



**Università degli Studi di Padova**  
**Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia**  
**e Psicologia applicata**

Corso di Laurea Magistrale in  
Scienze Filosofiche

**Esiliati nella Parola**  
**La figura dell'Ebreo per ripensare il soggetto politico**

Relatore: Ch.mo Prof. Pierpaolo Cesaroni

Laureando: Chiara Beghini  
Matricola N. 1089899

Anno Accademico 2015/2016



*Il Signore disse ad Abram: Vattene dal tuo paese, dalla tua patria e dalla casa di tuo padre, verso il paese che io ti indicherò. Farò di te un grande popolo e ti benedirò, renderò grande il tuo nome e diventerai una benedizione.*

*[Genesi, 12:1]*



# Indice

<b>Introduzione</b>	<b>1</b>
<b>I Chi è l'ebreo?</b>	<b>7</b>
<b>1 Una risposta filosofica: Maurice Blanchot</b>	<b>9</b>
1.1 Quattro strade da evitare . . . . .	9
1.2 Presenza di una non-presenza . . . . .	12
1.3 L'ebreo immaginario . . . . .	16
<b>2 Una risposta esegetica: André Neher</b>	<b>25</b>
2.1 Filosofia ed esegesi . . . . .	25
2.2 Il rapporto con Dio nella Bibbia . . . . .	28
2.3 Il rapporto con Dio nella Storia . . . . .	35
2.4 L'uomo ebreo . . . . .	41
<b>3 Una risposta psicoanalitica: Sigmund Freud</b>	<b>43</b>
3.1 Questioni metodologiche . . . . .	43
3.2 L'uomo Mosè . . . . .	46
3.3 L'assassinio originario . . . . .	51
3.4 Cristianesimo e Antisemitismo . . . . .	57
3.5 Una lettura politica . . . . .	60
<b>Analisi di un fatto storico</b>	<b>67</b>
<b>4 Gli ebrei in Francia tra XVIII e XIX secolo</b>	<b>67</b>

4.1	Illuminismo rabbinico e Rivoluzione . . . . .	67
4.2	Le opinioni di Clermont-Tonnere . . . . .	69
4.3	Napoleone e gli ebrei . . . . .	73
 <b>II L'ebreo sulla scena politica</b>		<b>79</b>
 <b>5 La parte dei senza-parte: Jacques Rancière</b>		<b>81</b>
5.1	Politica come conflitto . . . . .	81
5.2	Politica, polizia e post-democrazia . . . . .	84
5.3	Un residuo kantiano . . . . .	89
5.4	La vittima assoluta . . . . .	94
 <b>6 La nuda vita: Giorgio Agamben</b>		<b>97</b>
6.1	L'ebreo come testimone . . . . .	97
6.2	Homo sacer . . . . .	102
6.3	Un problema biopolitico . . . . .	106
 <b>7 La comunità letteraria: Jean-Luc Nancy</b>		<b>113</b>
7.1	Modernità e immanentismo . . . . .	113
7.2	L'uomo sul limite . . . . .	118
7.3	Morte e sacrificio . . . . .	122
7.4	La comunità letteraria . . . . .	125
7.5	Il dialogo con Blanchot . . . . .	128
 <b>Conclusione</b>		<b>135</b>
 <b>Bibliografia</b>		<b>141</b>

# Introduzione

## Aporie moderne

«L'uomo è nato libero e ovunque si trova in catene»: con quest'affermazione si apre *Il contratto sociale* di Rousseau, parole che veicolano l'idea di una modernità intrinsecamente aporetica. Fondato sui principi di libertà ed uguaglianza, lo Stato moderno prevede che, per goderne, i singoli individui debbano cedere al loro rappresentante il proprio naturale potere di agire e di giudicare. I diritti dell'uomo sanciscono l'inalienabilità di questa libertà, eppure nessuno può rivendicarli: chi già possiede i diritti di cittadinanza, ed è quindi soggetto di un potere sovrano che lui ha autorizzato ad agire in nome suo, non ne ha bisogno, mentre chi è privo di qualunque diritto non ha alcun modo di far valere la propria voce.

Nella società moderna, che si fonda su questi presupposti, l'unico spazio d'azione rimasto al singolo è quello che si limita alla sua sfera privata: le conseguenze estreme di tutto ciò emergono nella deriva soggettivistica propria dei giorni nostri in cui si assiste alla crisi del legame sociale e alla quasi totale disaffezione alla vita pubblica. «L'io postmoderno [scrive Elena Pulcini] è caratterizzato da una vocazione autoaffermativa illimitata nella quale sembra affievolirsi quella tensione etica e societaria che ancora guidava l'agire dell'individuo della prima modernità»<sup>1</sup>.

La democrazia come "società individualista di massa" è caratterizzata anche per Jacques Rancière da questa tendenza all'illimitato, dalla «ricerca di un incremento infinito, che è insita nella logica dell'economia capitalista»<sup>2</sup>. Questa tendenza si manifesta nell'agire spontaneo dei governi che operano un continuo spostamento

---

<sup>1</sup>Elena Pulcini, «L'io globale: crisi del legame sociale e nuove forme di solidarietà» (2001)

<sup>2</sup>Jacques Rancière, *L'odio per la democrazia*, Cronopio, Napoli 2005, p. 28

dei limiti tra pubblico e privato, tra politico e sociale: il loro obiettivo è la restrizione della sfera della pubblica partecipazione in modo da rendere la politica un "affare privato" da cui sono esclusi gli interventi di attori non-statali.

## La figura dell'ebreo

Nel suo libro del 2009, *In Difesa delle cause perse*, Slavoj Žižek propone di pensare la figura dell'ebreo come qualcosa che sfugge alle aporie che abbiamo precedentemente delineato. Il nome "ebreo", scrive, «indica ciò che oggi resiste alla tendenza globale al superamento di ogni limite, incluso quello della finitezza della condizione umana, nella radicale "deteritorializzazione" e "fluidificazione" capitalistica»<sup>3</sup>. Anche Rancière, nell'incipit del testo *L'odio per la democrazia*, parla del popolo ebraico come ciò che si oppone alla legge dell'illimitazione propria della società moderna e individua il principio di esistenza di questo popolo nella legge «della filiazione e della trasmissione»<sup>4</sup>.

Perché proprio l'ebreo? Secondo Žižek, nella prospettiva liberale e multiculturale propria della società moderna, tutti i gruppi possono rivendicare la propria identità, tranne gli ebrei: le loro istanze di autoaffermazione vengono infatti interpretate come "razzismo sionista", dal momento che vengono percepite come fondate su un contenuto etnico/religioso particolare. Se così fosse, la richiesta di fedeltà al nome "ebreo" si tradurrebbe nel «corollario (il tacito riconoscimento) della sconfitta delle autentiche lotte di emancipazione»<sup>5</sup>, dal momento che l'obbedienza alla Legge mosaica è segno proprio di questa rinuncia al superamento delle divisioni e delle differenze (ad esempio nell'Amore onnicomprensivo del cristianesimo). Se così fosse, la "soluzione finale", l'annientamento degli ebrei, sarebbe l'unico modo per giungere ad «un'unità e flessibilità onnicomprensive»<sup>6</sup>.

D'altra parte, però, va considerato come alcuni tra quelli che nella storia dell'Europa moderna si eressero a protagonisti di questa lotta per l'universalità

---

<sup>3</sup>Slavoj Žižek, *In difesa delle cause perse: Materiali per la rivoluzione globale*, Ponte alle grazie, Milano 2013, p. 14

<sup>4</sup>Rancière, *L'odio per la democrazia*, cit., p. 17

<sup>5</sup>Žižek, *In difesa delle cause perse*, cit., p. 14

<sup>6</sup>ivi, p. 15



furono proprio di origine ebraica: tra essi Spinoza, Marx e Freud. Si può inoltre pensare al movimento della *Haskalah*, l'Illuminismo rabbinico, ispirato da Moses Mendelssohn, che pur avendo tra i principali obiettivi una riforma della cultura ebraica si fece promotore dell'assimilazione degli ebrei negli ambienti intellettuali laici o cristiani nonché dei movimenti di emancipazione politica in nome dei principi di uguaglianza e libertà.

Žižek individua allora un paradosso nella storia ebraica in cui viene rinvenuta una lotta in cui i figli di Israele sostennero entrambi i poli: «a volte lottarono per un testardo attaccamento al loro particolare modo di vita, che impediva loro di diventare cittadini a tutti gli effetti dello Stato in cui vivevano, a volte sostennero un cosmopolitismo universale "senza fissa dimora" e senza radici, indifferente a ogni forma etnica particolare»<sup>7</sup>. Né l'uno né l'altro di questi poli, la fedeltà alla spinta messianica e la preservazione della propria identità particolare, è ciò che caratterizza l'identità ebraica: ciò che le inerisce è piuttosto la lotta stessa.

Il ruolo privilegiato degli ebrei non dipende dalla natura universale e astratta del loro monoteismo, bensì dalla loro sottrazione ad ogni potere statale, dal loro essere «un eccesso straniero che disturba la comunità nazionale»<sup>8</sup>. È allora necessario introdurre due precisazioni su *quale* ebreo possa essere per noi esempio del superamento delle aporie moderne.

Innanzitutto non si tratta dell'ebreo che si identifica come cittadino dello Stato d'Israele: chi accetta Israele come sua vera casa rinuncia a quell'eccedenza che caratterizza chi, invece, vive ancora negli interstizi di comunità statali dalle quali mantiene una certa distanza. «Questi ebrei [scrive Žižek] "gli ebrei degli ebrei stessi", degni eredi di Spinoza, sono oggi i soli ebrei che continuano a insistere sull'"uso pubblico della ragione", rifiutando di sottomettere il loro ragionamento al dominio "privato" dello Stato nazione»<sup>9</sup>.

In secondo luogo non si tratta nemmeno dell'ebreo dell'antisemitismo. Nel discorso antisemita, infatti, il nome "ebreo" è mero "significante vuoto", privo di un contenuto positivo coerente. Le diverse caratteristiche che gli vengono attribuite

---

<sup>7</sup>ibidem

<sup>8</sup>ibidem

<sup>9</sup>ibidem

sono tenute insieme soltanto dalla parola "ebreo", di cui l'ebreo, appunto, non ha che il nome: «per un vero antisemita, un ebreo non è semplicemente corrotto, promiscuo ecc., egli è corrotto, promiscuo ecc. *perché è un ebreo*»<sup>10</sup>. All'interno di questo discorso il termine ebreo è quindi un "significante della mancanza".

### Cosa resta da fare?

Nonostante Žižek ci metta in guardia dal considerare l'ebreo come nome privo di significato proprio che viene usato per tenere insieme contenuti eterogenei, egli non si pone il problema di decifrarne il vero significato.

Nella prima parte di questa tesi ci si propone quindi di indagare chi sia l'ebreo e quale sia il contenuto positivo che veicola questo termine. Si è scelto di rispondere a questa domanda servendosi dei risultati di tre discipline diverse: la filosofia, l'esegesi e la psicoanalisi. Gli autori presi in esame sono Maurice Blanchot, che pur essendo di famiglia cattolica nelle opere della maturità pone l'identità ebraica al centro della sua riflessione, il teologo ed esegeta ebreo André Neher, che tenta sempre di mantenere aperto il dialogo con il pensiero filosofico contemporaneo anche nella lettura dei testi sacri, e Sigmund Freud, di famiglia ebraica ma dichiaratamente ateo, che negli ultimi anni della sua vita sente la necessità di dedicare un'opera, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, al tema della nascita del popolo ebraico.

Nella seconda parte, poi, si procede nell'analisi della partecipazione politica dell'ebreo; in particolare si è tentato di applicare all'agire ebraico dei concetti già formulati da pensatori contemporanei che hanno tentato di pensare diversamente il soggetto della politica: quello di "parte dei senza-parte" formulato da Jacques Rancière (che già Žižek proponeva di usare per indicare il sottrarsi degli ebrei dal controllo statale), quello di "nuda vita" o "homo sacer" che si ritrova nell'opera di Giorgio Agamben e, infine, quello di "comunità letteraria" così come ci viene presentato da Jean-Luc Nancy.

Al tentativo di risolvere queste due questioni, chi è l'ebreo e come qualificare la sua azione sulla scena politica, si è deciso di aggiungere un esempio tratto

---

<sup>10</sup>ivi, p. 397

dalla Storia, la ricostruzione di un fatto realmente accaduto in cui un gruppo di ebrei, nel nostro caso le comunità che risiedevano in Francia tra il XVIII e il XIX secolo, hanno portato il problema della loro identità all'interno del dibattito politico ufficiale. Secondo Nancy, infatti, ogni volta che enunciamo qualche "loro" storico (e quindi "loro, gli ebrei francesi") noi stiamo scrivendo la storia; al posto loro diciamo un "noi" a cui loro contemporaneamente appartengono e non appartengono, dal momento che è la loro comunità "historiale et historique" che a noi appare solo attraverso la storia, attraverso il nostro modo di dire "loro" quando non sono più presenti<sup>11</sup>.

L'indagine sulla figura dell'ebreo, allora, può diventare lo spunto per ripensare il nostro modo di guardare alla politica e al soggetto che in essa agisce.

### **Nota terminologica**

I pensatori francesi, la cui opera viene analizzata in questo lavoro, utilizzano, nel riferirsi all'ebreo, il termine *juif*, che in italiano dovrebbe essere letteralmente tradotto con "giudeo". Si è scelto, tuttavia, di utilizzare la parola d'uso comune nella nostra lingua, tenendo come presupposto la posizione di Neher al riguardo: "ebreo", "israelita" e "giudeo" sono tre termini che indicano tre fasi storiche diverse del medesimo soggetto insieme alle caratteristiche che in queste fasi si sono sviluppate. Dal momento che nessuno dei tre termini può essere oggi pensato come esistente senza gli altri, possono essere usati indifferentemente per denotare il soggetto complesso del nostro studio.

---

<sup>11</sup>Jean-Luc Nancy, *La Communauté désœuvrée*, Christian Bourgois Editeur, Parigi 1999, p. 267



# Parte I

## Chi è l'ebreo?



# Capitolo 1

## Una risposta filosofica:

### Maurice Blanchot

#### 1.1 Quattro strade da evitare

Un pensatore che ha molto riflettuto sulla figura dell'ebreo è Maurice Blanchot, filosofo francese che inizia a scrivere sull'argomento già negli anni '30 del secolo scorso: è uno dei primi, infatti, a protestare contro le deportazioni degli ebrei nei campi di lavoro sul quotidiano *Le Rempart* diretto dall'amico Paul Lévy. Nel corso degli anni il suo interesse si trasforma in una ricerca dell'essenza ontologica e metafisica dell'essere ebreo che, per essere condotta correttamente, ha quattro strade da evitare.

Innanzitutto non si deve porre il problema nei termini di un'interrogazione o di un problema da risolvere (sia esso quello dell'emancipazione, della persecuzione o del sionismo) in quanto, per Blanchot, il significato metafisico dell'essere ebrei può essere colto solo attraverso le forme concrete della loro esistenza: non si tratta quindi di una "question juive" ma di "fait juif".<sup>1</sup> Attraverso l'analisi dell'esistenza storica degli ebrei quello che risulta necessario delineare è non tanto ciò che essi

---

<sup>1</sup>Joëlle Hansel, ««Être juif» selon Lévinas et Blanchot», in Alain Milon e Éric Hoppenot, *Emmanuel Lévinas-Maurice Blanchot, penser la différence*, Presses universitaires de Paris Ouest, 2007, p. 346

chiedono, ma ciò che essi sono<sup>2</sup>.

In secondo luogo è necessario comprendere l'essenza ebraica in se stessa, senza differenziarla e confrontarla con un mondo non-ebraico e quindi, in particolar modo, indipendentemente dalla tensione bimillenaria con il cristianesimo.

La terza caratteristica dello studio di Blanchot è quella di tenere distinte le questioni riguardanti l'essere ebreo e lo Stato d'Israele, come afferma esplicitamente in una lunga nota conclusiva all'articolo *Être juif* (pubblicato nel 1969 all'interno del testo *L'Entretien infini*). In questa sede viene richiamato il pensiero di Rosenzweig il quale sottolinea come, dopo l'avvento di Hitler, il problema degli ebrei non sia più quello di essere felici, ma di essere: «l'ansia di vivere comporta il dovere metafisico di vivere (e forse anche di essere felici), e di conseguenza il compito più urgente è sempre quello di assicurare ai popoli la possibilità di un'esistenza libera, sia pure con la ricostruzione di una "sede" e magari col rischioso espediente di una rivendicazione nazionale»<sup>3</sup>. La costituzione dello Stato d'Israele può quindi rispondere alla necessità di salvaguardare un gruppo di persone ma non a quella di definire l'essenza dell'ebreo in quanto quest'ultimo problema è "di ordine universale"<sup>4</sup>. Come Žižek quindi anche Blanchot distingue nettamente le due questioni e, pur non considerando quella relativa allo Stato d'Israele (e a tutte le società in lotta per la "salvaguardia") priva di importanza per la filosofia, si concentra sull'analisi di quella particolare figura che è l'ebreo dell'esilio o, per dirla con Žižek, l'ebreo dell'ebreo.

Quarta e ultima indicazione per così dire metodologica è quella che riguarda l'approccio storico: abbiamo già detto come sia importante considerare la concretezza storica dell'essere ebrei, aggiungiamo qui che mettersi alla prova della storia significa «être confronté au fait de l'oppression, de la persécution et de

---

<sup>2</sup>Nel suo saggio «*Être juif*» selon Lévinas et Blanchot, Joëlle Hansel ritrova in questa modalità di approccio qualcosa che accomuna il pensiero di Blanchot e quello di Lévinas sul giudaismo e a riprova di ciò riporta l'incipit dell'articolo di Lévinas del 1947: «Si le judaïsme n'avait qu'à résoudre la "question juive" il aurait beaucoup à faire, mais il serait peu de chose» (ivi, p. 347)

<sup>3</sup>Maurice Blanchot, *L'infinito intrattenimento: scritti sull'insensato gioco di scrivere*, Einaudi Editore, Torino 1969, p. 175

<sup>4</sup>ibidem



l'extermination»<sup>5</sup> e quindi accogliere come centrali le nozioni di dolore e sofferenza. Ciò non significa però fare dell'ebreo un semplice negativo dell'antisemitismo come fa Sartre, accusato da Blanchot di affermare che «l'ebreo è solo il prodotto dello sguardo altrui ed esiste per l'unico motivo che gli altri lo guardano come tale costringendolo così a rinnegarsi o a rivendicarsi»<sup>6</sup>.

L'antisemitismo viene descritto da Blanchot come agente secondo tre caratteristiche: prima di tutto capovolge in negazione tutti i valori positivi del giudaismo, poi trasforma questi valori in colpe, in una realtà condannabile dal punto di vista etico e sociale, e infine, non pago del giudizio teorico così formulato, invoca la soppressione definitiva di tutti gli ebrei. Nella medesima nota citata in precedenza, però, l'autore ci mette in guardia da un altro rischio di negazione dell'essere ebreo: accanto all'antisemita c'è colui che, credendo di indebolire l'antisemitismo, ignora o minimizza la questione ebraica; così facendo infatti «rifiuta di vedere cosa è in gioco quando, nel mondo, sotto qualsiasi forma, l'antisemitismo si afferma e prende forza»<sup>7</sup>.

L'antisemitismo è, concretamente, il punto di partenza della riflessione di Blanchot sull'essenza ebraica, come afferma lui stesso in una lettera a S.Malka: «C'est évidemment la persécution nazie [...] qui nous fit sentir que le juifs étaient nos frères et le judaïsme plus qu'une culture et plus qu'une religion, mais le fondement de nos relations avec Autrui»<sup>8</sup>.

Dal momento però che il riconoscimento degli ebrei come fratelli non ha come diretta conseguenza il fatto che la loro religione sia il fondamento della nostra relazione con l'alterità è evidente come la "quasi-conversion" <sup>9</sup> di Blanchot non possa essere totalmente spiegata dalla meditazione su Auschwitz, che costituisce il pretesto per l'inizio di un cammino di riflessione ma certamente non la sua soluzione o conclusione. D'altra parte Philippe Mesnard sostiene che il rapporto tra Blanchot e il giudaismo sia originario, addirittura precedente i crimini nazisti,

<sup>5</sup>Hansel, ««Être juif» selon Lévinas et Blanchot», cit., p. 348

<sup>6</sup>Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, cit., p. 166

<sup>7</sup>ivi, p. 174

<sup>8</sup>testo riportato in François Bremond, «Blanchot, Lévinas et la Bible», in Milon et al., *Emmanuel Lévinas-Maurice Blanchot, penser la différence*, cit., p. 359

<sup>9</sup>ibidem

in quanto, secondo lui, «chacun de ses premiers écrits [serait] un palimpseste de son rapport personnel à la judéité»<sup>10</sup> (si tratta di una sua mera supposizione, ma argomentata dal fatto che i primi romanzi di Blanchot, *Aminadab* e *Le Très-Haut*, portano dei titoli biblici).

## 1.2 Presenza di una non-presenza

La riflessione storica di Blanchot prende avvio dalla figura di Abramo, colui che, obbedendo alla parola divina che gli intima di partire, «fonda il diritto umano al cominciamento, la sola autentica creazione»<sup>11</sup>. Abramo è quindi l'uomo dell'origine, un'origine come decisione di un uomo che si separa da ciò che è per divenire straniero, «straniero per rispondere ad una verità estranea»<sup>12</sup>.

La figura dello straniero-fondatore è d'altra parte ricorrente nella cultura occidentale (nella Bibbia non solo Abramo ma anche Mosè rispecchia questa definizione mentre per la cultura greca possiamo prendere ad esempio Edipo nell'opera sofoclea *Edipo a Colono*): si tratta di colui che «arrivando da fuori, funziona con ciò stesso quale *agente di (ri)fondazione*, restituendo all'integrità un corpo politico o sociale e additando in questo modo una *politica simbolica dell'estraneità* per la quale proprio l'esule, l'altro, lo straniero divengono elementi cardinali»<sup>13</sup>. L'esperienza dell'altro che, arrivando come straniero, mette in discussione ciò che riguarda lo spazio dello stesso (lo spazio politico dello Stato o della Polis) è ciò che scardina e priva di validità «ogni mito o ideologia delle "radici" come fondamento del proprio o dell'identità»<sup>14</sup>: questa radicale esperienza di espropriazione viene chiamata da Derrida *exappropriazione*.

Il fatto di essere ebrei esiste quindi in quanto esiste l'Esodo e l'idea di esilio «come giusto movimento»<sup>15</sup>: ciò che distingue l'ebraismo da ogni forma di paganesimo è il rifiuto di fissarsi, di stringere quasi un patto con la permanenza certificato

---

<sup>10</sup>testo riportato in *ibidem*

<sup>11</sup>Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, cit., p. 169

<sup>12</sup>*ibidem*

<sup>13</sup>Emanuela Fornari, «L'esilio come categoria filosofica», *Parolechiave*, 17, 1 (2009), p. 84

<sup>14</sup>*ibidem*

<sup>15</sup>Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, cit., p. 167

dalla certezza del suolo. Il nomadismo è invece la risposta ad un rapporto «a cui il possesso non basta»<sup>16</sup>. Abramo rompe con la civiltà sumera, rinuncia alla sua dimora e, col passare del tempo, l'esodo è ciò che fa degli ebrei un popolo: Blanchot «entend la naissance du corps juif comme celui qui n'a plus un rapport de possession avec la terre et ainsi la désacralise»<sup>17</sup>. L'esodo conduce gli ebrei nel deserto, in un luogo che non è un luogo, dove non è possibile risiedere e perciò l'unico legame, per questo popolo senza terra, è quello della parola. L'esilio comporta un'esperienza gravosa, carica di sofferenze, persecuzioni e insicurezze, ma allo stesso tempo permette la nascita di un modo nuovo di risiedere, una residenza non legata alla sicurezza di una sede permanente ma che afferma il mondo come percorso in un rapporto positivo con l'esteriorità che è «un invito a non accontentarci di ciò che è nostro»<sup>18</sup>.

Blanchot individua due caratteristiche del nomadismo: da un lato offre la possibilità di rimettere in discussione la distribuzione dello spazio facendo riferimento ai concetti di tempo e di moto; dall'altro lato mette in evidenza come essere radicati in una terra o anche in una cultura non basti a spiegare tutti i tipi di rapporto a cui dobbiamo rispondere. Oltre alle dimensioni del visibile e dell'invisibile (proposte anche dalla cultura greca) esiste per l'uomo «un'altra dimensione, nella quale, al di là di ogni orizzonte, egli deve riferirsi a ciò che è oltre la sua portata»<sup>19</sup>. Si tratta della già citata rivelazione della parola «come luogo in cui gli uomini si tengono in rapporto con ciò che esclude ogni rapporto»<sup>20</sup>: la parola è quindi la terra promessa dell'ebreo, il luogo in cui l'esilio si realizza come soggiorno.

La parola in questo caso viene vista dall'autore come una possibilità positiva di instaurare un nuovo rapporto con il vero, la possibilità di intendersi anche quando si è di fronte ad una separazione infinita e ad un abisso invalicabile. Nella descrizione che Hegel fa del giudaismo afferma come il Dio degli ebrei

---

<sup>16</sup>ivi, p. 168

<sup>17</sup>Éric Hoppenot, «Présence d'Abraham chez Blanchot et Lévinas», in Milon et al., *Emmanuel Lévinas-Maurice Blanchot, penser la différence*, cit., p. 405

<sup>18</sup>Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, cit., p. 171

<sup>19</sup>ibidem

<sup>20</sup>ibidem

sia incommensurabilmente distante dall'uomo, nell'impossibilità di ogni unione; Blanchot si confronta con questa interpretazione e afferma che la parola rivelata non abolisce né riduce questa distanza, non funge da mediazione (Derrida sottolinea come il termine inglese "covenant" stia ad indicare un'alleanza immediata, priva di fondamenti mediatizzati <sup>21</sup>), ma inaugura una relazione originale in cui i soggetti coinvolti «non hanno bisogno di scontare la relazione né di rinnegarsi a vantaggio di una misura sedicente comune, ma chiedono e ottengono di essere accolti proprio per ciò che non hanno in comune»<sup>22</sup>. Parlare significa in questo caso accettare di non includere l'interlocutore nel sistema delle cose da conoscere o da sapere, accettandolo come ignoto e accogliendolo come estraneo «senza costringerlo ad intaccare la sua differenza»<sup>23</sup>.

La parola che abbiamo appena descritto va però distinta da un'altra parola: la parola del potere, la parola mediatrice che fa violenza su ciò che nomina e, nominandolo, lo priva della presenza. Blanchot ne parla a proposito della Rivoluzione, che viene descritta come la trasfigurazione della fuga da possibilità di rifuggire qualcosa a possibilità di combattere. Nel rovesciamento della fuga in rivolta, la disorganizzazione e l'impotenza della folla (la fuga infatti «trasforma l'essere in folla, in molteplicità impersonale, in non-presenza priva di soggetto»<sup>24</sup>) si trasformano in esigenza; ogni potere già organizzato viene reso insignificante e ogni possibilità di riorganizzazione viene sospesa. Tutto ciò però dura finché non interviene una parola come potenza di realizzazione di qualcosa, una parola come possibilità (essere e potere dell'essere) che mette fine alla Rivoluzione istituendo un nuovo ordine: una fuga finisce quando la parola si pietrifica in parola d'ordine.

La domanda da porsi quindi è: esistono rapporti che sfuggono a questa potenza ad opera della quale si realizza il mondo? Secondo Blanchot si può dare un pensiero

---

<sup>21</sup> «termine con il quale solitamente in inglese si traduce l'alleanza tra Iahvè e la nazione di Israele, "covenant" che ne fa esattamente un "popolo eletto" che riceve la propria legge, i propri ordini, la propria missione, il proprio diritto e i propri doveri dalla trascendenza divina, al di là di ogni politica e di ogni istituzione politico-giuridica umana» (Jacques Derrida, *La Bestia e il Sovrano*, Jaca Book, Milano 2009, vol. 1, p. 80-81)

<sup>22</sup> Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, cit., p. 171-172

<sup>23</sup> *ivi*, p. 172

<sup>24</sup> *ivi*, p. 30

dell'impossibile che sfugga alla misura del potere: "La presenza immediata è presenza di ciò che non può essere presente, presenza del non accessibile, presenza che esclude o trascende sempre il presente. [...] l'immediato, che per la sua presenza stessa trascende infinitamente ogni possibilità presente, è infinita presenza di ciò che resta radicalmente assente, presenza sempre infinitamente diversa nella sua presenza, presenza dell'altro nella sua alterità: non-presenza"<sup>25</sup>. Questa esperienza di ciò che è radicalmente altro è l'esperienza della presenza come Fuori<sup>26</sup>.

L'uomo posto di fronte all'uomo si trova ad affrontare l'alternativa tra uccidere e parlare. L'esempio che Blanchot porta della prima possibilità di scelta è significativamente preso dal primo libro della Bibbia: «Caino uccisore di Abele è l'io che scontrandosi con la trascendenza di un altro [...] tenta di farvi fronte ricorrendo alla trascendenza dell'assassinio»<sup>27</sup>. La distanza incommensurabile con l'altro, l'incapacità di accogliere la sua presenza o il venir meno della parola risveglia nell'uomo «l'esercizio del potere assoluto: quello di dare la morte»<sup>28</sup> anche se poi così facendo si scopre che la presenza elude ogni presa dal momento che nella morte si trasforma semplicemente in assenza.

Anche il secondo esempio è preso dal libro della *Genesi*, quando Giacobbe incontra Esaù dopo la notte di Peniel e, pur avendo motivo di temere lui e il suo esercito, gli va incontro col dono della parola e dell'accoglienza e dice: «Se ho trovato grazia ai tuoi occhi, prendi dalla mia mano il mio presente, perché ho veduto la tua faccia come si vede il volto di Elohim, e tu mi hai gradito»<sup>29</sup>. Giacobbe però non dice "vedo Dio come vedo te" ma "vedo te come si vede Dio" e ciò significa che la vera meraviglia è quella suscitata dalla presenza umana.

Il fatto che Blanchot parli della presenza ebraica come "presenza di una non-presenza"<sup>30</sup> indica esattamente l'aprirsi di quella possibilità di un rapporto altro dalla dimensione del potere e quindi più che la rivelazione di un Dio unico, ciò che ci insegna l'ebraismo è la responsabilità: gli ebrei «non sono estranei, ma

---

<sup>25</sup>ivi, p. 52

<sup>26</sup>maiuscolo nel testo

<sup>27</sup>Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, cit., p. 82

<sup>28</sup>ibidem

<sup>29</sup>*Genesi*, 33:10

<sup>30</sup>Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, cit., p. 168

ci ricordano l'esigenza dell'estraneità; non sono separati da un'incomprensibile punizione, ma indicano come pura separazione e puro rapporto ciò che, tra uomo e uomo, sopravanza il potere umano che pure può tutto»<sup>31</sup>.

Tra le esperienze di *exappropriazione*, il termine già citato in precedenza con cui Derrida chiama quelle esperienze in cui il rapporto tra sé e l'estraneità dell'altro impedisce la sicurezza dell'identità e il processo di appropriazione, possiamo collocare anche quella della lingua. Nel suo libro *Sull'ospitalità*, Derrida descrive come solitamente gli esiliati, i deportati, i nomadi, i rifugiati politici e in generale quelle persone che vivono un'esperienza di sradicamento continuo a considerare la lingua materna quale loro estrema patria o dimora. L'esempio citato è quello degli esuli ebrei tedeschi durante la Seconda guerra mondiale: in una trasmissione televisiva del 1964 alla domanda sul rapporto con l'Europa dopo il conflitto Hannah Arendt risponde «Cosa è rimasto? La lingua [...] non esistono alternative alla lingua materna»<sup>32</sup>. Ma Derrida sottolinea come la particolare tensione che emerge nel rapporto dell'esule con la propria lingua costituisca in realtà «la trama dell'esperienza universale del linguaggio»<sup>33</sup> in quanto la lingua che ognuno parla è sempre la lingua dell'altro, che viene dall'altro, in primo luogo dalla madre. Il rapporto che ognuno di noi ha con la propria lingua materna non può essere definito nei termini di proprietà/appropriazione in quanto si tratta piuttosto di un rapporto di provenienza. «Ciascuno è esule nella propria lingua»<sup>34</sup>, ciò comporta che quello che consideriamo il luogo dell'intimità più assoluta è in realtà quello dell'estraneità più radicale: questa alienazione originaria o, come la definisce Derrida, "trascendentale" costituisce per l'uomo l'origine della responsabilità.

### 1.3 L'ebreo immaginario

La riflessione sul giudaismo inizia per Blanchot non con la lettura della Bibbia bensì con quella di opere letterarie o religiose di pensatori ebrei contemporanei.

---

<sup>31</sup>ivi, p. 173

<sup>32</sup>citazione riportata da Fornari, «L'esilio come categoria filosofica», cit., p. 85

<sup>33</sup>ivi, p. 86

<sup>34</sup>ibidem

Fondamentale tra questi è Kafka il quale, come scrittore e come ebreo, incarna due figure dello straniero. La prima riflessione sulla noialgia dell'esilio si trova proprio in uno scritto dedicato allo scrittore cecoslovacco, *Kafka et l'exigence de l'oeuvre*, in cui centrale è la domanda «Est-ce que je ne demeurerais pas encore dans Canaan?»<sup>35</sup>. La figura di Kafka è talmente importante nella formazione del pensiero di Blanchot che, nel suo saggio *Présence d'Abraham chez Blanchot et Lévinas*, Éric Hoppenot denomina l'Abramo descritto da Blanchot "Abraham-Kafka"<sup>36</sup>. Ma a differenza di Abramo, Kafka è sempre stato in esilio e la sua grande preoccupazione è che Canaan non sia altro che una speranza, inattuabile come un luogo che resta un orizzonte. Sempre nello stesso testo scrive: «L'essentiel est de ne pas se tourner vers Canaan. La migration a pour but le désert, et c'est l'approche du désert qui est maintenant la vraie terre promise»<sup>37</sup>.

