Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Página 393

VI. Recensioni

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Página 394

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Pagina 395

La fiorente materia del tutto. Sulla natura della poesia

Gustav Sjöberg

Recensione di Flavio Luzi

A partire dai tardi anni Settanta si è potuto assistere a quella che pensatori come Mario Tronti e Paolo Virno hanno interpretato come una vera e propria controrivoluzione neoliberale, una rivoluzione al contrario che ha assunto le sembianze di un lungo stato di eccezione mediante il quale normalizzare o, meglio, ristrutturare forme di vita, modi di produzione e relazioni sociali conformemente al comando capitalistico. Se in ambito strettamente politico questo processo ha comportato una progressiva caduta in disgrazia dell'idea comunista e un significativo indebolimento delle sue pratiche di lotta, in ambito filosofico ha invece sancito il ritorno della prospettiva idealista a discapito dell'approccio materialista, ciò che Manuel DeLanda ha chiamato *conservative turn*. Malgrado questa svolta conservatrice e, forse, contro ogni pronostico, ultimamente è venuto affermandosi un rinnovato interesse nei confronti del materialismo e dello statuto della materia, testimoniato in Italia dal recente tentativo di Roberto Finelli di elaborare un nuovo materialismo muovendosi tra Sigmund Freud, Baruch Spinoza e Guido Calogero, e in ambito internazionale dalla formazione del campo interdisciplinare di studi comunemente raccolto sotto il termine-ombrello plurale di *new materialisms* – del quale il materialismo aleatorio di Louis Althusser può senz'altro essere considerato un precursore. Si tratta di un insieme eterogeneo di ricerche che, a partire dallo sviluppo del contributo di Gilles Deleuze, si dedicano a delle costruzioni ontologiche radicalmente immanentiste nelle quali, attraverso il dialogo con le scienze naturali e sociali, la materia è concepita in termini risolutamente affermativi e non in quelli negativi tipici dell'hegelismo o del marxismo, la cui logica dialettica si rivela ancora troppo radicale e troppo poco rizomatica.

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Pagina 396

Sarebbe fuorviante, tuttavia, tentare di ricondurre all'interno di questa cornice concettuale il bel libro del poeta e traduttore Gustav Sjöberg, da poco pubblicato dall'editore Neri Pozza nell'elegante traduzione di Monica Ferrando per la collana "La quarta prosa". Come suggerisce immediatamente l'esergo *Quodlibet in quolibet* («qualsivoglia cosa in qualsivoglia cosa»), questo manifesto poetico sembrerebbe inscriversi in una diversa costellazione di opere – tra le quali non è possibile non ricordare *Che cos'è la filosofia?* di Giorgio Agamben (2016) e *Il dio sensibile* di Emanuele Dattilo (2021) – capaci di sollevare uno sguardo eretico, erotico e sovversivo nei confronti della tradizione onto-teo-logica occidentale, balenando sulla soglia che unisce e divide la filosofia e la politica. Il suo obiettivo, squisitamente jesiano, è infatti di liberare la poesia dal dispositivo poetologico che la riduce a una componente centrale della dominante cultura di destra. «La poesia – scrive l'autore – dovrà quindi, come primo passo, assumere carattere distruttivo infrangendo quel fondamento che funge al tempo stesso da suo presupposto» (p. 34). Se la tematizzazione di un simile presupposto dona al discorso una sfumatura fortemente filosofica, d'altra parte, la distruzione di questo stesso presupposto in quanto fondamento gli dona una connotazione decisamente politica: la cultura di destra «riposa su di un regime socio-politico e culturale all'interno del quale domina la macchina mitologica» (p. 60) e la sua distruzione «è di conseguenza possibile solo come distruzione della situazione – cioè la società – che rende la macchina vera e produttiva» (p. 61).

Suddiviso in sette brevi capitoli – "Alla fiorente materia del tutto", "Progetto di una poetica averroista", "Osservazioni marginali sulla cultura di destra e la poesia", "Del comunismo cosmico", "Comiche analogie", "Al di fuori della poesia" e, infine, "Dopo il lavoro" –, il testo di Sjöberg prende le mosse dalla domanda circa il *ti estì* della poesia, trovandosi immediatamente ad affrontare la questione della materia: se la peculiarità del poeta, e con esso della poesia, è stata solitamente riconosciuta nell'atto di organizzare in forma poetica la materia non-poetica, intesa come la pura potenza descritta da Aristotele nei termini privativi di un mero substrato passivo, allora il tentativo di pensare altrimenti il gesto poetico dovrà necessariamente richiamarsi a una differente concettualizzazione della relazione tra forma e materia, tra atto e potenza. Evocando esplicitamente la riflessione di Giordano Bruno, Sjöberg conquista una diversa definizione della materia, come una «molteplicità di forme che genera se stessa e con cui combacereb-

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Pagina 397

be» o un processo, al contempo distruttivo e costruttivo, «di autogenerazione incessantemente differenziato che è proprio della natura» (p.27). In tal modo, poesia e non-poesia non si trovano più reciprocamente contrapposte dall'atto trascendente del poeta, piuttosto si risolvono l'una nell'altra e la presunta autonomia dell'arte si dissolve felicemente nella natura secondo il paradigma del plurilinguismo dantesco, considerato dall'autore un vero e proprio «esempio di filologia naturale» (p. 38) che non si assoggetta a una grammatica ma insiste e consiste all'interno di ogni lingua come una trans-lingua, disfacendola e ritessendola di volta in volta, liquidandone la codificazione nazionalistica. Che ne è del poeta? È proprio a questa domanda che sembra rispondere il progetto di una "poetica averroista" sciolta dalla sua matrice aristotelica e letta brunianamente, dunque, liberata dal suo fondamento antropocentrico. Poesia, qui, non è e non può essere l'attività di colui che, secondo la concezione borghese, imprime la forma alla materia secondo un talento o un arbitrio individuale; poesia è il sorgere e il tramontare delle forme *dalla* e *nella* materia che inerisce a ciascuna singola cosa – umana e non-umana, dagli animali ai fiori e le rocce, passando per gli esseri umani – come una sorta di *intellectus possibilis* indiviso e comune, trans-individuale ed extrasoggettivo che, tuttavia, produce differenze trovandosi in una costante condizione di radicale indifferenziazione di potenza e atto. Si parlerà, pertanto, di una concezione «anarco-relazionale» della poesia, ossia di una totalità incessantemente in trasformazione, «un giardino planetario senza centro, né periferia» (p. 108). Non è forse ciò che i metacritici della ragion pura intuivano sostenendo che, a differenza delle lingue nazionali, la poesia può essere considerata come la lingua materna di tutto il genere umano, alla stregua del giardino più antico di ogni campo arato? Con il «*trasmutarsi nella mente di natura*» (p. 50), il poeta è destituito della sua presunta sovranità e restituito al piano d'immanenza, in una sorta di orizzonte panteistico. Non è lui a pensare o poetare, ma gli interi viventi. Il suo gesto, pertanto, non consiste più nello scrivere *sulla* natura, nell'imprimere la forma *sulla* materia, bensì nello scrivere *dalla* e *nella* natura, assecondando l'espressione formale della materia, la comunità dei viventi di cui è parte. Lo scrivere è esso stesso natura, ancora una volta la poesia è filologia naturale, uno degli innumerevoli linguaggi della natura. Il paesaggio è quello di una sorta di *Timeo* platonico in cui non vi è più posto per il Demiurgo. Come forse si sarà notato, nel tentativo di infrangere il fondamento presupposto aristote-

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Pagina 398

lico della poesia (la relazione logica di identità e non contraddizione tra potenza/atto, materia/forma, non-umano/umano, natura/arte, …), Sjöberg adotta un metodo analogico o del "terzo incluso", tale cioè da liberare il vivente «dalla triste tautologia del principio di identità» e dischiudere «un altro modo di essere insieme senza misura e negli interstizi del mondo» (p. 83), un modo comico. Determinante, a tal proposito, è l'uso delle elaborazioni di Enzo Melandri, in pagine che scivolano dalla forma consueta della citazione alla benjaminiana "citazione senza virgolette" fino al *détournement* situazionista, costruendo una sorta di contrappunto musicale tra le affermazioni riconducibili a Melandri (in grassetto nel testo) e le riflessioni dell'autore.

Per comprendere come una simile idea di poesia paradossalmente situata «al di fuori della poesia» (p. 108), che rinuncia alla propria identità per dissolversi analogicamente nella natura e nella molteplicità dei suoi linguaggi, riesca a condurre fuori della cultura di destra, sarà infine indispensabile rivolgersi brevemente alle implicazioni politiche delle riflessioni poetico-filosofiche esposte in questo manifesto. L'orizzonte dell'intelletto comune pone, infatti, in maniera più radicale l'averroismo politico avanzato da Dante nel *De monarchia.* È ciò che Sjöberg chiama *comunismo cosmico*, intendendo con questa espressione una sorta di ontologia politica derivante dalla disseminazione dell'intelletto possibile nel tutto, un tutto che è *omnia in omnibus* (tutto in tutto), quindi comune. Comunità del qualunque, senza fondamenti. Ma, come ha cautela di specificare, non è un programma futuro, un'utopia da realizzare: il comunismo che viene è, qui e ora, la stessa intessitura del cosmo. È, semmai, la distopia del capitale, nella sua mistificazione della vita, che cerca di annientare ciò che sfugge al suo comando di accumulazione, produzione e messa a profitto. La possibilità per tutte le parti del mondo di godere della vita comune è la posta in gioco della liberazione dal capitale, ossia della liberazione dal lavoro e dal lessico dell'operosità. Ciò significa, in altre parole, distruggere la società che rende vera ed efficace la macchina mitologica nella quale riposa la cultura di destra. Malgrado le critiche che si possono già immaginare essere rivolte a questa posizione, Sjöberg precisa che si tratta di una liberazione affermativa dall'operosità: è, d'altronde, il termine *neg-otium*, l'affaccendarsi, a essere coniato come una negazione dell'*otium*, dell'agio o della quiete, e non viceversa. E lo scrivere non è «opera e lavoro» ma dolce «farniente» (p. 121), che è altra cosa da quel "non fare" che troppo spesso rimanda ancora a una smania

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Pagina 399

strozzata, all'ansia di un fare impotente o impossibilitato. Ci si potrebbe arrischiare ulteriormente e dire: il gesto poetico, restituito alla naturalità, destituito dalla sua identità, è inoperosità, e il comunismo cosmico, la comunità quodlibetale, è inoperosa letizia, agio. Per concludere, a chi ha accusato l'inoperosità di sterilità, Sjöberg ricorda con Ugo di San Vittore che niente, in tutto l'universo, è sterile. D'altronde, *le ciel est meu sanz labour ou travail*.

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Página 400

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Página 401

Antigone. Usi e abusi di un mito dal V secolo a.C. alla contemporaneità

Sotera Fornaro, Raffaella Viccei

Recensione di Giulia Abbadessa

Antigone. Usi e abusi di un mito dal V secolo a.C. alla contemporaneità, a cura di Sotera Fornaro e Raffaella Viccei, segue una serie di incontri tenutisi a Sassari nell'ottobre 2019 ed è edito nel 2021. Nascendo – come ricordano le curatrici nella *Nota Introduttiva* (pp. 7-10) – durante l'odierna pandemia, il volume collettaneo porta gli interrogativi posti dalla tragedia sofoclea e dalla storia della sua ricezione alla luce tersa di un'analisi accurata, ma inoltre li proietta, come in un'allucinazione o in un gioco di ombre, nelle oscurità della crisi politico-sanitaria mondiale, profetizzando l'ennesimo ritorno della vicenda mitica di Antigone nella contemporaneità[1]. Una vicenda alla quale i dodici autori del libro restituiscono, non solo in chiave filologica bensì fatalmente, la sua veste propriamente tragica: nonostante la loro acribia e malgrado l'architettura del volume appaia del tutto organica, il carattere conflittuale e *naturaliter* irrisolto della tragedia, destinato a estinguersi solo quando questa si conclude, si rinnova nelle pagine iniziali della profetica introduzione, nonché in quelle conclusive, firmate da Massimiliano Civica (pp. 277-300), che evocano la sua messa in scena dell'*Antigone* al teatro Metastasio di Prato, cominciata nel novembre 2019 e interrotta nel 2020 dal primo *lockdown*.

