola tanto intima e segreta, e perfino apolitica e impolitica.

Al perdono non ci si richiama però come a una «facoltà» o un «potere» in grado di redimere, almeno in parte, le aporie costitutive dell'azione, e perciò delle iniziative della politica?

Sono i termini a cui ricorre anche Hannah Arendt.

Che, insieme alla promessa, considerava perciò quella del perdono come una delle parole decisive della politica...

...la sola, appunto, in grado di «distruggere i gesti del passato», di non renderci «vittime» per sempre delle «conseguenze» imprevedibili delle nostre stesse azioni, come accade nella storia dell'«apprendista stregone».

E ciò perché la parola del perdono, proprio come la promessa, è una performance, una parola-azione, proprio come tutte le parole della politica...

Una parola della politica, o forse meglio, in questo caso, della possibilità della politica.

Di una politica in possibile accordo...

...a differenza del «governo platonico», pensato sul modello del «dominio di sé», e pertanto di una «relazione tra me e me stesso»...

...con la condizione umana della pluralità.

Hannah Arendt attribuiva a sua volta questo riconoscimento o questa «scoperta» alla predicazione di Gesù.

«A scoprire il ruolo del perdono nel dominio degli affari umani fu Gesù di Nazareth».

Una posizione, la sua, molto vicina a Hegel, anche se probabilmente solo su questo punto.

Il carattere politico del perdono, o meglio, il suo carattere di «principio-guida» della politica, e cioè delle interazioni umane nello spazio pubblico, dipende dal fatto che esso è la sola re-azione che non si limita a re-agire, ma agisce «in maniera nuova e inaspettata».

Anche se né Hannah Arendt né Hegel si chiedono se, proprio perciò – e cioè proprio in quanto condivide l'«imprevedibilità» che caratterizza in origine l'azione – il perdono non può limitarsi a cancellarne le conseguenze – prima fra tutte l'«irreversibilità» – ma è costretto anche a riprodurle e a ripeterle.

Resta il fatto che ci troviamo qui di fronte a un «io posso» che a tal punto sovverte quel limite del risentimento dell'«io voglio» di cui parlava Nietzsche...

...da aver-potere, addirittura, contro l'«irreversibilità» del tempo, anche se – certo – limitatamente alle conseguenze delle azioni degli uomini.

Ed è proprio questa facoltà o potenza, che oltrepassa ogni altra...

...un potere eccezionale, fondativo, sovrano...

...a generare le illimitate potenzialità politiche del perdono e di tutti quegli istituti d'eccezione in cui viene giuridificato, e che abbiamo in parte ricordato: il condono, l'amnistia, la prescrizione, la cancellazione dei debiti, la grazia...

...forme – soprattutto quest'ultima – in cui traspare la nozione stessa di sovranità nelle sue origini teologico-politiche, il diritto sulla vita e sulla morte.

Non c'è sovranità più sovrana della sovranità dell'oblio: nessuno meglio di Nietzsche ha colto questo aspetto del potere.

Mentre probabilmente – Jacques Derrida lo ha ricordato a più riprese – nessuno meglio di Kant ne ha segnalato i rischi e gli equivoci, quando proponeva di limitare lo «jus aggratiandi» del sovrano agli attentati rivolti unicamente contro la sua persona...

...dato che l'«impunità» per i crimini commessi da cittadini contro altri cittadini sarebbe la più grande ingiustizia. Negli istituti che abbiamo menzionato, la parola del perdono è offerta a operazioni di economia e di amnesia politica

che, se certamente ne sottendono il movente, al tempo stesso rischiano di cancellarlo attraverso la sua stessa applicazione. Tradotto in azioni «della» politica – e non più soltanto nel fatto, come in Hannah Arendt, dell'interazione tra persone che agiscono le une insieme alle altre – il perdono comporta rischi di disparità e di disuguaglianza che non sarebbe giusto sottovalutare. E del resto tutto ciò rientra nel suo carattere proprio, anzi, eminente di «azione». La condizione eccezionale del perdono – una condizione eccezionalmente politica e giuridica proprio perché in origine non giuridica e non politica – può spingersi fino a introdurre condizioni di eccezione (e perfino «colpi di spugna») che possono minare la giustizia e il diritto. E così come una giustizia senza clemenza – una nozione, quest'ultima, indissociabile dalla disponibilità a perdonare – può trasformarsi in un'ingiuria e in uno spergiuro («summum jus, summa iniuria»), allo stesso modo e all'inverso lo stato d'eccezione introdotto dal perdono può risolversi in un'immensa ingiustizia, che può spingersi fino a privare della tutela del diritto colui che è stato offeso. Ciò che si ricollega all'idea – non estranea al testo di Hegel – di una «metabolé» dell'«atto» del giudizio nell'«azione» del perdono.