Kafka è quindi in un certo senso l'antitesi di Abramo, ed è forse la sua influenza quella che impedisce a Blanchot di vedere tutte le implicazioni dell'esilio e del nomadismo: «dans l'errance, Blanchot trouve la ressource d'une fécondité, celle d'un nouveau rapport authentique qui permet la naissance, l'entente de la vérité. Mais, Blanchot ne dit pas l'envers négatif car il existe aussi une menace de l'errance, si présente, si réelle que Dieu doit bénir Abraham et ainsi lui donner comme un surplus d'existence»<sup>38</sup>. La storia di Abramo infatti comincia effettivamente con l'ordine dato da Iavhè di lasciare il suo paese ma ciò che Blanchot omette è che Dio non promette all'uomo il deserto ma un altro paese, «un paese buono e spazioso, [...] un paese dove scorre latte e miele»<sup>39</sup> e quando Abramo arriva a Canaan Dio gli dice: «Alza ora i tuoi occhi e mira dal luogo dove sei a nord a sud; a est e a ovest. Tutto il paese che tu vedi, io lo darò a te e alla tua discendenza, per sempre»<sup>40</sup>. Oltre a ciò, va considerato come nella Bibbia il deserto sia generalmente considerato in modo negativo: Dio condanna Caino al

---

<sup>35</sup> citazione riportata da Hoppenot, «Présence d'Abraham chez Blanchot et Lévinas», cit., p. 402

<sup>36</sup>ivi, p. 400

<sup>37</sup>Bremonty, «Blanchot, Lévinas et la Bible», cit., p. 363

<sup>38</sup>Hoppenot, «Présence d'Abraham chez Blanchot et Lévinas», cit., p. 404

<sup>39</sup> *Esodo*, 3:8

<sup>40</sup> *Genesi*, 13:14-15

deserto per punirlo dell'uccisione di suo fratello, come fuggiasco e vagabondo in ogni dove; dice poi di Ismaele, nato nel deserto e padre dei nomadi, che sarà il nemico di tutti e, infine, è proprio nel deserto che ordina di inviare il capro espiatorio di tutti i peccati del popolo. Quando poi i profeti parlano con nostalgia del tempo trascorso dal popolo ebraico nel deserto non esprimono la mancanza dell'erranza e della vita nomade ma quella del tempo in cui gli uomini erano fedeli all'alleanza con Dio.

Una seconda omissione attribuibile a Blanchot è quella dell'idea di Dio. Nell'articolo *Être juif* l'autore precisa che la questione relativa all'essenza dell'ebreo non può essere accolta come se si trattasse di un'esigenza religiosa. Egli parla di un umanesimo ebraico caratterizzato da «un'ansia di rapporti umani così costante e così prevalente che, anche dove nominalmente è presente Dio, si tratta ancora dell'uomo e di ciò che c'è tra uomo e uomo quando sono avvicinati e separati unicamente da se stessi»<sup>41</sup> e, a conferma di questa sua tesi, porta l'episodio di Giacobbe di cui si è già parlato, della sua lotta con Dio nella notte di Peniel e del successivo incontro con Esaù: chi vede Dio rischia di morire mentre chi incontra l'alterità degli altri esseri umani può riferirsi a loro con la violenza o col dono. Anche l'interpretazione di questo brano, però, si rivela falsa in quanto l'espressione usata da Giacobbe "ho veduto la tua faccia come si vede il volto di Elohim" più che una manifestazione di sorpresa è in realtà una sorta di *captatio benevolentiae* e il contesto in cui ricorre, in modo simile, in altri passi della Bibbia (ad esempio nel Libro di Samuele, nel dialogo tra Akish e Davide) ne è la prova. Anche il secondo esempio portato da Blanchot, quello del rifiuto di Dio di mostrare a Mosè la sua gloria, episodio che farebbe dell'ebraismo «le témoignage, toujours à rappeler, qui détourne des tentations de la Présence et de l'éclat vain de la Manifestation»<sup>42</sup> trova in una più attenta analisi delle Scritture la sua smentita. Se in queste righe Blanchot vede la decisione di Dio di restare sconosciuto e di imporre il silenzio su di sé, facendosi intravedere da dietro come per lasciare solo una traccia del

<sup>41</sup>Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, cit., p. 172

<sup>42</sup>da *Paix, paix au lointain et au proche* citato da Bremond, «Blanchot, Lévinas et la Bible», cit., p. 362



pericolo che si corre volendo conoscere il divino, leggendo oltre vediamo come più volte venga richiamato il completo mostrarsi di Dio a Mosè: nel Libro dei Numeri ad esempio Iavhè compare ad Aronne e Miriam e dice «Ascoltate ora le mie parole! Se vi è tra di voi un profeta, io, l'Eterno, mi faccio conoscere a lui in visione, parlo con lui in sogno. Ma non così con il mio servo Mosè, che è fedele in tutta la mia casa. Con lui io parlo faccia a faccia, facendomi vedere, e non con detti oscuri; ed egli contempla la sembianza dell'Eterno»<sup>43</sup>. Anche la discrezione riguardo al nome di Dio, spesso sostituito da perifrasi, che viene interpretata da Blanchot (sulla scia di André Chouraqui) come l'impossibilità di designare "l'ineffable mystère de l'être"<sup>44</sup>, può essere spiegata come l'inutilità di un nome proprio per designare Iavhè dal momento che non è si ha la necessità di distinguerlo da altre divinità: «Ce serai donc parce qu'ils l'ont reconnu comme le Dieu unique que les Juifs ont cessé de prononcer le nom de celui qui n'était plus seulement leur Dieu»<sup>45</sup>.

Un'altra obiezione mossa a Blanchot è quella di aver interpretato la Bibbia da un punto di vista cristiano (nonostante l'intenzione iniziale di evitare il problema del rapporto tra le due religioni). Nel commento all'opera di Thomas Mann *Joseph und seine Brüder, Die Geschichten Jaakobs*, e in particolare al passaggio che riscrive il sacrificio di Isacco, egli vede nel delirio profetico di questo strano Isacco l'annuncio della morte di Cristo, tracciando così una sorta di genealogia tra Isacco, il montone immolato e Cristo. Si tratta di una lettura che incontra l'opposizione di molti, primo tra tutti Lévinas, in quanto cancella in un colpo solo la singolarità del popolo ebraico (reso mero antenato del cristianesimo) e la scissione tra Antico e Nuovo Testamento. Ancora più lontano dalla lettera biblica è il racconto del medesimo episodio nel testo *Au moment voulu* in cui pare che il sacrificio di Isacco abbia effettivamente avuto luogo<sup>46</sup> e la sua trasformazione nel

---

<sup>43</sup> *Numeri*, 12:6-8

<sup>44</sup> citato da Bremond, «Blanchot, Lévinas et la Bible», cit., p. 365

<sup>45</sup> *ibidem*

<sup>46</sup> «Quand celui-ci [Abraham] revint du pays de Moria, il n'était pas accompagné de son enfant, mais de l'image d'un bélier, et c'est avec un bélier qu'il lui fallut vivre désormais. Les autres voyaient le fils dans Isaac, car ils ignoraient ce qui s'était passé sur la montagne, mais lui voyait le bélier dans le fils, car il s'était fait de son enfant un bélier» da *Au moment voulu* citato da Hoppenot, «Présence d'Abraham chez Blanchot et Lévinas», cit., p. 408

montone sacrificale diventa simbolo dell'incontro della radicale estraneità dentro di sé nonché della radicale separazione con gli altri, in questo caso tra Abramo e suo figlio. Il sacrificio di Isacco si raddoppia in questo passo nel sacrificio di Abramo che, scendendo dal monte con l'immagine del montone al posto di quella del figlio, rinuncia niente meno che alla sua paternità. Questa scena compare nuovamente in un testo del 1949 dedicato a Kafka (*Kafka et la littérature*) in cui il sacrificio di Abramo diventa allegoria dello scrittore nel momento in cui si suppone la possibilità di fare letteratura al solo scopo di sacrificarla: «Cela suppose que ce que l'on sacrifie existe. Il faut donc d'abord croire à la littérature, croire à sa vocation littéraire, la faire exister – par conséquent, être littéraire et l'être jusqu'au but. Abraham a voulu sacrifier son fils, mais s'il n'avait pas été sûr d'avoir un fils, si ce qu'il prénaît pour son fils n'eût été déjà qu'un bélier?»<sup>47</sup> Scrive Hoppenot a proposito dell'operazione di interpretazione/trasformazione qui compiuta da Blanchot: «Voir un bélier dans son fils fait basculer Abraham dans une sphère aux frontières de l'humain. Dans ces mots surprenants, Blanchot redonne au texte biblique toute son énigmaticité, ni chrétienne, ni juive mais autre, altérité de l'écriture, réécriture singulièrement inaccoutumée de l'hypotexte»<sup>48</sup>.

È sulla scorta di queste forzate interpretazioni delle Scritture che François Bremondy può affermare che il giudaismo che concepisce Blanchot non è quello della Bibbia ma piuttosto un giudaismo che egli qualifica come immaginario in quanto rifiuta il metodo esegetico tradizionale per reinterpretare i testi trasformandoli in letteratura. Come è già stato sottolineato le fonti di Blanchot sono i testi degli autori a lui contemporanei: in particolare ad André Neher deve l'affermazione della verità nomade e l'esaltazione di un Abramo sradicato e a Lévinas l'autorizzazione ad escludere dal giudaismo l'idea di Dio (è quest'ultimo che afferma nel testo *Pour un humanisme hébraïque* che «La Bible [...] n'est pas un livre qui nous mène vers le mystère de Dieu, mais vers les tâches humaines des hommes»<sup>49</sup>). La dimensione etica in cui si situa la lettura biblica di Blanchot è provata dalla ricorrenza dei concetti di relazione, alterità, responsabilità. Dal momento che

---

<sup>47</sup>ivi, p. 409

<sup>48</sup>ibidem

<sup>49</sup>citato da Bremondy, «Blanchot, Lévinas et la Bible», cit., p. 371

l'oppressione e la sventura degli ebrei sono presenti in tutti i tempi e in tutte le società «esiste una tendenza della storia a fare di ogni ebreo l'Ebreo di ogni uomo»<sup>50</sup> viene a crearsi per chiunque un particolare rapporto di responsabilità nei confronti di questi "Altri" rappresentati dagli ebrei. L'ebreo quindi non è un uomo caratterizzato da una particolare provenienza geografica, etnica, culturale o religiosa ma è la rappresentazione dell'altro in quanto tale. Basandosi su questa interpretazione dell'ebraicità Blanchot può dire che l'antisemitismo è destinato ad incontrare sempre un rifiuto in quanto «cacciare gli ebrei non basta assolutamente; sterminarli, non è sufficiente; bisognerebbe anche eliminarli dalla storia, toglierli dai libri attraverso i quali ci parlano e per finire cancellare questa presenza anteriore e successiva a tutti i libri che è la parola iscritta, attraverso la quale, dalla più estrema lontananza dove manca tutto l'orizzonte, l'uomo si è già rivolto verso l'uomo: insomma, sopprimere "gli altri"»<sup>51</sup>.

A riprova di questa interpretazione dell'ebreo possiamo notare come, in *L'Entretien infini*, ci siano altre figure dell'umano descritte in termini simili a quelli usati per descrivere gli ebrei: si tratta del supplice, dello sventurato e del folle. La supplica è descritta come un rito che coinvolge tre parti ovvero il supplice, il supplicato e la figura invisibile del Dio; tra questi termini a confronto non c'è misura comune: «con l'umiliazione, il supplice svolge una manovra psicologica che mira a placare, ma nello stesso tempo lascia intendere (e spesso dichiara) che, così separato da ogni potere, egli sfugge alla giurisdizione del potere e cade sotto un'altra legge: quella affermata dalla sua verità di straniero e manifestata dalla presenza immediata del dio invisibile»<sup>52</sup>. Il supplice si trova infatti privo di quel diritto che è il fondamento di tutti gli altri e che deriva dall'appartenenza al focolare: privo di questo egli è privo di tutto, colui che (come l'ebreo!) è sempre in cammino perchè non ha luogo. La presenza del supplice, così come quella dello straniero, suscita nell'uomo la più misteriosa delle domande, quella relativa all'origine. Il supplice supplica senza alcuna garanzia di essere accolto e reintegrato nel sistema del diritto e della giustizia. Si chiede Blanchot «In definitiva su che

---

<sup>50</sup> citazione di F. Rosenzweig riportata da Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, cit., p. 165

<sup>51</sup>ivi, p. 174

<sup>52</sup>ivi, p. 123

si fondano le sue speranze? Sul fatto di parlare. Il supplice è il parlante per eccellenza»<sup>53</sup> e questa parola è manifestazione da un lato del dolore di chi parla e dall'altro del dio invisibile; essa crea uno spazio intermedio in cui gli uomini, che tutto contribuisce a dividere, possono incontrarsi (in questa sede Blanchot riporta come esempio il dialogo di Achille e Priamo dopo la morte di Ettore nel XXIV libro dell'*Iliade*, ma ancora una volta potrebbe essere rievocato l'episodio di Giacobbe ed Esaù).

In modo simile viene descritta la sventura, come il raggiungimento di quel limite in cui «privi del potere di dire "Io", privi del mondo, non siamo più che quell'Altro che non siamo»<sup>54</sup>. Il potere umano è caratterizzato da una sorta di onnipotenza, un potere che può tutto sull'Io-soggetto, persino togliere ad un altro uomo il potere di dire "Io", far sparire nella vittima l'umanità come se l'unico Io fosse quello dei dominatori. Si tratta però di "una sorta" di onnipotenza perché essa presenta un limite: «Il Potente è padrone del possibile, ma non di quel rapporto in cui si rivela "un altro"»<sup>55</sup>. Ciò che resta allo sventurato perseguitato dal potente è mera esigenza, bisogno, nudo attaccamento alla nuda vita o, per dirla con le parole di René Char, resta l'uomo inimmaginabile. Questa presenza dello sventurato come Altro mette in discussione il potere del Potente ma non comporta ancora la sua salvezza. L'unica possibilità è che qualcuno, esterno allo sventurato, prenda coscienza della sua sventura e decida di farsene carico (e qui ritorna il tema della responsabilità), riconoscendo in questa sventura un'ingiustizia commessa ai danni di tutti e trasformandola nel punto di partenza di una rivendicazione collettiva. Ma perché deve essere un altro a parlare? Mentre il rapporto servo-padrone può essere sempre rovesciato, la sventura è al contrario una schiavitù senza padrone (in cui di conseguenza non c'è speranza di affrancamento né di rivolta) e senza schiavo (che non ha più il potere di dire Io). La missione di parlare per questi "Altri" impossibilitati a farlo è quella che si assume Robert Antelme, che nel testo *L'Espèce humaine* si impegna a descrivere la sua esperienza di deportato nei campi di concentramento nazisti permettendo agli sventurati come lui di «essere accolti

---

<sup>53</sup>ivi, p. 125

<sup>54</sup>ivi, p. 176

<sup>55</sup>ivi, p. 178

ed entrare nella comprensione umana»<sup>56</sup>.

La terza figura descritta è quella della follia come situazione in cui cade il pensiero che tenta la via della Sragione: «là dove il pensiero cerca più essenzialmente di mettersi alla prova come potere senza potere e tenta di rimettere in discussione l'affermazione che lo identifica come l'unica possibilità, forse in qualche modo esso deve ritrarsi da se stesso e, dalla paziente opera di mediazione, deve rassegnarsi a tornare ad una ricerca a tentoni dove non ci sono né lavoro né pazienza, né risultati né opere»<sup>57</sup>. La follia è quindi un tentativo di uscire da quel sistema di rapporti di potere, un tentativo che dalla Ragione come pensiero che è potere viene visto come l'impossibilità stessa (quell'impossibilità in cui Blanchot ci invita a riconoscere «la nostra più umana appartenenza all'immediata vita umana»<sup>58</sup>).

Riassumendo quanto detto finora possiamo definire l'ebraismo di Blanchot etico, in quanto invita ad un'assunzione di responsabilità nei confronti dell'alterità, e immaginario, in quanto sposta la lettura degli episodi biblici nella dimensione dell'immaginario e della letteratura. Ma si potrebbe forse aggiungere che, caratterizzando la sua ricerca come "ontologica" e "metafisica", l'ebraismo di Blanchot si configura anche come filosofico. Lo stesso Derrida si richiama ad Abramo, un Abramo caratterizzato da una partenza senza ritorno come quello presentato in *L'Entretien infini*, per esemplificare il cammino della filosofia che Heidegger ha paragonato alla nostalgia. Il testo heideggeriano studiato da Derrida (*Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*) si apre con una citazione di un verso di Novalis: «Die Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Trieb überall Zu Hause zu sein»<sup>59</sup>, frase che Heidegger commenta dicendo che tale impulso a fare di ogni luogo la propria dimora è possibile solo se noi che filosofiamo *non* siamo ovunque a casa nostra, intendendo con questo termine "ovunque" ogni luogo e ogni momento, la totalità di ciò che chiamiamo mondo. Sembra implicitamente richiamare le riflessioni di Blanchot sull'ebreo la spiegazione di Derrida sulla definizione del

---

<sup>56</sup>ivi, p. 181

<sup>57</sup>ivi, p. 269-270

<sup>58</sup>ivi, p. 64

<sup>59</sup>citazione riportata da Jacques Derrida, *La Bestia e il Sovrano*, Jaca Book, Milano 2009, vol. 2, p. 58

*Dasein* umano come essere-in-cammino: «un essere in cammino nel quale siamo al tempo stesso, indecidibilmente, spinti e trattenuti, l'uno e l'altro, dunque né l'uno né l'altro. E noi siamo questo "né l'uno né l'altro", questo "non uno, non l'altro" del passo, siamo il movimento senza quiete (*Unruhe*) di questo *né...né*, dunque della negazione di questo "non" del passo»<sup>60</sup>.

Etico, immaginario e filosofico dunque, ma forse non così slegato dalle Scritture come l'attenta e severa critica di Bremond potrebbe farci pensare. Parlando dell'amico, Derrida diceva che l'opera di Blanchot è saldata alla Bibbia ma con l'apporto di un nuovo senso alle parole della tradizione abramitica: «résurrection, éternité, immortalité [...] Blanchot exhume le sens de mots encore non lus, ressuscitant le sens dissimulé par la tradition. En imposant une autre signifiante à la Lettre biblique, il nous donne à lire une autre écriture, une autre discursivité exégétique, dans un autre espace, écriture pas moins mystérieuse, cryptée, que le texte dont il s'inspire»<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup>ivi, p. 146

<sup>61</sup>citazione riportata da Hoppenot, «Présence d'Abraham chez Blanchot et Lévinas», cit., p. 410

## Capitolo 2

### Una risposta esegetica:

### André Neher

#### 2.1 Filosofia ed esegesi

Una delle fonti del lavoro presentato di Maurice Blanchot è André Neher, teologo e filosofo francese di religione ebraica che, dopo la tragedia della Shoah, rinuncia alla carriera di germanista per dedicarsi completamente agli studi biblici ed esegetici. La prima differenza che si riscontra tra i due pensatori è una diversa adesione alla Lettera biblica: mentre Blanchot, come si è visto, riscrive i testi biblici trasformandoli in letteratura e dando vita ad una nuova figura dell'ebreo, Neher sottolinea la fondamentale importanza dell'esegesi come necessario compimento della filosofia.

L'esigenza propria della filosofia è, secondo Neher, di ordine generale: essa cerca l'assoluto nel contingente, lo straordinario nell'ordinario, il divino nel terrestre. Non si tratta di sorpassare ciò che è fisico, ma di rendere il fisico metafisico, «de telle sorte qu'aparaisse non l'identité des deux termes – ce qui est facile à concevoir, mais impossible – mais bien leur contiguïté – ce qui est difficile à concevoir, mais possible»<sup>1</sup>. L'origine della difficoltà risiede nella nostra nozione di tempo: nel tempo immanente la nostra vita, il nostro "io" e ogni altro "io" si frammentano

---

<sup>1</sup>André Neher, *L'Existence juive: Solitude et affrontements*, Édition du Seuil, Parigi 1962, p. 16

dando inizio ad un conflitto di ogni vita col tempo che permette di parlare di diversi tempi. Analizzando il primo capitolo della *Genesi* vediamo come si ha un progressivo frazionarsi del tempo man mano che prende forma la materia finché non ci troviamo, con l'apparizione dell'uomo, di fronte al massimo di pluralità: «le sixième jour, l'Infini apparaît dans un morcellement infini de finitude: le Temps absolu est comme un rêve parmi les temps relatifs qui, autour de lui, gravitent»<sup>2</sup>; dopo la creazione dell'uomo inizia lo Shabbat, il giorno del riposo, il giorno non ancora compiuto.

Quando l'uomo si accorge di essere nel *suo* tempo e non nel tempo assoluto di quest'ultimo non gli resta che nostalgia e l'esperienza di un bisogno di unità di vita e tempo, un "besoin d'inchronisme"<sup>3</sup> ovvero la «constance du contenu-existence avec le contenant-temps»<sup>4</sup>. Per ottenere questa sincronia desiderata è necessario mettere in relazione il tempo vissuto con il tempo assoluto, il tempo della simultaneità dove il passato è presente ed è avvenire: il tempo biblico. Neher parla del tempo biblico come di una catena e lo confronta con i diversi tempi che l'uomo esperisce. Se il tempo storico è diviso in passato, presente e futuro il tempo biblico fa della storia una catena trasformando il passato in alleanza e contratto, il presente in impegno e sforzo, il futuro in missione. Allo stesso modo se il tempo esistenziale è destino, angoscia e mistero nel tempo biblico si parla di volontà, realizzazione e rivelazione. Infine confrontato con il tempo della scienza e della filosofia, il tempo biblico fa della legge e dell'etica una catena e trasforma il possibile in essenza, il gioco in sostanza e l'imperativo in participio.

La soluzione, quindi, per passare dalla frammentazione del tempo alla contiguità e concatenazione dei tempi è l'esegesi. Ma il tempo biblico è legge e ogni Shabbat è invito per cui l'esegesi deve essere una scelta consapevole: bisogna volersi sincronizzare, bisogna obbedire allo Shabbat, aderire alla sostanza, alla *chaîne* dell'assoluto nella quale la nostra esistenza è equilibrata.

Per esemplificare la realizzazione della sincronia Neher fa riferimento a due episodi biblici: il primo di questi è il racconto del sogno di Giacobbe in cui Dio

---

<sup>2</sup>ivi, p. 20

<sup>3</sup>ivi, p. 18

<sup>4</sup>ibidem



si rivela e pronuncia queste parole «Io sono l'Eterno, il Dio di Abrahamo tuo padre e il Dio di Isacco; la terra sulla quale tu sei coricato la darò a te e alla tua discendenza; e la tua discendenza sarà come la polvere della terra, e tu ti estenderai a ovest e a est a nord e a sud; e tutte le famiglie della terra saranno benedette in te e nella tua discendenza. Ed ecco, io sono con te e ti proteggerò dovunque andrai, e ti ricondurrò in questo paese; poiché non ti abbandonerò prima di aver fatto quello che ti ho detto»<sup>5</sup>. Questo dialogo tra Giacobbe e Iavhè è la rappresentazione della sincronia realizzata nella sua perfezione; quella notte Giacobbe è profeta, colui «dont l'existence est toute semblable du contenu à son contenant»<sup>6</sup>, ma al risveglio si ritrova nel suo tempo, ricordandosi del Tempo assoluto che ha sfiorato in sogno, prova paura e riconoscendo la presenza di Dio in quel luogo lo descrive come "tremendo". L'angoscia di questo risveglio viene spiegata dall'autore come una forma del *besoin d'inchronisme*.

Il carattere della profezia come movimento di sincronizzazione compiuto, in cui la voce del profeta è prolungamento della Voce divina e anello della catena, è proprio anche della Rivelazione del Sinai ma con un aspetto particolare che eleva questo episodio al di sopra di tutte le profezie: a ricevere la rivelazione non è un singolo uomo isolato ma tutto un popolo. Mosè, infatti, non solo è modesto servitore di Dio (*anava* infatti, la modestia, la profezia pronunciata senza audacia, è fondamentale per ottenere la pienezza dell'unità col Tempo assoluto) ma il suo servizio è cosciente, desiderato, voluto e raggiunto. Egli non si limita a proclamare Dio ma aiuta ad integrarsi con l'Assoluto tutti coloro che, consciamente o inconsciamente, vi tendono.

Così entra in scena il popolo di Israele, popolo la cui esistenza non può essere separata dalla Bibbia in quanto l'una si esplica per mezzo dell'altra: «Toute prise de conscience d'un individu juif est prise de conscience de sa relation avec la Bible. Toute conscience juive aspire à l'identification avec la Bible, car toute conscience juive SENT et SAIT qu'en elle se réalise la connexion du semblable au semblable, qu'en elle se dégagent les indices de CONSTANCE et d'EQUILIBRE»<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> *Genesi*, 28:13-15

<sup>6</sup> Neher, *L'Existence juive*, cit., p. 21

<sup>7</sup> *ivi*, p. 17, maiuscolo nel testo

Rosenzweig sostiene che la realtà ebraica porti con sé un'ineluttabile informazione teologica che non le permette mai di fare totalmente astrazione dall'assoluto. Anche chi più si vuole distaccare dalle Scritture, il più blasfemo degli uomini, è influenzato dal suo prestigio: «La Bible ne comporte pas seulement le dialogue d'Eve et du serpent, mais elle comporte aussi le dialogue de Dieu et de Satan. Et ceux qui optent pour Satan ont le privilège, dans la Bible, de pouvoir soutenir un dialogue avec Dieu»<sup>8</sup>. L'esistenza ebraica in simbiosi con la Bibbia emerge quindi nell'analisi di Neher come interamente impegnata nel problema della sincronia tra vita e tempo, tra contingente e assoluto, nel problema per eccellenza della filosofia.

## 2.2 Il rapporto con Dio nella Bibbia

«Allora l'Eterno Dio chiamò l'uomo e gli disse: "Dove sei?"»<sup>9</sup> Questa è la questione che Dio pone ad Adamo, il primo uomo, come se dopo l'aver mangiato dell'albero della conoscenza Dio avesse perduto l'uomo dalla sua mano creatrice e, secondo Neher, la definizione ebraica dell'uomo sta proprio in questa interrogazione che non mira all'essenza dell'uomo né alla definizione della sua natura ma alla sua esistenza. Il progetto biblico riguarda quindi l'uomo interpellato e le categorie in cui si articola sono quelle di *alleanza* e *profezia* che, pur distinguendosi per la forma, hanno il medesimo contenuto. La profezia è ciò che erige ad esperienza il dialogo che, nell'alleanza, non è che una promessa o un dovere: «Dieu et l'homme y sont associés dans l'édification d'une Cité, dont le plan est connu au fur et à mesure de l'avancement du temps, l'histoire biblique n'étant autre chose que la narration des succès et des échecs de cet effort pour réaliser la Cité humaine de Dieu»<sup>10</sup>.

La relazione tra uomo e Dio è formata da partner diseguali, uno dei quali impone all'altro la condizione che deve vivere: se Dio è padrone, re e creatore, l'uomo è servitore, suddito e creatura. Ma il termine che più spesso è stato usato

---

<sup>8</sup>ivi, p. 118

<sup>9</sup>*Genesi*, 3:9

<sup>10</sup>Neher, *L'Existence juive*, cit., p. 28

per definire la profezia come esperienza è *yedia*, che oltre a significare conoscenza sta anche ad indicare la relazione coniugale. Una relazione d'amore è formata da partner eguali e come simbolo dell'Alleanza ha il vantaggio, rispetto ad altri simboli, di liberare un luogo in cui Divino e Umano non solo dipendano l'uno dall'altro ma si incontrino nella Parola. «La similitude du langage atténue la transcendance de Dieu et rend possible une révélation historique»<sup>11</sup>: attraverso la possibilità del dialogo la relazione uomo-Dio può entrare nella storia e divenire dinamica, ovvero può modificarsi e trasformarsi senza che la relazione stessa venga meno.

A riprova di quanto abbiamo affermato possiamo osservare come lo stesso concetto di *Berit*, o Alleanza, comporti una certa reciprocità dal momento che nel patto stipulato sono obbligati sia Iavhè che Israele: «Iavhè è, insomma, "un dio risultato di una scelta", e non il dio di un ordinamento eterno e sapiente della natura: il popolo se lo era scelto mediante un *berit* come più tardi mediante un *berit* si elesse il suo re»<sup>12</sup>.

Per illustrare diversi modi in cui si dà questa relazione e questo dialogo con Dio, Neher analizza tre diverse figure della Bibbia: Caino, Saul e Giobbe.

## Caino

Nel presentare la vicenda di Caino e Abele, Neher si rifa all'interpretazione (secondo lui sbagliata) di Victor Hugo che divide l'episodio in due fasi: la prima vedrebbe Caino di fronte ad Abele mentre la seconda Caino di fronte a Dio. L'errore di Hugo sta nell'aver dimenticato che in realtà Dio è sempre stato presente. L'uomo infatti non è mai solo di fronte a un altro uomo o di fronte a Dio ma è sempre simultaneamente di fronte all'uomo e a Dio: «Dieu n'est pas seulement là où il est mentionné; je dirais même que Dieu est plutôt là où il n'est pas mentionné»<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup>ivi, p. 30

<sup>12</sup>Furio Ferraresi, *Il fantasma della comunità: concetti politici e scienza sociale in Max Weber*, FrancoAngeli, Milano 2003, p. 252-253

<sup>13</sup>Neher, *L'Existence juive*, cit., p. 35

La storia di Caino e Abele è raccontata nel quarto capitolo della *Genesi*, che secondo l'interpretazione di Maimonide segna la fine del tempo del paradiso e l'inizio del tempo dell'uomo; questo capitolo si apre con la parola "Adamo" e termina con "Dio", come a significare che il cammino dell'uomo che crede di essere solo non è altro che un'interpretazione di Dio<sup>14</sup>. Da qui in poi l'uomo dispone interamente del suo potere e questa condizione è all'origine del dramma: dal momento che la storia è creata dall'uomo si situa sotto il segno della violenza. Se anche nel tempo del Paradiso esisteva la morte essa era solo una minaccia virtuale; nel tempo dell'uomo, però, la morte viene creata e resa reale.

Sono state date nel tempo diverse interpretazioni della lotta di Caino e Abele (il Male contro il Bene, la Colpa contro l'Innocenza e l'uomo sedentario contro l'uomo nomade sono alcuni esempi) ma i testi talmudici ne danno la più semplice e la più tragica: «ce qui s'affronte ici en Caïn et Abel, ce sont des FRÈRES [...] L'homme est opposé à l'homme précisément parce que chaque homme est frère de l'autre»<sup>15</sup>.

Nel seminario *La Bête et le Souverain*, Derrida si interroga sul proprio dell'uomo e su ciò che lo distingue dalle bestie; analizzando il pensiero di Lacan sull'origine dell'umanità propone una risposta che identifica quest'origine con la Legge e scrive: «ciò che divide l'Uomo dalla Bestia è la Legge, l'esperienza della Legge, il Super-io, e quindi la possibilità della trasgressione attraverso il crimine»<sup>16</sup>. A differenza dell'animale l'uomo ha la libertà di obbedire o disobbedire alla Legge e quindi l'uomo è l'unico a poter diventare criminale. Il crimine quindi sarebbe il proprio dell'uomo (e proprio il crimine, o il peccato, è ciò che nell'interpretazione di Neher segna il passaggio alla storia dell'uomo).

Ma cos'è il crimine? Cosa lo distingue dalla violenza istintiva e naturale propria delle bestie? La differenza sta nel fatto che l'uomo se la prende col proprio simile. Il percorso di Derrida prosegue a questo punto con una problematizzazione del concetto di simile (che può essere inteso come l'uomo appartenente alla stessa

---

<sup>14</sup>Neher, grande conoscitore della Kabbalah, fa notare come questo quarto capitolo sia singolarmente composto da 26 versetti così da riprodurre il valore numerico del nome di Dio

<sup>15</sup>Neher, *L'Existence juive*, cit., p. 39, maiuscolo nel testo

<sup>16</sup>Derrida, *La Bestia e il Sovrano*, cit., p. 138

cultura, ogni forma di vita umana oppure l'universale del creato) e sostiene che finché l'etica resta umana rimane dogmatica perché ciò che la risveglia è l'irriconoscibile, ciò che la costringe al confronto col dissimile e coinvolge la responsabilità verso il più diverso, il mostruosamente altro. Ma in un'altra lezione aggiunge che più l'altro è prossimo, ovvero più simile e meno diverso, più è altro<sup>17</sup>. In base a questa sentenza possiamo connotare la violenza di Caino come violenza criminale, perché Abele, suo fratello, l'uomo a lui più simile e più vicino era proprio per questo la più grande alterità. Il dialogo tra i due fratelli è un dialogo impossibile che necessariamente arriva alla violenza: Caino parla sempre mentre Abele non parla mai; tra i due non c'è comunicazione, non c'è riconoscimento.

Dopo l'avvenuta uccisione Dio domanda a Caino "Dov'è tuo fratello Abele?" e Caino risponde "Non lo so; sono io forse il custode di mio fratello?"<sup>18</sup> Questo dialogo sta a significare come la responsabilità di Caino sia limitata, mentre la responsabilità di Dio, vero guardiano degli uomini, è infinita. Come punizione per il suo crimine, Dio condanna Caino all'erranza, ma appena quest'ultimo lascia Dio si installa e fonda una città. Il rifiuto del nomadismo da parte di Caino e dei suoi discendenti è segno di contraddizione e disobbedienza ma, in questo caso, Dio reagisce col silenzio, senza condannare altrimenti l'uomo disobbediente. Perché poi Caino parla ancora nonostante il silenzio e la lontananza di Dio? «Il parle en sentant que cette voix divine qui s'adresse à lui du dehors parle en lui. Le dialogue qui s'élève entre Dieu et Caïn est un dialogue en Caïn lui même»<sup>19</sup>: l'erranza è insopportabile proprio perché Dio sarà sempre con l'uomo anche nel suo vagare.