Concepito prima dello scoppio della pandemia, il volume evidentemente non nasce con un intento profetico, ma al fine di scandagliare la distanza, spesso incolmabile, che separa l'*Antigone* di Sofocle da al-

[1] Il ritorno del mito di Antigone è oggi già iniziato, come attesta il seminario di Mario Telò *Leggere la tragedia greca ai tempi della pandemia: Antigone e Alcesti* organizzato alla Scuola Normale Superiore dell'Università di Pisa il 16 novembre 2022. https://www.sns.it/sites/default/files/2022-11/20221103_telo_web.pdf. Sulla crisi tra pubblico e privato durante la pandemia cfr. R. Beneduce, *Lezioni di una pandemia*, in «Storie virali / Atlante», Treccani, 03.04.2020, https://www.treccani.it/magazine/atlante/cultura/Le_lezioni_di_una_pandemia.html.

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Pagina 402

cuni suoi emblematici riusi antichi, moderni e contemporanei. Benché la bibliografia su Antigone sia sterminata, Fornaro e Viccei presentano una raccolta di saggi in aperta controtendenza rispetto alle più celebri, recenti letture critiche del mito che, per quanto di estremo interesse politico e filosofico[2], radicalizzando la figura dell'eroina tebana tanto quanto quella di Creonte, semplificano la complessità storica e letteraria della tragedia sofoclea. Evidenziando come l'ambiguità costituisca un tratto essenziale dei protagonisti e del lessico dell'*Antigone* di Sofocle, in quanto essa costituisce il *trait d'union* tra il mito rappresentato nella tragedia e la storia politica dell'Atene periclea, al bivio davanti a un regime oligarchico a lungo perpetuatosi grazie a leggi non scritte e una democrazia fondata su leggi scritte al servizio della cittadinanza[3], il volume collettaneo ha il merito di rilanciare quell'invito a praticare la disciplina codificata recentemente, tra gli altri, da Carlo Ginzburg come «microstoria»[4] anche nell'ambito dei *Reception Studies*. Oltre a porre la tragedia sofoclea in relazione al suo contesto d'origine, infatti, gli autori non mancano di seguire, attraverso i testi e le opere d'arte, le tracce delle ragioni storiche e culturali, sottese ai riusi del mito fino alla contemporaneità.

Il compito di presentare il testo dell'*Antigone* non poteva che spettare a una grande studiosa della tragedia e della condizione femminile nell'antica Grecia come Anna Beltrametti, che avendo già condotto analisi decisive sul mito dell'eroina tebana, in *Antigone. Il classico dei classici? Un classico per ripensare i classicismi?* (pp. 13-32) offre un quadro raffinato del lessico, dei temi e della struttura della tragedia sofoclea, per tracciare subito le coordinate necessarie a misurare le distanze che la separano dalle sue rievocazioni e offrire così una bussola utile a orientare i lettori all'interno di tutto il volume. In forma di allusioni, adattamenti e riscritture, i riusi del mito di Antigone hanno a lungo idealizzato questo «personaggio minore, potentissimo, ma minore», perché «presente in scena solo nel prologo, nel secondo e nel

[2] Per una panoramica sulla storia della ricezione della tragedia di Antigone si veda S. Fornaro, *Antigone. Storia di un mito*, Roma, Carocci 2012, ma si può citare a titolo esemplificativo il grande lavoro di J. Butler, *Antigone's Claim, Kingship between Life and Death*, New York, Columbia University Press, 2000.

[3] Si veda G. Cerri, «Il significato dell'espressione leggi non scritte nell'Atene del V secolo a.C.: formula polivalente o rinvio ad un corpus giuridico di tradizione orale?», in *Mediterraneo Antico: economie, società, culture*, Pisa, Fabrizio Serra, XIII, 1/2, 2010, pp. 139-146.

[4] C. Ginzburg, «Microstoria e storia del mondo» in Id., *La lettera uccide*, Milano, Adelphi, pp. 88-116.

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Pagina 403

quarto episodio» (p. 17) in opposizione alla figura «tutta negativa» di Creonte, neutralizzando il carattere contraddittorio dei due, che affiora però in uno dei poemetti della *Quarta Dimensione* di Ritsos, il quale, giocando con l'ambiguità che contraddistingue Antigone, la presenta, «nella sua inflessibile fermezza», persino come «l'altra faccia di Creonte, l'altro aspetto, giovane e femminile, […] dello stesso fanatismo impolitico» (p. 30).

Indagandone la preistoria, il successivo saggio di Sotera Fornaro, *La polvere di Antigone* (pp. 33-48) approfondisce uno dei temi centrali della tragedia sofoclea, notoriamente riconosciuto dalla *Scienza nuova* di Vico come fondativo della storia delle nazioni: quello della sepoltura. Tema che la studiosa affronta tramite un'analisi lessicale, incentrata sul lemma «κόνις» e sulle sue illustri attestazioni in Omero ed Eschilo. Pur rievocando la storia dell'Atene periclea e soprattutto le orazioni di carattere funerario che celebrano le morti eroiche, Fornaro infatti compara il mito tragico della sepoltura di Polinice nell'*Antigone*, fondativo dell'Atene periclea, e quello epico dello scontro tra Greci e Troiani (con ovvio riferimento *in primis* alla sepoltura di Patroclo ed Ettore), tramandato dall'*Iliade*, fondativo della Grecia arcaica e rievocato già da diverse ricorrenze dell'immagine della «polvere che si solleva» nell'*Agamennone*, nei *Sette contro Tebe* e nelle *Supplici* di Eschilo. Commentando il lessico sofocleo attinente al tema sepolcrale, Fornaro riporta alla luce non tanto il sostrato politico, quanto quello eminentemente religioso della tragedia, che «mette in scena proprio» una «commistione tra mondo dei vivi e mondo dei morti» (p. 46).

Corredato di un suggestivo apparato iconografico, il saggio *Controcorrente. Visioni e re-visioni greche di Antigone fra V e II sec. a.C.* (pp. 49-116) di Raffaella Viccei introduce i lettori del volume alla storia della ricezione del mito dell'eroina tebana, inseguendone le prime tracce nel mondo antico, ovvero nelle iconografie vascolari della Magna Grecia, della Sicilia e della Grecia. Dopo un'ampia introduzione, nutrita di una ricca bibliografia sulla cultura greca antica delle immagini, la studiosa riflette sulle ragioni dell'assenza di Antigone nella ceramica attica del V secolo a.C., e le individua nelle motivazioni degli acquirenti e dei committenti, estranee alle tematiche politiche sollevate dalla tragedia sofoclea. Viccei poi esamina manufatti successivi, riconoscendo la rappresentazione di Antigone nella veste di figlia, sorella e amante, associata a Edipo o accanto a Eracle e persino a Elena; una veste – in altre parole – ancora una volta depurata dall'afflato politico

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Pagina 404

della tragedia sofoclea, alla quale gli artisti dell'epoca non di rado preferiscono sostituire altre fonti. Le «élites indigene ellenizzate della Magna Grecia, quelle greche coloniali di Sicilia, quelle ateniesi e tebane […] hanno» infatti «operato una re-visione del mito e lo hanno restituito nelle immagini adattandole alle diverse esigenze delle loro istanze culturali e sociali» (p. 108).

Il successivo saggio di Monica Farnetti indaga la rivisitazione cinquecentesca del tema della sorellanza tra Antigone e Ismene, riconoscendo anzitutto l'importanza che esso riveste nell'arte antica e rinascimentale, nonché nella bibliografia recente. Il merito del saggio *Antigone (e Ismene) sulla scena del teatro italiano del Cinquecento* (pp. 117-131) affonda anzi le proprie radici nelle pregresse ricerche condotte dall'autrice stessa, che le consentono sia di precisare in via preliminare come il tema nel Cinquecento sia trattato «in pressoché assoluta fedeltà […] alla lezione degli antichi» (p. 117), sia di tracciare una panoramica sugli esiti che esso incontrerà in seguito. Avendo restituito il tema della sorellanza a una dimensione storica e teorica ampia, Farnetti sottopone all'attenzione dei lettori del volume alcune riscritture che – anche e soprattutto nella prospettiva critica adottata dalla studiosa – sono state poco o nient'affatto meditate dalla letteratura critica: la prima traduzione in italiano della tragedia a opera di Luigi Alamanni, edita nel 1533; il *pastiche* di fonti greche e latine titolato *Edipo* di Giovanni Andrea dell'Anguillara (1554); e il «singolare», primo rifacimento moderno della stessa *Antigone* per mano di Giovanni Paolo Trapolini (datato 1581).

Intitolata *Oltre il teatro*, la seconda parte del volume ospita due saggi. In *Antigone e la questione giuridica* (pp. 135-162) Gherardo Ugolini dapprima evoca i recenti accostamenti giornalistici di Antigone a Greta Thunberg, Carola Rackete ed Eluana Englaro, valutando se possano rientrare in una casistica di uso o di abuso della tragedia sofoclea, per poi però ribadire, sulla scia di Blumenberg, le congenite, infinite possibilità di variazione e attualizzazione del mito. Ugolini, quindi, esamina le letture del mito di tre giuristi italiani del Dopoguerra: quella di Piero Calamadrei, relativa al processo di Norimberga ed edita sulla rivista «Il Ponte» nel 1946 con il titolo *Le leggi di Antigone*; quella di Tullio Ascarelli, che in *Antigone e Porzia* (1955) oppone il mito di Antigone al moderno personaggio shakespeariano del *Mercante di Venezia*; e quella di Gustavo Zagrebelsky, che nel primo capitolo del volume *Intorno alla legge. Il diritto come dimensione del vi-*

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Página 405

vere comune (2009) riconosce nell'eroina tebana un simbolo dello scontro tra *nomos* e *lex*. Dalla comparazione dei testi, in cui le leggi non scritte sono intese come leggi naturali, emerge un'Antigone che incarna il concetto di giusnaturalismo, tanto lontana dal personaggio di Sofocle quanto vicina alla figura che affiora dall'interpretazione aristotelica della tragedia sofoclea.

Nel saggio *Frammenti antigoniani nella scrittura di Hannah Arendt* (pp. 163-175) Giuliano Lozzi evoca gli studi di Hahn Weigel e Nordmann sullo stile frammentario della celebre filosofa, i cui saggi – si potrebbe aggiungere – ricordano moltissimo il modello degli *Essais* di Montaigne. Lozzi in particolare rivolge la sua attenzione a un frammento antigoneo del *Denktagebuch*, datato 1956, che sembra preludere alcuni dei concetti fondamentali sviluppati in *Vita Activa* negli stessi anni Cinquanta. Dedicato «a Carl Orff, autore della musica per la tragedia nella traduzione di Friedrich Hölderin», tale frammento presenta l'eroina tebana come «la voce umana che si lamenta e che risuona, la voce in cui tutto si rivela» (p. 168), ed ha un'eco manifesta nel secondo capitolo di *Vita activa*, laddove Arendt mostra che l'essere umano si configura come un animale politico e sociale, citando gli ultimi versi della tragedia di Sofocle tradotti dallo stesso Hölderlin. Lozzi conclude che il frammento antigoneo del *Denktagebuch*, trasformato in *Vita Activa* in una citazione, ha grande risonanza nel pensiero della filosofa, la quale insiste a più riprese sul legame tra parole e azione, interrogandosi sui concetti di azione ispirata alla parola, *Handeln*, e di rivelazione, *Offenbarung*.

Presentando alcune moderni riusi del mito di Antigone, la *Parte terza* del volume, intitolata *Re-visioni contemporanee*, inizia con il saggio *«Noi tutti siamo poeti ancor più di quanto siamo dotati di ragione». Antigone e la funzione politica di una lettura come «prassi aperta»* (pp. 179-210) di Paola del Zoppo. Sulla scia di Rita Felski e di altri studiosi che oppongono all'ermeneutica del sospetto un'etica della lettura fondata su una prassi aperta, l'autrice riflette sul carattere liminale dell'*Antigone* di Sofocle sottolineando *in primis* quello dell'eroina eponima, che, «nei suoi dialoghi, argomenta tramite una *fiction* del possibile […], invocando la capacità immaginativa come stimolo all'azione», per presentare al pubblico «delle alternative alla realtà che Creonte vuole immobilizzare» (p. 191). Avendo rievocato gli studi di Courtney Shrewsbury sulla liminalità di Antigone, manifesta soprattutto nel lamento finale dell'eroina, e avendo ripercorso le inter-

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Pagina 406

pretazioni di Hegel e di Goethe della tragedia, l'autrice si interroga con Nietzsche e Heidegger sui risvolti politici delle illusioni e, infine, offre un esempio, tratto dall'alveo delle opere delle scrittrici che si interessano al mito sofocleo alla fine dell'Ottocento, del rimodellamento dei canoni di ricezione letteraria. In *Menschenkinder* Lou Andreas Salomé rappresenta una figura femminile che afferma, come Antigone, la propria differenza e la propria volontà di restare aperta al rinnovamento, anche a costo di allontanarsi dagli altri personaggi per entrare nello spazio liminale di uscita dal testo.