Sembra che qui tutto giri intorno al limite di resistenza e ai rischi di sconfinamento del perdono nella politica e della politica nel perdono. E il centro della questione potrebbe forse riassumersi così: il potere «del» potere di perdonare non è forse tale solo se al tempo stesso rimette o dimette se stesso?

...e cioè quell'«io posso»...

...quella sovranità dell'«ipse» o del cogito, la cui revoca si riassumeva per Heidegger nella parola della «Gelassenheit»?

Non per caso Hegel parlava del perdono («Verzeihung») come di una forma di rinuncia («Verzicht»)...

...una rinuncia all'economia di una controparte o di una contropartita.

Anche se muove dal giudizio («Ur-teil»), il perdono opera qui una trasformazione, una «metabolé eis allon ghenos», dato che rinuncia, disdice («entsagt») quel pensiero che procede per divisioni («teilenden Gedanken») e che, come tale, mai e poi mai sarà in grado di superare i conflitti, le contraddizioni e le scissioni. Attraverso il perdono, il giudizio – che pure è già una forma dell'agire – «si fa» compiutamente «azione». La parola di Hegel per la pace è, in questo senso, il perdono. Là dove ogni iniziativa concertata rischia di essere sempre solo un armistizio, una pace armata – la negoziazione di una cessione di ostilità, che, come notava Kant, potrebbe sempre essere firmata o contrattata con il disegno inconfessato di prossime guerre –, un'azione guidata dallo «spirito del perdono» ha la forza, e direi il coraggio di un unilateralismo assoluto.

Solo il perdono può infatti conciliare compiutamente il giudizio con l'azione, «rimuovendo» così un'opposizione altrimenti destinata a riprodursi illimitatamente.

Resta tuttavia da chiedersi se, in questa «conciliazione», non operi proprio una negoziazione segreta, se non proprio un'economia di scambio. E se quindi, «non» del perdono si tratti, «ma» della sua traduzione e monetizzazione a favore del buon funzionamento della «psyché», della «societas», del «bíos», e del sistema della filosofia...

Succede qui, probabilmente, qualcosa di paragonabile a quanto avviene per la nozione di sacrificio, una parola che del resto – ed è così anche in Hegel – volentieri si associa a quella del perdono. Se infatti da un lato il sacrificio non sembra rispondere ad alcuna economia di senso e di vita (fino ad assomigliare a una pulsione di morte), dall'altro non c'è economia (e perciò politica) che non ne «tenga conto». E forse non è un caso che il sacrificio sia all'origine, non soltanto di ogni «societas» umana, ma anche della moneta come equivalente universale dello scambio, del dare e dell'avere («pecus-pecunia»). Nessun sistema – psichico o sociale che sia – sarà mai reso economico finché non avrà integrato l'aneconomia del sacrificio: un elemento eterogeneo al sistema che, al tempo stesso, si rivela come una condizione trascendentale del suo costituirsi e della possibilità del suo funzionamento. Qualcosa di simile succede, appunto, nel sistema hegeliano...

Riformulando la parola del perdono – una nozione, o meglio un'esperienza, che ha origine nei grandi testi della tradizione religiosa e artistica dell'Occidente – nell'operazione dell'«Aufhebung», la *Fenomenologia* apre infatti la via al tentativo di tradurre lo «spirito del cristianesimo» nel sapere della filosofia.

Niente di più comune. La filosofia non è mai stato altro che questo. Hegel stesso non diceva forse che «il contenuto della filosofia è lo stesso di quello della religione»?

Qui occorre tuttavia considerare due lati. Secondo il primo, il valore di «remissione» proprio del «pathos» del perdono appare come un momento irrinunciabile, costitutivo addirittura, di ciò che, come proprietà e operazione dello spirito, va sotto il nome di «Aufhebung».

E la cosa appare tanto più significativa se si tiene conto del fatto che, per dare un nome a quella proprietà e a quell'operazione spirituale, Hegel trova «prima» la parola del perdono e soltanto «dopo» quella dell'«Aufhebung».

Si potrebbe nondimeno dire che quest'ultima parola, «non ancora» «rilevata» negli scritti teologici giovanili, «già» tuttavia operava nella loro fenomenologia spirituale, e soprattutto nel saggio *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*.