## Saul

Il secondo personaggio analizzato è Saul, il primo re di Israele. Egli apparteneva alla tribù meno numerosa, quella di Beniamino, e si occupava delle asine del padre Kish: dopo che queste si smarriscono, Saul si reca da Samuele, sacerdote e profeta,

<sup>17</sup>Derrida, *La Bestia e il Sovrano*, cit., p. 191

<sup>18</sup>*Genesi*, 4:9

<sup>19</sup>Neher, *L'Existence juive*, cit., p. 45

per consultarlo a tal proposito e il veggente lo unge segretamente come Re per ispirazione divina. Solo in seguito, durante un'assemblea del popolo che aveva chiesto a Dio di dar loro un re, Saul viene estratto a sorte come sovrano. È la prima volta che in Israele una funzione politica viene trascesa attraverso il segno esteriore dell'elezione divina ma l'innalzamento di Saul a livello dei profeti avviene senza dialogo con Dio: Dio non parla a Saul e Saul, una volta eletto, resta in silenzio e non lancia mai né una preghiera né un'imprecazione a Dio. Tra i due c'è una distanza costante, «Dieu n'est plus compréhensible à Saül ni dans l'interrogation d'un QUI? ni dans celle d'un OÙ? Encore bien moins dans une réponse»<sup>20</sup>. La sofferenza di Saul sta nel non saper decifrare il messaggio divino e necessitare perciò di un intermediario nella figura di Samuele che, per il re, è l'incarnazione del sacro: «La présence de Samuel intensifie la distance entre Saül et Dieu, car Saül croit avoir atteint Dieu, quand il n'a encore atteint que Samuel [...] à cause de lui, Saül est un roi sans sacre»<sup>21</sup>. Il conflitto tra i due personaggi viene letto da Neher come un conflitto tra sacro e profano: Saul prova, per Samuele, un misto di attrazione e repulsione in quanto si rende conto dell'appartenenza del profeta ad un ordine di realtà assolutamente altro e inconciliabile con il suo.

La mancata comprensione della volontà divina è ciò che porta Saul a risparmiare Agag, re degli Amalekiti, nonostante Samuele gli avesse comunicato l'intenzione divina di punire quel popolo. La domanda che si pone nella drammatica storia di Saul è il problema della sofferenza gratuita e assurda: come può essere peccato aver risparmiato Agag? E, se anche era peccato, come può Dio non perdonarlo? Ma Saul non viene perdonato, Dio anzi si pente di averlo eletto re<sup>22</sup> e indica a Samuele un re più degno nella figura del giovane Davide. Nell'economia del piano divino l'episodio di Saul costituisce il più penoso fallimento.

L'episodio della guerra contro gli Amalekiti (così come quello della distruzione della Pentapoli cananea) è stato ripreso da diversi autori tendenti a dare un'interpretazione etica della Bibbia: completamente ignorato da Blanchot è invece

---

<sup>20</sup>ivi, p. 51

<sup>21</sup>ivi, p. 54

<sup>22</sup>«Allora la parola dell'Eterno fu rivolta a Samuele, dicendo: "Io mi pento di aver costituito Saul re, perché si è allontanato da me e non ha eseguito i miei ordini"» *Samuele I*, 15:10-11

ritenuto problematico da un'autrice come Simone Weil, che non ritiene i vizi di un popolo una giustificazione valida per una guerra di sterminio. «Ce vices ne lésaient pas les Hébreux. Qui les avait fait juges? S'ils avaient été juges des populations de Canaan, ils n'auraient pu prendre leur territoires: qui a jamais trouvé légitime qu'un juge s'approprie la fortune de celui qu'il condamne?»<sup>23</sup> Secondo la Weil, quindi, non si può che trattare di un errore di interpretazione dal momento che considerare Dio l'autore di un tale comando è «une erreur incomparablement plus grave que les formes même les plus basses de polythéisme et d'idolâtrie»<sup>24</sup> e a riprova di tale posizione è possibile verificare come simili atti di aggressione e sterminio siano stati compiuti da diversi altri popoli dell'antichità, sempre giustificati da una sorta di anatema divino.

Diversa però è l'interpretazione di Lévinas che oppone alla pietà la giustizia. Il regno di Amalec nella Bibbia è per lui l'incarnazione del male radicale, i cananei di Sodoma e Gomorra esempio di una civiltà perversa e irreparabile che contamina chi a loro perdona questi vizi: è necessario che scompaiano perché un'umanità nuova cominci. E aggiunge per rispondere alle critiche che «un Dieu sévère et un homme libre préparent un ordre humain meilleur qu'une Bonté infinie pour un homme mauvais»<sup>25</sup> Tornando a Saul, Lévinas aggiunge che il motivo della sua disobbedienza non è la compassione per un criminale ma l'interesse personale, dal momento che oltre al re Agag viene risparmiato il meglio del bestiame degli Amalekiti.

Qualunque sia la corretta interpretazione di questi passi biblici resta la tragicità del problema sollevato dall'episodio di Saul, il dramma dell'agire umano in cui la volontà desiderosa di penetrare il piano divino e il senso di ciò che fa è perennemente opposta all'opacità di un enigma.

---

<sup>23</sup>da *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu* citato da Bremond, «Blanchot, Lévinas et la Bible», cit., p. 372

<sup>24</sup>ibidem

<sup>25</sup>da *Difficile Liberté*. citato da ibidem

## Giobbe

Il terzo tipo di dialogo con Dio è quello di Giobbe che un giorno viene lasciato da Iavhè nelle mani di Satana e così privato di tutti i suoi beni e i suoi affetti. Non si tratta di un giorno qualunque e l'espressione usata *Vayehi hayyôm* sta ad indicare che si tratta del giorno del giudizio, un giudizio che non attende la fine dei tempi ma che si compie ogni giorno. All'inizio Giobbe parla con i suoi amici pur desiderando avere Dio come interlocutore, ma quest'ultimo rimane in silenzio; quando finalmente Dio parla, Giobbe china il capo e dice di non comprendere: il dialogo tra i due è quindi un insieme di interrogazioni senza risposta che si svolge in un duplice schema, prima Giobbe interroga il silenzio di Dio, poi Dio interroga l'impotenza dell'uomo.

L'ipotesi formulata dagli amici di Giobbe è quella della *rawa*, della prova, ovvero tentano di spiegare la sventura dell'amico dicendo che Dio l'aveva messo alla prova in quanto Giobbe lo temeva senza amarlo. A differenza di Abramo, però, messo alla prova da Dio che gli chiede di sacrificare il figlio Isacco, Dio non ha chiesto nulla a Giobbe, che quindi non ha donato nulla a Dio. Inoltre amore e timore di Dio non sono concetti separabili: «la crainte est donc amour puisqu'elle jette un pont, puisqu'elle établit la communication qu'est l'amour, mais elle est plus que l'amour parce qu'elle crée le pont, alors que l'amour c'est le pont déjà jeté»<sup>26</sup>. Il rifiuto di Giobbe delle argomentazioni degli amici è basato sulla presa di posizione iniziale che lui non ha colpa e rifiuta di vedere nella miseria una colpa.

Dopo aver udito la voce di Dio e pur non comprendendo, Giobbe è confortato dalla sua parola e si pente della sua rivolta. Ecco che allora Dio rende a Giobbe quello che Satana gli aveva tolto e anzi «rese a Giobbe il doppio di tutto ciò che aveva posseduto»<sup>27</sup> ma ciò non comporta un totale ripristino dello stato precedente perché i nuovi figli non sono quelli che sono morti, il nuovo bestiame non è quello che è stato rapito: «Job, à la fin, n'est pas dans le *happy end* de quelqu'un qui a retrouvé ce qu'il avait perdu. Il est dans notre situation de Juifs rescapés [...] Job n'est pas restauré. Il est un rescapé qui porte en lui le vide de ce qu'il n'a

<sup>26</sup>Neher, *L'Existence juive*, cit., p. 67

<sup>27</sup>*Giobbe*, 42:10



plus, vide qui ne pourra jamais être entièrement rempli par ce qu'il retrouve»<sup>28</sup>. Neher propone quindi la lettura del Libro di Giobbe data dal Rabbi Yohanan che legge in questo testo il mistero della rivelazione, di ciò che Dio vuole dall'uomo. Non si tratta, secondo lui, di qualcosa che bisogna comprendere: nel dialogo tra Giobbe e Dio quello che tocchiamo è l'incomprensibile.

## 2.3 Il rapporto con Dio nella Storia

In Israele le nozioni di Dio, della sua Legge e dell'uomo non possono essere separate da quelle di tempo e storia in quanto il valore metafisico del tempo condiziona il valore dell'azione umana, sempre debitrice del suo contenuto che viene dalla storia. Lo studio di Neher sull'esistenza ebraica prosegue quindi con l'analisi storica della presenza israelita. A partire dal X secolo a.C. con la guerra civile e la divisione delle tribù ha inizio per gli ebrei un lungo periodo di crisi che trova il suo culmine nella caduta del Tempio di Gerusalemme e l'inizio della Diaspora. Più che di ordine sociale il cataclisma è di ordine religioso: «l'écroulement du Temple, c'est la disparition de la présence tangible, on pourrait dire: spatiale, de Dieu»<sup>29</sup>. Dopo la caduta del Tempio si spegne il profetismo biblico (la tradizione ebraica considera Malachia l'ultimo profeta, vissuto attorno al V secolo a.C.), la Legge di Dio non parla più e si presenta per Israele un problema metafisico temibile.

Quando una coscienza religiosa si trova nella situazione in cui Dio si assenta è solita scegliere uno di questi metodi di risoluzione: o accettare la "morte" di Dio e a lui sostituire un'altra idea, o modificare la definizione di Dio creando così uno iato tra la concezione antica e quella nuova (opzione scelta dai cristiani!). Gli ebrei però rifiutano entrambi i metodi e attraversano il periodo di crisi nella continuità di pensiero e nella salvaguardia della tradizione, impegnandosi a proclamare che, malgrado le apparenze della storia, Dio vive ancora e lo fanno intensificando il valore della propria vita: «pour Israël, Dieu n'était ni mort, ni autre. Il avait

<sup>28</sup>Neher, *L'Existence juive*, cit., p. 66-67

<sup>29</sup>ivi, p. 75

simplement besoin d'Israël. Ce qui avait changé, ce n'était pas Dieu, mais le *rapport* de Dieu et d'Israël»<sup>30</sup>.

## Dal linguaggio biblico al linguaggio rabbinico

Con la riscoperta dell'alleanza si passa dalla semantica del linguaggio biblico a quella del linguaggio rabbinico con l'introduzione di quattro termini nuovi (o vecchi termini con un nuovo significato da veicolare). Il primo tra questi è *Beraka*, ovvero benedizione: se nella Bibbia stava ad indicare una lode a Dio come accettazione della sua volontà, nel *Talmud* indica invece un aiuto a Dio dal momento che l'azione ora non viene più da Dio ma dall'uomo. Il secondo termine è *Avoda*, preghiera o servizio, che viene ad aggiungersi al sacrificio biblico nello scandire la giornata del giudeo nella quale ogni momento esige il rinnovo dell'incontro con Dio. Particolarmente pregnante è il significato di un'altra parola, *Olam*, ovvero il mondo nella sua dimensione temporale: quando si spegne la voce profetica il tempo sembra immobilizzarsi e, con la Diaspora, lo spazio inizia ad assumere un significato vitale per Israele. «C'est alors qu'Israël résolut le problème de l'espace. En rattachant l'espace au temps, en confiant à *OLAM* la dimension spatiale. En créant ainsi un terme suffisamment consistant pour exprimer simultanément le temps et l'espace, pour concilier l'inconciliable, pour affirmer, par le symbole d'un seul mot, la présence dans le monde de l'infinitude du fini»<sup>31</sup>. Si tratta di un concetto difficile da concepire, proprio come quella sincronia tra vita e tempo che l'io frantumato desidera: quando il Tempo biblico giunge al termine è in un nuovo rapporto con lo spazio e con il mondo che l'ebreo cerca una risposta al suo "besoin d'inchronisme". L'ultimo termine del linguaggio post-biblico analizzato da Neher è *Shekina*, ovvero presenza, come modo di riferirsi a Dio. Si tratta di un termine antropomorfo attraverso il quale Dio viene inserito nel mondo e nella storia: «Dieu, engagé dans l'histoire d'Israël, sera décrit comme un Juif»<sup>32</sup>. Tra

---

<sup>30</sup>ivi, p. 76

<sup>31</sup>ivi, p. 77, maiuscolo nel testo

<sup>32</sup>ivi, p. 78

*Talmud* e *Thora* non c'è quindi la distanza che separa un commento dalla vita, ma la prima è la continuazione della seconda, è la sua stessa vita.

Un altro termine usato per parlare di Dio è quello di *Melek*, ovvero re. Non si tratta, a differenza dei termini studiati nel paragrafo precedente, né di un neologismo né di un significante con un nuovo significato ma nonostante ciò è un concetto che, sempre nello stesso periodo, inizia a porre un problema. L'attributo di re è diverso rispetto alle altre definizioni di Dio perché non richiama un'alterità in relazione (come padre, padrone o sposo) ma resta isolato e soprattutto perché non è una metafora dal valore simbolico (non si dice che Dio è *come un re*) ma ha una portata concreta: «Dieu ne peut tolérer à côté de lui, à titre de substitut, un roi de chair et de sang. Il est le Roi absolu. L'État doit tenir compte de ce fait primordial»<sup>33</sup>. Da questa tesi deriva il fatto che ogni forma governamentale e ogni costituzione non possano che essere simboli del Regno di Dio. Dalla sua accettazione nascono però due pericoli: da un lato la possibile deriva clericale e teocratica di un uomo, di un gruppo o di una casta che si assume il titolo di rappresentante di Dio, dall'altro la sparizione dello stato stesso, di quello stato la cui sola presenza giustifica la nozione di Regno di Dio.

Con la terza guerra giudaica e la definitiva sconfitta ad opera dei romani, Israele resta un popolo senza Regno, senza paese, senza istituzioni, senza esercito. Una parte dei giudei trova una soluzione al problema nel cristianesimo e nell'idea che il Regno di Dio non sia di questo mondo: pronti a morire per rinascere, i giudei che diventano cristiani si distaccano da un passato che perde valore e si disinteressano al destino della storia nazionale, cosa che permette loro di riconciliarsi con la romanità. L'assolutismo spirituale dei cristiani si accorda infatti con un conservatorismo temporale, ma per ottenere questo ha dovuto operare un rovesciamento totale dei concetti biblici. L'interpretazione di Joseph Klausner, storico israeliano di origine lituana, è che proprio il ripudio della concretezza terrena del Regno di Dio abbia impedito agli ebrei di accettare il messaggio di Gesù. Le risposte ebraiche alla regalità di Dio dopo la Diaspora sono quindi due: il misticismo (*Merkavah*) e la Legge (*Halaka*).

---

<sup>33</sup>ivi, p. 83

I mistici partono dal presupposto che Dio sia Re e nient'altro che Re, scavando così un abisso infinito tra uomo e Dio che non può mai essere superato. L'uomo è per loro solo un vagabondo attorno ad un brutale mistero che lo affascina ma che non può scoprire. Se per i cristiani il Regno di Dio è nel futuro, per la *Merkavah* ebraica si trova in una trascendenza assoluta, in un perenne al di là.

Ben diversa è la risposta di chi colloca il Regno di Dio nella Legge: Dio non è Re sul trono della *Merkavah* in uno spazio altro da quello umano, come sostengono i mistici, ma non è nemmeno Re sul trono della *Parusia*<sup>34</sup> in un tempo altro da quello umano, come sostengono i cristiani. Dio è Re nel giogo della Legge. «La loi de la Thora, c'est la loi de ce Royaume. La *halaka* conduit de la Révelation aux lois, et, par là même, elle est le lieu de la rencontre du Royaume de Dieu et du monde»<sup>35</sup>. Questa seconda risposta permette di tenere insieme l'ambito della storia e quello dell'etica: affermandosi come Regno di Dio, la Legge s'incasta nella storia e diventa feconda per gli uomini. Una volta disperso lo stato di Israele il Regno di Dio per gli ebrei non viene meno, ma viene a coincidere con lo spazio occupato dall'uomo che porta il giogo della Legge, come se la Legge continuasse, in una forma nuova, la profezia biblica, quella che era stata precedentemente definita come «rappresentazione della sincronia realizzata nella sua perfezione»<sup>36</sup>.

## Conflitto sacro-profano

L'ebreo della Diaspora è l'ebreo del ghetto, quel luogo in cui non esiste separazione tra sacro e profano in quanto l'unità del sacro ingloba la vita intera. L'esempio scelto da Neher per descrivere questo modo di vivere l'esilio è quello della comunità francese d'Alsazia in età moderna: gli ebrei d'Alsazia sono portavoce di un'idea di nazione ebraica non assimilabile, «chargée de sa misère comme d'une malédiction, indigne de tenir son rang dans la nouvelle hiérarchie de la bourgeoisie

---

<sup>34</sup>Il termine greco *Parusia* può essere tradotto letteralmente con "presenza". Nella filosofia platonica stava ad indicare la presenza nel mondo sensibile dell'essenza ideale, mentre nella teologia cristiana significa il ritorno sulla terra di Gesù alla fine dei tempi

<sup>35</sup>Neher, *L'Existence juive*, cit., p. 90

<sup>36</sup>vedi 2.1

européenne»<sup>37</sup>. La solidarietà che caratterizza l'esistenza di questa comunità è fondata sul sentimento intimo di appartenenza a un destino comune in cui ciascuno ha la sua ragion d'essere e perciò ciascuno dona alla comunità ciò che le serve per raggiungere il suo scopo. Qual è questo scopo? Nient'altro che la vita di tutti i giorni scandita al ritmo dell'anno ebraico: «Le judaïsme d'Alsace a vécu sa religion, et c'est là un autre aspect de sa force»<sup>38</sup>.

Con l'Illuminismo e la Rivoluzione francese questa comunità, con molte altre, intraprende il cammino dell'emancipazione chiedendo la fuoriuscita dall'isolamento e il riconoscimento dei diritti cittadini<sup>39</sup>. Ma André Neher vede in queste rivendicazioni qualcosa di più e parla degli ebrei di Francia come di pionieri della libertà su tutte le vie dell'universo: «leur vocation leur a fait perdre de vue le prix de leur propre individualité, de leur personnalité juive. Être libre, pour eux, c'était accéder soi-même et faire accéder les autres à l'humain»<sup>40</sup>. Ancora una volta, quindi, l'ebraismo è qualcosa in più o in meno di se stesso, non una religione particolare e non un'etnia ma un mezzo per il fine più elevato da raggiungere: l'umanità stessa.

L'emancipazione, però, mette l'ebreo in contatto col mondo nel momento in cui il nascente nazionalismo catalizza le forze mistiche e sacre. È in questo contesto che nasce il Sionismo e la rivendicazione del diritto a ricostituire uno Stato per riunire il popolo ebraico disperso sulla Terra. Il tema della Terra Santa, *Eretz*, è centrale nella Bibbia come spazio indispensabile all'edificazione del Regno dell'Alleanza. I Sionisti rifiutano l'idea di stabilirsi in ogni altra terra che non sia la Palestina, perché scegliere Sion significa scegliere la Terra, la lingua e la cultura della Bibbia con la sua dialettica tra sacro e profano, individuale e collettivo, particolare e universale. Lo Stato d'Israele nasce come movimento simultaneo per cui lo stato rifiuta di assumere a titolo definitivo quelle forme istituzionali che d'altro canto è obbligato ad assumere provvisoriamente e rivendica di esprimersi in tratti fondamentali, impossibili da realizzare attualmente, ma di cui l'esperienza

---

<sup>37</sup>Neher, *L'Existence juive*, cit., p. 247

<sup>38</sup>ivi, p. 249

<sup>39</sup>vedi 4.1

<sup>40</sup>Neher, *L'Existence juive*, cit., p. 253

del passato insegna il prezzo e a cui tende il suo progetto per il futuro.

Con i successi del movimento sionista viene a nascere, accanto al termine *israelita*, con valenza religiosa, il nuovo vocabolo *israeliano*, con significato politico: questo sdoppiamento del linguaggio segna però una rottura dell'unità ebraica. Scrive Neher che «la présence simultanée et déchirante de ce deux formes de vie – religieuse et laïque – que le judaïsme connaissait jusqu'ici en regardant vers le dehors, il les retrouve maintenant en se retournant vers lui-même, dans son propre sein»<sup>41</sup>. Il sionismo di Herzl ha trovato una soluzione puramente occidentale per un problema specificamente orientale: le forze religiose sono diventate in Israele un partito come gli altri, in lotta per ottenere la maggioranza alle elezioni. Nel caso in cui vincano, ciò che trionfa non è la religione ma il clericalismo.

Gerusalemme come unità di *Malkout Shamayin* (Regno divino) e *Malkout Haarets* (Regno umano) non è quindi stata raggiunta. Quello che ci si chiede è allora se l'ebreo può essere contemporaneamente cittadino di Gerusalemme e delle "Cesaree" (entità puramente umane/profane) del mondo circostante. Neher accetta questa possibilità, ma ne individua i limiti nell'indifferentismo e nell'impotenza politica nonché nella necessità del compromesso. L'umiliazione di inchinarsi davanti a Cesarea è dovuta al fatto che Gerusalemme e Cesarea non possono coesistere nello stesso tempo: la potenza politica è indivisibile. «Césarée n'est jamais qu'une incarnation provisoire, fragmentaire, et c'est devant ce fragment que Jerusalem s'incline et s'humilie, parce qu'elle sait que l'*absolu*, qui exige d'elle des sursauts de fierté et des refus intégraux de compromission, que cet absolu se trouve ailleurs»<sup>42</sup>.

Da ciò consegue che la scelta che si presenta all'ebreo dopo la seconda guerra mondiale tra il Ritorno e la Diaspora è mera apparenza. Chi sceglie di non tornare, lo fa in nome di un esilio redentore, perpetua rimessa in questione del conforto di ogni installazione, «rappel harcelant des efforts que l'homme doit consentir pour respecter son identité et celle d'autrui à travers les déchirures»<sup>43</sup>: è l'esempio del poeta tedesco Karl Wolfskehl che, costretto a lasciare la Germania, si sposta

---

<sup>41</sup>ivi, p. 142

<sup>42</sup>ivi, p. 286

<sup>43</sup>ivi, p. 210

prima in Italia e poi in Nuova Zelanda affermando che un ebreo che sceglie Israele è un ebreo che rinuncia all'esilio<sup>44</sup>. Chi al contrario opta per il ritorno, come il rabbino italiano Alfonso Pacifici, lo fa con la risoluzione a mantenere una Diaspora permanente anche all'interno dello Stato d'Israele.

## 2.4 L'uomo ebreo

In un capitolo centrale del suo testo André Neher propone un tentativo di definizione dell'uomo ebreo che in qualche modo riassume quanto è emerso finora. Come Blanchot, Neher rifiuta di accettare come definitiva la qualificazione dell'ebreo come uomo perseguitato in quanto si tratterebbe di una descrizione solo esteriore di ciò che gli altri vedono in lui. Propone quindi, per iniziare, una distinzione terminologica tra *ebreo*, *israelita* e *giudeo*: si tratta secondo lui non solo di tre diverse epoche storiche (all'inizio vi è l'ebreo che diventa poi israelita con la nascita del Regno alla distruzione del quale sopravvivono solo i discendenti della tribù di Giuda) ma anche di tre dimensioni spirituali. Cambiando il termine però si continua a qualificare l'ebreo nello stesso modo perché egli è colui che assume tutte queste dimensioni.

L'uomo ebreo è dunque l'uomo delle origini, l'uomo interpellato da Dio, colui che è chiamato ogni giorno a rivivere e ripetere la decisione di Abramo di rompere con Sumer, le sue leggi inique e le molteplici divinità in favore di un Dio unico, della giustizia, dell'etica e della preghiera. L'uomo ebreo è il traghettatore che nella storia fa passare gli uomini da una riva all'altra dell'umanità.

Ma in quanto israelita l'uomo ebreo è un traghettatore col desiderio di accostare, di installarsi in un posto e non traghettare più nessuno. Questa drammatica solitudine dell'uomo-israelita è costantemente minacciata e rimessa in questione da un *partenaire* impersonato di volta in volta da Dio o da altri uomini.

L'uomo giudeo è infine colui che è chiamato a tenere insieme l'Esilio dell'ebreo e il Regno dell'israelita ma non come una somma bensì come una sintesi, una

---

<sup>44</sup>Nella raccolta di poesie *Die Stimme spricht* Wolfskehl invita esplicitamente gli ebrei tedeschi all'esilio

conciliazione dell'inconciliabile. Le conseguenze di questo sforzo sono drammatiche in quanto vivere le due dimensioni è difficile e spesso l'ebreo è tentato di decidersi per una e abbandonare l'altra, scegliendo quindi un umanesimo che gli consente di vivere e morire come gli altri uomini o la reclusione in ghetti spirituali e politici: «Nous avons des témoignages poignantes dans notre siècle, et qui attestent que le ghetto est impossible, que l'assimilation est impossible, que seule reste possible la nécessaire redécouverte d'un judaïsme intérieur et authentique»<sup>45</sup>.

La funzione dell'uomo ebreo in un'epoca di rottura e di crisi è contrassegnata dal medesimo termine che abbiamo visto usato da Blanchot: responsabilità. Egli ha il potere e il dovere di rispondere attraverso la propria crisi all'appello lanciato all'uomo dalle crisi universali. L'ebreo accetta la contraddizione in cui è situato e viene così a trovarsi nello stesso tempo con gli uomini e fuori dall'umanità: «celui qui doit être à la fois penché vers les hommes et tourné vers Dieu; celui qui doit réaliser cette chose si difficile, d'être à la fois un homme civilisé et un homme juste»<sup>46</sup>.

Il percorso compiuto fino a qui attraverso un'interrogazione filosofica ed esegetica conduce ad affermare la medesima conclusione: ciò che si sperimenta nella condizione ebraica, nella scoperta della complessità e dei valori dell'uomo ebreo è, in qualche modo, l'apprensione della stessa condizione umana.

---

<sup>45</sup>Neher, *L'Existence juive*, cit., p. 137

<sup>46</sup>ivi, p. 139



# Capitolo 3

## Una risposta psicoanalitica: Sigmund Freud

### 3.1 Questioni metodologiche

Il testo di Sigmund Freud che appare in italiano col titolo *Mosè e il monoteismo* è composto di tre saggi scritti negli ultimi anni della vita dell'autore: i primi due, *Moses ein Ägypter* e *Wenn Moses ein Ägypter war* compaiono sulla rivista *Imago* nel 1937, mentre la terza parte viene pubblicata solo nel 1939 in seguito al suo trasferimento/esilio a Londra. Gli anni Trenta costituiscono per Freud un periodo difficile: la malattia di cui soffre si fa sempre più gravosa e in seguito all'*Anschluss* dell'Austria alla Germania nazista la sua vita, quella della sua famiglia e quella della psicoanalisi stessa (accusata di essere una "scienza ebraica") sono in pericolo. Anche se ateo e immune da credenze religiose, Freud è vittima dell'antisemitismo e paga con l'esilio la sua appartenenza al popolo ebraico (fatto che egli non ha mai tentato di rinnegare<sup>1</sup>). È in questo clima che matura la sua riflessione sul

---

<sup>1</sup>Nella prefazione all'edizione in lingua ebraica di *Totem e Tabù* egli afferma: «Non sarà facile per nessuno fra i lettori di questa traduzione mettersi nello stato d'animo dell'autore, il quale non conosce la lingua sacra, è completamente estraneo alla religione dei padri – come a ogni altra – né può condividere ideali nazionalistici, eppure non ha mai rinnegato l'appartenenza al proprio popolo, sente come ebraico il suo particolare modo d'essere e non lo desidera diverso da quello che è. Se gli si domandasse: Che cosa c'è ancora di ebraico in te, se hai rinunciato a tutte queste comunanze con i tuoi connazionali? risponderebbe: Moltissimo, probabilmente la cosa

popolo ebraico e il progetto di un "romanzo storico" sulla figura di Mosè, come scrive già nel 1934 in una lettera ad Arnold Zweig.

Il metodo usato in questo testo per approcciarsi all'identità ebraica è quello dell'analogia tra psicoanalisi individuale e psicoanalisi collettiva o delle masse, lo stesso metodo che aveva già usato nella stesura di *Totem e Tabù*: i fenomeni religiosi, in particolare, vengono trattati come sintomi nevrotici, «come ritorni di processi da lungo tempo dimenticati, significativi, della storia primigenia della famiglia umana; che [devono] il loro carattere di coazione appunto a questa origine, e che dunque in forza del loro contenuto di verità *storica* [hanno] effetto sulle persone»<sup>2</sup>. Si tratta, su ammissione dello stesso Freud, di un paragone imperfetto, in primo luogo perché la nevrosi collettiva, a differenza di quella individuale, non può essere messa in rapporto alla "normalità" dell'ambiente circostante e, in secondo luogo, perché la società non può essere curata data la mancanza di autorità per imporle la terapia voluta. Per ovviare a questi problemi l'autore usa un metodo "doppio": nella prima fase della ricerca segue la strada dell'ontogenesi (l'insieme dei processi di sviluppo di un singolo organismo) e solo quando su di essa non si può più proseguire ricorre alla filogenesi (insieme dei processi di sviluppo della specie cui appartiene l'organismo).

Nell'analisi compiuta da Jean-Luc Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe viene individuato l'errore di Freud nella condivisione della dipendenza filosofica generale dal paradigma del soggetto propria di tutta l'egologia del suo tempo e della tradizione: egli dimentica che un Narciso (o un Padre) assoluto non può mai esserci stato, dal momento che se si comincia da un'ipseità infrangibile non c'è alcun motivo di uscirne. Freud sarebbe quindi vittima di un'*archefilia* che lo porta a porre un'identità originaria in un Padre come «celui qui s'est toujours-déjà identifié, celui qui s'est présenté avant de disparaître, celui qui s'est symbolisé avant d'être symbolique»<sup>3</sup>. Il fondatore della psicoanalisi soffrirebbe insomma, con

---

principale.»

<sup>2</sup>Sigmund Freud, *Mosè e il monoteismo*, Newton Compton Editori, Roma 2011, p. 77

<sup>3</sup>Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy, *La panique politique, Le peuple juif ne rêve pas*, Christian Bourgois Editeur, Parigi 2013, p. 73

le parole di Derrida, di "mal d'archive"<sup>4</sup>, di un irrimediabile desiderio di ritorno all'origine che fa nascere la necessità di non cessare mai di cercare l'archivio (concetto che raccoglie in sé il duplice significato di *arché* come comando e come cominciamento) là dove esso si sottrae.

Un'ulteriore difficoltà è collegata al particolare oggetto dell'indagine di questo libro, il popolo ebraico. Nel suo caso infatti il processo di identificazione e di formazione identitaria si compie in modo del tutto singolare: il popolo ebraico non sogna. Ciò significa che questo popolo non si identifica col Padre in modo onirico, ovvero attraverso l'adesione immediata alla figura o al fantasma del Padre, ma «s'il est le peuple de la religion du Père, c'est en un *autre* sens, disons vigile et vigilant»<sup>5</sup>. Il sogno è infatti il luogo delle identificazioni semplici e immediate, strumento inadatto per compiere l'analisi di questo popolo che, come è già stato accennato, esige l'importazione del concetto d'inconscio nella psicologia collettiva (con una conseguente rielaborazione del concetto stesso). Più adatto al nostro caso sembra quindi essere il motto di spirito che, a differenza del sogno, è dotato di una struttura sociale: «le peuple juif, incomparable dans la production de *Witz* sur lui-même, réalise au mieux la condition collective du *Witz*, c'est-à-dire de la satire d'une "personnalité collective" (une *Sammlungsperson*) dont on fait soi-même partie»<sup>6</sup>.

Il punto di partenza per l'indagine sul carattere ebraico resta comunque la lettura della Bibbia, portatrice secondo Freud di un messaggio duplice: essa presenta una verità materiale o mitica che lascia trasparire in profondità una materia più profonda, non mitica. «Elle s'adosse – c'est-à-dire, aussi, tourne le dos, à un *fait*, à une vérité matérielle, et elle contient en germe une vérité historique, un travail mental sur les faits, en se fabriquant comme fiction singulière, avec les effets de piété qu'on en peut escompter, et qui ne se laissent pas ramener à la croyance en un mythe. Des effets de piété imputables à une *religion*»<sup>7</sup>.

<sup>4</sup>Jacques Derrida, *Mal d'archive: Un'impressione freudiana*, Filema, Napoli 2005

<sup>5</sup>Lacoue-Labarthe e Nancy, *Le peuple juif ne rêve pas*, cit., p. 63

<sup>6</sup>ivi, p. 64

<sup>7</sup>Bruno Karsenti, *Moïse et l'idée de peuple: la vérité historique selon Freud*, Cerf, Parigi 2012,

Nell'affrontare la Bibbia come realtà duplice, "pia finzione" e verità storica, il metodo di Freud si sdoppia nuovamente: da un lato c'è l'analisi "archeologica" dei fatti realmente accaduti e provati dalla scienza, dall'altro c'è la supposizione (senza prova possibile) di fatti che si rivelano necessari perché la verità storica abbia senso. Nel particolare rapporto con la Bibbia possiamo individuare un'importante differenza metodologica che distingue l'analisi freudiana dell'ebraismo da quella di Neher, più attinente alla literalità del testo, e un punto in comune con l'analisi di Blanchot, più vicina alla finzione letteraria.

## 3.2 L'uomo Mosè

«Non è impresa né gradevole né facile privare un popolo dell'uomo che esso celebra come il più grande dei suoi figli: tanto più quando si appartiene a quel popolo»<sup>8</sup>: con queste parole Freud apre il primo saggio sull'uomo Mosè introducendo la tesi secondo la quale il fondatore del popolo ebraico non era ebreo bensì egiziano. La prima prova che viene portata è quella del nome: anche se il termine *moshem* in ebraico significa "colui che trae fuori" è altamente improbabile che una principessa egizia, ritrovando un bambino abbandonato in una cesta, gli desse un nome consapevole della sua derivazione ebraica. Ben più probabile è l'ipotesi che il nome Mosè derivi dall'egizio, in quanto il termine *mose*, che significava "bambino", veniva spesso usato combinandolo col nome di una divinità per formare nomi propri<sup>9</sup>.

Se si accetta questa tesi risulta quindi che il nome di Mosè non è in realtà un nome proprio; indicando semplicemente il bambino, l'infante nella condizione che precede il formarsi di un'identità, il termine *mose* starebbe ad indicare una sorta di grado zero del nome e il primo indizio della non-identità del popolo ebraico. Un fondatore straniero e senza nome, quindi, è il risultato del (doppio) processo

---

<sup>8</sup>Freud, *Mosè e il monoteismo*, cit., p. 31

<sup>9</sup>Per gli studi sulla formazione dei nomi propri nell'antico Egitto, con riferimento al nome di Mosè, Freud rimanda alla ricostruzione di J. H. Breasted nel testo *History of Egypt*

di disappropriazione compiuto da Freud: «dépropriation du sujet de la culture, de la société et de la politique»<sup>10</sup>.