Il saggio *Antigone nell'epoca dell'*infotainment*. Dalla tragedia sofoclea al melodramma mediatico* di Elena Porciani (pp. 221-228) inizia ricordando l'intervento *Antigone e le gazzette* di Margherita Rubino – pronunciato in un seminario antigoneo tenutosi all'Università di Genova nell'anno accademico 2002-2003 –, in cui la studiosa osservava la frantumazione di Antigone nel pulviscolo mediatico, per il quale l'eroina tebana era divenuta o modello esemplare di attivismo eroico o simbolo dei diritti umani o etichetta utile a «ricoprire tipi e azioni al femminile del tutto diverse ed opposte tra loro» (p. 212). Allineandosi con le considerazioni di Virginia Woolf sull'irriducibilità della letteratura alla verità storica, e denunciando i rischi di semplificazione insiti nell'allegorismo, Porciani quindi analizza la cronaca italiana del 2019. La lettera edita il 29 giugno sulla prima pagina della «Repubblica» e indirizzata al suo direttore, *La capitana Antigone* di Roberto Vecchioni, accostando Antigone a Carola Rackete con uno stile retorico ed emotivo, offre un «criterio per giudicare gli abusi delle riproposizioni» (p. 222) del mito in ambito mediatico. Richiamando la teoria dei modi di Remo Ceserani e gli studi Peter Brooks sull'immaginazione melodrammatica, Porciani conclude che lo schema melodrammatico dei riusi di Antigone è allineato con il sistema attuale dell'informazione.

Nel saggio *Un'Antigone tra* global novel *e «realismo dell'irrealtà»* (pp. 229-246), Rosanna Morace studia la ricezione del mito di Antigone nel romanzo contemporaneo e in particolare nel *global novel*, caratterizzato, secondo l'interpretazione di Gianluigi Simonetti, dal «realismo dell'irrealtà», ovvero – in maniera antitetica rispetto alla tradizione del realismo – da una commistione tra *fiction* e non *fiction* che, dando conto della confusione sulla realtà generata dai media, ricerca tramite elementi realistici un effetto di autentico-meraviglioso. Osservando con Sotera Fornaro che all'alba del nuovo Millennio Antigone è ormai divenuta anche «simbolo inquietante e problematico del ter-

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Pagina 407

rorismo islamico» (p. 231), Morace si sofferma sul romanzo, assimilabile alle tendenze letterarie dell'ipermodernità, *Io sono il nemico* (2018) dell'autrice statunitense di origine afghana Kamila Shamsie. Al suo interno, la studiosa rinviene un «uso didascalico, semplificante e a tratti meccanico del mito più che della tragedia sofoclea, richiamata allusivamente nella trama ma mai nella lettera del testo»: questa volta Antigone, infatti, diventa persino una «*femme fatale*, che conserva dell'eroina tragica solo la determinazione dettata da ragioni personali-familiari» (p. 243).

Nel saggio *Antigone sotto il Sahara, tra politica e memoria* (pp. 247-262) Donato Lacirignola studia la ricezione del mito sofocleo in alcuni contesti extra-europei e post-coloniali dell'Africa subsahariana, mostrando che l'eredità del patrimonio letterario greco non è esclusiva prerogativa della tradizione occidentale. In particolare, Lacirignola analizza tre *pièces* contemporanee: *The Island* di Athol Fugard che, messa in scena per la prima volta nel 1973 a Città del Capo, denuncia il regime dell'*apartheid* in Sudafrica ed è un esempio di teatro nel teatro, perché rappresenta due detenuti, John Kani e Winston Ntshona, che decidono di recitare una tragedia antigonea nella prigione di Robben Island; *Noces posthumes de Santigone* del congolese Sylvain Bemba che, scritta nel 1988, evoca la rivoluzione di Thomas Sankara in Burkina Faso; infine, *Tegonni: An African Antigone* di Femi Osofisan, che rappresenta la storia della Nigeria coloniale e indipendente. Lacirignola sottolinea la dimensione performativa delle *pièces*, che facendo leva sul ruolo memoriale del mito di Antigone, la quale si batte in difesa della «figura individuale di Polinice, che il potere ufficiale intende cancellare» (p. 249), contribuiscono alla riabilitazione della memoria di alcune individualità ridotte al silenzio dal potere, e trasformano il teatro in uno spazio di conflitto ideologico incoraggiando il pubblico alla lotta.

Nel saggio *Antigone in Irlanda: un mito greco nella contemporaneità* (pp. 263-276) Loredana Salis esamina due riscritture della tragedia sofoclea, realizzate entrambe nel 2018. *Antigone na hÉireann* (Aulos Productions) e *Pale Sister* (Colm Tóibín) proseguono la longeva storia della rivisitazione del mito di Antigone in terra irlandese, dove l'eroina incarna la denuncia nei confronti dell'oppressione inglese per lo meno, precisa l'autrice sulla scorta dei propri studi, dai tempi di Yeats. Le due riscritture sono accomunate da alcuni elementi: entrambe alludono al contesto storicoculturale dell'Irlanda contemporanea, sono ispirate alla tragedia di Sofocle e sono state concepite per il teatro.

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Página 408

La prima, messa in scena dapprima nell'agosto del 2018 al Fringe Festival di Edimburgo, si configura però come una narrazione distopica, in quanto è ambientata all'indomani dell'entrata in vigore della Brexit in Irlanda. Nella seconda, nata nel 2018 in seno al *The Antigone Project* – il laboratorio teatrale universitario della Columbia University che aveva coinvolto anche lo scrittore Tóibín – e rappresentata la prima volta nell'ottobre 2019 al Gate Theatre di Dublino, mette invece in scena Ismene che, unica sopravvissuta della famiglia reale tebana, riscrive la storia di Antigone attraverso un monologo in cui afferma la propria volontà di proseguire il cambiamento a cui aspirava la sorella.

Conclude il volume la già menzionata riflessione di Massimiliano Civica, che in *La mia Antigone* (pp. 277-300) ripercorre il processo di studio creativo, intrapreso per rappresentare al teatro Metastasio di Prato la tragedia sofoclea. Dopo averne offerto una sintesi efficace e appassionante, e aver posto la vicenda mitica dell'eroina tebana in relazione con la storia dell'Atene periclea sulla scia degli studi di Giovanni Cerri, Civica riflette soprattutto sul carattere *deinòs* che accomuna Creonte e Antigone, meditando sulle traduzioni del testo sofocleo. L'artista inoltre espone le motivazioni che lo hanno spinto ad adottare dei costumi che rinviano al periodo della caduta del fascismo: l'intento era trovare un'ambientazione che scatenasse nel pubblico il potenziale tragico dell'opera di Sofocle. Dopo aver meditato anche sui due seppellimenti rappresentati nella tragedia, del primo dei quali Civica attribuisce la responsabilità a Ismene, sempre commentando da vicino il testo sofocleo, l'artista conclude che la «femminista Antigone, paladina dei diritti delle donne», non riuscendo a «uscire dal cerchio della sua famiglia» per costruirne una nuova con Emone, muore nel «nome del padre» (p. 300).

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Pagina 409

Le distese interiori del cosmo. La metafora nel mito e nella religione
Joseph Campbell
Recensione di Tomaso Pignocchi

L'opera di Joseph Campbell gode di una fama ambivalente. Se le intuizioni del suo *L'eroe dai mille volti* hanno portato i temi della mitologia comparata all'attenzione della cultura popolare, dall'altro lato hanno catalizzato nei confronti del loro autore una generale diffidenza da parte della comunità scientifica e accademica, spesso giustificata da una sua certa, innegabile, tendenza a forzare interpretazioni e letture.

I tre saggi che compongono questo testo – ultima opera pubblicata in vita dall'autore – sono il frutto di alcune conferenze legate al Carl Gustav Jung Institute di San Francisco; una circostanza non casuale e non di poco peso, se si considera che la formazione intellettuale di Campbell fu profondamente influenzata dalle teorie junghiane. Al fondo di tutto il pensiero dello studioso americano troviamo infatti una teorizzazione (ripresa nei suoi presupposti basilari dall'opera dell'etnologo Adolf Bastian, di cui anche lo stesso Jung fu debitore) che vede nelle tematiche e nei caratteri ricorrenti del mito il continuo riaffiorare di quelle che vengono definite *idee elementari*, contrapposte alle singole modalità locali di rappresentazione che di tali idee elementari e universali non sono altro che manifestazioni particolari.

Anche gli scritti raccolti nel volume edito da Nottetempo ruotano attorno a questo impianto: una dialettica tra universale e particolare che si lega saldamente alla concezione junghiana degli archetipi. Nelle parole stesse dell'autore «una mitologia è un'organizzazione delle figure metaforiche legate a stati mentali che in realtà non appartengono a un luogo o a un tempo particolari» (p. 30), e «l'idea elementare è radicata nella psiche; l'idea etnica attraverso cui si manifesta è radicata nella geografia, nella storia e nella società» (p. 145). La metafora è dunque la forma storica, determinata, di archetipi universali. I tre testi

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Pagina 410

esplorano le possibilità di questa ipotesi attraverso l'analisi del mito, della religione e dell'arte.

Nel primo saggio (*La cosmologia e l'immaginazione mitica*) l'autore indaga la connessione biunivoca tra psicologia e metafisica di cui il mito si fa portatore. L'anima, sulla scorta di Novalis, viene intesa come luogo di incontro tra mondo esterno e mondo interno: è questa la sede propria del mito, ed è qui che l'individuo sente la propria risonanza con quelle idee universali di cui, platonicamente, non siamo più coscienti ma che possiamo recuperare attraverso il linguaggio metaforico. Quel che Campbell intende sostenere è che queste idee universali non si siano sviluppate attraverso la sfera della razionalità, ma provengano invece da quello stesso abisso oscuro e subliminale da cui sorgono i sogni: «quanto le immagini di un sogno sono metafore della situazione psicologica di chi sogna, tanto le immagini di una mitologia sono metafore dell'atteggiamento psicologico del popolo cui appartengono» (p. 14). Nella formulazione di Campbell la metafora mitologica è allo stesso tempo tanto il frutto del ribollire di un materiale magmatico inconscio e collettivo, quanto lo strumento di un mistico ritorno al contatto tra l'individuo e questo materiale oscuro e originario. Per mostrare questo secondo movimento (che riporta l'essere umano dal particolare della metafora all'universale inconscio da cui essa è scaturita), Campbell cita Plotino: «Quelli che contemplano con i propri occhi le opere d'arte […] quando riconoscono nel sensibile un'imitazione di ciò che si trova nel loro pensiero, sono come presi da un turbamento e giungono a ricordarsi della realtà vera» (Enneadi II 9 [33], 16.44-47). È nel particolare metaforico che si annida la possibilità dell'anamnesi che riconduce all'universale. Tutte le mitologie «sono esse stesse opere d'arte di questo tipo e hanno questi effetti» (p. 44). Il fine dell'arte mitologica è infatti il riconoscimento mistico della corrispondenza tra macro e microcosmo, tra spazio interiore e spazio esteriore. E tanto più la mitologia presa in esame sarà arcaica, tanto più lo spazio esteriore di riferimento sarà ristretto: nelle mitologie più primitive la tribù e il suo territorio coincidono infatti con il totale dell'universo, mentre le mitologie più recenti (tra cui l'autore annovera anche i testi religiosi cristiani e indiani) si rivolgono all'umanità nel suo complesso. Con lo scorrere del tempo storico si assiste dunque a un progressivo ampliarsi dell'orizzonte cosmico. Retrocedendo assistiamo, di converso, ad un restringersi del cosmo. Se il Dio cristiano è Dio universale, nei testi più antichi della Bibbia viene nettamente specifica-

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Pagina 411

to che non esiste altro dio sulla terra se non in Israele: in tale mitologia arcaica il centro dell'universo era angusto quanto i confini di Gerusalemme, e l'universo biblico si restringeva in un concetto tribale, seppur «altamente sofisticato e consapevole» (p. 46).