Si tratterebbe di vedere però – e questo costituisce appunto il secondo lato della questione – se l'intempestività del perdono si lasci «rilevare» dal «rilevamento» e dalla cronologia di un «prima» che era già-e-insieme-non-ancora un «dopo», e di un dopo che compie o «risolleva» il suo prima...

...e se si lasci così comprendere nell'onto-teleologia che conduce al «sapere assoluto».

Della parola del perdono il «sapere assoluto», sembra, non può fare a meno...

...ma così include o incrypta nel suo sistema uno scarto, una differenza, un'alterità non del tutto assimilabile. Pur partecipando della vasta area di sensi che si esprime nella parola «Aufhebung», pur offrendosi al complesso intreccio economico, politico, speculativo di questi significati, il perdono contiene infatti in sé un elemento eccezionale, eterogeneo, singolare, che difficilmente sopporta la logica e l'economia dell'«Aufhebung»: un'eccedenza al tempo, in ogni tempo, un'«epoché» o una contingenza trascendentale. E anche se si presta a economie di riconoscimento e a terapie di riconciliazione, di espiazione e di amnesia, il perdono rimarca in esse, ogni volta, un'aneconomia, un'alterità.

Quell'alterità dell'altro e del tempo che si segnala in tutti gli aggettivi attraverso cui cerchiamo di definire – e in verità già sempre tradiamo – una cosa o un nome tanto sfuggente come il perdono: eccessivo, eterogeneo, irruente, irrompente, interrompente, sovversivo, disorientante, avvenente, sproporzionato, intempestivo, inattendibile.

Aggettivi propri e impropri della temporalità dell'altro e dell'altro come temporalità.

Un'alterità che sarebbe possibile «togliere» solo a condizione di rimuoverne, come accade con l'avvento del «sapere assoluto», il tempo stesso.

Dove tuttavia ciò dovesse succedere, potremmo essere sicuri che non si aprirebbe certo il regno dell'uguaglianza o della fratellanza universale, né di una possibile redenzione del male...

Memoria e oblio

Richiamandoci a Hegel, a Nietzsche e a Heidegger, abbiamo qui evocato il volere, il potere e il pensare. Abbiamo anche detto come ciò che continuiamo a chiamare «il perdono» – qualcosa che quanto più cerchiamo di avvicinare, tanto più sembra allontanarsi da noi – partecipi di queste disposizioni senza appartenere propriamente a nessuna di esse...

...e anzi, in un certo senso, porti a interromperle e a sospenderle.

Come un «io voglio» che dimette il suo volere, un «io posso» che dimette il suo potere, un «io penso» che dimette «tanto» l'ego «quanto» il cogito – e cioè «quanto» dell'uno «fa» l'altro.

Una dimissione che, in Hegel, avviene come conciliazione con il tempo «e» con l'altro.

Una «e» che quasi sempre però rimane clandestina, non problematizzata...

In Heidegger, forse...

...se è vero che per lui il tempo si temporalizza originariamente nell'«isolamento» di un esserci posto di fronte alla possibilità della sua morte, e «non» nella relazione con altri, «da dove» ha invece inizio la sua discesa o il suo scadimento...

...non però in Hegel, dove il movimento che apporta il tempo è lo stesso che apporta, o meglio che accoglie, che riceve, che ospita l'altro.

E quello che cancellerà l'uno cancellerà anche l'altro.

Restiamo però qui alla costituzione comune del tempo e dell'altro, dato che infine è questa cosa che accade con l'accadere della parola del perdono come riconoscimento dell'altro come sé e di sé come altro.

Il rapporto a sé come rapporto all'altro è un'esperienza temporale.

È, anzi, la costituzione stessa del tempo.

Solo per un soggetto plurale – per l'esserci di un io «esteso (“ausgedehnten”) fino alla dualità» o alla duità («Zweiheit») – «c'è», infatti, tempo.

E a dircelo con chiarezza è proprio il verbo qui usato da Hegel per indicare quell'estensione al due, il verbo «ausdehnen», che corrisponde a ciò che sant'Agostino chiamava «distensio animi» e Levinas «diacronia»...

...quella tensione o protrazione, quel «per-l'altro» che distende il tempo, che gli dà tempo.

È nel riconoscimento dell'altro che il tempo dà e si dà tempo. In questo senso il tempo non sarebbe che il movimento del perdono.

Insieme la fine e l'inizio della storia.

La fine della storia senza fine e senza storia del risentimento, dei conflitti, delle vendette e delle punizioni...