La sola questione del nome, però, non basta a sostenere la tesi che Mosè fosse egizio, e quindi Freud procede nella sua argomentazione analizzando le caratteristiche proprie degli antichi miti di fondazione, così come vengono presentate da Otto Rank nel testo *Il mito della nascita dell'eroe* del 1909. La trama di questi racconti si sviluppa infatti su uno schema che si ripete sempre uguale: l'eroe è di stirpe nobile o regale, il suo concepimento è preceduto da difficoltà e da annunci premonitori di minacce o sventure; alla nascita il bambino viene condannato a morte o all'esposizione ma viene salvato da animali o da persone di umile condizione (molto spesso dopo essere stato affidato alle acque); solo dopo molte vicende e prove complicate l'eroe ritrova la sua famiglia d'origine, si vendica del padre e viene finalmente riconosciuto o acquista la fama che cercava. La conclusione che Rank ricava da questa comparazione di mitologie è che la similitudine dipende dal fatto che si tratta sempre di un modo per raccontare la nascita e, in generale, la vita (per cui la famiglia umile e quella nobile sono in realtà la medesima famiglia così come viene concepita dal bambino nelle diverse fasi della sua crescita). Ci sono però due racconti che, pur seguendo a grandi linee lo schema tradizionale, presentano delle eccezioni problematiche quando si paragona il mito d'esposizione al classico sviluppo familiare: quello di Edipo e quello di Mosè. Edipo, infatti, di nascita regale, viene poi salvato/adottato da un'altra famiglia regale mentre Mosè, anche lui adottato da una famiglia regale, è descritto come proveniente da una famiglia umile. Se il primo caso può essere interpretato come un caso limite che conferma il paragone invece di uscirne, il secondo è un caso totalmente estraneo. La storia di Mosè non presenta una mera inversione cronologica rispetto alla struttura standard, «il n'est pas l'inversion – il en est simplement l'autre, au sens où sa lisibilité doit forcément renvoyer à autre chose qu'au roman familial classique»<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup>Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy, *La panique politique*, Christian Bourgois Editeur, Parigi 2013

<sup>11</sup>Karsenti, *Moïse et l'idée de peuple*, cit., p. 70

Ecco quindi la soluzione che dà Freud all'enigma della differenza: quando si inventa un mito attorno ad un personaggio storicamente fittizio, per nobilitarlo si inventa una famiglia regale originaria accanto a quella umile (che è invece la famiglia reale, quella in cui il grande uomo è effettivamente cresciuto). Se tale tesi è passibile di essere universalizzata questo è il risultato: «Mosè è un egizio, probabilmente un aristocratico, che la leggenda si propone di far divenire ebreo»<sup>12</sup>. Mosè infatti non è l'eroe che si eleva al di sopra delle sue umili origini, ma la sua vita eroica «ebbe inizio quando egli discese dalle altezze in cui si trovava e si abbassò sino ai figli di Israele»<sup>13</sup>.

Che lo stesso Freud consideri anche questa seconda argomentazione, fondata su mere verosimiglianze psicologiche, insufficiente a provare la sua tesi risulta evidente dal titolo ipotetico del secondo saggio contenuto nel libro. Se Mosè era un egizio, cosa l'ha spinto a mettersi a capo di una folla di stranieri immigrati e a lasciare con loro la città? Da dove viene la religione al cui servizio costringe questo nuovo popolo? È evidente, infatti, come non si possa trattare del politeismo ufficiale dal momento che presenta troppe differenze con il rigido monoteismo ebraico. Anche se non si tratta della religione egiziana, però, Freud ipotizza che si possa comunque trattare di *una* religione egiziana ovvero del culto del dio unico Atòn imposto agli egiziani dal faraone Amenofi IV (il quale prenderà poi il nome di Ekhnatòn) durante il suo regno, tra il 1375 e il 1358 a.C., e in seguito definitivamente abolita dal generale Haremhab nel 1350, dopo un periodo di ribellione sociale. Mosè sarebbe quindi potuto essere un nobile seguace di Atòn (o forse persino un suo sacerdote) che nel periodo trascorso dalla fine del regno di Ekhnatòn al definitivo ripristino del politeismo avrebbe deciso di trovare un nuovo popolo degno della fede in Atòn. Se tale ipotesi è vera si può spiegare anche il carattere pacifico dell'esodo delle tribù semitiche, avvenuto in tal caso tra il 1358 e il 1350 e reso possibile dall'autorità di Mosè e dall'assenza di amministrazione centrale in Egitto.

Il periodo storico in cui avvengono questi fatti coincide con il raggiungimento da

---

<sup>12</sup>Freud, *Mosè e il monoteismo*, cit., p. 38

<sup>13</sup>ibidem

parte dell'Egitto del rango di potenza mondiale: «Questo imperialismo si rifletteva ora nella religione sotto forma di universalismo e monoteismo. Poiché il potere del faraone non si estendeva più unicamente sull'Egitto, ma anche sulla Nubia e sulla Siria, anche la divinità doveva abbandonare la sua limitazione nazionale, e poiché il faraone era l'unico e incontrastato signore del mondo conosciuto agli Egizi, la nuova divinità degli Egizi doveva divenire a lui simile»<sup>14</sup>. Al culto del dio Sole già esistente il faraone aggiunge il fattore dell'esclusività e dà inizio ad un periodo di persecuzioni e intolleranza verso i seguaci delle vecchie divinità. Ammesso che questa descrizione di Amenofi sia veritiera (Karsenti riporta i risultati di alcuni studi recenti di egittologi come Hörnung e Römer che sembrano provare l'assenza di proselitismo da parte dei seguaci di Atòn e il fatto che Ekhnatòn non si considerasse sovrano del mondo ma solo dell'Egitto), il fatto che Freud ponga l'accento sull'unicità di un Dio per tutti sarebbe una messa in evidenza della distanza tra giudaismo e culto di Atòn: quando Dio diventa il dio di un popolo, infatti, si lega al territorio che gli è dovuto e viene ad assomigliare al «*Baal*, le dieu du territoire que les religions les plus arriérées le connaissent»<sup>15</sup>. Si tratta di una somiglianza però solo apparente dal momento che nel caso degli ebrei non è un popolo che sceglie il suo dio come tutela nella guerra ma è il Dio unico che sceglie il suo popolo e ciò consente di trasportare l'idea di Dio altrove rispetto al suo luogo di nascita. Al posto di Dio però è Mosè che agisce: Mosè elegge gli ebrei per portar loro l'idea del Dio unico che non è sua ma del "sognatore" Ekhnatòn (e Freud precisa che certamente anche il faraone ha ereditato quest'idea dall'Asia vicina o lontana).

Se il carattere di esclusività lascia ancora aperto qualche problema e se l'assonanza di Aton con Adonai può essere solo fortuita, molte altre sono le somiglianze tra le due religioni e le prove che si potrebbero portare della loro "parentela": in primo luogo entrambe mettono al bando elementi magici e mitici e rifiutano ogni rappresentazione di un regno dei morti (tanto che nel silenzio su Osiride e nella negazione dell'al di là può essere individuata la principale ragione dell'impopolarità

---

<sup>14</sup>ivi, p. 44-45

<sup>15</sup>Karsenti, *Moïse et l'idée de peuple*, cit., p. 95

del culto di Atòn per il popolo egiziano). In secondo luogo vi è l'irrappresentabilità di Dio, o comunque un diverso modo di raffigurarlo senza forma (se prima il dio solare era disegnato come un piramide con un falco, Ekhnatòn pretende che sia ritratto come raggi solari che finiscono in mani umane). Di una certa importanza è poi la questione della circoncisione: lo storico Erodoto afferma che si trattava di un'usanza comune in Egitto e in nessun altro popolo del Mediterraneo orientale ed è quindi plausibile pensare che Mosè, che alla ricerca di un popolo degno del suo Dio non poteva accettarne uno inferiore a quello egizio, abbia imposto alle tribù semitiche al suo seguito questo segno distintivo (anche perché se non si accetta questa ipotesi la questione della circoncisione fa problema: perché Dio avrebbe dovuto scegliere per il suo popolo un segno distintivo posseduto già da milioni di altri?). Un'altra similitudine tra i due monoteismi è poi l'aspetto etico: se per quanto riguarda l'ebraismo abbiamo già visto questo punto abbondantemente sottolineato da molti interpreti, per il monoteismo egizio basti ricordare come il dio Atòn venisse descritto come "vivente in *Maat*", ovvero in verità e giustizia. Infine Freud scorge una prova ulteriore nel fatto che la tradizione ebraica ricordi Mosè come "tardo di lingua", sofferente di un difetto di parola tale da aver bisogno di un interprete nelle sue trattative con il faraone: questo racconto può riferirsi al fatto che Mosè era straniero, che parlava un'altra lingua e aveva quindi bisogno dell'aiuto di Aronne per parlare non con il faraone bensì con i suoi "neo-Egizi semiti".

Se quindi Mosè è egiziano, come tutti questi indizi sembrano suggerire, e Mosè è il creatore del popolo ebraico e della sua religione la conclusione cui si giunge è la seguente: «le propre du Juif n'est pas le propre du Juif»<sup>16</sup>. D'altra parte Freud è consapevole che il popolo ebraico è l'unico popolo dell'antichità ad aver conservato il suo nome e la sua sostanza. Come evitare, detto questo, la conclusione antisemita che gli ebrei non sono niente?

---

<sup>16</sup>Lacoue-Labarthe e Nancy, *Le peuple juif ne rêve pas*, cit.



### 3.3 L'assassinio originario

Per rispondere alla domanda relativa al carattere ebraico e alle ragioni della sua permanenza nella storia Freud riprende la sua ricostruzione storico-psicoanalitica da dopo la fuoriuscita dall'Egitto delle tribù semitiche guidate da Mosè (collettivo che Karsenti indica col nome di *protojuif*) e si confronta con i risultati delle ricerche di due importanti studiosi a lui contemporanei: Eduard Meyer ed Ernst Sellin. Il primo, un egittologo, accetta la provenienza egiziana dell'usanza della circoncisione ma considera Mosè un madianita, genero del sacerdote Ietro e a sua volta sacerdote del culto di Yaweh praticato a Meribah-Qadesh. Dai suoi studi emerge come Yaweh fosse un demone sinistro e sanguinario, un dio vulcanico che si aggira di notte ed evita la luce del giorno. Questa versione troverebbe riscontro nel fatto che nel proseguio della vicenda di Mosè la sua azione eroica giovanile viene dimenticata o messa in secondo piano per privilegiare al contrario la sua condizione di uomo di Dio, pastore cui Dio si rivela e taumaturgo dotato da Yaweh di poteri soprannaturali. Il lavoro di Sellin, invece, prende avvio da una rilettura del Libro del profeta Osea che secondo la sua analisi descriverebbe la morte violenta di Mosè durante una sommossa del suo popolo ribelle. Sellin ritrova in Shittim il luogo dell'assassinio di Mosè.

Il tentativo compiuto da Freud a questo punto è quello di tenere insieme i principali risultati emersi da queste ricerche. Una frazione del popolo ebraico sarebbe quindi uscita dall'Egitto guidata da Mosè e dal suo seguito di adepti, scribi e servi di origine egiziana (quelli che andranno poi a formare la classe dei leviti); una volta raggiunto il deserto questi protogiudei si ribellano al loro capo, lo uccidono e si uniscono poi presso Meriba ad altre tribù semitiche stringendo con loro un patto che prevede per i protogiudei l'abbandono del culto di Atòn per quello di Yaweh e per gli altri l'accettazione della circoncisione. Nel resoconto dei fatti che si sedimenta nel testo biblico Mosè egizio, il rappresentante di un dio senza nome, viene fuso col sacerdote madianita, rappresentante senza nome di un dio nominabile: il processo di appropriazione del nome da parte del "secondo Mosè" è in realtà uno scambio di proprietà: «le prêtre de Yahvé prend un nom,

pour autant que Yahvé perde le sien. Cette perte est un gain de puissance: une puissance qui serait au-delà de toutes les puissances visibles, y compris celle qu'on nomme»<sup>17</sup>. Questa non è però l'unica alterazione della storia operata nelle Scritture: se la supposizione freudiana è vera, infatti, ne consegue che anche le storie dei patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe sono un'aggiunta di questo periodo finalizzata da un lato alla rivendicazione di origini autoctone cananee per mitigare l'odio nei confronti dello straniero, dall'altro un tentativo di attribuire a Yaweh la fondazione del popolo ebraico e l'imposizione dei caratteri della sua religione (tra cui il segno esteriore della circoncisione).

La storia del popolo ebraico appare quindi caratterizzata da una dualità: ci sono due fondatori religiosi, due masse di popoli, due religioni, due divinità e due modi di chiamare Dio nella Bibbia. Ma tutto ciò è conseguenza del fatto che una parte del popolo vive un'*esperienza traumatica* da cui l'altra resta immune. Come anticipato precedentemente, Freud applica all'esperienza vissuta dal popolo ebraico l'etichetta di nevrosi traumatica collettiva e come tale si accinge a studiarla: dopo aver vissuto lo shock dell'uccisione di Mosè la totalità degli ebrei tende a dimenticare. I discendenti degli egizi, infatti, desiderano rimuovere il ricordo del destino toccato al loro capo e legislatore mentre le altre tribù semitiche vogliono magnificare il nuovo dio contestando la sua estraneità: per due motivi diversi l'interesse a disconoscere l'antica religione mosaica è il medesimo. Tuttavia ciò che è stato omesso per iscritto sopravvive nella tradizione orale e, nel periodo di *latenza* che va dal compromesso di Qadesh alla fissazione del testo biblico con Esdra e Neemia (periodo di circa ottocento anni), quest'ultima diventa sempre più potente e si introduce nella rielaborazione della cronaca ufficiale<sup>18</sup>. Anche se il popolo si è sbarazzato di Mosè e del suo dio «la *tradizione* rimase, e l'influenza di questa riuscì – sia pure gradualmente nel corso dei secoli – là ove Mosè stesso aveva

---

<sup>17</sup>Karsenti, *Moïse et l'idée de peuple*, cit., p. 120

<sup>18</sup>Freud parla di alterazione nel duplice significato contenuto nel termine tedesco *Entstellung*: oltre a "modificazione nella forma" esso può voler dire anche "portare in un altro luogo". In molti casi di deformazione del testo possiamo trovare nascosto altrove il materiale soppresso e ripudiato anche se modificato e avulso dal contesto

fallito»<sup>19</sup>; Yaweh prende il posto di Atòn ma l'ombra del dio usurpato diventa più forte di lui e «alla fine dell'evoluzione, dietro la sua essenza era apparsa quella del dio mosaico dimenticato. Non v'è dubbio che solo l'idea di quest'altro dio permise al popolo d'Israele di sopravvivere a tutti i colpi del destino, e tale idea l'ha mantenuto in vita sino ad oggi»<sup>20</sup>.

L'imporsi della divinità con le caratteristiche del rigido monoteismo mosaico e il suo carattere di coazione viene quindi comparato all'emergere dei sintomi della nevrosi, il cui sviluppo può essere sinteticamente formulato nella successione di queste fasi: trauma infantile, difesa/dimenticanza, latenza, scoppio della malattia nevrotica, parziale ritorno del rimosso. La coazione propria del fenomeno religioso, infatti, non potrebbe essere spiegata a partire da una tradizione fondata sulla sola comunicazione, altrimenti non sfuggirebbe all'analisi del pensiero logico al pari delle altre nozioni esterne. «Essa deve aver subito dapprima il destino della rimozione, la condizione del permanere nell'inconscio, prima di poter sviluppare effetti così potenti con il suo ritorno e di poter affascinare le masse»<sup>21</sup>.

Freud non si accontenta però di questo paragone e si mette alla ricerca di una causa più originaria: attraverso l'analisi delle caratteristiche di Mosè emerge come i tratti di cui dotiamo il grande uomo siano i tipici tratti paterni. Quando Mosè porta al popolo l'idea del dio unico non inventa quindi qualcosa di nuovo ma *ripete*, richiama in vita un'esperienza primordiale della famiglia umana svanita da tempo nella memoria cosciente dell'uomo: il Padre unico che comandava l'orda primigenia. E se con la religione monoteistica si ha il ritorno del grande Padre, nel tempo si ridesta anche l'ostilità che ha portato i figli ad uccidere il padre nella *Urszene* descritta da Freud in *Totem e Tabù*.

Solo che, sottolinea Žižek, la storia di Mosè presenta una questione rovesciata rispetto a quella del testo del 1913 dal momento che non viene ucciso il padre primordiale ma il padre "razionale": «invece di avere un osceno padre primordiale pre-simbolico che ritorna dopo il suo assassinio nella forma di Nome, di autorità simbolica, ci troviamo ora di fronte a un'autorità simbolica (*logos*) tradita, uccisa

---

<sup>19</sup>Freud, *Mosè e il monoteismo*, cit., p. 67

<sup>20</sup>ibidem

<sup>21</sup>ivi, p. 113

dai suoi seguaci/figli, che poi ritorna sotto forma di figura superegoica gelosa, di un Dio pieno di rabbia omicida che non perdona»<sup>22</sup>. Se il Dio di Mosè (o Mosè stesso, restando fedeli al racconto di Freud) aveva fornito comandamenti e proibizioni concrete in un sistema razionale di norme simboliche, quello che si impone/ritorna con la consumazione del delitto è un Dio «in quanto punto di singolarità assoluta che sospende la dimensione dell'Universale»<sup>23</sup>. Il passaggio che qui si compie è quello che va al di là della Ragione Divina per giungere all'abisso della Volontà di Dio e della Sua decisione contingente, al di là della tragedia antica fino al terrore moderno per cui ciò che ora viene chiesto all'eroe non è più un sacrificio per la Causa in nome della quale si compie il proprio Dover e si riceve apprezzamento ma il sacrificio, per la Cosa, della Cosa stessa: «...entriamo così nella sfera della *mostruosità dell'eroismo* quando la nostra fedeltà alla cosa ci obbliga a violare la soglia della nostra "umanità"»<sup>24</sup>. È l'esempio di Abramo costretto a rinunciare a suo figlio, ciò che per lui è più prezioso (il suo oggetto *a*, in termini lacaniani); nell'interpretazione di Kierkegaard Abramo è chiamato a scegliere tra due doveri nei confronti di Dio, da un lato come Ragione (il dio mosaico dei comandamenti) e dall'altro come Volontà assoluta e irrazionale (il dio Soggetto, autorità tautologica oltre ogni Regola).

Un elemento che non viene messo in rilievo nel testo di Freud è quello della paura. Per spiegare il suo ruolo imprescindibile Roberto Esposito affianca al pensiero freudiano quello di Hobbes: nella teoria hobbesiana la paura della morte violenta è ciò che determina il sacrificio (degli istinti e del desiderio) che permette la creazione del sovrano, unica realtà che detiene il monopolio della paura. Ma nell'*Excursus* su Hobbes al termine del primo capitolo di *Communitas*<sup>25</sup> viene proposta una diversa interpretazione che rovescia il rapporto di precedenza tra paura e sacrificio: se il timore che incute lo Stato non è razionale e non consente

---

<sup>22</sup>Slavoj Žižek, *Il soggetto scabroso: Trattato di ontologia politica*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 397-398

<sup>23</sup>ivi, p. 403

<sup>24</sup>ivi, p. 401

<sup>25</sup>Roberto Esposito, *Communitas: origine e destino della comunità*, Einaudi Editore, Torino 1998

perciò né replica né resistenza deve essere nato come copertura e contrappeso ad un evento altrettanto terrorizzante e raccapricciante. Esposito quindi antepone alla paura un sacrificio primo e originario paragonabile a quello descritto da Freud in *Totem e Tabù*: «non un sacrificio qualunque: ma quel primo, e più terribile, sacrificio, quel "delitto principale e primordiale sia dell'umanità che dell'individuo" cui soltanto si può riferire in termini ontogenetici la sensazione di atavica paura che domina il mondo hobbesiano.»<sup>26</sup> La paura che origina la società, la paura reciproca dello stato naturale, sarebbe quindi preceduta da un timore più originario: non paura della morte quindi ma paura di un morto, o meglio paura del suo ritorno come morte per tutti coloro che la prima volta gliel'avevano data. Non c'è infatti comunità che non nasca da un sacrificio (che quindi non è solo il risultato ma anche il presupposto) tant'è che si può persino affermare che gli ebrei non hanno ucciso Mosè «pour la simple raison qu'ils ne lui ont pas préexisté; mais ceux qui ont tué Moïse sont devenus juifs»<sup>27</sup>.

Torna quindi anche in questa interpretazione uno schema duale: due sono le paure (tre considerando anche la paura nei confronti dello Stato/Leviatano) e due sono i sacrifici che stanno alla base della formazione sociale: il sacrificio del padre morto viene interiorizzato dai fratelli che ne fanno sacrificio di sé: «Ciò cui i fratelli volontariamente rinunciano non sono solo le donne e il potere, ma, ancora più e prima, la propria identità a favore di un'identificazione con qualcuno che non c'è più ma che è ancora in grado di risucchiarli nel suo stesso vuoto. Facendosi fratelli *nella* colpa, essi perdono definitivamente la propria soggettività politica e s'impegnano a consegnarla a ciò che resta – ai "resti" dell'antico padre»<sup>28</sup>. Si tratta, scrive Esposito, di un «cannibalismo doppio e reciproco»<sup>29</sup> per cui i figli che hanno ucciso e mangiato il padre vengono adesso a loro volta mangiati/incorporati dalla morte del padre.

Ma anche se questa conclusione va bene per la nascita del totemismo così com'è raccontata in *Totem e Tabù* non è però adatta a spiegare la vicenda del

---

<sup>26</sup>ivi, p. 21-22

<sup>27</sup>Lacoue-Labarthe e Nancy, *Le peuple juif ne rêve pas*, cit., p. 95

<sup>28</sup>Esposito, *Communitas*, cit., p. 25

<sup>29</sup>ibidem

popolo ebraico. La scena primitiva infatti non viene ripetuta per intero: c'è l'omicidio, c'è l'obbedienza alla legge del padre ucciso ma non c'è incorporazione e identificazione: a differenza dei cristiani, che nell'ultima cena ripetono il pasto totemico, gli ebrei non possono incorporare il padre ucciso perché considerato trascendente. Per loro non c'è riconciliazione compiuta e di questa mancanza trovano una compensazione in Mosè e nel meccanismo di elezione, «*élévation par choix, où la partie affective lésée par le renoncement revient sans cesse puiser sa satisfaction compensatoire*»<sup>30</sup>.

È quindi la tradizione per come si è costituita nel periodo di latenza, l'idea di Mosè conservatasi oralmente per opera dei leviti, astratta e depurata dagli eventi precedenti il compromesso di Qadesh, ciò che impedisce la consumazione e il completamento del processo identitario. Ciò che caratterizza gli ebrei è la mancata confessione del delitto originario e la permanenza quindi nella cattiva coscienza di aver peccato contro Dio e di non cessare di peccare: «Preso da una nuova ebbrezza di asceti morale, il popolo ebraico si obbligò a sempre nuove rinunce pulsionali, toccando, almeno nella dottrina e nella prescrizione, vertici etici rimasti inaccessibili agli altri popoli dell'antichità [...] Questa etica non riesce in ogni caso a negare la sua derivazione dal senso di colpa originato dall'ostilità repressa verso Dio»<sup>31</sup>.

Una critica che viene mossa al racconto freudiano su Mosè e quella di Y. H. Yerushalmi che, nel suo testo *Freud's Moses*<sup>32</sup>, sostiene che l'assassinio di Mosè in realtà non è mai avvenuto e porta come esempio un *midrash* di commento al libro dei Numeri che racconta il tentativo degli ebrei di lapidare Mosè e Aronne fallito per l'intervento divino. Ma Derrida, che riporta l'interpretazione di Yerushalmi e il testo del Midrash, risponde che, in fin dei conti, non c'è differenza tra un omicidio e un'intenzione di uccidere, a maggior ragione se l'unica cosa che ne ha impedito la riuscita è un intervento esterno. «L'omicidio inizia con l'intenzione di uccidere. L'inconscio ignora qui la differenza tra virtuale e attuale, intenzione o azione

<sup>30</sup>Karsenti, *Moïse et l'idée de peuple*, cit., p. 164

<sup>31</sup>Freud, *Mosè e il monoteismo*, cit., p. 141

<sup>32</sup>Yosef Hayim Yerushalmi, *Freud's Moses: Judaism terminable and interminable*, Yale University Press, 1993

(anche un certo giudaismo, del resto)»<sup>33</sup>: l'inconscio, insomma, può conservare memoria e archivio anche se c'è stata rimozione, sia essa rimozione di un atto o di un'intenzione (in questo secondo caso si tratterebbe di un archivio del virtuale). In fin dei conti l'assassinio di Mosè ha effettivamente lasciato degli archivi, dei documenti e dei sintomi nella memoria ebraica e in quella dell'umanità, anche se la storia ordinaria non li sa leggere. Proprio questa lettura allora è il compito della psicoanalisi: «l'intenzione di Freud è di analizzare, attraverso l'apparente assenza di memoria e di archivio, tutti i tipi di sintomi, segni, figure, metafore e metonimie che attestano, almeno virtualmente, una documentazione archivistica là dove lo "storico ordinario" non ne identifica alcuna»<sup>34</sup>.

### 3.4 Cristianesimo e Antisemitismo

La durata del popolo ebraico e la sua permanenza nella storia trova le sue radici, come si è visto, nella colpevolezza priva di possibilità di redenzione da un lato perché il delitto non è stato confessato, dall'altro perché la tradizione ha elevato un'idea alla posizione di moto pulsionale: un'idea è infatti ciò che viene conservato di Mosè e che eleva il popolo ebraico facendolo sentire fiero di poter amare un'astrazione. Ma un'idea non può contraccambiare l'amore che le si dà, per cui la rinuncia compiuta dal popolo ebraico è diversa da quella cui ci abitua l'analogia psicologica. La fierezza degli ebrei non viene dalla compensazione sostitutiva in amore ricevuto ma dall'elezione. Il sensibile viene quindi superato dall'idea e dalla spiritualità (*Geistigkeit*) e questa tendenza spirituale, propria all'inizio dei soli leviti, viene portata avanti dai profeti e poi dai rabbini: come afferma anche Neher, la tradizione ebraica è improntata alla continuità. Gli Ebrei conservano la rotta nonostante tutto, proprio come nell'interpretazione freudiana il Mosè di Michelangelo sorveglia<sup>35</sup> le tavole della Legge che stanno per cadere nonostante la tentazione di alzarsi in piedi sulla scia della sua rabbia per la

---

<sup>33</sup>Derrida, *Mal d'archivio*, cit., p. 82

<sup>34</sup>ivi, p. 80-81

<sup>35</sup>conservare e sorvegliare vengono resi da Karsenti in francese entrambi col verbo "garder"

ribellione del popolo<sup>36</sup>.

L'intento di rompere questa continuità è invece proprio dell'agire di Paolo di Tarso: egli è un ebreo che in un periodo di crisi (sia del mondo ebraico che di quello pagano) si propone di portare l'ebraismo al di là di quella depressione in cui non sembrava più di poter vivere. La soluzione che egli formula consiste però nel togliere al suo popolo il peso di quella colpevolezza che dà nutrimento alla religione ebraica e ne garantisce la permanenza. In questo modo Paolo diventa non il continuatore dell'ebraismo bensì il suo distruttore.

Paolo infatti utilizza il senso di colpa proprio degli ebrei per legittimare l'agitatore politico-religioso Gesù: l'omicidio del padre primigenio prende le sembianze di un "peccato originale" che è possibile espiare solo con la morte; ma come è già stato sottolineato non c'è ricordo cosciente dell'assassinio, «piuttosto se ne fantasticava l'espiazione, e perciò questo fantasma poté essere salutato come messaggio di redenzione»<sup>37</sup>. La morte del fondatore Mosè è quindi l'episodio che il cristianesimo ripete per liberarsi dalla colpa: sacrificandosi il Cristo innocente prende su di sé la colpa di tutti. L'assassinio di Gesù è un assassinio giudiziario che non ripete il delitto originario ma si pone come reazione al secondo omicidio, quello di Mosè, e più precisamente a ciò che c'era di insopportabile nella reazione ebraica a questo evento. Ma il redentore, sostiene Freud, non può che essere il principale colpevole, il capo della banda dei fratelli che compie un estremo atto di identificazione col Padre che aveva sopraffatto e ucciso: «Il giudaismo era stato una religione del Padre, il cristianesimo diventò una religione del Figlio. L'antico dio padre si ritirò dietro Cristo, e questi, il figlio, venne al suo posto; proprio come ciascun figlio aveva sperato in quel tempo primordiale»<sup>38</sup>. Comprendiamo così come l'azione di Paolo si ponga come una frattura nel cammino della *Geistigkeit* e permetta al contrario il ricominciamento della storia della cultura, della storia totemica con la sua violenza e col tragico giogo dell'incorporazione/identificazione. Con il cristianesimo e in particolar modo con la simbolica ripetizione dell'assassinio

---

<sup>36</sup>Sigmund Freud, *Opere 1905/1921, Il Mosè di Michelangelo*, Newton Compton Editori, Roma 1995

<sup>37</sup>Freud, *Mosè e il monoteismo*, cit., p. 101

<sup>38</sup>ivi, p. 102



nella Cena riemerge la priorità del sensibile rispetto all'idea.

La medesima struttura che secondo Freud sottosta al passaggio dall'ebraismo al cristianesimo nella figura di San Paolo sottosta anche alla riflessione di Alain Badiou: per lui Paolo è colui che, fedele alla Verità-Evento della Rivelazione Cristiana, apre la strada alla dimensione universale della Grazia e dell'Amore e chiude quella particolaristica della Legge che, nel suo stesso imporsi, divide il soggetto tra obbedienza cosciente ad essa e desiderio inconscio di trasgredirla. Scrive Žižek presentando il pensiero di Badiou: «è la Legge stessa che non solo apre e struttura il regno del Peccato, dei desideri peccaminosi che la trasgrediscono, ma trova anche una soddisfazione perversa e morbosa nel farci sentire colpevoli per questo. Il risultato finale del dominio della Legge consiste dunque in tutti i ben noti contorcimenti e paradossi del Super-io»<sup>39</sup>. I cristiani credono quindi in un Dio dell'Amore che sospende la proibitiva legge mosaica e si rifiutano di compiere determinati atti non perché è loro vietato ma «su un atteggiamento positivo e affermativo dell'Amore: quest'ultimo rende insensato il compimento di atti che testimoniano del fatto che non sono libero, ma ancora dominato da forze esterne»<sup>40</sup>. Anche se la conclusione è diversa, Freud e Badiou interpretano la decisione di Paolo di farsi discepolo di Cristo come una reazione ad una vita nella colpa e nel peccato<sup>41</sup>.

Questa colpa e questo peccato non vengono però completamente eliminati con la nascita del cristianesimo in quanto vengono proiettati sugli Ebrei rilette come capri espiatori e bollati come colpevoli dell'assassinio non di Mosè ma di Gesù (e quindi di Dio stesso): sia gli Ebrei che i Cristiani in realtà hanno ucciso Dio ma la differenza sta nel fatto che i secondi, per averlo ammesso, sono redenti. Se l'ebraismo è enunciazione della verità della cultura tutta intera, della verità etica della colpevolezza sociale, l'antisemitismo nasce tra i cristiani come negazione della comune colpevolezza sociale che viene attribuita così ad un unico gruppo. Ma

---

<sup>39</sup>Žižek, *Il soggetto scabroso*, cit., p. 186

<sup>40</sup>ivi, p. 187

<sup>41</sup>la particolare concezione della Legge da cui prende le distanze San Paolo trova la sua formulazione più compiuta nella *Lettera ai Romani* e viene analizzata da Badiou nel testo *San Paolo: la fondazione dell'universalismo* del 1997

nella lettura di Freud altri temi più profondi dell'odio per gli ebrei sono radicati nell'inconscio dei popoli ovvero la gelosia per quel popolo che si è spacciato per il figlio primogenito e prediletto dal Padre e l'impressione sgradevole e inquietante<sup>42</sup> che lascia nei non-circoncisi la circoncisione che, richiamando la castrazione, porta alla mente qualcosa da dimenticare del passato primordiale. Infine va considerato come i popoli antisemiti siano diventati cristiani solo in tarda epoca, spesso per costrizione; essi non hanno superato il rancore contro la nuova religione loro imposta ma, impotenti contro di essa, l'hanno spostato verso la fonte da cui il cristianesimo è loro pervenuto: «il loro odio per gli Ebrei è al fondo odio per i cristiani»<sup>43</sup>.

### 3.5 Una lettura politica

Nel già citato testo *Moïse et l'idée de peuple* Bruno Karsenti propone una rilettura del testo di Freud cercando in esso la griglia d'intelligibilità per comprendere il senso della parola "popolo" non solo per quanto riguarda gli ebrei ma per la cultura occidentale in generale: «Sans territoire et sans temple depuis deux mille ans, sans institutions temporelles et spirituelles ancrées dans le monde, sans souverains et sans prêtres, avec pour seule instance des prophètes rappelant la loi, puis des maîtres d'écoles enseignant la loi, ce peuple persiste. Qui plus est, en lui prend corps une impulsion qui seule pourrait donner accès à ce que veut dire *peuple* dans notre histoire»<sup>44</sup>. La lettura politica effettuata da Karsenti è finalizzata ad approfondire il mistero della durata del popolo ebraico, questione che Freud lascia nella sua opera parzialmente irrisolta.

Il grande scandalo contenuto nel romanzo storico di Freud, sia dal punto di vista ebraico che da quello cristiano e da quello laico/secolare, è l'aver messo

---

<sup>42</sup>Derrida sottolinea come l'utilizzo di questo termine, *unheimlich* nella versione in lingua tedesca del Mosè, stia sempre ad indicare, per Freud così come per Heidegger, «qualcosa di indecidibile nell'assiomatica, nell'epistemologia, nella logica, nell'ordine del discorso e degli enunciati tetici o teorici» (Derrida, *Mal d'archivio*, cit.)