In una seconda fase di questa archeologia psicologica del mito, la coscienza, finalmente ridestata, accede a una visione liberata dalle pastoie limitanti di un orizzonte prettamente locale e tribale: il referente macrocosmico viene allora a coincidere con il mondo, quando non addirittura con la trascendenza. Il luogo e il tempo di questo salto si situano nella Mesopotamia del IV millennio a.C., il periodo in cui la costruzione delle ziggurat – simboli dell'*Axis-Mundi* – liberò finalmente la prospettiva metafisica dalle ristrettezze locali. È in questo periodo che prese piede l'idea di un *ordine cosmico*. Ordine che un clero aveva il compito di tradurre da rivelazione celeste a ordine di vita sociale, riflettendo quindi il *macro* nel *micro*. Analogamente, se nel mondo mesopotamico assistiamo a un ampliarsi del macrocosmo, nel mondo indiano a variare per la prima volta sarà l'estensione del microcosmo: il *micro* non è infatti più qui rappresentato dalla società, dalla tribù, dalla famiglia, ma dal corpo umano individuale, e i due estremi del rapporto divengono l'individuo e il cosmo. Da questo fatto derivano le pratiche, tipiche della spiritualità indiana, che mirano a ristabilire l'analogia tra armonia cosmica e armonia corporea. Il corpo umano è specchio del cosmo, e compito delle pratiche, di quelli che Pierre Hadot chiamava esercizi spirituali, sarà perciò ristabilire all'interno del corpo e della mente umana quella stessa armonia che governa e pervade il macrocosmo: «conformandosi perfettamente al proprio dharma come fanno le varie specie animali, le piante e il Sole, la Luna, i pianeti e le stelle, ciascuno sostiene l'universo ed è dall'universo sostenuto. […] La funzione della medicina, come quella della mitologia e del rituale, si rivela quella di mantenere l'umanità in accordo con l'ordine naturale» (p. 58).

A tale prospettiva, che accomunava tutte le mitologie e le concezioni spirituali orientali, viene seguentemente a contrapporsi quella visione che Campbell definisce *occidentale* (che restringerà nuovamente i confini del macrocosmo dall'universo alla geografia, dallo spirito alla politica) e che ha il suo inizio con la riforma zoroastriana: è questa la terza fase della genealogia messa a fuoco dall'autore; da questo momento in poi, al principio di sottomissione all'ordine naturale viene a sostituirsi una concezione dualistica che oppone bene e male, e che

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Página 412

confina la natura all'interno di questo secondo ordine, prevedendo dunque una scelta: «l'uomo, di conseguenza, non deve affatto essere in accordo con la natura – come negli antichi mondi orientali – ma deve scegliere il bene, mettersi in accordo con il bene, lottare per la giustizia e correggere la natura» (p. 60). È questa visione a dar vita definitivamente alla concezione del tempo lineare, e dunque progressiva, storica, teleologica. Tra un principio conosciuto ma considerato come caduta e una fine già nota ma solo come preconizzazione, l'essere umano si ritrova precipitato in una fase intermedia vissuta come sforzo e lotta in vista del *τέλος*. «Laddove c'era stato l'ideale dell'armonia con il tutto, vi era ora un discrimine, una decisione da prendere […] in nome di una riforma universale» (p. 61). In questo impianto – in cui ancora oggi ci troviamo calati – il cielo e la terra sono permanentemente tenuti separati, e non esiste possibilità di ricongiunzione se non in un altrove inattingibile. Già questo saggio mostra come Campbell si situi lungo quella linea di pensatori, *à la* Frobenius ed Eliade, in cui l'indagine mitografica si connota di nostalgia per un mondo arcaico precedente alla decadenza giudaico-cristiana, quasi sempre identificata come fattore di rottura e apripista di una modernità scissa e in qualche modo degradata.

La premessa del secondo saggio (*La metafora come mito e come religione*) si impernia invece sul ruolo decisivo che, in questa scissione irreparabile, viene ricoperto dalla razionalizzazione della metafora mitica (e religiosa) che finisce per essere poi interpretata in maniera letterale. «Come i sogni, i miti sono un prodotto dell'immaginazione umana. […] Ogni mito, dunque, intenzionalmente o meno, è psicologicamente simbolico. Le sue vicende e le sue immagini, di conseguenza, non devono essere interpretate letteralmente, ma come metafore» (p. 78). Per Campbell il problema *storico* umano inizia precisamente quando tali immagini vengono erroneamente interpretate non più come metafore ma come fatti; è lì che ha inizio «l'incubo collettivo della storia» (p. 83), la quale fin troppo spesso si è sostanziata in guerre feroci combattute tra sostenitori di questi stili opposti di rappresentazione. Una dimostrazione esemplare di questo esito storiogenetico della letteralizzazione della metafora è per Campbell racchiusa nelle vicende del primo cristianesimo: «nei primi cinque secoli dell'era cristiana la questione se Maria avesse concepito letteralmente Dio o avesse normalmente dato alla luce un figlio che in seguito sarebbe stato eletto da Dio […] rimase irrisolta» (p. 86). Tra le fazioni vinse quella

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Página 413

letteralista, e il vescovo Nestorio di Costantinopoli, che aveva rifiutato la reificazione della metafora, venne esiliato e condannato a morire nel deserto. Insieme a lui, anche un significativo numero di comunità cristiane orientali (dall'Asia minore, alla Siria, fino alla Cina e all'India) venne da quel momento separato irrimediabilmente dalla chiesa universale, poiché «in quelle parti d'Oriente la ben nota metafora mitica del parto virginale non fu trasformata in un miracolo e in un fatto fisico» (p. 87).

L'autore rileva, conseguentemente, la particolare tendenza della fede cristiana a rendere fisico ogni fatto metaforico e, di converso, a trasformare in metaforico ogni fatto fisico, in un rovesciamento continuo. Esempio principe di questa tendenza speculare è l'episodio della crocifissione che da fatto storico è stato poi nei secoli trasformato in miracoloso mezzo di salvezza. Nel cristianesimo assistiamo al fatto che «una Caduta *mitologica* viene storicizzata e diventa un fatto accaduto nella preistoria, tra il 4004 e il 3760 a.C., e una crocifissione *storica*, avvenuta intorno al 30 d.C., viene mitologizzata come riparazione di quella caduta» (p. 88). Qui «il mitologema biblico della *caduta* altro non è che una variazione sul tema universalmente noto della separazione del cielo dalla terra», tema che dà forma di immagine alla filosofica frattura tra fenomeno e noumeno, tra soggetto e oggetto, tra vita e senso. La risoluzione di questa frattura è ciò attorno a cui ruota tutta la tradizione spirituale indiana, che ai due poli di questa scissione diede il nome di *Māyā* (l'illusione, l'esistenza fenomenica) e *Bodhi* (l'illuminazione, il ricongiungimento con l'*originario* e dunque col senso). La mente indiana non ha però mai reso questa frattura un fatto storico, sovraindividuale, temporalmente determinato per tutti, ma una questione puramente individuale. Ogni individuo esperisce questa separazione, quest'immersione nell'illusione del fenomenico che è vita inautentica e priva di senso, ma ogni individuo può anche, autonomamente, ricomporre questa frattura, ricongiungersi con il *principio*, e testimoniare che la frattura è stata solo illusoria. Il tema della separazione tra cielo e terra, tra *principio* e vita individuata (e la connessa tensione al ritorno verso l'unità originaria), è dunque un qualcosa di archetipicamente comune a ogni sensibilità spirituale: «il motivo veterotestamentario della Terra promessa, interpretato comparativamente, affrancato dalle associazioni etniche e così rivelato in quanto variante locale di un archetipo mitologico comune a molte parti del mondo, assume un significato molto diverso da quello di un mandato divino per la conqui-

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Pagina 414

sta e l'occupazione *manu militari* di un'area popolata del Vicino Oriente» (p. 88). Liberando la metafora dalla sua interpretazione letterale ci accorgiamo che «la Terra promessa, di conseguenza, diventa ogni territorio con una sua trasparenza mitologica, e l'acquisizione di tale territorio non avviene prosaicamente, attraverso un'azione fisica, ma poeticamente, attraverso l'intelligenza e il metodo artistico» (p. 90).

Ed è da qui che prende le mosse il terzo saggio (*La strada dell'arte*), nel quale Campbell mette il suo dispositivo di interpretazione della metafora alla prova con i prodotti dell'arte. Il riferimento esplicito è in questo caso Joyce, che, nel V capitolo del suo *Ritratto dell'artista da giovane*, mette a punto quella che lui stesso definisce una teoria estetica, i cui pilastri poggiano su San Tommaso e su Aristotele. Il *bello* viene allora definito, sulla scorta dell'aquinate, attraverso la compresenza di tre caratteristiche fondative: «tre cose sono necessarie alla bellezza: integrità, armonia e radiosità» (p. 192). Se l'*Integrità* è la possibilità dell'oggetto di essere osservato e percepito come una cosa sola, come un tutto e non un insieme di oggetti irrelati, l'*Armonia* è invece la relazione esistente tra le parti e il tutto: un equilibrio delle varie parti entro il limite del tutto, in cui diviene possibile percepire «il ritmo della struttura» (p. 193). La *Radiosità*, infine, è ciò che permette di vedere che una tale cosa «è questa cosa e nessun'altra» (p. 193). Essa è dunque la *quidditas* di cui parla la scolastica: l'essenza di una cosa, ciò che la fa essere ciò che è.

Queste tre caratteristiche suscitano nel fruitore dell'opera ciò che Joyce definisce i sentimenti *statici* di pietà e terrore – a cui, nella Poetica, lo stagirita aveva attribuito il ruolo di scintilla della catarsi estetico-morale all'interno della mimesi tragica –, in quanto opposti a quelli *cinetici* di desiderio e ripugnanza. È la contrapposizione tra queste due classi di sentimenti a caratterizzare l'estetica joyciana abbracciata da Campbell, difatti «il fine mistico dei riti più antichi non poteva essere quello di liberarsi dalla pietà e dal terrore, ma piuttosto di ispirarli, dato che questi sono i due sentimenti religiosi più importanti» (p. 199). È la capacità di evocare pietà e terrore che caratterizza lo iato tra l'arte falsa e la vera arte. L'arte vera è infatti correlata a quella condizione statica della mente e dell'occhio che rende in grado di innalzarsi al di sopra dei condizionamenti fenomenici che alterano la visione velandola e oscurandola. «In questo modo si realizza un travaso dalla biografia alla metafisica, si dissolve lo sfondo temporale e il proscenio si apre a una forza occulta, che dà alle nostre vite una forma che è contemporanea-

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Pagina 415

mente universale e individuale» (p. 200). È in virtù di questa connotazione che per Campbell la strada del mistico e quella dell'artista si fondono e si sovrappongono. Anche nell'opera d'arte si ritrova quindi questa connessione prediletta tra psicologia e metafisica, tra microcosmo e macrocosmo. Anche il fine dell'arte non è infatti altro che quello di rendere immediatamente manifesto all'individuo il principio ostensivo *upani adico* del "*tat tvam asi*" («tu sei ciò»), vale a dire la possibilità di dischiudere misticamente al singolo l'immediata consapevolezza di essere, in verità, null'altro che una forma particolare di quella stessa coscienza trascendente di cui sono forme tutti i fenomeni fisici e psichici. Una dimostrazione esemplare di questa concezione dell'arte è – non a caso – rinvenibile nel mondo indiano: «per l'arte indiana l'uomo è un dio, e l'arte è stata creata perché l'uomo possa fare esperienza di questa verità e, in seguito, non abbia più bisogno dell'arte […] La sua ragion d'essere sta nel fatto che mira a qualcosa che va oltre se stessa […] per colui che è consapevole del più alto Sé, Dio è in tutte le cose» (p. 205), osserva Campbell citando il suo maestro Zimmer.

Dunque anche la concezione dell'arte di Campbell non fa altro che riaffermare quel principio di ascendenza junghiana e platonica che è al centro di tutta la sua indagine: «l'unico vero compito, oggi, del vero artista, sarà di porsi al servizio dell'individuo, risintonizzandolo sugli archetipi dimenticati, *les grandes lignes de la nature*, scomparsi dietro una nube di litigiosi filosofi alla Jeremy Bentham, che non sanno fare altro che parlare del "maggior bene [economico] per il maggior numero"» (p. 217).