...e insieme l'inizio, il motore e il movimento della storicità.

Non c'è storia senza perdono...

...senza la sua «epoché», senza quella sua interruzione che, tuttavia, trascende la storia...

...e che, in Hegel, segnala al tempo stesso un movimento di temporizzazione «e» di cancellazione del tempo.

Là dove il passato è lasciato passare, il tempo «non passa» più: «è».

E un passato che sia assolutamente passato è un assoluto presente.

Quel «sì» che, in quanto conciliazione col tempo, in Nietzsche è il verbo dell'eterno ritorno come «costellazione» dell'essere...

...mentre in Hegel, come dicevamo, è l'accadere della parola del perdono come condizione del sorgere del «sapere assoluto».

Un comune potere di oblio, sembra, in ogni caso. O più precisamente, nel primo, un'anamnesi infinita che si confonde con un'amnesia assoluta, dato che solo così – solo cioè se questi due opposti si uguagliano e si sommano – è pensabile un eterno ripetersi...

Nel secondo, un'amnesia completa...

...che tuttavia si fa storia e memoria.

Quel «sapere assoluto», di cui lo spirito è tanto la «sostanza» quanto il «soggetto», sia l'archivio che il motore di ricerca.

Esso riporta e rubrica infatti ogni voce – e ogni grido – al presente della coscienza.

Di «una sola» coscienza...

...di uno spirito assoluto, appunto, che ha integrato in sé, nel sé, l'«altra» coscienza...

...«l'»altra coscienza e l'altro «dalla» coscienza.

E così ogni alterità e temporalità, ogni opposizione e differenza...

...che ha rimosso, nella «duità» come «uno», il «due-in-uno»...

...che ha rilevato, cioè, quella doppia legge, quel doppio vincolo di inclusione esclusiva e di esclusione inclusiva...

...e perciò quell'interminabile contraddizione...

...tra le leggi del giorno e le leggi della notte, la coscienza e la memoria, il conscio e l'inconscio, gli dei celesti e le divinità dell'Ade, l'uomo e la donna...

...quella contraddizione, quel conflitto che, con la tragedia di Antigone, aveva segnato l'origine del cammino dello spirito nella vita etica.

Un cammino che, ora, riporta a casa lo spirito, dato che nella «commemorazione» o nel «calvario» dello spirito assoluto sono state cancellate le vie che possono ricondurre dal passato al presente, dalla memoria alla coscienza, dalla notte al giorno e viceversa...

...dato che queste due località, queste contrade, sono due solo se c'è una via, un cammino che le collega tra loro.

Cancellando ogni pista, ogni insegna e ogni segno, ogni «cicatrice» e ogni traccia che la riconduca al passato, una memoria che sia tutta coscienza e presenza si confonde con un'amnesia assoluta.

È anche vero però che nessuna memoria può lavorare senza quell'oblio che costituisce insieme il suo contrario e la sua condizione di possibilità.

È presso i campi dove ristagna Lete che sgorga la sorgente della Mnemosyne.

Il ricordo ripete, altera, seleziona, idealizza, ed è così già in marcia verso l'oblio.

E non ci sarà mai memoria o anamnesi che non si lasci infettare dall'amnesia, dal linguaggio, dal lavoro del lutto, da una terapeutica e da un'ecologia dello spirito assoluto.

Nemmeno quella memoria che il perdono, per essere ciò che è – e per ricordarsi di esserlo – dovrebbe serbare assolutamente intatta.

Anche se si ripete come un ritornello che perdonare non è dimenticare, non c'è perdono che non si lasci inoculare, come il veleno di un'ape, un po' della dolcezza dell'oblio. Un perdono, un dono puro, un dono d'amore, è impossibile. Non c'è.

Non è di questo mondo.

Non ha corso nelle sue vie. Anche se, a volte, d'improvviso, le attraversa, come lo scatto di una volpe che sbuca dalla macchia...

Il perdono non ha tempo nel tempo del mondo.

Anche se a volte, gliene concede un po'.

E se la sua parola resta e si scrive, è già dopo di noi. Sul comodino dell'ultima camera d'albergo: «Perdono a tutti, e a tutti chiedo perdono», come ha lasciato scritto Cesare Pavese.

E tuttavia non smette di cercarsi, anche se, quando si trova...

...è già un'altra parola o un'altra storia...

Una storia o una politica di economie di riconciliazione, di redenzione, d'immunizzazione, d'indennizzo, di sacrificio, di espiazione, di identificazione...

Ricordare, dimenticare, perdonare...