<sup>43</sup>Freud, *Mosè e il monoteismo*, cit., p. 105

<sup>44</sup>Karsenti, *Moïse et l'idée de peuple*, cit., p. 148

un uomo all'origine di un popolo e aver concluso che un popolo diventa tale solo costituendosi nella sua legge attraverso l'intervento di un fondatore che non appartiene a quel popolo («Les juifs sont juifs *en Moïse*, qui ne l'était pas»<sup>45</sup>). Per studiare questo fatto il riferimento obbligato è il *Contratto sociale* di Rousseau nel quale Mosè viene annoverato tra i grandi legislatori del passato, figure fuori dal diritto che stanno alla base della fondazione del diritto politico. I moderni, infatti, non hanno legislatori ma solo "faiseurs des lois" e se questa situazione da un lato può essere sintomo di disperazione, misura di un'impossibilità che dipende dalla nostra debolezza, dall'altro va riconosciuto come questo ricordo dei grandi legislatori circoscriva un bisogno e permetta di precisarlo. Il Legislatore non è colui che fa la legge perché non è il detentore del potere legislativo (la stessa istituzione di un potere legislativo, che appartiene per Rousseau al popolo sovrano, con la sua distinzione da un potere esecutivo è logicamente successiva all'opera del Legislatore): «Sa nécessité est celle d'un personnage *en surplus* de la volonté générale, voire *en surnombre* par rapport au peuple lui-même, à la manière d'un grand étranger venant l'éclairer de l'extérieur»<sup>46</sup>. Qual è quindi esattamente la sua funzione? Egli si pone come connettore tra due dimensioni altrimenti inconciliabili: quella del *pubblico*, che ha una volontà priva di comprensione, e quella del *privato* che invece comprende il bene comune senza avere però volontà. Si tratta di un personaggio provvidenziale, non perché inviato dalla divinità ma perché fornisce alla società ciò che essa non può produrre da sé. La comparsa del legislatore è quindi evenemenziale e contingente: il legislatore non è solo fuori dal diritto ma anche fuori dalla teoria.

Quell'atto per il quale un popolo è un popolo come fondamento cosciente della società politica in cui il popolo è *soggetto* (dal momento che per Rousseau il popolo è nella misura in cui *agisce* come popolo) è allora un fondamento secondo dato che prima deve esserci un popolo come *oggetto* di un processo di politicizzazione, un "donné social" su cui il lavoro del legislatore si può effettuare. Scrive infatti Karsenti che «il y a pour tout peuple une condition d'entrée dans la politique

---

<sup>45</sup>ivi, p. 13

<sup>46</sup>ivi, p. 21

qui culmine en un certain acte mais qui ne se réduit pas à cet acte. Le peuple est le nom de cette politisation, resaisie au point de clarté que le droit politique aménage»<sup>47</sup>. Concretamente, il modo in cui il legislatore dà forma al popolo consiste nel creare il suo habitus, i suoi costumi: questa è l'opera segreta del legislatore, quello che sta al cuore della legge e non sulla superficie di marmo o di bronzo su cui essa è incisa. Facendo delle piccole leggi ne viene tessuta una grande che le sostiene tutte, legge in senso lato perché sostituisce l'abitudine all'autorità e si impone nel silenzio. Per questo suo agire in segreto il legislatore suscita il sospetto dell'impostura in quanto non dice ciò che fa realmente: «En surface, il feint une naissance, un enfantement, alors qu'il travaille secrètement sur une réalité déjà donnée, pétrie par une histoire collective largement antérieure à son irruption, histoire que la nouvelle politique devra à sa manière recueillir, sans le dire et sans se le dire»<sup>48</sup>.

La politica come tale e la nascita di ogni popolo richiedono l'intervento del legislatore precedentemente descritto. Allora perché studiare il popolo ebraico in particolare? Il caso degli ebrei è quello che ci permette di rispondere alla domanda «comment existe la politique *en pur fait de peuple*, depuis la société qu'il est, et à laquelle il ne se réduit pas?»<sup>49</sup>. Per rispondere a questa domanda viene ripreso l'episodio dell'assassinio del fondatore: mentre gli egiziani non hanno saputo uccidere Ekhnatòn e si sono vendicati su un cadavere, con codardia, gli ebrei hanno ucciso Mosè, hanno affrontato il tiranno vivente. «La grandeur des protojuifs aura alors tenu à leur indocilité, à leur sauvagerie, pour autant qu'ils en ont fait quelque chose de *destinal* – qu'ils ont pris leur destin en main, ont ouvert une histoire qui est devenue la leur. Ce qui devait se payer d'un meurtre»<sup>50</sup> e ciò significa che il popolo ha un destino dal momento in cui lo prende coscientemente. L'indocilità degli ebrei non è libertà ma un modo di vivere, il rifiuto di vivere la rinuncia pulsionale, che si trasforma in energia politica nel momento in cui rovesciano il giogo di Mosè (e non quello del faraone, sotto il quale non sono mai

---

<sup>47</sup>ivi, p. 24

<sup>48</sup>ivi, p. 29

<sup>49</sup>ivi, p. 57

<sup>50</sup>ivi, p. 97

stati!). La politica quindi non ha il suo punto di avvio nella liberazione e nella fuga ma nel prendere in mano il destino, «dans la prise de conscience de ce qu'il y a à faire – de ce qu'il y a à faire inconsciemment, c'est là tout le paradoxe – pour être libre»<sup>51</sup>.

Questa liberazione come scelta attiva del proprio destino che comporta anche l'omicidio è però difficile da sopportare: la fusione del Mosè egizio col sacerdote madianita serve allora a rendere infine vivibile e sopportabile quest'esperienza di liberazione, elevata anzi al rango di esperienza costitutiva. Ciò avviene nell'elaborazione del testo biblico che, attraverso la ripetizione, permette la costruzione di un'identità che non è la mera riproduzione di un'individualità preesistente: il popolo ebraico esiste a titolo esclusivo attraverso questa scrittura che funge per lui da tempio e da territorio. La Bibbia è quindi diversa dall'epopea e dai vari miti fondativi per la costruzione che comporta e che agisce per gli ebrei come un *Imperium in Imperio*, uno Stato nello Stato o, come Karsenti propone di tradurre quest'idea freudiana, un potere in un potere: «On s'installe alors dans autre monde, irréel en un sens, mais très réel en un autre, puisqu'il est fait de ces vestiges qui ne s'épuisent pas, auquel le peuple – religieusement qualifié, mais aussi on le voit politiquement qualifié, adéquat à un autre État et à un autre régime de pouvoir que celui de l'État existant dans le monde réel – va rester fidèle»<sup>52</sup>. Si può quindi parlare di un popolo ebraico (come prodotto di una fondazione, accettazione di un destino e rielaborazione di queste scelte attraverso la scrittura) ma diventa difficile parlare di nazione ebraica dal momento che lo stato mentale determinato attraverso la verità storica biblica si dà come qualcosa d'altro rispetto allo Stato perché non è indirizzato all'affermazione di un'identità nazionale.

Se anche con il cristianesimo la storia ha ripreso il suo corso allineandosi a quella di tutte le società umane il passaggio attraverso il monoteismo ebraico e l'idea del popolo eletto ha comportato un'alterazione permanente in quanto costringe ogni politica a confrontarsi con una mancanza fondamentale che la costituisce: «le fait qu'un peuple et sa loi se constituent ensemble, par un travail spirituel rétif à

---

<sup>51</sup>ivi, p. 100

<sup>52</sup>ivi, p. 209

toute traduction et à toute transposition en termes de pouvoir»<sup>53</sup>. Alla luce di ciò anche l'antisemitismo ottiene una nuova spiegazione, emergendo come malattia cronica della politica occidentale in cui essa rivela di essere incapace di affrontare ciò che la costituisce. Il messaggio politico contenuto nel testo freudiano è quindi, per Karsenti, un invito alla politica che, a partire dalla consapevolezza della sua origine, può pensarsi altrimenti e affrontare meglio le sfide che lancia a se stessa «lorsqu'elle enjoint aux peuples de se donner à eux-même leurs lois»<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup>ivi, p. 226

<sup>54</sup>ivi, p. 229

## Analisi di un fatto storico





# Capitolo 4

## Gli ebrei in Francia tra XVIII e XIX secolo

### 4.1 Illuminismo rabbinico e Rivoluzione

Le più ricche testimonianze della presenza ebraica in Europa e delle riflessioni teoriche che nascono a proposito della loro inclusione (o esclusione) politica e sociale sono quelle risalenti al XVIII secolo. Parallelamente all'Illuminismo si sviluppa infatti, in primo luogo in Germania, un movimento intellettuale ebraico detto *Haskalah*<sup>1</sup>, o illuminismo rabbinico, di cui Moses Mendelssohn è stato l'ispiratore. Questa corrente dà inizio alla campagna per l'emancipazione degli ebrei dalle leggi restrittive vigenti fino a quel periodo in tutta Europa avendo come obiettivo la loro integrazione nella società europea. In questo periodo i giovani studenti delle scuole rabbiniche ricevono, a fianco dell'istruzione talmudica e religiosa, anche quella laica e scientifica e inizia a maturare nel frattempo l'interesse in una identità ebraica nazionale, confermato dalla ripresa dello studio dell'ebraico. I successori di Mendelssohn ottengono qualche isolato successo, tra

---

<sup>0</sup>Gli eventi storici di cui si tratta in questo capitolo trovano riscontro nella prima storia completa del popolo ebraico in prospettiva ebraica dello storico tedesco Heinrich Graetz. (Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, Leiner, 1895, vol. 5)

<sup>1</sup>La radice di questo termine si può rinvenire nell'ebraico *sekel* che significa intelletto, mente o cervello.

cui il provvedimento di Federico Guglielmo II re di Prussia che, nel 1787, abolisce nella città di Berlino il pagamento del *Leibzoll*, una tassa, in vigore in molti stati a partire dal Medioevo, che ogni ebreo doveva pagare sulla sua persona.

Le condizioni in cui vivono gli ebrei migliorano in questi anni, ma nonostante le persecuzioni, la confisca dei beni e le leggi più umilianti siano finite, la situazione resta discriminatoria ed è solo con lo scoppio della Rivoluzione Francese che la questione ebraica fa pienamente il suo ingresso nel dibattito politico ufficiale. Il 23 agosto 1789 viene infatti proclamato il diritto alla libertà di coscienza, che verrà poi inserito nel decimo articolo della Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino: «Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble en rien l'ordre public établi par la loi». Vengono quindi dichiarati dall'Assemblea Nazionale i diritti civili per tutti i non-cattolici, ma i deputati si riservano di discutere in seguito la questione ebraica, ritenuta un caso eccezionale. Il motivo principale di questa dilazione può essere ritrovato nel potere economico degli ebrei francesi, in particolare di quelli residenti nella provincia di Alsazia: pare infatti che qui gli ebrei possedessero dodici milioni di ipoteche sulle terre, che il malcontento dei contadini e delle classi meno abbienti fosse elevato e che le corporazioni di mestieri della zona avessero inviato *cahiers de doléances* in cui si manifestava timore per il crescente peso economico assunto da queste comunità ebraiche.

All'Assemblea Nazionale francese si scontrano partiti opposti: c'è chi si fa portavoce delle istanze degli ebrei, come il conte Stanislas de Clermont-Tonnere, e chi invece chiede che non vengano accolti nel novero dei cittadini francesi. Tra gli avversari dell'emancipazione ebraica figura l'abate Maury che in un discorso pronunciato durante la seduta del 23 dicembre 1789 motiva così la sua posizione: «Appeler les Juifs des citoyens ce serait prétendre que sans lettres de nationalité, et sans cesser d'être Anglais et Danois, les Anglais et les Danois pourraient devenir Français. [...] Les Juifs ont traversé dix-sept siècles sans se mêler aux autres nations. Ils n'ont jamais fait que le commerce de l'argent; ils ont été le fléau des provinces agricoles»<sup>2</sup>. L'analisi di questo passaggio ci permette di cogliere

---

<sup>2</sup>Albert Lemoine, *Napoleon Ier et les Juifs*, Fayard Frères Éditeurs, Parigi 1900, p. 8. L'intero

un punto fondamentale: oltre all'ostacolo pratico (la prassi dell'usura di cui vengono accusati) è presente anche un impedimento teorico al conferimento della cittadinanza agli ebrei, ovvero la possibilità di considerarli come una nazione a se stante. Gli ebrei vengono qui considerati come cittadini di un altro Stato che, senza rinunciare alla loro prima cittadinanza, pretendono di ottenere i diritti civili francesi. Si parla di loro come di una nazione dentro un'altra nazione, distinta da essa per lingua, usi, costumi ma anche con vere e proprie leggi e procedure giudiziarie. Non concittadini, non compatrioti, eppure nati, cresciuti e domiciliati all'interno dello stesso Stato. In quale categoria è possibile far rientrare gli ebrei francesi?

Una petizione presentata al Comune di Parigi da parte di una delegazione ebraica, a seguito dell'ennesimo rinvio da parte dell'Assemblea di una definitiva risoluzione della questione relativa ai loro diritti, afferma che all'interno di uno Stato ci possono essere solo due classi di individui: i cittadini e gli stranieri<sup>3</sup>. I deputati sostenitori dell'emancipazione ebraica si appoggiano su questa constatazione per raggiungere il loro obiettivo, e comprendono che per provare che gli ebrei sono cittadini devono provare che non sono stranieri.

## 4.2 Le opinioni di Clermont-Tonnere

Stanislas de Clermont-Tonnerre era stato eletto nel 1789 primo deputato della nobiltà agli Stati Generali e aveva poi guidato, insieme al duca d'Orléans, i 47 deputati nobili che, il 25 giugno, avevano raggiunto il Terzo Stato per formare l'Assemblea Nazionale. Il 4 agosto vota per l'abolizione dei privilegi proposta dal visconte de Noailles, ma i suoi discorsi più celebri restano quelli a difesa del

---

discorso è stato riportato da *Le Moniteur Universel* del 24 dicembre 1789

<sup>3</sup>«La France devait, par justice et par intérêt, accorder sans retard à tous les Juifs les droits de citoyens, parce qu'ils étaient domiciliés dans cet Empire et qu'ils servaient leur patrie partous les moyens en leur pouvoir. Il ne peut y avoir que deux classes dans un Etat, des citoyens et des étrangers; prouver que nous ne sommes pas des étrangers, c'est prouver que nous sommes des citoyens». Il testo della petizione, riportato da Lemoine, era stato reso pubblico su *Le Moniteur Universel*

diritto degli ebrei di accedere alla cittadinanza. Verranno quindi ora presi in considerazione due discorsi pronunciati durante le sedute dell'Assemblea Nazionale del 23 dicembre 1789 (in risposta al discorso dell'abate Maury di cui si è già parlato) e del 18 luglio 1790, contenuti nella Raccolta di Opinioni fatta pubblicare a Parigi nel 1791. Nella prefazione a questa collezione di discorsi il conte precisa cosa vuole indicare con il termine "opinione", dal momento che ne esistono di due tipi: ci sono da un lato le opinioni precipitose, effimere e fuggitive, composte soltanto di pregiudizi e di passioni, dall'altro le opinioni lente, stabili e irresistibili, composte di tempo e di ragione. L'una e l'altra insieme sono ciò che si chiama l'opinione pubblica, ma quando si attribuisce all'opinione del primo tipo i diritti che spettano solo alla seconda si mette a repentaglio il benessere del popolo e lo si fa ricadere nel castigo dell'errore. L'idea contenuta in queste poche righe di prefazione viene poi continuamente ribadita all'interno dei discorsi come indicazione metodologica: vengono presentati i fatti, i problemi pratici e le spiegazioni concrete, ma la soluzione ultima dei problemi non può che basarsi sull'analisi di ciò che viene posto come principio con le conseguenze logiche che da esso derivano.

Il primo discorso riguarda le motivazioni che possono giustificare l'esclusione dai diritti politici, sia per quanto riguarda l'elettorato passivo, sia per quello attivo. Clermont-Tonnerre enuncia il principio da cui parte la sua riflessione, ovvero che tutti gli uomini viventi in un certo territorio devono avere il titolo di cittadini. Dal momento però che l'applicazione irriflessa e senza riserve di questo principio non è possibile e addirittura dannosa, deve subentrare quella che lui chiama una ragione pratica nella regolazione della distribuzione dei diritti politici. In ogni caso il mestiere praticato e il culto professato non possono mai diventare, di per sé, motivo di ineleggibilità: per quanto riguarda le professioni, infatti, bisogna distinguere tra ciò che è nocivo per la società e ciò che non lo è. Se una certa azione è dannosa per l'ordine pubblico allora non può essere permessa e deve essere punita ed eliminata, mentre se non provoca alcun male non c'è nessun motivo di considerarla infame. Come scrive Clermont-Tonnerre: «rien d'infame ne doit subsister au su de la loi, et rien de ce que la loi permet n'est infame»<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup>Stanislas de Clermont-Tonnerre, *Recueil des opinions*, Migneret, Parigi 1791, vol. 2, p. 220

Anche per quanto riguarda le religioni il conte cerca il principio attraverso cui risolvere la questione presentata, e lo trova richiamandosi al già citato diritto alla libertà di coscienza per cui a meno che la manifestazione delle opinioni religiose non turbi l'ordine pubblico la legge non può interferire con esse. Questa verità viene presentata come derivante dalla natura stessa della legge e della religione, esplicitata nella distinzione tra volontà individuale, che sottomessa alla volontà generale dà origine alla legge e alla morale, e coscienza o opinione individuale, nel cui novero rientrano i dogmi religiosi. Scrive infatti: «Dieu, en donnant aux hommes la faculté d'être unanimes sur la morale, leur a permis de faire des loix sur la morale; Dieu, en ne leur permettant pas d'être unanimes sur le dogme, s'est réservé sans doute d'être seul législateur en fait de dogmes»<sup>5</sup>. Per essere coerenti, ovvero per agire secondo ragione e secondo giustizia, non resta ai deputati dell'Assemblea che un'unica alternativa: ammettere una religione nazionale, sottomettere ad essa le leggi dello Stato ed espellere dal territorio chi ne professa una diversa (e quindi cancellare dalla Dichiarazione l'articolo 10), oppure permettere ad ognuno di avere le proprie opinioni religiose e non escludere dalle funzioni pubbliche colui che fa uso di questo permesso. Se l'analisi dei principi e delle loro conseguenze non è abbastanza convincente seguono ad essa alcuni motivi pratici e di convenienza a favore della concessione dei diritti civili. Il primo di questi è l'opportunità di legare gli uomini alla legge e quindi di eliminare dalla legge ciò che, senza utilità sociale, divide gli uomini, mentre il secondo, a questo collegato, è l'importanza di prevenire lo spirito di corpo: se si decide di opprimere le coscienze sicuramente gli oppressi si uniranno tra loro e il loro cameratismo si fortificherà facendo nascere odio, sia negli oppressi che negli oppressori. Se nessuna religione verrà più discriminata dalla legge, invece, la sua sopravvivenza e la sua diffusione dipenderanno soltanto dalla sua capacità di portare a compimento la morale: «Tout culte n'a qu'une preuve à faire à l'égard du corps social; il n'a qu'un examen à subir, c'est celui de sa morale»<sup>6</sup>.

Gli avversari del popolo ebraico ribattono proprio a partire da quest'ultimo

---

<sup>5</sup>ivi, p. 223

<sup>6</sup>ivi, p. 225

punto, accusando la religione ebraica di essere contro la morale comune in quanto i suoi seguaci sono dediti all'usura, isolati dalla società e sottoposti a leggi particolari. Il problema dell'usura, però, dipende dalla condizione in cui le leggi dell'Ancien Régime hanno messo gli ebrei, impedendo loro di possedere della terra: degli uomini che possiedono solo denaro, non possono che far valere il loro denaro. Per quanto riguarda il secondo punto il fatto che non si mescolino con i seguaci di altre religioni, che non sposino le loro figlie e non mangino alla loro tavola non può essere considerato un delitto dal momento che non c'è nessuna legge che imponga di comportarsi altrimenti. Il terzo punto è quindi l'unico problema a restare aperto, ma nel rivolgersi ai deputati assembleari Clermont-Tonner dà loro la colpa: che gli ebrei abbiano giudici e leggi particolari la legge francese non può tollerarlo e ha quindi il diritto di intervenire. «Il faut refuser tou aux Juifs comme nation, et accorder tout aux Juifs comme individus; il faut méconnoître leurs juges, il ne doivent avoir que les nôtres; il faut refuser la protection légale au maintien des prétendues loix de leur corporation judaïque; il faut qu'il ne fassent dans l'état ni un corps politique, ni un ordre; il faut qu'ils soient individuellement citoyens. [. . .] Il répugne qu'il y ait dans l'état une société de non-citoyens, et une nation dans la nation»<sup>7</sup>.

Viene quindi ripreso in questa sede il problema sollevato dall'abate Maury e, nel discorso del 18 luglio 1790, Clermont-Tonnerre dimostra che gli ebrei non possono essere considerati come una nazione: essi infatti sono sparsi su tutta la terra, non hanno propri re o governanti e sono sottomessi all'interno dei singoli stati a diversi ordini sociali. Se quindi devono essere considerati come individui possono essere presentati dal punto di vista del loro culto come settari o dal punto di vista della loro origine come stranieri. In entrambi i casi però la legge francese si è già espressa, regolamentando la libertà di coscienza per quanto riguarda la prima ipotesi e la possibilità per gli stranieri domiciliati in Francia di essere naturalizzati cittadini francesi per la seconda. Ancora una volta all'esposizione del principio segue una considerazione pratica: non concedere agli ebrei la cittadinanza e i diritti ad essa collegati comporterebbe la migrazione all'estero di questi uomini

---

<sup>7</sup>ivi, p. 226-227

che, oltraggiati dal rifiuto dell'Assemblea, sposterebbero in un altro Stato le loro ricchezze e la loro industria. «Ils seront par-tout un témoignage parlant d'une grande injustice nationale, et leur émigration sera le scandale de la raison et la honte d'une révolution qui ne s'est faite que par les lumières»<sup>8</sup>. Il 27 settembre 1791 è il giorno della vittoria del fronte dell'emancipazione e tutti gli ebrei francesi ottengono il riconoscimento dei diritti civili.

### 4.3 Napoleone e gli ebrei

La presa del potere da parte di Napoleone comporta il moltiplicarsi dei fronti di guerra su cui già era impegnata la Francia rivoluzionaria e, di conseguenza, l'aumento del bisogno di soldati: questa è forse la principale motivazione che porta l'allora Primo Console Napoleone a proclamare, durante la seduta del Consiglio di Stato del 21 luglio 1801, che tutti gli uomini nati in Francia sono di diritto cittadini francesi (e quindi obbligati a prestare servizio militare). Le lamentele contro gli ebrei, però, non sono mai scomparse e sono anzi aumentate dopo il conferimento dei diritti civili: diffusa era infatti l'idea che avessero approfittato della nuova libertà ottenuta per incentivare i loro prestiti da usurai e che troppo frequente fosse l'inadempienza del servizio militare. Napoleone stesso inizia a dubitare della sua prima affermazione, accorgendosi che aver fornito agli ebrei i diritti dei cittadini non è bastato a fare di loro degli uomini nuovi e a cambiare i loro costumi. L'errore che lui imputa all'assemblea è quello di aver visto solo una questione di tolleranza religiosa nel problema da risolvere sullo stato civile degli ebrei in Francia in quanto il popolo ebraico è stato sì disperso su tutta la terra, ma questa dispersione non ha portato con sé la sua dissoluzione: la loro patria è ancora Gerusalemme, la loro legge quella di Mosè. Che questa sia l'opinione di Napoleone possiamo evincerlo dal discorso da lui pronunciato alla seduta del Corpo Legislativo del 5 aprile 1802: «...les Juifs forment bien moins une religion qu'un peuple. Ils existent chez toutes les nations sans se confondre avec elles. Le Gouvernement a cru devoir respecter l'éternité de ce peuple qui est parvenu

---

<sup>8</sup>Stanislas de Clermont-Tonnerre, *Recueil des opinions*, Migneret, Parigi 1791, vol. 3, p. 47

jusqu'à nous à travers les révolutions et les débris des siècles, et qui, puor tout ce qui concerne son sacerdoce et son culte, regarde comme un de ses plus grands privilèges de n'avoir d'autres réglemens que ceux sous lesquels il a toujours vécu, et de n'avoir que Dieu même pour législateur»<sup>9</sup>.

L'ostilità di Napoleone nei confronti degli ebrei è motivata dal fatto che li considera una minaccia per la tranquillità pubblica in quanto pur essendo cittadini non si preoccupano dei doveri che questo titolo impone loro: le leggi francesi vengono da loro rispettate solo finché non entrano in contraddizione con i comandamenti della loro fede e contro queste disposizioni lo Stato è impotente e privo di capacità di controllo. È così che, una volta incoronato Imperatore, Napoleone propone una legge d'eccezione contro gli ebrei che prevede per loro una limitazione degli interessi sui prestiti e dei guadagni sulle ipoteche. Alle perplessità del Consiglio di Stato su questo tipo di provvedimento l'Imperatore risponde che, considerando gli ebrei come una nazione, non si può trattarli secondo la normale legge civile ma bisogna giudicarli secondo il diritto politico: non si può espellerli in massa, non si può lasciarli al potere discrezionale dei giudici. Il 30 maggio 1806 viene quindi promulgata la legge provvisoria che rinvia l'esecuzione dei giudizi presi a favore degli ebrei contro i coltivatori e vengono convocati, a Parigi, gli Stati Generali degli ebrei.

Lo scopo dell'assemblea è, nel disegno napoleonico, quello di riorganizzare il culto ebraico per correggere i costumi dei suoi praticanti e farli convivere con i doveri di un cittadino francese: la religione è per l'Imperatore un mero strumento di comando, un mezzo per controllare gli spiriti dei suoi sudditi. A far parte dell'assemblea vengono convocati gli ebrei più illustri, in particolare rabbini e letterati, scelti per l'influenza che possono esercitare sui loro correligionari: sono in tutto 111 i deputati che confluiscono a Parigi per rappresentare le diverse regioni della Francia e dell'Italia. Un articolo anonimo comparso il 25 luglio 1806 sul *Moniteur Universel* presenta chiaramente la problematicità della questione ebraica, per lo meno per come si presentava agli occhi del potere pubblico: «Le législateur des Hébreux qui réunissait dans sa personne tous les pouvoirs, leur a

---

<sup>9</sup>Lemoine, *Napoleon Ier et les Juifs*, cit., p. 85-86



donné une loi qui réunit en elle tous les caractères: elle est à la fois religieuse, politique et civile. Au lieu que les autres peuples obéissent à des lois qu'ils savent tenir des hommes, celui-ci ne peut agir qu'il ne croie obéir ou désobéir à Dieu. Sa loi intervient dans toutes ses actions; elle prononce sur toutes»<sup>10</sup>

All'assemblea appena riunita Napoleone invia una lista di domande riguardanti gli aspetti più delicati dell'organizzazione delle comunità ebraiche richiedendo di esplicitare cosa afferma la loro religione per quanto riguarda i matrimoni, il servizio militare, la nomina dei rabbini e il ruolo dei tribunali ebraici (*Ceshdin*) nonché, ovviamente, i prestiti ad usura. Le risposte dei deputati ebrei vengono presentate all'Imperatore precedute da una Dichiarazione, in cui si afferma che la religione ebraica ordina di riconoscere come legge suprema la legge del principe in ambito civile e politico. Il 17 agosto 1806 questo documento viene ratificato ma gli Stati Generali non vengono sciolti: Napoleone infatti non si accontenta delle risposte ottenute e pretende che esse siano convertite in dogmi. Per questo motivo istituisce un Gran Sinedrio, su modello degli antichi tribunali di Gerusalemme, in cui siedono i più illustri tra i deputati della prima assemblea. Il progetto imperiale viene così illustrato in una lettera di Napoleone a M. de Champagny, ministro degli Interni: «Quant au projet d'organisation de la nation juive, il faut que le Sanhédrin soit rassemblé. Convoquez-le pour une époque telle que je puisse lui envoyer tout ce qui doit y être réglé. Il faut ôter des lois de Moïse tout ce qui est intolérant, déclarer une portion de ces lois, lois civiles, et ne laisser de religieux que ce qui est relatif à la morale et au devoir des citoyens français»<sup>11</sup>. Il principio che sta alla base della richiesta napoleonica è infatti la differenza che intercorre tra disposizioni religiose e disposizioni politiche: nella legge di Mosè sono presenti le une e le altre, ma mentre le prime sono immutabili, le seconde sono suscettibili di modifica. Emendando le leggi politiche del popolo ebraico è quindi possibile, secondo Napoleone, assimilare gli ebrei ai cittadini francesi (in questa direzione va

---

<sup>10</sup>ivi, p. 113. L'articolo è intitolato *Recherches sur l'État politique et religieux des Juifs depuis Moïse jusqu'à présent* e, nonostante l'autore sia sconosciuto, il fatto che sia comparso sulla gazzetta ufficiale dell'Impero, il giornale che riportava tra l'altro le trascrizioni delle sedute assembleari, testimonia come queste parole riflettano l'opinione stessa dell'Imperatore.

<sup>11</sup>ivi, p. 224

anche la proposta di legge di imporre un matrimonio misto, tra ebrei e cristiani, ogni due matrimoni tra soli ebrei; legge che però non viene mai approvata).

La risposta del Gran Sinedrio, che trasforma le risposte dell'assemblea in decisioni dottrinali e soddisfa quindi il desiderio di Napoleone, mantiene però qualcosa di ambiguo: «Le Grand Sanhédrin statue que tout Israélite né et élevé en France et dans le royaume d'Italie, *et traité par les lois des deux Etats comme citoyen*, est obligé religieusement de les regarder comme sa patrie, de les servir, de le defendre, d'obéir aux lois et de se conformer dans toutes ses transactions aux dispositions du Code Civil»<sup>12</sup>. Gli ebrei si impegnano a rispettare le leggi dello Stato ma ciò che impone loro di farlo e di considerare le disposizioni del principe come legge suprema è la loro particolare legge religiosa: i membri della comunità ebraica sono apparentemente diventati individui obbedienti all'autorità statale ma, dal momento che questa ingiunzione proviene dal Gran Sinedrio come obbligo religioso, è evidente come in realtà questo permanga come una seconda autorità, a fianco di quella ufficiale dello Stato, che pur dichiarandosi dipendente da quest'ultima agisce come se fosse ad essa superiore (in quanto è la sua disposizione che crea il vincolo di obbedienza all'altra).

La prova dell'incompletezza della soluzione trovata alla questione ebraica è data dai tre Decreti emanati il 17 maggio 1808 che, con grande sorpresa degli ebrei francesi, contengono nuove leggi eccezionali a loro indirizzate. Il primo Decreto sottopone gli ebrei dei vari dipartimenti a dei concistori, formati da cinque membri e presieduti da un Gran Rabbino, con il compito di controllare che l'insegnamento dato dai rabbini, sia in pubblico che in privato, sia conforme ai dogmi stabiliti dal Gran Sinedrio e, di conseguenza, alle leggi francesi, di impedire formazioni di assemblee ebraiche che abbiano uno scopo diverso da quello della preghiera, di comunicare ogni anno il numero di ebrei domiciliati nel dipartimento e infine di informare l'autorità se alcuni di loro tengono stili di vita non ammessi. Con il secondo Decreto Napoleone si riserva la nomina dei membri del Concistorio

---

<sup>12</sup>Diogène Tama, *Collection des procès-verbaux et décisions du Grand Sanhédrin, convoqué à Paris, par ordre de... l'Empereur et Roi, dans les mois de février et mars 1807*, Treuttel et Würtz, Parigi 1807, p. 79

centrale (quello di Parigi, a cui gli altri sono sottoposti) e il diritto di veto sulla nomina dei membri dei concistori dipartimentali. I ministri del culto ebraico non sono più, con questa legge, rappresentanti di una fede ma magistrati indipendenti dalla comunità religiosa, agenti del potere obbligati a prestare giuramento di fedeltà all'Impero. È il terzo Decreto, però, quello che più si allontana dal progetto iniziale di assimilazione: le procedure penali per gli ebrei usurai vengono rese più gravose di quelle degli altri; viene resa necessaria una patente di commercio da rinnovare ogni anno e un'autorizzazione speciale nel caso in cui un ebreo voglia cambiare dipartimento; tutti gli ebrei coscritti sono soggetti al servizio militare (ovvero la popolazione ebraica non può più fornire sostituti alla coscrizione). Questo decreto viene inoltre reso applicabile anche agli ebrei stranieri. Nonostante le perplessità di alcuni membri del Consiglio di Stato il progetto di Napoleone viene assecondato e tutta una classe di cittadini viene messa fuori dalla legge senza distinzioni individuali. La nazione francese si trova così divisa in due classi: il popolo ebreo e quello non ebreo; se i secondi sono considerati onesti cittadini a meno che non si stabilisca che non meritino questo titolo, i primi sono considerati disonesti fino a prova contraria.



## Parte II

### L'ebreo sulla scena politica



# Capitolo 5

## La parte dei senza-parte:

## Jacques Rancière

### 5.1 Politica come conflitto

Nella prima parte di questa tesi si è tentato di delineare il profilo dell'ebreo attraverso una triplice lettura (filosofica, esegetica e psicoanalitica). Nonostante le molte differenze che si possono trovare nel pensiero dei tre autori presi in esame sono emersi da questa analisi alcuni punti in comune: in primo luogo la possibilità di considerare l'ebreo, astraendo dalle particolarità proprie della sua religione, come prototipo dell'Altro, dell'uomo in quanto tale privo di ulteriori determinazioni, del portatore della colpa propria di tutti. In tutte le prospettive, poi, è risultato come la dimensione etica con il suo richiamo alla responsabilità sia fondamentale per la formazione del carattere ebraico. Infine il terzo punto di comunanza che vorrei sottolineare è quello del ruolo delle Sacre Scritture: in esilio ovunque si trovino e privi di rappresentanti sovrani, gli ebrei trovano la loro patria e le loro radici nella Parola e nell'osservanza delle Leggi che essa prescrive trovandosi legati da un sentimento di appartenenza che prescinde dal legame con il territorio abitato.

Ora che siamo forniti di una risposta alla domanda "chi è l'ebreo?" possiamo proseguire analizzando le modalità del suo agire politico e la natura delle richieste che avanza. Riprendiamo quindi il momento della comparsa del popolo ebraico

come soggetto attivo sulla scena politica moderna durante la Rivoluzione Francese: quando gli ebrei chiedono di ottenere i diritti civili la loro istanza è motivata dal loro ritenersi inclusi tra i soggetti cui si riferisce la Dichiarazione del 1789. Il mancato conferimento di questi diritti non sarebbe allora semplicemente una discriminazione privata ma, con le parole di Clermont-Tonnère, "une grande injustice nationale"<sup>1</sup>, un torto fatto alla democrazia stessa.