Osservando il tentativo di Campbell nella molteplicità delle sue applicazioni, diviene necessario porsi alcune questioni. Anzitutto, se sia lecito sussumere il mito, la religione e l'arte sotto un'unica categoria (o meglio: se sia lecito ridurre tutte e tre al mito). Conseguentemente, se questa categoria possa essere rilevata come espressione di un fondo psichico insondabile. Infine, se la finalità del mito come metafora possa davvero essere quella di rimettere in contatto l'individuo con un tale fondo, attraverso una forma di anamnesi che finisce per assomigliare a un mistico riassorbimento nel principio-origine.

Da questo punto di vista Campbell, andando oltre Jung, sembra allora finire in quella scia aperta dalla *Symbolik* di Creuzer, in cui l'impronta neoplatonica segna il percorso programmatico di un ritorno dal mito (che è già degradazione) al simbolo originario sottostante, cioè a quel divino sepolto nell'inconscio che continuamente riaffiora,

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Pagina 416

in quanto nucleo vitale che pulsa ancora – seppur sepolto e nascosto nel corso della storia – al di sotto di una stratificazione di involucri. Campbell, anacronisticamente, sembra dunque risentire ancora di quella prospettiva romantica che vedeva il mito come manifestazione nel finito della realtà infinita, e il fine del suo fruitore nell'intuire dietro la lettera finita il simbolico infinito.

Campbell insiste sull'universalità transculturale di tali motivi mitici, in quanto espressioni di un oltre di cui è possibile indagare la sostanza. Nell'opera di questo autore possiamo dunque osservare un tentativo esemplare di accesso diretto all'originario, che somiglia molto a quella pretesa, stigmatizzata da Jesi, di poter fare una scienza della sostanza (inconoscibile) che è il *mito* propriamente detto. Ma questo qualcosa che chiamiamo *mito*, è un *oltre* che si situa al di là della produzione mitologica, cioè al di là della *macchina mitologica,* che è invece l'unica cosa a cui abbiamo oggi reale accesso. Un tentativo, dunque, che non riesce a distinguere tra *mito* e *mitologia*, tra *langue* e *parole*, e che si focalizza sul disvelamento non tanto del funzionamento, quanto dell'essenza del mito. L'impostazione di Campbell non può infatti prescindere dal considerare il mito come oggetto di un'ancora possibile esperienza viva, piena e immediata; essa vede cioè il mito come un qualcosa di realmente attingibile, credendo addirittura di poter andare oltre esso fino a svelarne il nucleo, l'origine (il contenuto enigmatico rappresentato dall'archetipo), il presupposto *sancta sanctorum* ancor più occulto di quel centro (il mito) che a un'analisi attenta si rivela per noi già fantasmatico. Ciò che per l'individuo odierno rimane esplorabile è infatti solo la *mitologia*, cioè la produzione mitologica, nel suo funzionamento operativo: una forma cava, che si sviluppa intorno ad un vuoto di cui possiamo solo esplorare i bordi. Un'esplorazione che però, nell'ottica metafisica e fondazionalista di Campbell, si rivelerebbe priva di qualsiasi interesse.

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Pagina 417

La società contro lo stato
Pierre Clastres
Recensione di Chiara Materazzi

A testimoniare, anche nel panorama italiano, dell'interesse per l'antropologo francese Pierre Clastres, esce per la casa editrice Elèuthera nel 2021 una nuova edizione dell'opera più conosciuta dell'allievo di Lévi-Strauss, *La società contro lo stato*.

Pubblicato per la prima volta nella traduzione italiana nel 1977 da Feltrinelli, ricompare in una edizione di Ombre Corte del 2003. Elèuthera aveva già pubblicato nel 2015 *L'anarchia selvaggia*, entrambi i testi sono accompagnati da una puntuale introduzione di Roberto Marchionatti.

Se le opere di Pierre Clastres sono ormai dei classici dell'antropologia, l'interesse per l'autore, soprattutto a livello internazionale, si è rinnovato agli inizi degli anni duemila, anche grazie al lavoro dell'antropologo David Graeber, il quale, nel suo tentativo di tracciare un'antropologia anarchica, mantiene un dialogo costante con Clastres. Un contributo rilevante, di recente pubblicazione in italiano, è quello Viveiros De Castro, figura di spicco nel campo dell'antropologia e protagonista insieme a Philippe Descola della cosiddetta svolta ontologica, che dedica a Clastres un intero saggio, *L'intempestivo, ancora: Pierre Clastres di fronte allo stato*[1], nel quale offre una lettura deleuziana delle opere dell'autore.

Marchionatti, nell'introduzione a *La società contro lo stato*, oltre a proporre una precisa sintesi della struttura teorica del testo, rende conto della ripresa degli studi sull'autore negli ultimi due decenni, ricostruendo i più importanti contributi che hanno influito sul riaccendersi di un dibattito accademico attorno a Clastres.

Gli undici saggi che compongono il libro disegnano un quadro delle società amerindiane, indugiando su quelle caratteristiche che ne

[1] E. De Castro, *L'intempestivo, ancora: Pierre Clastres di fronte allo stato*, Ombre Corte, Verona 2021.

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Pagina 418

fanno, per struttura sociale e pensiero mitico, delle società in aperta contraddizione con le categorie politiche ed ontologiche proprie della cultura occidentale.

È proprio questo iato che, nel primo saggio, *Copernico tra i selvaggi*, viene indagato da Clastres muovendo una critica a quell'etnocentrismo che impedisce di riconoscere il potere politico nelle società primitive in cui esso si dà in una forma del tutto indipendente dal comando, dall'obbligo e dalla violenza.

Il requisito fondamentale dei leader amerindiani è quello di eccellere nell'arte oratoria, chi non è in grado di padroneggiare con destrezza l'uso del linguaggio non può in alcun modo essere scelto come capo. Il *cachique* deve saper mediare e dirimere le controversie, il suo ruolo all'interno della società è quello del paciere, egli costituisce «l'istanza moderatrice del gruppo».

Un'altra caratteristica che appartiene al capo è la generosità: i beni che accumula o gestisce, devono essere redistribuiti alla comunità, non può rifiutarsi di cedere ciò che è in suo possesso a chi avanza un'esplicita richiesta. Sembra esservi una sorta di continua spoliazione dei capi.

Nella maggioranza delle società, come conferma del suo status sociale, al leader è concessa la poligamia, ma alla sua parola, nonostante il riconoscimento che viene tributato, non inerisce alcun potere di comando. Solamente in alcune situazioni circoscritte – come nel caso della guerra – il potere viene interamente delegato ad un unico individuo, che però non coincide con il capo, ma piuttosto con un valente guerriero o cacciatore, che si trasforma in quest'occasione in un condottiero dotato di un eccezionale potere. Queste comunità mantengono separato il potere politico da quello militare e si rimettono alla guida di un capo solo in occasione della guerra. In tutti gli altri casi, invece, sebbene il leader abbia l'obbligo, nei confronti della società, di parlare, ciò che proferisce non possiede mai la valenza di un ordine e l'obbedienza viene a configurarsi come una semplice eventualità.

Il tratto paradossale della *chieftainship* è di essere un'istituzione nella quale non si dà alcuna autorità, dove il potere si presenta come disgiunto dal suo esercizio, privo dei mezzi per rendersi effettivo.

L'analisi antropologica tende a constatare in queste popolazioni primitive l'assenza di potere politico o, altrimenti, a descriverlo come una forma embrionale, come una prima figura che non ha ancora compiuto quel processo di sviluppo al termine del quale apparirà nella sua compiutezza. Se in un caso il potere politico, come si configura nelle società

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Pagina 419

occidentali, viene fatto coincidere con un télos non ancora raggiunto dai selvaggi, nell'altro si dichiarano queste società apolitiche perché non si rinviene in esse la stessa forma che il potere esibisce nella nostra società. In entrambi i casi, queste letture si rivelano informate dalla stessa visione etnocentrica che assume le categorie del pensiero occidentale come metodo di un discorso scientifico, assumendole come neutrali.

Cos'è il potere politico? Dove è possibile rintracciarlo nelle società senza capi? Sono queste le domande che Clastres pone, mettendo in dubbio che l'essenza del potere sia connessa alla violenza, che abbia a che vedere con la coercizione e si realizzi dando luogo a delle relazioni di obbedienza, instaurando necessariamente delle gerarchie.

Piuttosto che distinguere tra società politiche e apolitiche Clastres pone una distinzione tra un potere coercitivo e uno non coercitivo caratteristico delle società primitive, poiché: «[…] si può pensare il politico senza la violenza, non si può pensare il sociale senza il politico: in altre parole non vi sono società senza potere»[2].

Nel secondo saggio, *Scambio e potere: filosofia della* chieftainship *amerindiana*, Clastres compie dei passi avanti nell'individuazione del luogo del politico: se ciò che fonda la società, come insegna Levi-Strauss, è lo scambio, analizzando la circolazione dei tre beni fondamentali – le donne, le parole e i beni materiali – all'interno di queste comunità, si evince, ad ogni livello di circolazione, l'assenza del principio fondamentale della reciprocità: gli scambi tra la società e il capo sono unidirezionali. Il leader possiede il monopolio sulla parola e ha il dovere di ricompensare gli individui del gruppo reiterando continuamente dei discorsi celebrativi, nei quali ribadisce la validità dei miti e delle norme sociali e loda il buon funzionamento della struttura sociale. Quindi, lo scambio, a livello della circolazione della parola è unidirezionale alla stregua di quello che avviene per i beni, qui il leader deve non solo adempiere gli stessi obblighi degli altri individui per la produzione e il procacciamento di ciò che è necessario per la propria autosussistenza, ma anche procurarsi dei beni eccedenti al fine di elargirli agli appartenenti del gruppo. Anche la poligamia, si configura come uno scambio a senso unico, ma questa volta nella direzione inversa, come un «dono senza contropartita» dalla collettività al capo. Analizzando la complessità di questi processi di scambio, Clastres afferma che queste comunità istituiscono la sfera politica al di fuori della sfera

[2] P. Clastres, *La società contro lo stato*, Eléutera, Milano 2021, p. 55.

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Página 420

sociale, attraverso il rifiuto del principio della reciprocità negli scambi, così facendo trasformano i segni – che non circolano più in un processo comunicativo – in valori, e conferiscono al politico una dimensione di esteriorità e di negatività rispetto al sociale. È questo singolare luogo, esterno e contrapposto alla società, la causa dell'impossibilità, per il potere, di esercitarsi: la sua impotenza deriva dunque dalla mancanza di immanenza e continuità rispetto alla sfera del sociale.

Questo tipo di configurazione non sarebbe, secondo Clastres, il frutto di una contingenza storica, ma troverebbe piuttosto la sua ragion d'essere in una sorta di consapevolezza istintiva delle società primitive, le quali tenderebbero a identificare il potere coercitivo con la natura. Si tratterebbe, quindi, del tentativo di mettere al riparo la cultura dalla natura.

Avvertendo il pericolo di un potere trascendente che si sviluppa contro la società, quest'ultima lo istituirebbe separato dalla sfera sociale ed esteriore rispetto ad essa, al fine di negarlo e padroneggiarlo. Allora, la parola, espunta dall'ambito della comunicazione, non più segno bensì valore, viene affidata al capo come espediente per tenersi al riparo dalla violenza del potere coercitivo. La parola del capo è vuota, è un atto ritualizzato che rappresenta una strategia per tenere separati il leader e il comando, per proteggere la società da un potere che non risieda al suo interno.

Anche la legge, in queste organizzazioni sociali dove non esiste la scrittura, non ha nulla a che vedere con la legge dello stato, non tutela il dominio di pochi su molti. In pagine che riecheggiano il secondo saggio della *Genealogia della morale* di Nietzsche, Clastres parla del corpo come di una memoria, sul quale viene impressa, attraverso la violenza, la legge tribale. I riti di iniziazione testano la resistenza al dolore e sanciscono l'ingresso degli individui nella società, la loro appartenenza inscindibile, da quel momento in poi, al gruppo. Quelle primitive, sarebbero delle società della marchiatura, che inscrivono sul corpo la legge dell'appartenenza alla comunità e dell'uguaglianza agli altri membri, per scongiurare la trascendenza del potere.

Eppure, Clastres ammette che, nel XV sec, quando gli europei arrivarono in America, prima del decimarsi della popolazione locale, le società amerindiane avevano raggiunto un alto tasso demografico e le *chieftanschip* possedevano un potere maggiore di quello riscontrato nei secoli successivi. Si pone qui la domanda sulla nascita dello stato all'interno delle società fondate su un potere non coercitivo. Clastres esclude

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Página 421

che la causa possa essere identificata nell'aumento della popolazione e critica il concetto di economia di sussistenza: non è a causa di una supposta arretratezza tecnologica che tali società non producono più del necessario, infatti, anche nei casi in cui hanno potuto disporre di strumenti[3] più avanzati, hanno preferito utilizzarli per produrre lo stesso quantitativo di beni, ma in un tempo minore. Clastres le definisce «società contro il lavoro» e avanza la tesi che, affinché la produzione possa tendere ad un'accumulazione, sia necessario che sia stato già introdotto, nella società, un principio di disuguaglianza. Polemizzando quindi con un'antropologia marxista, afferma che soltanto un cambiamento politico sarebbe la condizione per una modificazione della struttura economica, ribaltando così il rapporto causale tra struttura e sovrastruttura.

Proprio nello stesso momento in cui l'istituzione della *chieftainship* stava acquisendo maggior potere, le società conobbero il fenomeno della migrazione religiosa, i *karai*, profeti, riuscivano a radunare numerose folle di individui per compiere il viaggio, al di là dell'oceano, verso la terra del bene. Questa coincidenza offre lo spunto a Clastres per rispondere all'interrogativo sulla nascita dello stato. Nella mitologia Tupì-Guaranì il male è identificato nell'Uno che rappresenta il finito, il determinato, ciò che è imperfetto; mentre il bene, situato altrove, in una terra separata dall'oceano, è il non-Uno. Clastres avanza una suggestiva ipotesi: il rifiuto dell'uno starebbe a rappresentare il rifiuto dell'essenza dello stato perché soltanto dove esiste lo stato l'uno può essere pensato come bene. La migrazione religiosa sarebbe quindi un tentativo di sottrarsi all'emergere del potere statale, ma, paradossalmente, proprio la parola profetica riuscirebbe ad avere quell'effettualità che manca ai discorsi dei *cachiques* e a unificare, nella migrazione, le varie tribù. È in essa che risiede il germe del potere? Clastres, più avanti, abbandonerà questa ipotesi[4]. La domanda sulla genesi dello stato rimane in quest'opera senza risposta. Ciò che resta, di questo classico dell'antropologia, oltre ad un'originale analisi del potere, è un contributo a quella rivoluzione copernicana che, sovvertendo la prospettiva, permette di liberare le culture primitive dall'orbita che le fa ruotare attorno al mondo occidentale.

[3] Gli amerindiani sostituirono l'uso dell'asce di pietra con quelle di ferro importate dagli europei, ma nonostante quest'ultime permettessero di produrre di più, essi usarono questo avanzamento tecnico per ridurre le ore deputate al lavoro.

[4] In *Mythès et rites d'Amérique du sud*, Clastres dà un'interpretazione del fenomeno del profetismo e lascia cadere l'ipotesi qui avanzata.

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Página 422

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Pagina 423

Cultura di destra e società di massa, Europa 1870-1939
Mimmo Cangiano
Recensione di Ivan Lepri

Il volume *Cultura di destra e società di massa, Europa 1870-1939* è il nuovo volume, edito dalla casa editrice Nottetempo, di Mimmo Cangiano. Già autore di importanti saggi, fra gli altri ricordo *L'Uno e il molteplice nel giovane Palazzeschi, 1905-1915* (Società Editrice Fiorentina, 2011), *La nascita del modernismo italiano. Filosofie della crisi, storia e letteratura 1903-1922* (Quodlibet, 2018) e *The Wreckage of Philosophy: Carlo Michelstaedter and the Limits of Bourgeois Thought* (University of Toronto Press, 2019), Cangiano affronta in questo importante volume il tema della cultura di destra a cavallo fra la seconda metà dell'Ottocento e gli anni alla vigilia della Seconda Guerra Mondiale.

Il volume si divide in un'introduzione, tre capitoli principali (Kultur*, forma, comunità*; *L'Inthellighenzia fra le masse e la nazione*; *L'Operaio, la città e la tecnica*) e tre sezioni che fungono da snodo per i principali temi affrontati dall'autore (*Il problema Péguy, o il valore d'uso come* Kultur; *Guerra, masse e sindacalismo nazionale nel Malaparte fascista*; *Ernst Jünger, o come la* Zivilisation *divenne* Kultur).

Il testo presenta un'impostazione metodologica peculiare. L'autore affronta infatti i principali temi caratterizzanti la cultura di destra dal punto di vista degli studi letterari ma anche con un approccio storico e di analisi filosofica. Inoltre, i temi centrali che si vogliono mostrare al lettore e alla lettrice, una volta enucleati, vengono affrontati in base a quelli che potremmo chiamare tre cardini metodologici: un'attenta ricognizione degli autori, anche i cosiddetti nomi minori, la contestualizzazione geografica e cronologica, l'analisi letteraria e filosofica.

Il primo cardine consente, da un lato, di mostrare le diverse voci della cultura di destra circa un medesimo tema e, dall'altro, di presentare una vera e propria archeologia dei loro nomi e delle loro tesi di cui altrimenti non avremmo che informazioni scarse e lacunose. In

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Pagina 424

questo senso il volume consente di possedere un utile strumento di ricognizione in cui lo studioso o la studiosa che voglia ripartire da determinati temi troverà un agevole *vademecum*.

Il secondo criterio metodologico verte sulla differenziazione per luogo (Germania, Francia, Italia) e lasso cronologico. Questa impostazione consente di presentare l'analisi dei temi affrontati in modo unitario ma anche di mostrare come il contesto specifico nazionale abbia di volta in volta declinato i concetti di anti-modernismo e modernismo in base a fattori locali, cioè a dire le differenti velocità con cui industrializzazione e capitalismo si sono andati sviluppando nelle diverse aree europee.

Il terzo cardine ha a che fare con l'analisi dei testi e la loro cornice filosofica (ma anche economica o di approccio storicistico). Quest'ultimo aspetto, mi pare, consente a Cangiano di mostrare il filo rosso fra i principali temi della destra europea – avvalendosi, peraltro, delle tre sezioni specifiche, primo e secondo *Intermezzo* ed *Epilogo*. I temi principali attorno ai quali questa struttura metodologica ruota sono almeno tre, cioè a dire *Kultur* e Comunità, Anti-Materialismo e la diade Modernismo e Anti-modernismo. Certo è che il concetto di comunità pare giocare un ruolo chiave, un nesso comune all'interno dell'impianto argomentativo che si snoda attorno ai cardini di cui abbiamo fatto cenno.

L'*ouverture* del testo introduce il tema cardine, la comunità, nella cornice dell'Austria della seconda metà del XIX secolo per poi affrontare le visioni dei pensatori francesi, tedeschi e italiani. Qui, Cangiano mostra il nesso fra concetto di politico e di artistico alla luce dell'esigenza della ricostruzione – o meglio del ritrovamento – di una forma che, perduta la propria unitarietà, si mostra nel moderno come frantumazione e atomizzazione. Solo l'artistico, in quanto dotato di capacità di generare l'uno nella forma e plasmare l'altrimenti frammentario scenario del molteplice, consente di pensare una politica della perduta *Gemeinschaft* finalmente di nuovo illuminata dalla *Kultur* apparentemente smarrita. Si tratta di una vera e propria tecnicizzazione dei simboli e del mito che consente di cogliere il formarsi di un deciso antimaterialismo nell'alveo di una tecnicizzazione della *Kultur* prima e della *Zivilisation* in seguito.

Il materialismo, in quanto, affermano gli autori esaminati, prodotto del modernismo capitalista, non è altro che il medesimo informe, molteplice e frammentato che sul piano politico non può che generare

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Pagina 425

l'atomizzazione dell'individuo. Perduto ormai l'orizzonte della comunità, la lotta di classe è una sclerotizzazione di tale frammentazione in cui il proletario è l'esatto opposto del concetto organico di popolo.

Solo il nazionalismo, nato in seno alle classi borghesi progressiste e alla fine dell'Ottocento raccolto dalla cultura di destra (quella che in Italia guarderà con più favore a Crispi) può salvare la *massa* (di contro al concetto di *classe*) dalla frammentazione di cui il materialismo storico è l'ideale portatore. Il contesto storico del capitalismo rampante fa capolino, tuttavia, in questo scenario ormai in via di mutamento e costringe la cultura di destra ad una doppia operazione: da un lato secolarizzare la *Kultur*, lasciando alle spalle il concetto di archetipo e di mito come simbolo metastorico della *Kultur* stessa, e dall'altro ingrandire le fila delle *elites* al potere. Se il secondo aspetto consente un'apertura agli strati socialmente più in basso nella massa – cioè a dire proletari e piccolo borghesi, figli dell'ineluttabile mutamento apportato dal capitalismo europeo – al fine di allargare le fila della classe dominante, il primo implica che la ritrovata (tecnicizzata) *Kultur* misuri la propria identità ora in base ai concetti di tecnica e di industria.

Ebbene il liberalismo, anche quello di marca conservatrice, avrebbe cannibalizzato questo nuovo darsi della *Kultur* nell'epoca dell'industria capitalista. È necessario allora guardare altrove, a un elemento unificante sul piano politico di ciò che il concetto di nazione avrebbe raggiunto sul piano sociale: il socialismo. Si tratta di uno spericolato recupero anti-marxista in cui il sindacalismo rivoluzionario giocherà un ruolo di primo piano. Se da un lato la visione socialista nazionale consentirà una visione di alleanza fra padrone e lavoratore, processo storico favorito in Italia dal sindacato UIL nel 1919 come Cangiano non dimentica di sottolineare, il nuovo corporativismo che si sta per profilare innoverà, altresì, senza rivoluzionare: da un lato, conserverà il legame comunitario e, dall'altro, farà progredire la nazione sotto il profilo economico. Il primo aspetto conoscerà il suo momento storico di vera e propria auto-coscienza nell'esperienza – vista con gli occhi della destra – di Caporetto. Questo secondo snodo concettuale è affidato all'intermezzo *Guerra, Masse e Sindacalismo nel Malaparte fascista*. Per la prima volta la massa italiana, stretta fra due schieramenti militari di forze commerciali che nazioni non sono, si auto-percepirà in quanto popolo nazionale. Identità e nuova potenza.

La parte conclusiva del saggio, ovvero l'ultimo capitolo e l'*Epilogo*, mostrano un recupero, in un circolo dialettico, del concetto di passato

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Pagina 426

nella comune missione tanto dell'anti-modernismo quanto del modernismo fascista. Se nel modernismo la progressione viene riempita di nuovo significato, attraverso il primato del politico in grado di recuperare la perduta significazione, nella frangia anti-modernista il passato cui tornare salva la comunità dalla decadenza attraverso il recupero dell'antica totalità. Il dibattito si interseca con i motivi della nuova efficienza economica, il binomio città-campagna e i modi in cui lo stato può dirigere le forze di sviluppo illuminato dalla coscienza nazionale. Cangiano mostra non solo le diverse voci e il loro contesti nazionali di provenienza ma illustra come i motivi dell'antimodernismo e del modernismo finiscano per intersecarsi in alcuni autori della destra. Il quadro più ampio è quello, infatti, della ristrutturazione del capitalismo e della società cittadina di massa all'interno della *Gemeinschaft*.

L'*Epilogo*, inoltre, apre uno scenario di notevole interesse. Questa sezione, interamente dedicata a Jünger, dispiega i punti di una dimensione ancora inedita nella destra.

Nel mondo ormai dominato dalla ragione calcolante prodotta dall'Illuminismo, il moderno coincide con il concetto di lavoro. La manifestazione della dimensione di questo moderno è la Prima Guerra Mondiale. Si tratta di una guerra del materiale, una guerra della *Zivilisation*. La guerra di trincea, come il lavoro in fabbrica, si caratterizzano per la specializzazione settoriale, di contro alla visione dell'insieme. Similarmente, inoltre, in entrambe le dimensioni, fabbrica e trincea, lo scenario è impersonale, senza volto: come quadro bellico moderno il soldato affronta un pericolo che non si configura nella faccia del nemico, così nell'ambiente urbano industriale i volti tendono a rassomigliarsi tutti per via dell'alienazione collettiva generata dal lavoro. Questa nuova forma, che sta sorgendo in seno al moderno, non solo sta educando gli umani alla loro tecnicizzazione ma sta eliminando la dimensione dell'oggetto come altro del soggetto e, in questo senso, sta facendo svanire il concetto di individuo caro al pensiero borghese liberale. Al posto dell'individuo sta avanzando il collettivo.