È questo linguaggio del torto a suggerire di leggere questo processo di emancipazione degli ebrei francesi attraverso il concetto di parte dei "senza-parte" formulato da Jacques Rancière. Nel testo *Il disaccordo*<sup>2</sup> il filosofo francese ritrova all'origine della politica nel pensiero greco antico un'idea di giustizia come principio comunitario, ovvero come corretta spartizione di ciò che i cittadini possiedono in comune. Si tratta però non di una divisione aritmetica bensì geometrica per cui ogni parte della polis prende ciò che le spetta in base al valore (*axia*) che essa aggiunge alla comunità: «con la ricerca di questo valore – o, meglio, con la fissazione del criterio di determinazione del valore delle parti – si inaugura la vicenda della politica, perché la nascita della politica coincide per Rancière con la fine di ogni ordine "naturale"»<sup>3</sup>.

Attraverso una lettura di Aristotele vengono enumerati tre tipi di valori che caratterizzavano l'antica polis ovvero la ricchezza dei pochi (*oligoi*), la virtù dei migliori (*aristoi*) e la libertà del popolo (*demos*): «la corretta composizione dei loro diritti di comunità procura il bene comune»<sup>4</sup>. Mentre ricchezza e virtù sono diritti positivi, prerogative riconoscibili e in qualche modo numerabili, la libertà è al contrario una proprietà vuota, comune al popolo così come ai nobili/ricchi. Il popolo fa però di questa uguaglianza un suo titolo specifico: «il *demos* si attribuisce come proprietà quell'uguaglianza che invece appartiene a tutti i cittadini [...] e identifica il suo nome – il nome della massa indistinta degli uomini senza qualità – con il nome stesso della comunità»<sup>5</sup>. Il popolo si identifica con la comunità in nome

<sup>1</sup>de Clermont-Tonnerre, *Recueil des opinions*, cit., p. 47; vedi 4.2

<sup>2</sup>Jacques Rancière, *Il disaccordo*, Maltemi editore, Roma 1995

<sup>3</sup>Damiano Palano, «Lo scandalo dell'uguaglianza: alcuni appunti sull'itinerario teorico di Jacques Rancière», *Filosofia Politica*, a. XXV, n.3 (2011), p. 511

<sup>4</sup>Rancière, *Il disaccordo*, cit., p. 28

<sup>5</sup>ivi, p. 30



del torto che subisce dalle altre parti che lo confinano nell'inesistenza: non avendo qualità specifiche, ciò che i "senza-parte" possono ottenere è di essere niente o di essere tutto<sup>6</sup>. All'origine della politica, per Rancière, vi è quindi un errore di calcolo delle parti che compongono il tutto: il demos, la parte in soprannumero, chiede di essere annoverata e nella sua presa di parola fa entrare il conflitto nella comunità. La politica porta quindi sempre con sé «una specie di cortocircuito tra l'Universale e il Particolare: il paradosso di un *singulier universel*, di un singolare che appare come sostituto dell'Universale, destabilizzando l'ordine funzionale "naturale" delle relazioni nel corpo sociale. Questa identificazione della "non-parte" con l'Intero, della parte di società che non possiede un posto definito al suo interno, [...] coincide con il gesto fondamentale di politicizzazione, individuabile in tutti i grandi eventi democratici»<sup>7</sup>. Sulla base di ciò Žižek definisce la logica di Rancière "cristologica", dal momento che Cristo appare nella storia come il sommo "universale singolare", l'individuo singolo che rappresenta l'intera umanità: l'azione del singolo (o del singolo gruppo/parte) che rivendica l'universalità si può leggere quindi come una sorta di *imitatio Christi*<sup>8</sup>.

Nel testo *L'odio per la democrazia* Rancière riprende nuovamente il discorso sull'origine della politica nel pensiero greco facendo però riferimento questa volta alle *Leggi* di Platone: in questo dialogo l'Ateniese enumera i sette principi che identificano il soggetto adatto al governo della polis. I primi quattro sono principi di natura che si rifanno a differenze derivanti dalla nascita (governo dei genitori sui figli, degli anziani sui giovani, dei padroni sugli schiavi, dei nobili sugli umili) mentre il quinto e il sesto sono sempre principi di natura ma scollegati dalla legge della filiazione (il governo dei forti sui deboli e quello dei sapienti sugli ignoranti).

---

<sup>6</sup>Questa dicotomia tra niente e tutto trova la sua formulazione più esplicita nel pamphlet dell'abate Sieyès *Qu'est-ce que le Tiers-État?* in cui il terzo stato, privo di privilegi specifici e considerato fino alle soglie della Rivoluzione come niente, chiede di essere qualcosa ma, nel momento in cui si prende uno spazio sulla scena politica, non può che occupare questa scena nella sua totalità poiché nel proclamarsi come i detentori dell'uguaglianza non possono che annullare la stessa divisione in parti

<sup>7</sup>Žižek, *Il soggetto scabroso*, cit., p. 233

<sup>8</sup>ivi, p. 289-90

La politica però ha inizio quando ad imporsi è il settimo principio: quello del caso, «la procedura democratica con la quale un popolo di uguali decide la distribuzione dei ranghi»<sup>9</sup>. Per rompere con la dipendenza dalla natura e dalla Legge di Dio non occorrono sacrifici e sacrilegi: "basta un colpo di dadi"<sup>10</sup>. Il vero scandalo della politica è che non servono requisiti particolari per governare, il suo fondamento è l'assenza di ogni fondamento. «C'è politica soltanto perché nessun ordine sociale è fondato in natura, e nessuna legge divina è in grado di mettere ordine nelle società umane»<sup>11</sup>.

La politica che inizia con le rivendicazioni del *demos* viene quindi definita come ciò che permette ai poveri di sussistere come entità, ma questa lettura del conflitto politico originario come lotta tra ricchi e poveri è uno degli aspetti criticati nell'articolo di Palano il quale, riprendendo il rimprovero mosso da Ernesto Laclau, evidenzia come i "senza-parte" ottengano da Rancière una caratterizzazione ambigua «che sembra suggerire una sostanziale identificazione dell'istituzione della politica con l'istituzione della lotta di classe»<sup>12</sup>: nell'autore francese viene quindi individuata una resistenza residua ad abbandonare l'idea del destino emancipatore del proletariato.

## 5.2 Politica, polizia e post-democrazia

Con la nascita della democrazia ogni voce come *phonè*, mero suono/rumore capace di segnalare piacere o dolore, pretende di prendere il posto della voce come *logos*, razionale e capace di enunciare il giusto. L'esempio riportato da Rancière è ripreso dal testo *Formule générale de tous les peuples appliquée à l'histoire du peuple romain* di Ballanche in cui viene riletta la secessione dell'Aventino come la presa di parola di coloro che non possono parlare, la cui parola non è riconosciuta manifestazione d'intelligenza, e che così facendo si ritagliano uno spazio nell'ordine simbolico della comunità degli esseri parlanti: «da "mortali" che erano [sono

<sup>9</sup>Rancière, *L'odio per la democrazia*, cit., p. 50

<sup>10</sup>ivi, p. 51

<sup>11</sup>Rancière, *Il disaccordo*, cit., p. 37

<sup>12</sup>Palano, «Lo scandalo dell'uguaglianza», cit., p. 513

diventati] degli "uomini", ovvero esseri che imbastiscono sulle parole un destino collettivo»<sup>13</sup>. Ciò che va sottolineato è che le parti che inscenano il disaccordo non preesistono al conflitto ma la disputa riguarda proprio la possibilità di una scena comune nonché l'esistenza e la qualità di coloro che sono presenti su di essa (Rancière parla per questo motivo di "rapporto di un non-rapporto", che include nella situazione argomentativa colui che ne rifiuta l'esistenza).

Tornando ai nostri ebrei francesi possiamo notare come essi non fossero presenti nel dibattito politico ufficiale prima dell'inizio del conflitto: un tutto era costituito e loro non ne erano parte, dal momento che anche le antiche leggi discriminatorie nei loro confronti erano state abolite. Attraverso la loro presa di parola durante l'Assemblea Nazionale mettono in discussione la precedente organizzazione sociale imponendosi come parte che chiede di essere riconosciuta facendo appello a quell'uguaglianza che li caratterizza e di cui si fanno portatori (contro i cittadini francesi che, escludendoli dalla scena politica, quest'uguaglianza hanno tradito). La loro azione è quindi prettamente politica, perché «iscrive la verifica dell'uguaglianza nell'istituzione di un conflitto, di una comunità che esiste solo grazie alla divisione»<sup>14</sup> e in questo modo rompe l'ordine naturale poliziesco precedente.

Rancière infatti distingue due tipi di processi: quello poliziesco, ovvero il disciplinamento dei corpi, «l'insieme dei processi attraverso cui si operano l'aggregazione e il consenso della collettività, l'organizzazione dei poteri, la distribuzione dei posti e delle funzioni e i sistemi di legittimazione di questa distribuzione»<sup>15</sup>, e quello politico, ovvero quello che attraverso la rivendicazione di un torto subito sposta un corpo dal posto cui la polizia lo aveva assegnato. Attraverso la formula "Nos sumus, nos existimus" viene dato vita ad un molteplice il cui resoconto è contraddittorio rispetto alla logica poliziesca: si tratta di un processo di soggettivazione che non crea soggetti *ex nihilo* ma che trasforma identità definite dall'ordine "naturale" precedente in istanze di esperienza conflittuale. Nella situazione di disaccordo, quando il presupposto stesso dell'intesa è in discussione, risulta neces-

---

<sup>13</sup>Rancière, *Il disaccordo*, cit., p. 44

<sup>14</sup>ivi, p. 50

<sup>15</sup>ivi, p. 47

sario produrre contemporaneamente l'argomentazione e lo sfondo entro il quale deve essere recepita, l'oggetto della discussione e il mondo in cui questo figura come oggetto: ciò vuol dire che la configurazione estetica è la «posta in gioco della discussione che la politica incorpora nell'ordine poliziesco»<sup>16</sup>. Non si tratta però, sottolinea Rancière, di un'estetizzazione della politica, bensì del fatto che la politica è estetica nel suo principio stesso.

Quest'ultimo passaggio comporta però un problema nuovo individuabile nello sfumarsi del netto confine tra politica e polizia: anche se Rancière mette l'accento sull'aspetto "disordinante" dei "senza-parte" e della loro azione politica, nel momento in cui parla dell'attività artistica loro propria come produzione di una nuova configurazione estetica del sensibile che si oppone a quella esistente «è piuttosto complicato pensare che la soggettivazione possa esprimere solo la vocazione "disordinante" della politica e non debba avere, al proprio interno, nella propria intima struttura logica, almeno alcuni elementi polizieschi»<sup>17</sup>. I soggetti che emergono da questo processo sono così entità meramente evenemenziali, senza identità e senza storia, dal momento che ogni consolidamento in strutture e identità collettive comporta una restaurazione dell'ordine poliziesco e di conseguenza la scomparsa della politica. «E i "senza parte" [scrive Palano] non possono che apparire come una sorta di fantasma: un fantasma che aleggia su ogni società, ma che è destinato a dissolversi nel momento stesso in cui si tramuta in un concreto soggetto politico»<sup>18</sup>.

Quando si arriva ad avere una completa identificazione tra dispositivi istituzionali e disposizione delle parti della società, tra norme stabilite e fatti, quando viene meno ogni tentativo di instaurare il disaccordo, lì scompare la politica. Nell'epoca post-democratica è all'opera una pratica consensuale di annullamento delle forme dell'agire democratico al posto delle quali si installa un regime dell'opinione che insegue l'utopia di un resoconto ininterrotto e che rende il totale dell'"opinione pubblica" presente e totale al corpo del popolo. Ciò significa che non ci sono più esclusioni rappresentabili perché il popolo «sarà sempre, contemporaneamente, to-

---

<sup>16</sup>ivi, p. 75

<sup>17</sup>Palano, «Lo scandalo dell'uguaglianza», cit., p. 515

<sup>18</sup>ivi, p. 517

talmente presente e totalmente assente, interamente coinvolto in una struttura del visibile in cui tutto si vede, in cui non esiste quindi più un luogo per l'apparire»<sup>19</sup>. Quello che resta nella post-democrazia è quindi la figura poliziesca di un popolo sempre identico alla somma delle sue parti, un popolo «trasformato in oggetto di conoscenza e di previsione, e che congeda l'apparenza e le polemiche che lo circondano»<sup>20</sup>. Lo stato consensualista non tollera il darsi di parti in soprannumero: ecco perché, con la fine della Rivoluzione e l'imporsi del Regime Napoleonico, l'ostinata permanenza degli ebrei come interlocutore politico infastidisce e li si vorrebbe perciò mettere a tacere una volta per tutte<sup>21</sup>.

La problematicità del rapporto tra politica e polizia emerge anche nel testo *Forza di legge*<sup>22</sup> di Derrida in cui viene analizzata l'opera di Benjamin *Zur Kritik der Gewalt*. Nella sua riflessione la polizia non è solo il corpo di polizia ma ciò che è presente e rappresentato ovunque vi sia forza di legge: «essa è presente, a volte invisibile, ma sempre efficace, ovunque c'è conservazione dell'ordine sociale»<sup>23</sup>. Se in precedenza erano state indeterminate due modalità della violenza (quella che fa la legge e quella che consente il suo mantenimento) la particolarità della modernità (di quell'epoca che con Rancière abbiamo chiamato post-democrazia) sta nella coincidenza di queste due forme di violenza di cui si appropria la polizia. «La polizia è lo Stato»<sup>24</sup> e non la si può attaccare senza dichiarare guerra all'ordine della *res publica*. Ma se nella monarchia assoluta l'illimitatezza della violenza poliziesca è accettata, connaturata all'essenza del potere unico detenuto da un'unica persona, nella modernità essa non si mostra così com'è ma agisce clandestinamente, nel segreto. Essa diviene quindi «allucinante e spettrale perché pervade tutto. È ovunque, anche là dove non è, nel suo *Fort-Da-sein* al quale si può sempre fare appello. La sua presenza non è presente, così come nessuna presenza è presente, ci

---

<sup>19</sup>Rancière, *Il disaccordo*, cit., p. 116

<sup>20</sup>ivi, p. 118

<sup>21</sup>vedi 4.3

<sup>22</sup>Jacques Derrida, *Forza di legge: Il «fondamento mistico dell'autorità»*, Bollati Boringhieri, Torino 1994

<sup>23</sup>ivi, p. 115

<sup>24</sup>ivi, p. 112

ricorda Heidegger, e la presenza del suo doppio spettrale non conosce confini»<sup>25</sup>.

Nemmeno i tentativi contemporanei di riaprire il dissenso istituzionalizzandolo riescono a reintrodurre una vera azione politica all'interno dello stato post-democratico. Nel febbraio 1995 la legge Barnier fonda in Francia la CNDP (*Commission nationale du débat public*) col fine di informare i cittadini e fare in modo che il loro punto di vista sia preso in considerazione nei processi decisionali riguardanti progetti che potrebbero avere un impatto sulla vita quotidiana dei residenti nell'ambiente che da tali progetti potrebbe essere intaccato. Jean-Michel Fourniau, ricercatore associato al Gruppo di sociologia pragmatica e riflessiva dell'EHESS<sup>26</sup>, propone in un suo articolo sul tema di utilizzare il concetto di "disaccordo" formulato da Rancière per rendere conto di quella resistenza che oppongono i residenti alle differenti forme di assegnazione a dei ruoli sociali predefiniti, reinserendo la questione conflittuale dell'uguaglianza al centro della discussione pubblica. Scrive infatti Fourniau che «le puissant ressort des conflits d'aménagement est la revendication d'un droit à la parole, à l'obtention d'une reconnaissance comme acteur du territoire où s'inscrirait le projet»<sup>27</sup>. L'azione compiuta dalle associazioni locali in difesa dei residenti si pone come una verifica della rappresentazione o meno dell'interesse generale da parte del "maestro d'opera" che dirige il progetto; ciò significa che il loro intento non è quello di presentare i residenti come semplici vittime di un'ingiustizia sociale ma come i soggetti di un torto fatto alla democrazia stessa: «participer à l'espace de la délibération sur l'intérêt général, c'est alors y agir pour vérifier sa qualité de citoyen, pour vérifier l'égalité qu'elle proclame»<sup>28</sup>.

Il fatto però che questo dibattito avvenga in una cornice istituzionale introduce alcuni problemi, primo fra tutti il fatto che, nonostante venga affermato il diritto di tutti di parlare, ci siano poi dei criteri che definiscono la legittimità di ogni discorso

---

<sup>25</sup>ivi, p. 116

<sup>26</sup>École des hautes études en sciences sociales

<sup>27</sup>Jean-Michel Fourniau, «L'expérience démocratique des «citoyens en tant que riverains» dans les conflits d'aménagement», *Revue européenne des sciences sociales. European Journal of Social Sciences*, XLV-136 (2007), p. 152

<sup>28</sup>ivi, p. 154

e di conseguenza il peso che esso effettivamente può avere nella decisione finale. Questi parametri sono la natura degli interessi difesi (e quindi il loro grado di generalità), il livello di competenza di chi parla e il suo grado di rappresentatività: si tratta evidentemente di criteri che valorizzano fortemente gli attori istituzionali. Questa griglia, che serve alle autorità per valutare gli interventi dei residenti, viene a sua volta usata da questi per qualificare/squalificare i discorsi delle istituzioni. La legittimità della presa di parola al dibattito risulta quindi limitata per tutti i soggetti, ma da ciò non deriva un'unione di forze per condividere il potere di decisione bensì ciò che emerge è che uno vale l'altro per costruire l'interesse generale.

Il secondo problema che si manifesta è quello della divisione del dibattito in diverse fasi che separano i temi su cui discutere e li gerarchizzano razionalmente, dal più generale al più particolare, di modo che per ogni fase del dibattito la popolazione ammessa ad intervenire venga di volta in volta ridefinita sulla base dei criteri precedentemente elencati. Possiamo notare in questa procedura come ci siano all'opera due diverse logiche all'interno del dibattito, quelle che con Latour possiamo definire "pouvoir de prise en compte" (l'esposizione della pluralità delle posizioni candidate all'esistenza) e "pouvoir d'ordonnancement" (il vero e proprio potere decisionale). I cittadini residenti partecipanti al dibattito pubblico possono condividere soltanto la prima delle due esperienze, impotenti in fin dei conti nei confronti delle conseguenze della decisione politica: ciò che tale dibattito rende visibile è la contraddizione delle due logiche, quella della forza delle argomentazioni che condivide la "communauté débattante" e quella del rapporto di forze che struttura l'ordine poliziesco della decisione istituzionale.

### 5.3 Un residuo kantiano

Rancière definisce la filosofia politica come il nome di quell'incontro polemico in cui viene data visibilità allo scandalo della politica, ovvero la sua assenza di fondamento. Ma la filosofia giunge troppo tardi, quando la politica è già presente insieme al *demos* ateniese: essa allora esamina la democrazia e trasforma

la sua analisi in diagnosi di un vizio costitutivo. Possiamo notare per quanto riguarda questa posizione un'importante affinità col pensiero di Hannah Arendt e in particolare con la sua polemica nei confronti della filosofia politica: «la politica non può essere concettualizzata in forma positiva: ma solo a partire da ciò che si staglia al suo margine esterno, che la determina in negativo, che ne costituisce lo sfondo e insieme il rovescio»<sup>29</sup>. Questo deriva dalla sua interpretazione dell'origine non come conflitto ma come pacifica pluralità che la lotta tra fratelli e l'uccisione del Padre (ciò che abbiamo visto descritto nell'*Urszene* freudiana) viene a frantumare. Questa pluralità è ciò che riemerge con la rivoluzione (con la presa di parola della parte dei "senza-parte") ed è ciò che viene irrimediabilmente nuovamente perduto con lo stabilizzarsi della rivoluzione nella costituzione di un nuovo ordine politico (poliziesco). «La pluralità politica – è questo il risultato più generale e insieme più "scandaloso" (il lato ebraico?) cui la Arendt alla fine della propria ricerca perviene – è positivamente irrepresentabile (nel doppio senso della rappresentanza e della rappresentazione). Irrepresentabile, se non sullo schermo in movimento della rivoluzione»<sup>30</sup>.

Sono tre, secondo Rancière, i modi in cui la filosofia nega la politica rapportandosi ad essa. Il primo di questi viene denominato *Archi-Politica* e trova la sua emblematica rappresentazione nel pensiero di Platone: ciò che l'archi-politica persegue è il riassetto iniziale del paradosso democratico per cui il *demos* viene scomposto nei suoi membri affinché la comunità possa essere ricomposta nelle sue funzioni. La città retta è quella comunità in cui il *nomos* esiste come *logos* vivente, come *ethos*, e la legislazione si traduce tutta intera in educazione: «l'archi-politica è la completa attuazione della *phusis* in *nomos*, il divenire sensibile totale della legge comunitaria»<sup>31</sup>. In definitiva l'archi-politica si traduce in un'archi-polizia, nella definizione di «uno spazio sociale tradizionale e chiuso, organicamente strutturato in modo omogeneo, che escluda qualsiasi vuoto nel quale possa emergere un momento-evento politico»<sup>32</sup>. Secondo Žižek in questa modalità di diniego della

<sup>29</sup>Roberto Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1988, p. 125

<sup>30</sup>ivi, p. 127

<sup>31</sup>Rancière, *Il disaccordo*, cit., p. 85

<sup>32</sup>Žižek, *Il soggetto scabroso*, cit., p. 236



politica rientra la logica del Padrone tradizionale che fonda la propria autorità su una qualche ragione trascendente.

La seconda modalità della filosofia politica è quella che Rancière chiama *Para-Politica*. Il pensatore preso in esame questa volta è Aristotele secondo il quale il giusto, l'uguaglianza degli uomini, non coincide con il bene, il governo dei migliori. Non vi è politica, infatti, se non per il fatto che esistono dei pari ed è su costoro che si esercita il governo. Se la politica ha un senso è perché c'è un'uguale capacità di governare ed essere governati: secondo questa definizione la città platonica non è politica, ma è uno «strano mostro che impone alla città le modalità di governo della famiglia»<sup>33</sup>. Invece di sostituire la polizia alla politica, Aristotele sovrappone i due ordini: il *demos* (ciò che consente il mantenimento della specificità della politica) diventa parte di un conflitto politico per la conquista dei "posti di governo". Il conflitto tra effetto di uguaglianza e logica disegualitaria diventa la lotta tra due parti che si affrontano per il potere, elemento dominante della para-politica. Nella sua forma moderna questa modalità del filosofare viene incarnata da Hobbes che passa però dal piano delle parti che caratterizzava la para-politica antica a quello degli individui proprio della sua versione moderna: in questo passaggio viene perso anche l'ultimo residuo prettamente politico nel venir meno della parte dei "senza-parte": «la libertà non potrebbe esistere come parte dei *senza-parte*, come la proprietà vuota di alcun soggetto politico. Deve essere tutto, o niente. Può esistere soltanto sotto due forme: come proprietà di puri individui sociali, o nella forma della sua alienazione radicale, come sovranità del sovrano»<sup>34</sup>. Nella scomposizione del popolo in individui e nella conseguente lotta di tutti contro tutti (conflitto nuovo che contrappone ogni *uno* al *tutto* della sovranità) sparisce la lotta di classe nella quale consiste la politica. Secondo Žižek a questo punto appare «lo scarto che separa la persona concreta del Padrone dal posto che occupa nella rete simbolica»<sup>35</sup> e si ipotizza come il posto del Potere sia originariamente vuoto, occupato solo temporaneamente e contingentemente da diversi soggetti.

---

<sup>33</sup>Rancière, *Il disaccordo*, cit., p. 88

<sup>34</sup>ivi, p. 94

<sup>35</sup>Žižek, *Il soggetto scabroso*, cit., p. 241

La *Meta-Politica*, infine, si presenta come affermazione del torto assoluto, segnalazione continua dello scarto tra i nomi e le cose che rivela l'ingiustizia fondamentale e l'ipocrisia collettiva all'origine della politica: «la verità politica è la manifestazione della sua falsità. È lo scarto di ogni denominazione e di ogni inclusione politica rispetto alle realtà che le promuovono»<sup>36</sup>. Il rappresentante di questo tipo di filosofia politica è Marx, per il quale «il conflitto politico viene asserito pienamente, *ma* come un teatro delle ombre nel quale vengono rappresentati eventi il cui posto giusto è in un'Altra Scena»<sup>37</sup>. La partecipazione politica è infatti per lui una sorta di maschera della divisione in classi determinata dai processi economici che caratterizzano la società. Se lo scopo della meta-politica è quello dello smascheramento continuo dell'ideologia (il nome che viene dato a quella distanza priva di confini tra le parole e le cose) ecco che si tratta di una politica che in fin dei conti consiste solo nella sua stessa autocancellazione. La fine della politica risulta essere quindi lo stadio supremo dell'essere parassitario della meta-politica, l'affermazione ultima del vuoto della sua verità. La logica del Padrone totalitario sarebbe, per Žižek, la logica propria di questa terza figura di diniego politico: egli è colui che accetta di essere il Padrone solo perché e finché viene considerato tale, «la sua posizione, cioè, non prevede alcun riferimento a qualche fondamento trascendente»<sup>38</sup>.

A queste tre versioni del diniego, Žižek ne aggiunge una quarta, la più "scaltra e radicale" ma non menzionata da Rancière, e la chiama *Ultra-Politica*: «essa consiste nel tentativo di depoliticizzare il conflitto estremizzandolo attraverso la militarizzazione diretta della politica, cioè riformulandolo come *guerra* tra "Noi" e "Loro", il nostro Nemico, nella quale non c'è alcuno spazio per il conflitto simbolico»<sup>39</sup>. Il pensatore che risponde a questa logica è Schmitt il quale insiste sul primato della politica estera tra stati sovrani, la relazione quindi con un Altro esterno inteso come Nemico, sulla politica interna degli antagonismi sociali. L'accettazione di questa posizione comporta di conseguenza, come sottolinea

<sup>36</sup>Rancière, *Il disaccordo*, cit., p. 98

<sup>37</sup>Žižek, *Il soggetto scabroso*, cit., p. 236

<sup>38</sup>ivi, p. 241

<sup>39</sup>ivi, p. 237

Derrida nella terza lezione del seminario *La Bestia e il Sovrano*, l'esclusione del concetto di umanità, dal momento che quando lo Stato entra in guerra tratta i suoi nemici come fuori dalla legge e fuori dall'umanità: lo Stato che avanza tale pretesa si appropria di un concetto universale, quello appunto di umanità, privandone il designato nemico. La logica che Žižek ritrova più vicina all'ultrapolitica è quella del Padrone fascista: egli è un guerriero in politica, ma la rivoluzione da lui attuata non è che la simulazione di un cambiamento che anzi ha luogo proprio perché le strutture socio-economiche restino invariate.

Qual è quindi, per Žižek, la scelta politica autentica rimasta possibile nel mondo contemporaneo? Innanzitutto bisogna evitare le ricadute post-politiche del fondamentalismo (che usa le strategie della politica post-moderna per presentarsi come «una delle minoranze minacciate che si batte soltanto per mantenere il proprio stile di vita e la propria identità culturale»<sup>40</sup>) e del multiculturalismo (che pur presentandosi come rispettoso dell'esistenza di comunità particolari e diverse in realtà assume un «atteggiamento che, da una specie di posizione vuota, tratta ogni cultura locale come il colonizzatore tratta i colonizzati»<sup>41</sup>): ciò che bisogna superare è l'individualismo insito nelle politiche identitarie post-moderne per iniziare una comunicazione autentica basata sulla solidarietà di una lotta comune scoprendo che l'ostacolo che intralcia il mio progetto è anche quello che intralcia il progetto dell'Altro. Va quindi recuperato l'autentico gesto di sinistra che consiste nell'accettare il carattere radicalmente antagonistico, ovvero politico, della vita sociale e mettendo così in questione «l'ordine universale concreto esistente in nome del suo sintomo, della parte che, sebbene insita nell'ordine universale esistente, non possiede uno "spazio proprio" al suo interno»<sup>42</sup>. La lotta di classe non diventa così, come era per Rancière, una lotta tra classi definite da una serie di caratteristiche concrete (ricchi e poveri) ma tra entità divise da una linea radicalmente soggettiva: la divisione è tra coloro che si riconoscono chiamati dalla Verità-Evento e diventano suoi seguaci e quelli che invece la negano o la ignorano (ma questa chiamata è rivolta a tutti, ed è questo che rende possibile parlare di Universale). L'ultimo pensatore

---

<sup>40</sup>ivi, p. 264

<sup>41</sup>ivi, p. 272

<sup>42</sup>ivi, p. 283

citato, come rappresentante di questo gesto politico autentico, è Lenin: egli è l'emblema del soggetto "out of joint", scardinato, eccessivo. «Ad esso è affidata la complessa "missione" politica propria della nuova soggettività rivoluzionaria, che consiste nel prendere coscienza dell'origine radicalmente contingente e scissa di ogni soggettività e trasformarla in azione politica, rigeneratrice, sovversiva»<sup>43</sup>.

Il limite che Žižek individua nell'opera di Rancière è quindi l'accettazione da parte sua di una logica di impossibile politicizzazione radicale in quanto l'azione politica è sempre posta di fronte all'ordine esistente, per cui la politica porta sempre con sé la polizia come antagonista. In altre parole Rancière, così come Balibar e Badiou, resta in un certo senso "kantiano" dal momento che constata «la coesistenza di due dimensioni, quella dell'ordine costituito e dell'Idea di Libertà che rimane un ideale regolativo mai ontologicamente realizzato o realizzabile»<sup>44</sup>. Questi tre pensatori rimangono inconsapevoli del fatto che la richiesta incondizionata da loro presentata «rimane all'interno della provocazione isterica rivolta al Padrone e diretta a testare i limiti della sua capacità»<sup>45</sup>. Il vero rivoluzionario al contrario si riconosce dalla prontezza eroica nel tollerare l'assenza di un ordine dell'Essere come intero positivo e ontologicamente consistente da cui deriva il riconoscimento del fatto che non c'è alcuna necessità di occuparsi della sua sopravvivenza.

## 5.4 La vittima assoluta

Su una cosa però concordano il pensatore francese e quello sloveno: il fatto che ogni rivendicazione fondata sui diritti umani è destinata a fallire. I diritti dell'uomo infatti, secondo Rancière, sono o vuoti o tautologici. Vuoti se sono i diritti dell'uomo fuori dalla politica (i diritti di chi non ha diritti), tautologici se sono i diritti del cittadino inserito in una comunità statale (i diritti di chi ha già dei diritti). Entrambe le posizioni derivano dalla «preoccupazione di attribuire

---

<sup>43</sup>Olivia Guaraldo, «Il pensatore scabroso. Note a margine di Slavoj Žižek», *Filosofia politica*, 18, 1 (2004), p. 134

<sup>44</sup>ivi, p. 135

<sup>45</sup>Žižek, *Il soggetto scabroso*, cit., p. 301

al politico un principio e un principio unico»<sup>46</sup> e dal mancato riconoscimento del fatto che i soggetti politici non sono definiti una volta per tutte ma «esistono nell'intervallo tra i diversi nomi che designano il soggetto»<sup>47</sup> e sono quindi sempre sottoponibili a verifica della loro designazione e della loro potenza.

Quando un gruppo concreto avanza richieste in nome della tutela dei suoi diritti e per definire la sua identità, quando cioè invoca l'universale per la risoluzione di un problema particolare, il risultato che si ottiene è l'apertura di un ambito di eccezione con il conferimento di diritti "speciali" che lasciano interdetto l'accesso alla sfera universale: «il rischio è che ogni richiesta di riconoscimento da parte di gruppi subordinati razzialmente, sessualmente o socialmente possa sì raccogliere i benefici di una attenzione particolare alle specifiche ingiustizie subite, ma debba concedere che chi fa la richiesta sia un gruppo speciale (e quindi non universale) che necessita di protezione (e quindi non di uguaglianza, ma subordinazione), diventando così oggetto di tutela e non soggetto di diritto»<sup>48</sup>.

Qual è quindi il soggetto di questi diritti? Quando i diritti umani sono privati di ogni capacità polemica di rendere singolare il loro essere universali prende avvio il regno dell'umanitario per cui l'avente-diritto è la vittima senza espressione (colui che è escluso dal *logos* in quanto dotato della sola *phonè*). I diritti che la vittima non può rivendicare da sé tornano così al mittente, l'uomo-cittadino degli Stati-nazione occidentali, il "pubblico illuminato"<sup>49</sup>: si passa così dalla rivendicazione propria della parte dei "senza-parte" che dichiara di essere il vero Universale alla rivendicazione Pubblica universale che dichiara di essere la non-parte esclusa<sup>50</sup>.

<sup>46</sup>Rancière, *L'odio per la democrazia*, cit., p. 71

<sup>47</sup>ivi, p. 72

<sup>48</sup>Costanza Margiotta, «I diritti e l'inflazione dei soggetti», *Filosofia politica*, 19, 3 (2005), p. 424

<sup>49</sup>Žižek, *Il soggetto scabroso*, cit., p. 292

<sup>50</sup>Žižek paragona questo rovesciamento al mutamento teorico effettuato da Hegel, sempre per mezzo di un'inversione simmetrica, tra l'affermazione "L'Io è la Sostanza", asserzione della mera subordinazione dell'Io alla Sostanza, e l'espressione "La Sostanza è l'Io" che comporta invece la soggettivazione della Sostanza stessa. Ma nella necessità di questo rovesciamento viene rintracciata una delle più grandi scoperte di Hegel: «il gesto apparentemente modesto dell'affermare la subordinazione (l'appartenenza) del Soggetto alla Sostanza, prima o poi rivela l'espressione del suo esatto contrario, vale a dire della Soggettivazione della Sostanza stessa»

Questo rovesciamento simmetrico che produce un risultato asimmetrico è per Žižek una caratteristica chiave del meccanismo che genera l'apparenza/finzione ideologica.

Il soggetto del disaccordo è diventato, in questa logica della politica dell'interferenza umanitaria, il nome di un tabù: l'identità della vittima del crimine contro l'umanità chiama in causa l'impensabile, il pensiero di ciò che non può essere riscattato che rende il conflitto politico impossibile. È a questo punto della riflessione di Rancière che torna protagonista il popolo ebraico, non come attivo soggetto politico ma come vittima assoluta. Egli riprende il pensiero di Lyotard e in particolar modo la sua affermazione che ogni riflessione sulla Sho'ah deve partire col pensare la specificità della sua vittima: «la specificità del progetto di sterminare il popolo ebreo come popolo testimone di un debito originario dell'uomo nei confronti dell'Altro, di una innata impotenza del pensiero di cui il giudaismo recherebbe testimonianza, e che la civiltà greco-romana si è sempre impegnata a dimenticare»<sup>51</sup>. L'identità "filosofica" degli ebrei è quindi l'identità del testimone dell'impotenza del pensiero che si trova nella condizione di ostaggio dell'Altro, impotenza la cui negazione da parte della civiltà moderna produce effetti mostruosi.