Questa stessa ragione strumentale, prodotta dal mondo borghese, ha scatenato un nuovo tipo di guerra ed è in essa che si scatena un nuovo dionisiaco. Di qui, emerge l'«elementare» che sta annunciando un'epoca nuova, post-umana, che vivrà in una nuova forma. Non più nascosto e bandito dalla morale borghese ma vissuto e scatenato, il dionisiaco dà nuova forma al Destino del nuovo umano. Il Dominio planetario prende il posto degli stessi confini del nazional-socialismo

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Pagina 427

per condurre l'intera dimensione umana (dominio planetario) nel nuovo ordine dello Stato. La forma della *Kultur* si ritrova nella *Zivilisation*. La ragione strumentale al suo apice ha prodotto il nuovo dionisiaco nella tecnica.

Il nuovo ordine rende visibile la nuova forma in cui l'umano-macchina è agito dal nuovo Essere. Si tratta di una vera e propria svolta ontologica in cui la materia è parte della nuova forma e annuncia la *rivoluzionaria* reificazione del post-umano nell'epoca moderna. Nel nuovo regime dell'Operaio, unica forma adatta ad accogliere il materiale e l'anti-umano, la *Zivilisation* rivela il nuovo organico, in cui *ogni prassi* dell'operaio *è simbolo* di un Essere unitario e immutabile.

Ecco allora il recupero, nelle tradizioni della destra, dell'organico – mai perduto nel percorso «in cerchi» che lo studioso e la studiosa fanno nel saggio di Cangiano – sotteso alla comunità.

In conclusione, il volume di Mimmo Cangiano rappresenta una proposta nuova, uno strumento di grande valore scientifico utile per il lettore o la lettrice che si approcciano per la prima volta a questo tema così come lo studioso o la studiosa troverà un potente strumento per la propria ricerca. Non solo, infatti, come accennato il volume ha già ricostruito una sterminata galassia di nomi del panorama della cultura di destra ma offre un taglio critico completo, articolato e assai originale, sul piano della storia della letteratura, della critica storica e dell'analisi filosofica.

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Página 428

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Página 429

Geschlecht III.
Sesso, razza, nazione, umanità
Jacques Derrida
Recensione di Francesco Novelli

L'apparizione di *Geschlecht III. Sesso, razza, nazione, umanità*[1], tradotto in italiano da Raoul Frauenfelder, sembra finalmente realizzare una promessa di unità nella serie intitolata *Geschlecht*, di cui sono già apparsi i titoli precedenti, *Geschlecht. Differenza sessuale, differenza ontologica*[2] e *La mano di Heidegger* (*Geschlecht II*)[3], e l'unico successivo, ovvero *L'orecchio di Heidegger. Filopolemologie (Geschlecht IV)*[4]. Il testo, apparso nel 2018 per Seuil e in italiano nel 2021 per i tipi della Jaca Book, si compone di un dattiloscritto di circa trentatré pagine e della trascrizione delle ultime cinque sessioni, dalla nona alla tredicesima, del seminario tenuto da Derrida all'EHESS intitolato *Le fantôme de l'autre* (1984/85), primo di un ciclo quadriennale dal titolo generale *Nationalité et nationalisme philosophiques* (1984-1988). L'edizione così stabilita si rifà all'esempio di *Geschlecht II*, originariamente pronunciato in una conferenza all'Università di Loyola a Chicago nel 1985 e tratto dalle lezioni sesta e settima del corso sopra citato. Licenziato da Derrida per la pubblicazione, il secondo titolo della serie è stato poi inserito, insieme al primo, nel secondo volume di *Psyché. Invenzioni*

[1] J. Derrida, *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité*, a cura di G. Bennington, K. Chenoweth, R. Therezo, Édition du Seuil, Paris 2018; trad. it. di R. Frauenfelder, *Geschlecht III. Sesso, razza, nazione, umanità*, Jaca Book, Milano 2021. D'ora in poi si citerà dall'edizione italiana.

[2] Id., «Geschlecht. Différence sexuel, différence ontologique», in *Psyché. Inventions de l'autre. Tome 2*, Éditions Galilée, Paris 1987; trad. it. di R. Balzarotti, «Geschlecht. Differenza sessuale, differenza ontologica», in *Psyché. Invenzioni dell'altro. Vol. 2*, Jaca Book, Milano 2009.

[3] Id., «La main de Heidegger (Geschlecht II)», in *Psyché.* cit.; trad. it. di R. Balzarotti, «La mano di Heidegger (Geschlecht II)», in *Psyché*. cit.

[4] Id., «L'oreille de Heidegger. Philopolémologie (Geschelcht IV)», in *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994; trad. it. di M. Ferraris, «L'orecchio di Heidegger. Filopolemologie (Geschlecht IV)», in *La mano di Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1991.

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Página 430

dell'altro. In questo caso però, la ricostruzione di *Geschlecht III* non è avvenuta senza qualche speculazione: non è dato sapere se Derrida avesse intenzione di pubblicare *Geschlecht III* in questa forma, nonostante i ripetuti annunci di una pubblicazione imminente. Come suggerisce F. Vitale, è possibile che la "spettralità" di *Geschlecht III* obbedisca ad una decostruzione in atto della chiusura archivistica, in ossequio a una strategia «per sfuggire alla cattura della sua scrittura in un archivio, una strategia per costruire un archivio decostruendo la sua concezione e funzione classica»[5]. D'altronde, gli spettri sono anche al centro di un altro saggio dedicato a Heidegger, *Dello spirito*[6], in cui si riscontrano molte tracce del percorso avviato in *Geschlecht III*.

Con questa tetralogia Jacques Derrida ha avviato, nel corso degli anni Ottanta, un confronto con il testo heideggeriano, centrale per comprendere l'approfondimento di questioni che sarebbero divenute, negli anni seguenti, sempre più decisive per la sua riflessione: dall'animalità alla differenza sessuale, fino alle questioni più strettamente "politiche" della sovranità e del nazionalismo. Ma è là dove si inaugura un pensiero del "focolare", di una domesticità del *proprio* associata ripetutamente da Heidegger al tropo dell'abitare, della dimora e dell'*Heimat,* che si individua un operatore sintetico di tali questioni. Sintetizzando, si può dire che Derrida denunci l'appartenenza di un simile motivo a «un'economia metaforica che funziona […] come una produzione permanente tecnicizzata di materiale mitologico (metaforico)»[7]. Se, riprendendo uno spunto di G. Leghissa, è possibile intendere la decostruzione anche come «negazione dell'idolatria»[8], allora la serie *Geschlecht* rappresenta uno dei tentativi più audaci di ripercorrere il *Denkweg* di Heidegger, nella misura in cui ne esibisce la parentela con quella «costellazione semantica del proprio, del patrio, di ciò che fonda l'appartenenza delle comunità storiche a un determinato suolo» e a una «lingua comune»[9]. È a questo titolo, e segnatamente nel misurarsi con il residuare di mitologemi del "proprio" nel testo heidegge-

[5] F. Vitale, *Interminable readings. Jacques Derrida between archive and dissemination*, in «Aisthesis», n. 13, 2020, pp. 47-57, p. 48.

[6] J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Éditions Galilée, Paris 1987; trad. it. di G. Zaccaria, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, SE, Milano 2010.

[7] S. Villalobos-Ruminott, *Mito, destrucción y revuelta: notas sobre Furio Jesi*, in «Revista Diálogos Mediterrânicos», n. 14, 2018, pp. 155-174, p. 168.

[8] G. Leghissa, *Decostruzione dell'onto-teologia e lotta contro l'idolatria in Jacques Derrida*, in G. Leghissa, E. Manera (a cura di), *Filosofie del mito del Novecento*, Carocci, Roma 2020, p. 243.

[9] Ivi, p. 242.

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Página 431

riano che la «prassi decostruttiva» può essere intesa come un «insieme di operazioni demitizzanti»[10]. Senza tuttavia dimenticare, come suggerisce Derrida, che è Heidegger stesso a permettere di situare questa economia mitologico/metaforica. «*Geschlecht*» rappresenta il punto di raduno di tali questioni: avverte però Derrida che «non ci lasceremo così facilmente alle spalle, in direzione della cosa stessa […] la marca della parola»[11], in cui riecheggia, come si vedrà, anche la marca stessa, lo *Schlag*. Intraducibile univocamente, l'unità significante di *Geschlecht* si rifrange, come suggerisce il sottotitolo, in molteplici significati: sesso, razza, nazione, famiglia, umanità, stirpe, generazione, lignaggio, specie, genere. A designare tutto ciò che si è sempre voluto essenzialmente "proprio", dall'umanità dell'uomo alla nazione passando per la differenza sessuale, è, ironicamente, un significante consegnato a una singolare indecisione sul piano semantico.

Come ogni ripetizione che non si autocomprende dal distacco che si converrebbe all'esercizio del commento, la lettura di Derrida ridisegna la topografia dei "luoghi" del pensare heideggeriano, consentendo di rintracciare una questione politico-sessuale apparentemente lasciata in sordina. Derrida sollecita alcuni snodi testuali decisivi del pensatore tedesco, là dove le esitazioni di Heidegger, per trascurabili che appaiano, indicherebbero ben più di una reticenza studiata. Questi "luoghi" fanno tutti segno verso la questione del luogo stesso, luogo che «riunisce essere e Niente nella loro essenza, che determina l'essenza del nichilismo e che consente così di riconoscere le vie per le quali si delineano i modi di un possibile oltrepassamento del nichilismo»[12]. Il luogo, dunque, come viene messo in luce da Derrida, viene compreso da Heidegger come ciò *verso* cui e contemporaneamente *da* cui il pensiero circolarmente prende la sua movenza e determina la propria destinazione, facendosi interrogazione. Come intende mostrare Derrida, il luogo, che è sempre precompreso a partire dal valore di raccoglimento (*Versammlung*) in Heidegger, ha i connotati del luogo *proprio*: ed è questo sogno di proprietà o di indivisibilità del luogo che fa sistema con un umanismo residuale, benché ricusato esplicitamente da Heidegger, e un nazionalismo che oggi, alla luce dei *Quaderni neri*, risulta tanto più sinistro.

[10] Ivi, p. 240.

[11] Derrida, *Geschlecht*, *Differenza sessuale* cit., p. 15, n. 1.

[12] M. Heidegger, «Zur Seinsfrage,» in *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 1976, p. 412; trad. it. di F. Volpi, «La questione dell'essere», in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 361.

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Página 432

Con *Geschlecht III*, gli altri tre titoli della serie non sarebbero più costretti in una relativa insularità, perché un istmo si allungherebbe a esaudire una promessa di continuità territoriale. Risvegliando l'etimo sopito sotto sedimenti catacretici, l'istmo - ἰσθμός: collo – tra questi *Geschlechter* darebbe inoltre a pensare una qualche unità organica: forse indulgendo in teatralità speculative, si parlerebbe probabilmente dell'apparizione in seconda battuta di ciò che «avrà calamitato tutta la […] lettura»[13], del punto di capitone che argina la deriva del significante *Geschlecht.* E infatti la mano, l'orecchio, la differenza sessuale in Heidegger costituiscono il "tema" dei testi che compongono questa serie volta all'esplorazione di questo paesaggio polisemico. Una qualche promessa di unità della tetralogia *Geschlecht* pareva essere rimessa solamente all'andirivieni di allusioni anticipatrici contenute negli altri titoli della serie. Si rimarrebbe tuttavia delusi se ci si aspettasse, con questo terzo titolo, l'aprirsi di prospettive totalmente inedite. Eppure, il cammino di *Geschlecht III*, così serrato nel suo procedere, dimostra senz'altro un livello di radicalità nel confronto con Heidegger attestato sia dalla circospezione iniziale con cui Derrida, nelle prime battute, sosta su alcuni termini chiave ("lettura", "rapporto" e naturalmente "luogo") per lasciarne intendere la molteplicità di sovradeterminazioni, sia dal rigore con cui, senza mai dar luogo alla semplicità di un percorso lineare, il cammino di Derrida ripete quello tracciato da Heidegger lasciando intravedere come il luogo proprio sia intaccato dalla *possibilità necessaria* della dislocazione: pensato da Heidegger come convergenza delle linee cinetiche di una lancia o di una spada nella sua estremità (che *Ort*, "luogo" indicherebbe originariamente in alto tedesco), il luogo è originariamente affetto dalla ripetizione, ovvero, come si vedrà, dal colpo (*Schlag*) disseminante.

Infatti, in questa terza tappa si viene finalmente a contatto con il punto di tangenza tra la questione del luogo e il *Geschlecht*. La ripetizione derridiana di questa lettura insiste proprio là dove l'unità territoriale o organica è minacciata nella sua purezza, e lo è quanto più Heidegger le assicura, tramite un costante lavoro di scavo etimologico nell'alto tedesco, un riparo dalla metafisica della *Vorstellung*.

Il testo heideggeriano *Il linguaggio nella poesia. Il luogo del poema di Georg Trakl*[14] costituisce la scena, massimamente idiomatica, di

[13] Id., *Geschlecht III* cit., p. 68.

[14] M. Heidegger, «Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht», in *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1959; trad. it di A. Caracciolo, «Il lin-

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Pagina 433

questa tangenza, all'incrocio tra *Denken* e *Dichten*, pensare e poetare. In questo colloquio o *Zwiesprache* con Trakl, Heidegger cerca di situare il tono fondamentale, il *Grundton* del poema di Trakl. Al di qua dei saperi specialistici, dell'estetica e della critica letteraria, della poetica o della retorica, incapaci di pervenire all'ascolto del linguaggio altrimenti che attraverso un metalinguaggio strumentale, il colloquio pensante-poetante si raccoglierebbe nell'unità di una sintonia (*Einklang*) in cui il *Dasein* dell'uomo, all'ascolto del linguaggio, perverrebbe alla sua essenza più propria, alla ricomposizione dei *disiecta membra* senza la quale il più proprio del *Dasein* umano non sarebbe pensabile.

Come si configura, dunque, il rapporto tra luogo e *Geschlecht*? Per Heidegger, situare il luogo del poema di Trakl equivale a mettersi all'ascolto di tale tono fondamentale (*Grundton*), non rinvenibile come contenuto semantico di questo o quel componimento poetico, bensì da intendere come una fonte silenziosa da cui sprigiona l'intero *Gedicht* di Trakl. Disporsi al suo ascolto equivale a dire che c'è «una patria, un *Gedicht*, e finalmente una univocità assoluta della lingua»[15]: questa promessa di una *Heimat* che, come sottolinea la *Lettera sull'umanismo*, andrebbe pensata come «vicinanza "dell" essere», e dunque «in un senso essenziale, che non è quello patriottico o nazionalistico, ma quello appartenente alla storia dell'essere»[16], viene fatta coincidere, con un gesto di cui Derrida rileva la regolarità in Heidegger, con il più originario e più antico, che è parimenti «portatore del maggiore futuro […], maggiormente a venire»[17]. Il luogo è dunque promessa di una patria «più antica perché più vicina all'alba o all'origine (quindi anche all'alba del domani, come il crepuscolo) dell'Occidente platonico e cristiano»[18]: il pensiero troverebbe la legittimità della sua ripetizione della metafisica, il suo luogo *proprio,* nella possibilità di attingere a un'origine non cristiana, non platonica, allo stesso tempo antichissima e sempre a-venire.

Ora, Derrida fa notare come questo motivo si riveli indissociabile da «una parola – *Heimkunft* – senza la quale è difficile immaginare un

guaggio nella poesia. Il luogo del poema di Georg Trakl», in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 2014.

[15] Derrida, *Geschlecht III* cit., p. 93.

[16] M. Heidegger, «Brief über den Humanismus», in *Wegmarken* cit., pp. 337-338; trad. it. di F. Volpi, *Lettera sull'umanismo*, p. 67.

[17] Derrida, *Geschelcht III* cit., p. 116.

[18] Ivi, p. 125.

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Pagina 434

nazionalismo»[19]; anzi, il luogo medesimo del colloquio tra *Denken* e *Dichten* dipende essenzialmente dalle risorse idiomatiche dell'alto-tedesco, nella misura in cui promette un'emancipazione dalle ipoteche metafisico/linguisitiche (in particolare dell'astrattezza formale latino/romanza). Ne va, come sottolinea Derrida, di una certa unicità del colloquio o *Gespräch* che «non si lascia separare da questa possibilità della Germania in generale […], possibilità impensabile senza il destino di qualcosa come la lingua e la poeticità tedesca, e del suo rapporto, del suo *Gespräch* con il pensiero, se non con la filosofia»[20]. A questo proposito è utile richiamare quanto Derrida rilevava in *Geschlecht II*: questo pensiero di un'umanità a-venire consegnata all'evento idiomatico (all'evento come idioma) non si distingue, nel suo schema formale, dall'alleanza di nazionalismo spirituale e umanismo cosmopolitico che aveva già ravvisato a proposito di Fichte: questa complicità è attestata, nel suo *Discorso alla nazione tedesca,* dal patto che l'idioma istituisce con il *telos* della libertà infinita che sola rende l'uomo tale, e lo rende tale solo in quanto appartenente ad una germanicità spirituale. Infatti, per Fichte l'accesso all'*unser Geschlecht* (alla nostra specie, stirpe, all'umanità come tale?) viene determinato in base all'appartenenza alla cerchia di parlanti tedeschi di quel "noi" che il discorso, nel momento in cui si rivolge a esso, performativamente istituisce: questo "noi", come rileva Derrida, questo unico *Geschlecht* portavoce di un'umanità spirituale, si autocomprende a partire dalla possibilità di poter intendere «una *Deutschheit* essenziale»[21], l'intraducibile *Geschlecht*. Insomma, sia in Heidegger che in Fichte, tutto lascia presagire un'irriducibilità del luogo idiomatico dell'enunciazione, in cui ne va anche dell'umanità dell'uomo, del "proprio" dell'uomo.

Per quanto riguarda Heidegger, il ritorno all'*Heimat* non è infatti solamente descritto, ma anche praticato come ritorno all'alto tedesco. Ciò che «sarà stato il luogo»[22], è proprio il *Geschlecht*, o meglio l'«Ein *Geschlecht*», espressione tratta da un verso dell'*Abenländisches Lied* di Trakl: umanità a venire in cui l'unità del *Geschlecht* come stirpe è resa possibile dalla semplicità di una differenza sessuale pacifica, di contro a quella degenerata, colpita dall'opposizione e ridotta all'animalità. Si riaffaccia qui tutta l'interrogazione che aveva guidato il pri-

[19] Ivi, p. 141
[20] Ivi, p. 143-144.
[21] Id., *La mano di Heidegger* cit., p. 42.
[22] Id., *Geschlecht III* cit., p. 55.

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Página 435

mo titolo dedicato al *Geschlecht*, in cui si postulava la presenza dissimulata, in un corso[23] di Heidegger tenuto a Marburgo nel 1928, di un altro pensiero della differenza sessuale: il motivo di una «sessualità pre-differenziale, o piuttosto pre-duale»[24] al di là della negatività dell'opposizione binaria non coinciderebbe, secondo Heidegger, con l'indifferenza sessuale o l'unisessualità, bensì con una positività originaria al di qua della discordia (*Zwietracht*) dei sessi. Nel saggio su Trakl di 25 anni dopo il pensiero di questo *Dasein* umano a-venire è legato ad un pensiero del *Geschlecht* che capitalizza sulla parentela etimologica con il colpo – *Schlag* (che significa anche conio e razza): il ritorno a una semplicità pre-duale a-venire, prima dell'avvento del colpo differenziante o specificante che si abbatte (*verschlägt*) sul *Geschlecht* dando luogo all'opposizione dei sessi e al pensiero metafisico dell'*animal rationale*, è rimesso alla possibilità di riportare la stirpe umana, descritta come *verwest* (decomposta ma anche privata della sua essenza) *in den rechten Schlag,* al giusto colpo (ma anche nella giusta impronta o razza).

Nonostante le cautele e le assicurazioni di Heidegger, Derrida insiste sulla difficoltà di concepire l'avvento di questo *Geschlecht* altrimenti che come una ripetizione non dogmatica di ciò che Heidegger sbrigativamente sussume sotto il concetto di "cristianesimo" e di "platonismo"; ed è proprio la ripetizione del colpo, quello buono e quello cattivo, a esibire questa complicità così esplicitamente ricusata da Heidegger. Questione di ripetizione: il cammino tortuoso ed avvolgente della scrittura derridiana tenta di mostrare come il colpo ripetuto non si insinui nella purezza del luogo come un accidente esterno, ma lo costituisca nella sua possibilità dividendolo. A un tempo risorsa di un pensiero che intende ripetere la totalità della metafisica per assicurarsi una dimora che la ecceda, lo *Schlag* indica parimenti l'impossibilità di costituzione di un luogo proprio che non ripeta la cattiva ripetizione del colpo e l'espropriazione di ogni proprio. Il desiderio dell'*Heimat* dovrà sempre fare i conti con la possibilità necessaria della sua improprietà perché, come afferma Derrida con una sua argomentazione tipica, «la morte incombe dai due lati, dal lato del fantasma dell'integrità del luogo proprio e dell'innocenza di una differenza sessuale senza

[23] M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Klostermann, Frankfurt am Main 1978; trad it. di G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, Il Nuovo Melangolo, Genova 1998.

[24] Derrida, *Geschlecht. Differenza sessuale* cit., p. 23.

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Página 436

conflitto»[25] e all'altra estremità, quella di «un'espropriazione radicale, ossia di una guerra del *Geschlecht* come discordia sessuale»[26]. Così, se per Heidegger il pensiero dell'«Ein *Geschlecht*» orienta la sua molteplicità di significati in direzione di un raccoglimento unitario, d'altro canto lo *Schlag* comunica anche con l'estroflessione disseminante (*Streuung, Zerstreuung*), il contro-movimento espropriante dell'*Eigentlichkeit*, che già in *Geschlecht I* esibiva un sotterraneo legame con il pensiero di una differenza sessuale non più costretta nel binarismo.

Nelle pagine finali, corrispondenti alla dodicesima lezione del corso tenuto nell'anno accademico 1984/85, è forse possibile individuare uno dei punti focali di *Geschlecht III*. Derrida si chiede cosa faccia dunque questo colpo, questa battuta: «*Der schlag schlägt*, la battuta batte, afferma Heidegger: secondo con un gesto tipico […] abbiamo qui a che fare con il significato di ciò che non può lasciare posto al metalinguaggio»[27], giacché «ogni predicazione a proposito dello *Schlag* suppone un qualche *schlagen*»[28]. Di conseguenza, la battuta non fa che battere sé stessa, componendo nel *Denkweg* heideggeriano motivi eterogenei: la divisibilità del luogo *e* il ritorno all'*Heimat*, il desiderio di un proprio *e* la ripetizione disseminante, la *via rupta* presupposta da ogni primato della domanda *e* la *performance* idiomatica, risorsa di ogni mitologema del suolo patrio.

In ultima analisi, le pagine di *Geschlecht III* ampliano le ramificazioni di un confronto con Heidegger che Derrida aveva avviato a partire da altri luoghi, in particolare quelli, strettamente legati, del dono, della promessa, e dell'acquiescenza (*Zusage*), di quel "sì" ripetuto presupposto da ogni domandare e dalla stessa *Grundfrage*. All'altezza di *Geschlecht* si ritrova, benché solo allusivamente, una contiguità tra questo plesso unitario e la ripetizione dello *Schlag*. A tal proposito, è necessario insistere sul carattere "demitizzante" della decostruzione rispetto al residuare dei mitologemi del "proprio" nel testo heideggeriano, il che consente di mappare più incisivamente una lettura di Heidegger che Derrida non ha mai smesso di praticare, e che è possibile rileggere come tentativo di mostrare come «i simulacri del fondamento […] funzionano sempre, inevitabilmente, anche dentro le macchine

[25] Id., *Geschlecht III* cit., p. 100.
[26] *Ibid*.
[27] Ivi, p. 139.
[28] Ivi, p. 140.

Polemos 2022.1 imp.qxp_Layout 1 22/02/23 11:54 Página 437

mitiche *in quanto* macchine politiche»[29]. È ipotizzabile, infatti, che a un approfondimento di questa prospettiva possa essere dedicato il corso, la cui trascrizione è ancora inedita, tenuto nell'anno accademico successivo (1985/86), intitolato *Littérature et philosophie comparées: Nationalité et nationalisme philosophiques, Mythos, logos, topos*. Nell'attesa, si avrà forse il tempo necessario di meditare quanto la serie *Geschlecht* dà da pensare, oltre i limiti di una recensione. In questa sede ci si è dovuti impegnare in una cartografia provvisoria in cui la scelta di "temi", "punti focali" e "parole chiave", per quanto necessaria, è anticipatamente spiazzata e "fuori luogo".

[29] Leghissa, *Decostruzione dell'onto-teologia* cit., p. 240.