Il ruolo del pensiero etico (che qui si propone di pensare come il pensiero proprio *del* popolo ebraico o, con Lyotard, il pensiero *sul* popolo ebraico) di cui parla Rancière nelle pagine conclusive de *Il disaccordo* è quindi quello di riportare il pensiero al ricordo della sua impotenza originaria, proponendo alla filosofia di rassegnarsi all'assolutamente Altro (nella doppia figura aristotelica dell'essere straniero, ovvero come Dio o come mostro/bestia) per espiare gli errori del pensiero del Medesimo: «l'etica rende infinito il crimine, per poter rendere infinita la prescrizione che l'ostaggio, il testimone, o la vittima le rivolgono: che la filosofia si impegni a espiare quella vecchia pretesa del governo filosofico e l'illusione moderna dell'umanità non alienata, e si sottometta al regime dell'alterità infinita che distingue ogni soggetto da sé medesimo»<sup>52</sup>.

---

(ivi, p. 293)

<sup>51</sup>Rancière, *Il disaccordo*, cit., p. 143

<sup>52</sup>ivi, p. 144

# Capitolo 6

## La nuda vita: Giorgio Agamben

### 6.1 L'ebreo come testimone

Dall'analisi del testo di Rancière e dal suo confronto con il pensiero di Žižek è emerso come il concetto di parte dei "senza-parte" sia solo parzialmente adatto a definire la presenza dell'ebreo sulla scena politica: prendendo come esempio la presa di parola della comunità ebraica francese durante la Rivoluzione possiamo infatti notare come la rivendicazione iniziale sia effettivamente universale (gli ebrei si fanno i veri portatori di quell'uguaglianza che i cittadini francesi negavano nei fatti), ma il risultato ottenuto si discosta da quella restaurazione di un ordine in cui il conto delle parti non produce resto. Gli ebrei permangono come entità in qualche modo sconnessa dal tutto della cittadinanza e continuano il dibattito politico; nonostante siano stati loro concessi i diritti civili non vengono considerati francesi: «Les Juifs restaient donc Juifs»<sup>1</sup>. La salita al potere di Napoleone e la conseguente promulgazione di leggi eccezionali contro gli ebrei segnano infatti la fine della parentesi rivoluzionaria e delle possibilità di presa di parola e di soggettivazione politica che con essa si erano create. Nonostante formalmente l'emancipazione si stesse diffondendo rapidamente in tutta Europa, per gli ebrei ricomincia un periodo di discriminazioni, fondate questa volta non su un odio religioso, come nel Medioevo, ma sulle idee di razza e nazione. È l'epoca dei *pogrom*, delle campagne per la revoca della cittadinanza agli ebrei, della grande migrazione giudaica verso

---

<sup>1</sup>Lemoine, *Napoleon Ier et les Juifs*, cit., p. 35

gli Stati Uniti, l'epoca che culmina con le leggi antisemite e il progetto del regime nazista di *Endlösung der Judenfrage*.

Già nell'ultimo capitolo de *Il disaccordo* Rancière aveva spostato la sua analisi dal concetto di "senza-parte" a quello di vittima assoluta<sup>2</sup> e, seguendo l'indicazione di Lyotard, aveva individuato la specificità del popolo ebraico nel suo essere testimone del crimine, dell'originario essere in debito dell'uomo nei confronti dell'alterità, che la civiltà occidentale vuole invece dimenticare. Possiamo notare in queste righe un'importante vicinanza con l'analisi freudiana dell'antisemitismo, nato secondo lui come negazione della comune colpevolezza sociale (derivata dall'omicidio del Padre primigenio) di cui gli ebrei si fanno portavoce<sup>3</sup>.

All'analisi dell'ebreo come vittima e come testimone è dedicato il libro di Giorgio Agamben *Quel che resta di Auschwitz*<sup>4</sup>, terzo volume dell'opera che si sviluppa a partire dal concetto latino di *homo sacer*. All'inizio di questo testo viene presentata quella che l'autore denomina "l'aporia di Auschwitz": se, da un lato, ciò che accadde nei campi è per i superstiti l'unica cosa vera e, come tale, indimenticabile, dall'altro lato si tratta di una vicenda inimmaginabile, «irriducibile agli elementi reali che la costituiscono»<sup>5</sup>. Fatti e verità non coincidono così come non coincidono la constatazione di ciò che è avvenuto e la sua comprensione. Questa contraddizione insita nella ricostruzione del genocidio ebraico è, secondo Agamben, l'aporia stessa della conoscenza storica.

Cosa resta, quindi, di Auschwitz? Per rispondere a questa domanda Agamben procede analizzando la figura del testimone e proponendo innanzitutto uno studio etimologico del termine. In latino, infatti, c'erano due vocaboli diversi per dire testimone: *testis* e *superstes*; la prima parola sta ad indicare colui che si poneva come terzo in un processo o durante una lite tra due persone mentre la seconda designa colui che ha vissuto un evento fino alla fine e può quindi raccontarlo. L'ebreo che condivide l'esperienza vissuta nei campi di concentramento è un

---

<sup>2</sup>vedi 5.4

<sup>3</sup>vedi 3.4

<sup>4</sup>Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 1998

<sup>5</sup>ivi, p. 10



testimone nel secondo senso: ciò significa che la sua posizione non è neutrale dal momento che non deve raccogliere dati per un processo e non è il giudizio ciò che gli importa ma «sembra, anzi, che gli interessi soltanto ciò che rende il giudizio impossibile, la zona grigia dove le vittime diventano carnefici e i carnefici vittime»<sup>6</sup>. Ciò non significa che un giudizio non possa o non debba essere formulato o che i crimini commessi non vadano puniti, tuttavia è di fondamentale importanza sottolineare come il diritto, con la produzione di una sentenza, non possa pretendere di esaurire la questione. Il problema di Auschwitz non è stato risolto con i processi ai gerarchi nazisti tenutisi dopo la fine della II guerra mondiale anche se sul momento si è diffusa quest'idea illusoria: «c'è voluto quasi mezzo secolo per capire che il diritto non aveva esaurito il problema, ma che, semmai, questo era così enorme da mettere in questione lo stesso diritto, da trascinarlo nella propria rovina»<sup>7</sup>. Alla testimonianza dell'ebreo sopravvissuto al Lager, in particolar modo all'opera di Primo Levi, Agamben riconosce il merito di aver isolato un nuovo elemento etico, la "zona grigia" dell'*impotentia judicandi*.

Ripercorrendo la storia del concetto di testimone ci si imbatte però anche nel problematico vocabolo *martis*: da questa parola che in greco denota il testimone viene fatto derivare dai primi cristiani il termine *martire*, colui che muore per testimoniare la propria fede. Apparentemente il martirio non ha nulla a che fare con Auschwitz dal momento che sacralizzando la morte delle vittime del nazismo, come prova della loro fede o come sacrificio a Dio, ciò che si compie è una mistificazione del loro destino<sup>8</sup>. Tuttavia va sottolineato come il martirio fosse anche ciò che permetteva ai primi cristiani di trovare un senso o una ragione per una morte altrimenti insensata. È allora questo elemento della ricerca che permane nel significato del termine testimone attribuito agli ebrei superstiti dai campi, la ricerca senza fine e senza risposta di una ragione dello sterminio che

---

<sup>6</sup>ivi, p. 14

<sup>7</sup>ivi, p. 16

<sup>8</sup>Questo è uno dei motivi che porta Agamben a decidere di non utilizzare mai, per riferirsi al genocidio ebraico, il termine *Olocausto*, termine che tra l'altro nasce nella prima Chiesa cristiana per indicare gli inutili e cruenti sacrifici dei giudei e che quindi porta con sé una netta coloritura anti-ebraica

appare altrettanto privo di senso.

C'è un terzo termine che, pur non traducendo esattamente il vocabolo analizzato, permette di chiarire l'esperienza dei superstiti della Sho'ah ovvero *auctor*, colui che nel diritto latino agisce per un minore o per un incapace. L'azione dell'*auctor* presuppone sempre un'altra persona che le preesiste e con essa un fatto o una parola la cui realtà e forza devono essere convalidate e certificate. Vi è infatti, nelle testimonianze su Auschwitz, una sorta di lacuna: esse non possono mai raccontare il destino del prigioniero comune dal momento che chi narra non ha condiviso la sua sorte, egli è l'eccezione e non la regola. Scrive infatti Levi che «la demolizione condotta a termine, l'opera compiuta, non l'ha raccontata nessuno, come nessuno è mai tornato a raccontare la sua morte»<sup>9</sup>. Il vero testimone del crimine nazista sembra essere colui che non ha testimoniato né avrebbe potuto farlo dal momento che non ha nulla da dire né istruzioni o memorie da trasmettere. Ecco che allora chi si assume l'onere di parlare di Auschwitz sa di dover testimoniare per loro, per coloro che sono morti o coloro che hanno perso la ragione e la volontà insieme ad ogni possibilità di comunicare, «sa di dover testimoniare per l'impossibilità di testimoniare»<sup>10</sup>.

Il testimone integrale viene quindi individuato nella figura del "musulmano", nome con cui nel gergo del Lager veniva chiamato quel prigioniero che aveva abbandonato ogni speranza, «un essere in cui umiliazione, orrore e paura avevano reciso ogni coscienza e ogni personalità, fino alla più assoluta apatia»<sup>11</sup>. Si sono compiuti diversi tentativi di ricostruire il motivo di questo nome: alcuni autori sostengono che derivi dal fatto che questi prigionieri assumevano la posizione del musulmano in preghiera, altri che la parola tedesca "Muselmann" sia in realtà una storpiatura di "Muschelmann", ovvero uomo-conchiglia o uomo-guscio e cioè chiuso e ripiegato su se stesso. Altri ancora, invece, pensano che questo nome sia stato scelto per il significato letterale della parola araba *muslim* che significa "colui che si sottomette incondizionatamente alla volontà di Dio": questa terza

---

<sup>9</sup>testo riportato in Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 28

<sup>10</sup>ibidem

<sup>11</sup>Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi Editore, Torino 1995, p. 206

spiegazione risulta però difficile da accettare, dal momento che mentre il fedele musulmano è convinto che la volontà di Allah sia sempre all'opera, i detenuti che vengono così denotati sembrano al contrario aver perduto ogni volontà e ogni coscienza.

Levi parla dei musulmani come di coloro che "hanno visto la Gorgone" e scrive di loro che "si esita a chiamare morte la loro morte": avendo toccato il fondo, avendo perso ogni dignità e ogni capacità di reazione a ciò che li circonda, i musulmani segnano in qualche modo la soglia tra uomo e non-uomo. Lo stesso decesso del loro organismo non è più un morire che possa essere appropriato dall'individuo (come viene pensato l'essere-per-la-morte nell'etica heideggeriana); come afferma Hannah Arendt, ad Auschwitz non si muore, vengono prodotti dei cadaveri. L'atteggiamento degli altri detenuti nei confronti del musulmano è caratterizzato da indifferenza e rifiuto: la persuasione nei suoi confronti è infatti inutile per cui il silenzio e il distogliere lo sguardo sono il solo contegno adeguato a chi abita "al di là del soccorso"<sup>12</sup>.

Cosa resta al musulmano quando ha perduto la sua umanità ma ancora non è morto? Secondo Antelme ciò che è in questione nei campi è una rivendicazione "quasi biologica" di appartenenza alla specie umana<sup>13</sup>, come se potesse esistere un'umanità dell'uomo che possa essere distinta e separata dalla sua umanità biologica. È questo il terribile messaggio che portano con sé i superstiti di Auschwitz: «che si possano perdere dignità e decenza al di là di ogni immaginazione, che ci sia ancora vita nella degradazione più estrema»<sup>14</sup>, che possa sopravvivere qualcosa all'integrale distruzione dell'umanità.

Ma chi è, quindi, il portatore della testimonianza di questa catastrofe del soggetto, della produzione di un individuo che non esiste più come luogo della contingenza (poter non essere) ma viene mantenuto come esistenza dell'impossibile [non (poter essere)]? Non è il superstite, che pur potendo parlare non ha nulla da

---

<sup>12</sup>Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 49

<sup>13</sup>Agamben sottolinea come il "quasi" sia in realtà un eufemismo dal momento che il carattere biologico di questa rivendicazione sarebbe in ogni caso provato dall'utilizzo del termine *espèce* e non di *genre*

<sup>14</sup>Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 54

dire, e non è il musulmano, colui che ha visto la Gorgone e toccato il fondo, che ha invece molto da dire ma non può parlare. La risposta che dà Agamben è che non c'è un titolare della testimonianza: «testimoniare significa entrare in un movimento vertiginoso, in cui qualcosa va a fondo, si desoggettiva e parla senza avere – in proprio – nulla da dire»<sup>15</sup>. Non è più possibile attribuire definizioni e identificazioni specifiche: nella testimonianza uomo e non-uomo si confondono. Al termine di questa analisi otteniamo quindi una figura del testimone come soggetto etico costitutivamente scisso, soggetto che testimonia di una desoggettivazione. Solo perché si dà questa scissione tra una vita umana che possiamo definire biologica e un'umanità dignitosa, solo perché quindi un musulmano ha potuto essere isolato nell'uomo, il testimone può sopravvivere all'inumano e farne parola: «ciò che può essere infinitamente distrutto è ciò che può infinitamente sopravvivere»<sup>16</sup>.

## 6.2 Homo sacer

L'ebreo perseguitato dal nazismo su cui ci si è soffermati nel paragrafo precedente è un emblema di *Homo sacer*. Nel testo che porta questo titolo Agamben cerca di delineare la figura dell'odierna vittima assoluta partendo dalla descrizione di questa figura del diritto romano arcaico: l'uomo *sacer* è colui che può essere ucciso impunemente da chiunque ma non nelle forme stabilite dal rito. La *sacratio*, questa punizione che colpiva i rei di infrazione della *pax deorum*, viene interpretata dagli storici moderni in due diversi modi: alcuni la considerano come un residuo indebolito e secolarizzato di una fase arcaica della civiltà romana in cui il diritto religioso e quello penale non erano ancora distinti (i primi re, infatti, furono per il popolo romano sia legislatori, che condottieri militari, che sacerdoti); altri, invece, la intendono come consacrazione alle divinità inferi per cui ciò che è definito sacro è già in possesso degli dèi e non serve renderlo tale con una nuova azione. Il problema della prima ipotesi è che lascia inspiegato il divieto del sacrificio mentre la seconda interpretazione, pur spiegando l'insacrificabilità dell'*homo sacer*, non

---

<sup>15</sup>ivi, p. 90

<sup>16</sup>ivi, p. 111

riesce a render ragione dell'impunità dell'omicidio. Come uccidibile da chiunque, l'individuo a cui viene inflitta la sacertà è escluso dal diritto umano e come non-sacrificabile egli è escluso anche dal diritto divino: la *sacratio* si presenta quindi come una doppia eccezione.

Un'usanza simile alla *sacratio* di età romana è *herem*, il bando con cui l'ebreo peccatore ed empio, nemico della comunità e del suo Dio, veniva consacrato alla divinità e condannato perciò ad essere distrutto. Nei tempi antichi della vita degli israeliti insieme alla persona venivano distrutte le sue proprietà, il suo bestiame e a volte l'intera città: la particolarità che avvicina questa pratica a quella precedentemente descritta è il divieto di sacrificare il bestiame, di incorporare le ricchezze del defunto nel tesoro del tempio (solo i metalli potevano essere recuperati, ma non nella forma in cui erano posseduti dal precedente proprietario bensì dopo esser stati fusi) e di ricostruire la città rasa al suolo.

Anche il bandito in età medievale presenta caratteristiche analoghe: una volta escluso dalla città egli era considerato come morto, perciò la distruzione del suo corpo non poteva essere punita come un omicidio. Il soprannome che veniva dato a queste figure è *loup-garou*, lupo mannaro: essere "senza fede né legge", come lo descrive Rousseau, il lupo mannaro è escluso sia dalla legge politica e sociale che da quella teologica e religiosa.

Ma se l'eccezione è, secondo l'analisi di Schmitt, lo spazio in cui agisce il Sovrano, allora a quell'atto di violenza che uccide il *sacer* e il bandito deve essere applicata l'etichetta di decisione sovrana. «*Sovrana* è la sfera in cui si può uccidere senza commettere omicidio e senza celebrare un sacrificio e *sacra*, cioè uccidibile e insacrificabile, è la vita che è stata catturata in questa sfera»<sup>17</sup>. Da ciò deriva che la sacertà della vita, i presunti "diritti" della vittima assoluta, non possono essere usati come rivendicazioni contro il potere sovrano proprio perché essa esprime in origine la soggezione della vita ad un potere di morte, la sua irreparabile esposizione nella relazione di abbandono. Il sovrano è infatti colui rispetto al quale tutti gli uomini sono potenzialmente sacri, mentre *sacer* è colui rispetto al quale tutti gli uomini sono potenzialmente sovrani.

---

<sup>17</sup>Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 92

La condizione che si trova a vivere l'uomo dichiarato sacro non è, nell'analisi di Agamben, una caratteristica esclusiva di questa figura giuridica. Ma oltre ad estenderla alla vittima assoluta che viene prodotta nella contemporaneità e al bandito escluso dalla comunità egli prova a farne una caratteristica specifica e originaria della politica. La sua strategia argomentativa ruota nuovamente intorno ad una formula del diritto romano, in questo caso la *vitae necisque potestas* del padre sui figli maschi. Si tratta di un potere assoluto che però non è concepito come possibilità di punire un colpevole (come ad esempio il diritto che spettava all'uomo di uccidere la moglie e la figlia colte in adulterio) né come quel più generale potere gestionale del *pater familias* all'interno della *domus*. Esso è intimamente collegato al rapporto tra padre e figlio e scaturisce nel momento in cui un uomo riconosce come suo il figlio maschio sollevandolo dal suolo: «la *vitae necisque potestas* investe al suo nascere ogni cittadino maschio libero e sembra così definire il modello stesso del potere politico in generale»<sup>18</sup>. Lo stesso *imperium* del magistrato viene interpretato come una trasposizione del potere di vita e di morte del padre sul figlio esteso nei confronti di tutti i cittadini.

Possiamo quindi notare come, a partire dall'analisi dell'uomo consacrato (del bandito, del fuorilegge e del lupo-mannaro) si sia venuta a creare una situazione di simmetria: egli infatti, individuo fuori dalla legge, luogo in cui la legge non appare o non viene rispettata, esiste in quanto si dà un altro individuo fuori dalla legge poiché sopra di essa, come forma della legge stessa. Questa è la tesi che Derrida tenta di sostenere nel suo seminario intitolato *La Bestia e il Sovrano*: la bestia e il sovrano si somigliano stranamente pur essendo apparentemente collocati agli antipodi in quanto hanno in comune questa exteriorità alla legge. Ecco perché è possibile sovrapporre metaforicamente le due figure come se uno abitasse o ospitasse l'altro. "La Bestia e il Sovrano" può anche essere letto "La Bestia è il Sovrano"<sup>19</sup>.

Derrida espone molti esempi tratti dalla tradizione occidentale (politica, filosofica e religiosa) in cui bestialità e sovranità si confondono in un'unica figura,

---

<sup>18</sup>ivi, p. 98

<sup>19</sup>Derrida, *La Bestia e il Sovrano*, cit., p. 39

in primo luogo nel testo biblico. Nel Libro di Giobbe, ad esempio, Dio mostra all'uomo la sua incomparabile potenza descrivendo le bestie mostruose da lui create e l'impotenza dell'uomo di fronte ad esse: «Puoi tu pescare il Leviatan con l'amo e tener ferma la sua lingua con una corda, ficcargli un giunco nelle narici e forargli la mascella con un uncino? Ti farà forse molte suppliche e ti rivolgerà dolci parole? Stipulerà con te un'alleanza, perché tu lo prenda come servo per sempre? [...] Metti su di lui la mano: al ricordo della lotta, non riproverai!»<sup>20</sup>. È evidente come in questo discorso Dio stia paragonando se stesso al Leviatan, di cui condivide la potenza: come l'uomo non osa sfidare la bestia, così egli non dovrà ergersi a censore dell'Onnipotente. Mostruosità e potere sono proprie di questa creatura bestiale che viene infatti descritta nei termini con cui si potrebbe parlare di un sovrano (o di Dio): «Nessuno sulla terra è pari a lui, fatto per non aver paura. Lo teme ogni essere più altero; egli è il re su tutte le fiere più superbe»<sup>21</sup>.

Da quest'ultimo passo emerge anche un secondo elemento comune tra bestia e sovrano, ovvero la loro capacità di far provare paura: se il Leviatan, che non teme alcun altro animale del creato, fa paura per la sua potenza, il Dio-sovrano fa paura per la sua possibilità di punire chi non obbedisce alle leggi istituite. Ma obbedendo alla legge si ottiene in cambio la garanzia di protezione da ciò che fa paura e infatti Dio, come viene più volte narrato nella Bibbia<sup>22</sup>, è colui che uccide il Leviatan e sbaraglia i nemici del suo popolo prediletto. Come viene evidenziato nell'analisi di Hobbes la paura è la passione politica per eccellenza e anzi la molla stessa della politica, il motivo che porta gli uomini ad stipulare quel patto che, associandoli, li sottomette tutti ugualmente al potere del Sovrano; quest'ultimo, proteggendo i cittadini da ciò che fa loro paura, diventa qui egli stesso Leviatano, uno stato come macchinario che funziona a paura e regna attraverso la paura: «lo Stato non ha il compito di eliminare la paura, ma di renderla certa»<sup>23</sup>.

Questa è, secondo Agamben, la forza e la contraddizione della democrazia moderna: dal momento in cui i cittadini si privano del loro diritto alla violenza

---

<sup>20</sup> *Giobbe*, 40:25-28,32

<sup>21</sup> *Giobbe*, 41:25-26

<sup>22</sup> *Salmi*, 74(73) ; *Daniele*, 7 ; *Isaia*, 27

<sup>23</sup> Esposito, *Communitas*, cit., p. 9

per lasciarlo al solo Sovrano, la vita sacra diventa la posta in gioco del conflitto politico. La nascita dei totalitarismi porta alla luce l'avvenuta identificazione di vita e politica per cui tutta la vita diventa sacra e tutta la politica diventa eccezione. È in questo contesto che viene creato il campo (di concentramento, di internamento, di sterminio) come acquisizione di un assetto spaziale permanente dello stato di eccezione e della legge marziale: «il campo è, cioè, la struttura in cui lo stato d'eccezione, sulla cui possibile decisione si fonda il potere sovrano, viene realizzato *normalmente*»<sup>24</sup>. In questi luoghi in cui fatto e diritto sono confusi anche l'impossibile diventa possibile.

### 6.3 Un problema biopolitico

I detenuti del campo, come abbiamo visto, vengono ridotti alla mera umanità biologica priva di dignità: «in quanto i suoi abitanti sono stati spogliati di ogni statuto politico e ridotti integralmente a nuda vita, il campo è anche il più assoluto spazio biopolitico che sia mai stato realizzato, in cui il potere non ha di fronte a sé che la pura vita senz'alcuna mediazione»<sup>25</sup>. Ma su cosa si fonda questa separazione tra vita biologica e vita dignitosa che viene esperita ad Auschwitz e dall'uomo consacrato e che nella modernità diventa la posta in gioco della strategie politiche della società?

Agamben fa risalire questa distinzione alla filosofia greca antica e in particolare al pensiero politico di Aristotele. Egli infatti distingue tra *zôé*, il semplice fatto biologico di vivere, e *bíos*, la vita qualificata come forma di esistenza propria di un singolo o di un gruppo. Nel mondo classico la prima veniva confinata nell'*oîcos* come vita riproduttiva e la sua esclusione dalla *polis* è il fondamento stesso della politica occidentale: «vi è politica, perché l'uomo è il vivente che, nel linguaggio, separa e oppone a sé la propria nuda vita e, insieme, si mantiene in rapporto con essa in un'esclusione inclusiva»<sup>26</sup>. Nel mondo moderno, al contrario, lo spazio della nuda vita e quello del politico vengono a coincidere nel momento in cui l'eccezione

---

<sup>24</sup>Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 190

<sup>25</sup>ivi, p. 191

<sup>26</sup>ivi, p. 11



diventa la regola e la differenziazione non è mai assicurata. Questo ingresso della *zôè* nella *polis* sarebbe, nella lettura di Agamben, l'evento fondante della modernità: «la novità della biopolitica moderna è, infatti, che il dato biologico è, come tale, immediatamente politico e viceversa»<sup>27</sup>.

Nel sostenere questa tesi, però, egli incontra subito due eccezioni nella vita nobile ed eterna di Dio, denominata da Aristotele *zôè aristê kai aidios*<sup>28</sup>, e nella definizione dell'uomo come *zôon politikon*<sup>29</sup>. Come si comporta nei confronti di questo ostacolo? Come sottolinea Derrida, egli avrebbe due modi per rispondere: accettare che la possibilità per la politica di cogliere la nuda vita sia già stata espressa da Aristotele oppure formulare una distinzione tra attributo e differenza specifica, sostenendo che "politico" non sia un mero attributo del vivente ma la differenza specifica che si aggiunge al genere prossimo "vivente" per determinare l'uomo<sup>30</sup>. Dal momento che la prima ipotesi pregiudicherebbe la tesi che Agamben tenta di sostenere egli opta per la seconda, ma poco dopo afferma anche che il biopotere è una cosa estremamente antica e legata all'idea stessa di sovranità: ciò che Derrida individua nel testo agambeniano è la contraddizione di voler sostenere entrambe le cose insieme (che la biopolitica è «la prestazione originale del potere sovrano»<sup>31</sup> e che è al contempo l'evento che fonda la modernità).

Un'altra critica mossa ad Agamben è quella di aver imputato a Foucault quest'idea che l'avvento della biopolitica sia la soglia della modernità, una sorta di indicatore di un passaggio d'epoca. Ma per Foucault "biopolitica" non ritaglia un'epoca nel processo della storia in quanto emerge come uno degli elementi che caratterizzano la storia e il processo del capitale e proprio per questo non

---

<sup>27</sup>ivi, p. 164

<sup>28</sup>*Metafisica*, XII, 7, 1072b

<sup>29</sup>*Politica*, I, 2, 1253a

<sup>30</sup>Derrida considera dubbia questa distinzione: «Non vedo alcuna differenza chiara e necessaria in questo caso tra "attributo del vivente come tale" e "differenza specifica che determina il genere *zôon*". Aristotele ha ben potuto dire, e secondo me assai ben detto, che "l'attributo del vivente come tale" (dunque la nuda vita, direbbe Agamben), l'attributo della nuda vita *dell'ente chiamato uomo*, è politico, là risiede la sua differenza specifica» Derrida, *La Bestia e il Sovrano*, cit., p. 407

<sup>31</sup>Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 9

va interpretata come uno stadio ma «come una *tendenza*, piuttosto, con quanto questo implica in termini di ambiguità, contraddittorietà, ambivalenza – quello che invece appare come il rapporto multilaterale e complesso che segna il farsi-mondo del capitale, la sua operatività in relazione alla sussunzione della vita»<sup>32</sup>. Se il termine biopolitica è utilizzato già all'inizio del XX secolo per designare lo Stato come "forma di vita"<sup>33</sup>, ripreso poi per identificare la politica nazista dello *Lebensraum*, l'avvento delle biotecnologie e la possibilità di sequenziare il genoma umano segnano non tanto il passaggio in un'epoca nuova quanto un punto di soglia in cui cambia l'impiego della parola biopolitica, che viene quindi a veicolare un concetto nuovo.

In fin dei conti, però, sia Agamben che Foucault si lasciano tentare dall'illusione della storia lineare e dell'idea di evento decisivo e fondatore. Rileggere questi testi e approfondire il confronto tra i due autori è dunque, per Derrida, un modo per riconsiderare il nostro pensiero della storia e dell'evento che ci costringe a rimettere in discussione la nostra preoccupazione di periodizzazione e a rinunciare all'alternativa tra sincronico e diacronico, con la consapevolezza però che questa rinuncia non sottovaluta in alcun modo «l'evenemenzialità che segna e sigla [...] ciò che accade, senza appunto che qualche fondazione o qualche decisione lo assicuri mai»<sup>34</sup>. L'invito che ci viene mosso è quindi quello di essere più attenti nei confronti del nostro bisogno di trovare una soglia, unica, solida e definitiva, dal momento che, forse, tale soglia nemmeno esiste: se vogliamo pensare onestamente la storia, ciò va fatto senza ricercare un fondamento originario o una profondità senza fondo, ma restando nella disposizione di accogliere «più di un suolo, più di un solido, e più di una soglia»<sup>35</sup>.

La diversa concezione di modernità e di cambiamento epocale non è l'unica differenza nell'approccio alla biopolitica proprio di Agamben e Foucault: dissimile è anche il modo di considerare l'azione dello Stato e delle istituzioni (e più in generale

---

<sup>32</sup>Sandro Chignola, *La vita, il lavoro, il linguaggio. Biopolitica e biocapitalismo*, UNISINOS, Porto Alegre 2015, p. 2

<sup>33</sup>definizione usata per la prima volta dal geografo svedese Rudolf Kjellen

<sup>34</sup>Derrida, *La Bestia e il Sovrano*, cit., p. 411

<sup>35</sup>ibidem

di tutto ciò che viene indicato col termine "dispositivo") sulla vita dell'uomo. Per Agamben, infatti, il termine "dispositivo" copre uno spettro di significati più ampio che in Foucault, comprendendo non solo luoghi come le fabbriche, le scuole, le prigioni, ma anche la scrittura, la filosofia, i social media e il linguaggio stesso. La cattura dell'individuo da parte di questo tipo di dispositivi è per lui irreversibile: un processo di soggettivazione che viene a coincidere con una desoggettivazione, un assoggettamento e una passivizzazione. Ben più complessa è l'azione dei biopoteri nel pensiero di Foucault: essi vanno al di là della normalizzazione dello stato di eccezione descritta da Agamben, in quanto si pongono anche come fautori di un discorso sulla verità della vita (ad esempio nel dibattito sul suo inizio e sulla sua fine), come promotori di strategie di tutela della salute e come produttori di processi di soggettivazione in quanto responsabilizzano alla cura di sé individuale e collettiva. «È proprio la difficoltà a pensare contemporaneamente l'irriducibile resistenza del governato e un potere ormai incapace di far tenere la *fictio* della sovranità [...] a obbligare una "governamentalizzazione" dei dispositivi dello stato»<sup>36</sup>: a differenza di Agamben, Foucault pone l'accento sul governato e sul fatto che la sua libertà e gli spazi concreti che la rendono possibile siano l'oggetto su cui lavora il governo neoliberale.

Per Foucault, quindi, «biopolitica si dà come dischiusura di un campo di intervento per lo Stato che include la popolazione, intesa come massa demografica e come somma di interessi individuali e collettivi, quale oggetto di una regolazione eccedente la pura definizione formale e giuridica del popolo»<sup>37</sup>; mentre però per lui questa distinzione tra popolo e popolazione è ciò che permette un'organizzazione dell'ambiente in cui possono competere liberamente gli interessi degli individui, per Agamben questa divergenza è ciò che fa emergere «qualcosa come una sostanza biopolitica assoluta, inassegnabile e incensurabile»<sup>38</sup>. Lo spezzarsi del legame tra popolo (democratico) e popolazione (demografica) è ciò che produce il musulmano dei campi nazisti come emblema della completa riduzione del soggetto alla sua

---

<sup>36</sup>Sandro Chignola, *Sul dispositivo: Foucault, Agamben, Deleuze*, UNISINOS, Porto Alegre 2014, p. 8

<sup>37</sup>ivi, p. 10

<sup>38</sup>Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., p. 66

vita naturale e della «presa in ostaggio, da parte dei dispositivi tecnici del potere, di ogni residuo permanga ancora sottratto alla loro azione»<sup>39</sup>.

Anche quando Agamben fa riferimento alla politicizzazione della medicina nell'orizzonte biopolitico moderno, egli non prende in considerazione l'aspetto di responsabilizzazione individuale e collettiva alla cura, ma pone l'accento sull'allargamento dell'autorità sovrana sulla nuda vita. I dilemmi etici moderni, in particolare quelli che sorgono nello sfumarsi dei confini tra la vita e la non-vita (sia all'inizio che alla fine dell'esistenza umana) non vengono recepiti dal filosofo italiano come spunti per una nuova ricerca di senso, ma come apertura di un nuovo spazio di decisione sovrana su quale vita sia degna di essere vissuta e su quale sia il limite, di volta in volta fissato da ogni società, al di là del quale l'uomo è considerato sacro. «La nuda vita non è più confinata in un luogo particolare o in una categoria definita, ma abita nel corpo biologico di ogni essere vivente»<sup>40</sup>: il medico e lo scienziato hanno oggi accesso a quella "terra di nessuno" che una volta era l'habitat esclusivo del sovrano.

Nella nota finale alla terza parte di *Homo sacer (Il campo come paradigma biopolitico del moderno)* Agamben si sofferma sul termine "popolo", evidenziando come nelle lingue europee moderne esso indichi sempre due cose diverse: da un lato nomina il soggetto politico costitutivo, «il complesso dei cittadini come corpo politico unitario»<sup>41</sup>, dall'altro individua gli appartenenti alle classi sociali inferiori, gli emarginati, i poveri, gli esclusi. Ciò vorrebbe dire che non si dà in realtà un referente unico per il termine popolo, ma che il concetto che questa parola veicola è in realtà un'oscillazione continua tra due poli, un doppio movimento di inclusione "senza residui" e di esclusione "senza speranze". «Il "popolo" porta, cioè, già sempre in sé la frattura biopolitica fondamentale. Esso è ciò che non può essere incluso nel tutto di cui fa parte e non può appartenere all'insieme in cui è già sempre incluso»<sup>42</sup>: dal momento in cui, con la Rivoluzione francese, il Popolo (nel primo senso) diventa il detentore della sovranità, il popolo come insieme degli

<sup>39</sup>Chignola, *Sul dispositivo*, cit., p. 10

<sup>40</sup>Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 154

<sup>41</sup>ivi, p. 198

<sup>42</sup>ivi, p. 199

esclusi appare come un surplus intollerabile, un vero e proprio scandalo per la politica.

Ecco allora che il progetto biopolitico moderno coincide col tentativo di assimilare o eliminare questa parte in eccesso, producendo così un popolo senza fratture. In questa prospettiva Agamben rilegge il progetto nazista di sterminio del popolo ebraico: «in quanto popolo che rifiuta di integrarsi nel corpo politico nazionale (si suppone, infatti, che ogni sua assimilazione sia, in verità, soltanto simulata), gli ebrei sono i rappresentanti per eccellenza e quasi il simbolo vivente del popolo, di quella nuda vita che la modernità crea necessariamente al suo interno, ma la cui presenza non riesce più in alcun modo a tollerare»<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup>ivi, p. 200



# Capitolo 7

## La comunità letteraria:

### Jean-Luc Nancy

#### 7.1 Modernità e immanentismo

Nel testo di Agamben è ancora presente una distinzione tra democrazia e stato totalitario: in entrambi i contesti ciò che è in gioco sono le rivendicazioni della nuda vita, ma se nei regimi totalitari ciò comporta la trasformazione della scena politica in stato d'eccezione, nelle democrazie borghesi l'iscrizione della vita dei singoli nell'ordine statale conduce «a un primato del privato sul pubblico e delle libertà individuali sugli obblighi collettivi»<sup>1</sup>. Si tratta di una distinzione che generalmente condividono i pensatori politici contemporanei; la stessa Hannah Arendt, nella più importante opera dedicata allo studio del totalitarismo, afferma che l'espressione "Stato totalitario" costituisce un ossimoro, dal momento che questa particolare forma politica ha rinunciato a quelle caratteristiche che designano il corpo statale.

Anche Jean-Luc Nancy, durante i primi anni di attività del *Centre de recherches philosophiques sur le politique*<sup>2</sup> da lui diretto insieme a Philippe Lacoue-Labarthe, si è occupato di questo tema, individuando due caratteristiche principali che permettono di riconoscere la tendenza totalitaria di una realtà politica. La prima

---

<sup>1</sup>ivi, p. 134

<sup>2</sup>le ricerche del centro nei primi due anni di lavoro sono state raccolte in due volumi intitolati *Rejouer le politique* (Paris: Galilée, 1981) e *Le retrait du politique* (Paris: Galilée, 1983)

tra queste è l'utilizzo di strategie scientifiche di predizione e controllo in economia, in politica, nella società e nella cultura di modo che il dibattito pubblico (la presa di parola della parte in sovrannumero che crea una situazione di disaccordo) possa essere marginalizzato o persino soppresso, bollato come disfunzionale o pericoloso. La seconda caratteristica è poi l'eliminazione del pluralismo, nel tentativo di realizzare un'ideologia globale che non possa essere messa in questione da nessuno. Ma Nancy sostiene anche che ogni istituzione politica moderna proviene dalla stessa tendenza metafisica, quella che prende avvio con Platone, il quale subordina il mondo visibile ad un mondo ideale, che continua con Cartesio e l'affermazione dell'assoluta certezza del soggetto (con la conseguente degradazione del mondo dell'apparenza a oggetto di conoscenza) e culmina poi con Nietzsche e la tendenza nichilistica a far derivare l'unico significato e valore della realtà dalla volontà di potenza. Contro le analisi di Arendt, secondo la quale il totalitarismo sorge dalla disintegrazione della democrazia, Nancy sostiene che le due forme politiche siano strutturate secondo una simile logica. Lo studioso David Ingram scrive, in un suo saggio sul pensiero politico del filosofo francese, «the appearance of democratic pluralism and self-determination which Arendt had earlier taken to be indicative of non-totalitarian societies is here shown to be a coercive mechanism for procuring assent to government management»<sup>3</sup>.

La confutazione della presunta fondamentale differenza tra liberalismo e totalitarismo è fondata sull'idea che la logica dell'identità implicita nella democrazia liberale, che definisce la libertà come qualcosa che il soggetto possiede prima e al di là di ogni relazione sociale, è la stessa su cui si basa il totalitarismo: «in both instances identity is conceived in terms of absolute selfdetermination, or relation to self apart from all reference to difference and otherness»<sup>4</sup>.

L'analisi scientifica dei fenomeni politici ridotti a realtà empiriche comporta la perdita per l'etica e per la filosofia delle loro funzioni prescrittive e descrittive nei confronti della società. Cosa rimane quindi al filosofo? Secondo Nancy,

---

<sup>3</sup>David Ingram, «The Retreat of the Political in the Modern Age: Jean-Luc Nancy on Totalitarianism and Community in Continental Philosophy and the Question of Ethics», *Research in phenomenology*, 18 (1988), p. 96

<sup>4</sup>ivi, p. 98



la possibilità di una riflessione trascendentale per delimitare le condizioni a priori che circoscrivono i limiti della vita politica in particolare attraverso la distinzione tra l'essenza del politico (*le politique*) e la sua manifestazione concreta (*la politique*). Nell'introduzione al volume *Rejouer le politique*, Nancy e Lacoue-Labarthe distinguono ulteriormente l'essenza del politico dal suo concetto, indicato come qualcosa che proviene da un campo filosofico determinato, passato e chiuso; al contrario «l'interrogation sur le politique ou sur l'essence du politique, c'est [...] ce qui doit pour nous faire retour jusqu'au présupposé politique lui-même de la philosophie (ou si l'on préfère: de la métaphysique), c'est-à-dire jusqu'à une détermination politique de l'essence»<sup>5</sup>. Non si tratta, come sottolinea Ingram, di un compito apolitico, in quanto si propone come obiettivo la decostruzione delle categorie proprie della metafisica occidentale (soggettività, fondamento, totalità, razionalità, sovranità . . .) col fine di privarle di ogni residuo ideologico: «on the one hand, it seeks to restore the ethical dimension to its proper pre-eminence, so that the political "sovereignty" is seen primarily as a function of freedom (openness) and community rather than of power and domination. On the other hand, it shows how any global attempt at prescription necessarily fails»<sup>6</sup>.

Il registro del discorso sul politico che si propongono di tenere i due pensatori è definito "outre-politique" o, più esattamente, «registre d'une limite, d'un bord extrême (et pour cela même décisif) du politique»<sup>7</sup>: l'idea che ne sta alla base è che l'ambito politico è costituito da due poli, il "popolo", luogo di un'individualità propria, distinto sia dallo Stato che dalla società civile e detentore di un destino o di una missione, e la "sovranità", principio "non-principiale" del potere politico come tale nonché della sua sovversione. Questi limiti, però, non sono quelli *tra cui* si situa il politico bensì quelli *su cui* si edifica, nascondendo il loro essere limiti insieme alle questioni eccessive che essi suscitano. Finché "popolo" e "sovranità" vengono trattati alla stregua di soggetti queste questioni non possono essere risposte: questo è il motivo che porta Nancy e Lacoue-Labarthe a mettere in secondo piano, nella ricerca dell'essenza del politico, il problema del potere,

<sup>5</sup>Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy, *Rejouer le politique*, Galilée, Parigi 1981, p. 15

<sup>6</sup>Ingram, «The Retreat of the Political», cit., p. 97

<sup>7</sup>Lacoue-Labarthe e Nancy, *Rejouer le politique*, cit., p. 22

dal momento che la sua analisi non può che passare attraverso la questione del soggetto.

## Georges Bataille

Sono tre i pensatori del passato che giocano un ruolo chiave nella critica che Nancy muove al totalitarismo: gli studi compiuti in diverse modalità da Hegel, Freud e Bataille sono arrivati a percepire il "totalitario" sotto la superficie della società liberale pur non riuscendo però a sfuggire integralmente alla sua logica, dal momento che hanno compiuto l'errore di privilegiare l'autorità civile piuttosto che la vera comunità.

È però Bataille, tra questi, quello che più si è avvicinato a quel pensiero della comunità che Nancy individua come "veritable urgence" della filosofia. Nei suoi scritti, e soprattutto nei suoi particolari trascorsi di vita, l'appello alla comunità è motivato dal riconoscimento di una mancanza all'interno di ognuno: quello che lui chiama "principe d'incomplétude" non va però di pari passo con una necessità di completezza, ragion per cui l'altro non viene cercato come qualcosa che vada a riempire un vuoto ma è necessario per il formarsi della consapevolezza di questo stesso vuoto. Come scrive Blanchot, «la conscience de l'insuffisance vient de sa propre mise en question»<sup>8</sup>. A differenza di Hegel, per cui il soggetto assume un'identità soltanto tramite il riconoscimento da parte dell'altro, per Bataille l'essere non cerca di essere riconosciuto bensì contestato: «il va, pour exister, vers l'autre qui le conteste et parfois le nie, afin qu'il ne commence d'être que dans cette privation qui le rend conscient (c'est là l'origine de la conscience) de l'impossibilité d'être lui-même, d'insister comme *ipse* ou, si l'on veut, comme individu séparé»<sup>9</sup>.

La comunità è quindi necessaria, nel pensiero di Bataille, perché rende possibile la condivisione e l'esposizione dell'esperienza interiore o "estasi", una sorta di esperienza mistica priva di ogni tensione conoscitiva. L'esperienza, infatti, non

---

<sup>8</sup>Maurice Blanchot, *La Communauté inavouable*, Les Éditions de Minuit, Parigi 1983, p. 15. Questo testo è stato scritto in risposta allo scritto di Nancy, *La Communauté désœuvrée*, cit.

<sup>9</sup>Blanchot, *La Communauté inavouable*, cit., p. 16

può aver luogo per l'unico ed è quindi sempre essenzialmente per l'altro: questa spazializzazione dell'esperienza del fuori (come *dehors* o *hors de soi*) è ciò che permette la fusione comunitaria, la quale perciò non si raggiunge attraverso il sapere ma «è un limite nel quale il desiderio è sospeso, è un bordo non definibile e non tematizzabile dal quale il soggetto, nella modalità di una exteriorità che non riporta a una interiorità, è attraversato»<sup>10</sup>. Esposito definisce quest'esperienza interiore come ciò che spinge la vita verso il fuori, «non la presa intellettuale sul dato sensibile, ma il ripiegamento dell'intelletto sul suo fondo inintelligibile»<sup>11</sup>. Ogni tentativo di concettualizzazione di questo non-sapere che è la comunità (la comunità, infatti, non essendo un soggetto non *ha* questa coscienza ma è questa coscienza) è destinato al fallimento dal momento che non si tratta di un semplicemente non-ancora-conosciuto o di un non-conoscibile riconosciuto al di là del limite ma di un assoluto inconoscibile.

Come sottolinea Blanchot, l'estasi è senza oggetto e senza perché, priva di ogni certezza; tutto ciò che ci rimane di essa sono le parole aleatorie del ricordo. Il tipo di comunicazione proposta da Bataille non riesce quindi a rompere l'isolamento dei suoi membri ma anzi approfondisce questo isolamento in una solitudine vissuta in comune. Tutto ciò che Bataille può opporre allo scacco immenso della storia politica, religiosa e militare è la sovranità *soggettiva* degli amanti e dell'artista, «l'exception de fulgurations "hétérogènes" purement arrachées à l'ordre "homogène" de la société, et ne communiquant pas avec lui»<sup>12</sup>. Il pensiero di Bataille si scontra quindi con un paradosso, il pensiero del soggetto che mette in scacco il pensiero della comunità: anche se non si tratta della soggettività ordinaria o di una presenza-a-sé come *subiectum* della rappresentazione, nel luogo in cui egli colloca il soggetto «*il y a bien quelque chose, et non pas rien*»<sup>13</sup>.

Bataille comprende come la realizzazione della modernità fondata sull'individuo sfoci nell'immanentismo, nella riduzione dell'essere a totalità degli enti, e ci mette

<sup>10</sup>Antonello Nasone, *Sovranità, dominio e potere nel pensiero di Jean-Luc Nancy*, Università degli studi di Sassari, 2013, p. 18

<sup>11</sup>Esposito, *Communitas*, cit., p. 120

<sup>12</sup>Nancy, *La Communauté désœuvrée*, cit., p. 56

<sup>13</sup>ivi, p. 66

in guardia dal considerare l'uomo come essere isolato, soggetto compatto e unitario; tuttavia egli rimane in qualche modo a sua volta intrappolato nella tendenza immanentista della modernità, in quanto nei suoi scritti rimane lo schema della soggettività come ciò che governa l'analisi dei suoi stessi limiti.

## 7.2 L'uomo sul limite

Se la testimonianza del mondo moderno parla di una dissoluzione o conflagrazione della comunità, il senso originario del comunismo porta con sé il desiderio di una comunità trovata o ritrovata al di là delle divisioni sociali, dell'asservimento a una dominazione tecno-politica e della privatizzazione che comporta l'appassire della libertà, della felicità e della parola. Ogni comunismo messo in pratica è però un tradimento ed è destinato ad esser tale dal momento che il suo fallimento è da attribuirsi al pensiero stesso che lo fonda: «l'homme défini comme producteur (on pourrait dire aussi: l'homme *défini* tout court), et fondamentalement comme producteur de sa propre essence sous les espèces de son travail ou de ses œuvres»<sup>14</sup>. Il comunismo resta così impigliato nella modernità che vorrebbe oltrepassare perché «la realizzazione del fine del comunismo, la comunità mondiale liberata, è, nel medium del lavoro, un'operazione essenzialmente nelle mani dell'individuo così come è stato pensato dall'umanismo»<sup>15</sup>. Anche Blanchot, nell'incipit del suo testo dedicato alla comunità, riprende questa critica del comunismo sostenendo che esso, nel porre l'uguaglianza come fondamento e nel pretendere che i bisogni degli uomini siano ugualmente soddisfatti, presuppone «non pas une société parfaite, mais le principe d'une humanité transparente, produite essentiellement par elle seule, "immanente"»<sup>16</sup>.

Nancy propone quindi un'analisi linguistica che porta a differenziare "comunità", qualcosa che sembra indicare un fatto, da "comunismo", che al contrario porta con sé l'idea di un progetto da realizzare: «le "communisme" se déclare en

---

<sup>14</sup>ivi, p. 13

<sup>15</sup>Nasone, *Sovranità, dominio e potere nel pensiero di Jean-Luc Nancy*, cit., p. 7

<sup>16</sup>Blanchot, *La Communauté inavouable*, cit., p. 11

faveur d'une "communauté" qui n'est pas donnée, qu'il se donne comme un but»<sup>17</sup>. Al pensiero comunista come progetto e come opera egli contrappone un pensiero comunitario come tematizzazione del *désœuvrement*: si tratta di un termine che compare nell'interpretazione che Kojève dà all'opera di Queneau, in cui viene usato per descrivere la pienezza dell'uomo alla fine della storia, e che viene poi ripreso da Bataille per indicare una sovranità depurata della negatività<sup>18</sup>. Per Nancy si tratta di quel movimento dell'opera che la apre al di là di se stessa, che non le permette di giungere a compimento ma «l'ouvre à l'absentement de son sens ou du sens en général. Le désœuvrement est ce par quoi l'œuvre n'appartient pas à l'ordre de l'achevé, ni d'ailleurs de l'inachevé: elle ne manque de rien tout en n'étant rien d'accompli»<sup>19</sup>.

In una nota contenuta in *Homo sacer*, Agamben propone di intendere il concetto di "inoperosità", per lo meno nell'uso che ne hanno fatto Nancy e Blanchot, come «modo di esistenza generica della potenza, che non si esaurisce (come l'azione individuale o quella collettiva, intesa come la somma delle azioni individuali) in un *transitus de potentia ad actum*»<sup>20</sup>. È indicativo il fatto che Agamben, per meglio chiarire questo concetto, si riferisca allo *Shabbat* ebraico, il giorno in cui, secondo la *Thora*, ci si deve astenere da ogni *melakhà*, da ogni opera produttiva. Così il Signore disse a Mosè: «Ricordati del giorno di sabato per santificarlo: sei giorni faticherai e farai ogni tuo lavoro; ma il settimo giorno è il sabato in onore del Signore, tuo Dio: tu non farai alcun lavoro [...] perché in sei giorni il Signore ha fatto il cielo e la terra e il mare e quanto è in essi, ma si è riposato il giorno settimo. Perciò il Signore ha benedetto il giorno di sabato e lo ha dichiarato sacro»<sup>21</sup>. Le scuole rabbiniche, nel corso dei secoli, hanno stilato un elenco delle

<sup>17</sup>Jean-Luc Nancy, *La Communauté affrontée*, Galilée, Parigi 2001, p. 27

<sup>18</sup>Per Bataille infatti la sovranità, oggetto che sfugge sempre, non può essere posseduta dall'uomo e non deve essere nemmeno cercata: il soggetto sovrano si dà solo nel ritiro dal soggetto e dalla sua opera. Scrive Esposito, nell'introduzione alla traduzione italiana de *La Souveraineté*, che «Non vi è sovranità che a una condizione: non avere l'efficacia del potere, che è azione, supremazia dell'avvenire sul momento presente»

<sup>19</sup>Jean-Luc Nancy, *La Communauté désavouée*, Galilée, Parigi 2014, p. 27

<sup>20</sup>Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 71

<sup>21</sup>*Esodo*, 20:8-11

*melakhòt* proibite durante lo *Shabbat*: sono 39 e comprendono i principali tipi di attività produttive umane, cioè quelle legate all'agricoltura e all'allevamento, ogni forma di artigianato e lavorazione di materiali e persino la manutenzione della casa e la preparazione dei cibi. Si tratta quindi di tutti quegli atti che manifestano il dominio dell'uomo sulla natura, ottenuto tramite l'impiego della sua forza e della sua intelligenza. Rinunciare al controllo e alla decisione del fine delle cose significa quindi interrompere la potenza umana al fine di proclamare Dio come fonte di ogni potere. La *menuchà*, l'ozio sabbatico, «è, per l'uomo, una sorta di anima supplementare o, se si vuole, la sua vera anima»<sup>22</sup>.

La comunità pensata, ad esempio, da Marx resta dipendente dall'idea dell'opera in quanto si dà come una spartizione dei compiti che però non divide una generalità preliminare (non è dato, infatti, un compito proprio dell'intera umanità), come un'articolazione delle particolarità, un essere in comune dell'essere singolare. A questa "articolazione" della società Nancy contrappone un'organizzazione di una socialità «comme un PARTAGE<sup>23</sup>, et non comme une fusion, comme une EXPOSITION, et non comme une immanence»<sup>24</sup>. Si tratta sostanzialmente di un'inversione dell'ordine logico tra i concetti di "individuo" e "comunità". Ciò che il pensiero umanista e immanentista che caratterizza la modernità ha dimenticato o ignorato è l'insegnamento heideggeriano del *Mit-sein* o *Mit-da-sein*, il fatto che l'essere è originariamente in comune. Il "con" non è qualcosa che si aggiunge in secondo luogo o in modo estrinseco all'essere sé, ma è la «modalité propre, exclusive et originaire de l'être-là ou de l'être-le-la»<sup>25</sup>. A differenza della filosofia politica, che parte da individui precostituiti per fonderli insieme, il pensiero della comunità parte sempre dal rapporto di condivisione: «il mondo è già sempre quello che io condivido con Altri. Il mondo dell'Esserci è con-mondo. L'in-essere è un con-essere con gli Altri. L'essere-in-sé intramondo degli Altri è un con-Esserci»<sup>26</sup>.

Quello che qui si propone è un superamento delle modalità tradizionali di

<sup>22</sup>Giorgio Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 92

<sup>23</sup>Il termine francese *partage* porta con sé numerosi significati, in primis quelli di spartizione e divisione. Nel testo *Categorie dell'impolitico*, Esposito propone di tradurlo con "condivisione"

<sup>24</sup>Nancy, *La Communauté désœuvrée*, cit., p. 185

<sup>25</sup>ivi, p. 203

<sup>26</sup>Esposito, *Communitas*, cit., p. 91

approccio alla comunità. Il pensiero di Weber, per esempio, analizza la comunità come condivisione tra i singoli di un senso di appartenenza che si lega al territorio ed è orientato all'agire politico: l'esempio emblematico è la comunità nazionale, «forma di accomunamento fondato sul sentimento di comune appartenenza orientato alla *chance* di partecipare ai destini di un'unità politico-territoriale di potenza»<sup>27</sup>. Secondo Esposito, però, questo pensiero sfocia in un paradosso: per Weber «è comune ciò che unisce in un'unica identità la proprietà – etnica, territoriale, spirituale – di ciascuno dei suoi membri. Essi hanno in comune il loro proprio; sono i proprietari del loro comune»<sup>28</sup>.

La strada alternativa a questa è quella che prende avvio dallo studio etimologico del termine *communitas* e del suo aggettivo *communis*. Il senso antico (presumibilmente originario) del termine rimanda alla condivisione non tanto di una proprietà quanto di un incarico, di un dovere o di un debito. Il comune quindi non è caratterizzato dal proprio ma dall'improprio o dall'altro. La comunità si dà come esposizione dolorosa del soggetto all'esterno, come «perdita violenta dei confini che, conferendogli identità, gli assicurano la sussistenza»<sup>29</sup>. La ripresa del *Da-sein* si rifa ad un aver-luogo, come accadere o venire, che è ben diverso da una localizzazione definitiva che assegna un territorio; l'essere per Nancy rifugge da ogni stanzialità come da ogni allocazione definitiva, tanto che Antonello Nasone sostiene che in lui vi sia una "memoria nomade"<sup>30</sup>. La comunità per Nancy si dà come esposizione della finitudine e proprio per questo non può essere pensata come qualcosa che si fa, ma solo come qualcosa che si esperisce. Così come non la si fa, non la si può nemmeno perdere: la comunità c'è data con l'essere e come l'essere. In questo contesto assume un significato più chiaro il termine *partage* che abbiamo visto utilizzato per proporre una comunità completamente estranea all'immanentismo moderno: ciò che è condiviso è la verità mortale che noi spartiamo e che ci divide; ciò che la comunità rivela, presentando a ognuno la sua nascita e la sua morte, è la sua esistenza fuori di sé.

<sup>27</sup>Ferraresi, *Il fantasma della comunità*, cit., p. 140

<sup>28</sup>Esposito, *Communitas*, cit., p. IX

<sup>29</sup>ivi, p. XV

<sup>30</sup>Nasone, *Sovranità, dominio e potere nel pensiero di Jean-Luc Nancy*, cit., p. 14

Ecco che allora possiamo dire che comunità significa che non c'è essere singolare senza un altro essere singolare. Questa singolarità non è il risultato di un processo o di un'operazione: «il n'y a rien *derrière* la singularité – mais il y a, hors d'elle et en elle, l'espace immatériel *et* matériel qui la distribue et qui la partage comme singularité, les confins d'autres singularités, ou plus exactement: les confins de *la* singularité, c'est-à-dire de l'alterité – entre elle et elle même»<sup>31</sup>. La singolarità va però distinta dall'individualità: in questo rapporto senza rapporto dell'*être avec*, che non è un collegamento di due termini già forniti ma l'essere come relazione, identico alla venuta all'esistenza dell'esistenza, ad essere in gioco sono anche collettività, gruppi, poteri e discorsi. Singolarità allora può essere definita come ciò che ogni volta forma un punto d'esposizione, «exposition singulière à sa singularité»<sup>32</sup>. L'uomo così esposto al rischio di perdere la propria individualità e intangibilità è un uomo sul limite.

### 7.3 Morte e sacrificio

«È il tocco della morte che attiva l'esistenza della comunità»<sup>33</sup>: la morte è indissociabile dalla comunità perché è attraverso la prima che la seconda si rivela. Di nuovo Nancy ripropone un concetto heideggeriano, quello di *Sein-zum-Tode*, per mostrare l'errore del pensiero dell'epoca moderna, la quale ha pensato la giustificazione della morte attraverso la salvezza o il succedersi dialettico della storia, fino a far perdere alla morte il "senso insensato" che dovrebbe avere. Heidegger, al contrario, non concepisce la morte come un ostacolo alla realizzazione del sé ma anzi come l'unica possibilità di realizzazione della sua vera essenza: decidere di essere per la morte è l'unico modo che si ha per vivere una vita autentica. Se Nancy può dirsi d'accordo con la proposizione che è la morte ciò che dà significato al nostro vivere, che la morte è ciò che accomuna tutti gli uomini e che quindi, nella morte dell'altro, ognuno riconosce sempre la sua propria morte, tuttavia sull'ultimo punto Nancy prende le distanze dal filosofo di Meßkirch: non

<sup>31</sup>Nancy, *La Communauté désœuvrée*, cit., p. 70

<sup>32</sup>ivi, p. 191

<sup>33</sup>Nasone, *Sovranità, dominio e potere nel pensiero di Jean-Luc Nancy*, cit., p. 20



è possibile appropriarsi della propria morte dal momento che non possiamo farne esperienza, «la mort elle-même est la véritable communauté des *je* qui ne sont pas des *moi*»<sup>34</sup>. La comunità come condivisione della verità mortale è sempre "communauté des autres".

Nella morte dell'altro a cui possiamo assistere facciamo esperienza di qualcosa d'inesperibile. Contro la proprietà della morte in Heidegger, Nancy riprende l'idea di Bataille di una morte che è la *nostra* comune impossibilità di essere ciò che ci sforziamo di restare, individui isolati. Esposito si riferisce a quest'ultimo soprannominandolo l'"anti-Hobbes", per il suo continuo battersi contro l'ossessione della *conservatio vitae*: alla logica del sacrificio di matrice hobbesiana, la quale prevede il sacrificio della vita, il dono integrale della propria soggettività al sovrano, per ottenere la conservazione della vita, Bataille oppone un sacrificio rovesciato nella sua nuda exteriorità, non più come mezzo per la sopravvivenza ma come fine spogliato di ogni strumentalità (*un* fine che perciò viene a coincidere con *la* fine): «Fine del sacrificio dialettico – o della dialettica del sacrificio – in un sacrificio "a perdere" che perde e si perde senza nulla guadagnare»<sup>35</sup>. Al contrario della logica sacrificale in Hobbes, fondata su ciò che divide gli uomini, quella di Bataille prende origine da ciò che li unisce, ovvero la morte.

Anche in questa concezione della morte viene però ritrovato un limite: Nancy critica l'ignoranza del fatto che l'esistenza è l'Insacrificabile stesso dal momento che la vita è finita prima ancora che qualcuno possa finirla, è mortale prima ancora che qualcuno possa metterla a morte.

Ecco perché fallisce il progetto di *Acéphale*, la società segreta collegata all'omonima rivista, fondata da Bataille nel 1936. Si tratta di un gruppo legato al suo mistero tanto che, scrive Blanchot, «ceux qui y ont participé ne sont pas sûrs d'y avoir eu part»<sup>36</sup>. I suoi membri non hanno parola, o se ce l'hanno sono tenuti a conservare il segreto. Il paradosso di *Acéphale* è quindi la tessitura di un rapporto assoluto con degli altri assoluti che escludono ogni rapporto. Ma qual è il segreto da custodire? È troppo facile, secondo Blanchot, ritrovarlo nelle

<sup>34</sup>Nancy, *La Communauté désœuvrée*, cit., p. 42

<sup>35</sup>Esposito, *Communitas*, cit., p. 131

<sup>36</sup>Blanchot, *La Communauté inavouable*, cit., p. 28

pratiche sacrificali che avevano luogo durante le riunioni del gruppo (siano esse accadute realmente oppure solo simulate o parodiate) durante le quali i partecipanti avevano l'illusione di vivere in comune l'abbandono all'angoscia ultima che procura l'estasi. Il progetto della morte sacrificale («se donner sans retour à l'abandon sans limite»<sup>37</sup>) è infatti una rinuncia alla rinuncia di fare opera, ciò che fonda la comunità disfacendola. L'assenza, quindi, è il vero segreto di *Acéphale*, l'assenza di comunità che non è il suo scacco ma «elle lui appartient comme à son moment extrême ou comme à l'épreuve qui l'expose à sa disparition nécessaire»<sup>38</sup>.

Quando la morte è intesa come "opera di morte" viene a dipendere dallo scopo che il sacrificio si propone: l'Altro cui tali sacrifici vengono offerti (sia esso un Dio, la Storia o l'Essere stesso) fornisce una mera illusione della possibilità di delega della propria morte o del suo trascendimento/sublimazione. La realtà, però, è che «nessuno può togliere all'altro il suo morire»<sup>39</sup>. Senza il dispositivo della morte operativa i membri di una comunità restano esposti alla loro verità mortale.

Una comunità così difficilmente consiste di interiorità, ma questo proprio perché essendo sempre la comunità di altri essa è sempre abitata da un'assenza. La comunità è costituita dal niente proprio perché essa non è un ente: né un soggetto collettivo, né un insieme di individui ma «la relazione che non li fa essere più tali – soggetti individuali – perché interrompe la loro identità con una barra che li attraversa alterandoli»<sup>40</sup>. Scrive Nancy che ciò che la filosofia delibera una volta giunta al suo limite nella comunità senza comunità è che l'esistenza non è un'auto-costituzione del senso, ma ci offre l'essere che eccede il senso e che è consistente in questa non-coincidenza; «à la limite – de la communauté, de la philosophie – le monde n'est pas un monde – c'est un amas, et peut-être immonde»<sup>41</sup>. La comunità segna il confine tra la mancanza di senso e l'emergere di un senso nuovo che coincide con la sua assenza e la sua esigenza: «è questo niente in comune che è il mondo ad accomunarci nella condizione di esposizione

---

<sup>37</sup>ivi, p. 30

<sup>38</sup>ivi, p. 31

<sup>39</sup>citazione di M. Heidegger, *Essere e Tempo*, riportata da Nasone, *Sovranità, dominio e potere nel pensiero di Jean-Luc Nancy*, cit., p. 15

<sup>40</sup>Esposito, *Communitas*, cit., p. 149

<sup>41</sup>Nancy, *La Communauté désœuvrée*, cit., p. 218

alla più dura assenza di senso e contemporaneamente all'apertura di un senso ancora impensato»<sup>42</sup>.

## 7.4 La comunità letteraria

Come avviene questa comunicazione di cui si è parlato che permette l'esposizione della singolarità? Secondo Nancy attraverso la letteratura: «elle est littérature si elle est une parole (un langue, un idiome, une écriture) [. . .] qui ne met rien d'autre en jeu que l'être en commun»<sup>43</sup>. In essa viene spartita la condivisione/spartizione stessa (*partage*), la non-identità di tutti, di ciascuno con se stesso e con gli altri. La scrittura è definita come quel gesto che obbedisce alla sola necessità di esporre il limite sul quale ha luogo la comunicazione, su cui l'uomo è esposto all'alterità.

Ma per capire a fondo il significato della letteratura nell'opera di Nancy è necessario fare un passo indietro per analizzare la sua concezione del mito. La messa in scena della scrittura letteraria è infatti presentata come il ricostituirsi della scena mitica e al contempo la sua interruzione. Che cos'è dunque il mito?

Egli lo definisce come quella parola piena e originale che rivela e fonda l'essere intimo di una comunità; è il nome stesso del *cosmos* che si struttura in *logos*, la lingua e la parola delle cose stesse che si manifestano. «Le mythe communique le commun, l'*être-commun* de ce qu'il révèle ou de ce qu'il récite. En même temps, par conséquent, que chacune de ses révélations, il révèle la communauté à elle-même, et il la fonde. Il est toujours mythe de la communauté, c'est-à-dire qu'il est toujours mythe de la communion – voix unique de plusieurs – capable d'inventer et de partager le mythe»<sup>44</sup>.

La scena del mito – della sua invenzione, del suo racconto e della sua trasmissione – è qualcosa che non avviene una sola volta ma si ripete in continuazione: ci sono degli uomini radunati e qualcuno che propone loro una narrazione. Chi racconta è dei loro, eppure è diverso (potremmo chiamarlo straniero) perché a

<sup>42</sup>Esposito, *Communitas*, cit., p. 163

<sup>43</sup>Blanchot, *La Communauté inavouable*, cit., p. 162

<sup>44</sup>Nancy, *La Communauté désœuvrée*, cit., p. 128

differenza degli altri ha il dono, o semplicemente il diritto (un diritto che è al contempo un dovere), di raccontare. Questi uomini non erano radunati prima del racconto perché è stato questo a raccogliarli; erano dispersi finché uno di loro non si è immobilizzato in una "absence prolongée" o in un "exil mystérieux"<sup>45</sup> e ha iniziato a raccontare la storia della loro origine, una storia che tutti sanno ma che solo lui può e deve narrare. Per la prima volta la lingua di quel gruppo serve solo alla concatenazione e alla presentazione del racconto, non è più la lingua degli scambi ma quella della riunione, «la langue sacrée d'une fondation et d'un serment. Le récitant leur partage»<sup>46</sup>.

Nel momento però in cui raggiunge il suo compimento dialettico, superando tutte le sue figure mitiche per enunciare la pura "mito-logia" di una parola assolutamente simbolizzatrice (desiderio romantico di ricostruire la nascita dei miti, subentrare dell'interrogazione che sottopone l'incommensurabile a domanda), ecco che il mito si interrompe: la tradizione è sospesa nel momento in cui si compie. Se il mito però rappresenta la comunicazione o comunione delle volontà («le mythe représente l'immanence des existences multiples à sa propre fiction unique, qui les rassemble et leur donne, dans sa parole et comme cette parole, leur commune figure»<sup>47</sup>) ne consegue che la sua interruzione è anche, necessariamente, l'interruzione della comunità. L'interruzione del mito ci rivela la natura sconnessa (*disjoint*) o nascosta/sottratta (*dérobé*) della comunità; in essa la comunità si avvera come quella che Blanchot chiama la "communauté inavouable": l'inconfessabile non può avere un mito poiché l'assenza di confessione non fa parola né racconto.

Dal momento però che si considerano inseparabili la comunità e il mito, non si presenta forse nella comunità inconfessabile una paradossale esigenza di un mito? La tentazione della modernità è quella di mettersi alla ricerca di un'origine, di un'identità antecedente la spartizione dell'essere. La reazione alla nostalgia della comunione perduta ha delle manifestazioni violente, come violente sono le conseguenze del tentativo di reinventare un mito per la comunità, «mediante la

---

<sup>45</sup>ivi, p. 109-110

<sup>46</sup>ivi, p. 110

<sup>47</sup>ivi, p. 145

resurrezione dei suoi miti più antichi e la loro ardente messa in scena»<sup>48</sup>. L'esempio emblematico è la costruzione del mito nazista fondato sulle idee di razza, sangue e territorio<sup>49</sup>.

La stessa idea di invenzione di un mito è, per Nancy, contraddittoria in quanto sono semmai la comunità e l'individuo che nel mito sono inventati, o inventano se stessi. Nella misura in cui, quindi, l'uomo moderno si definisce attraverso la perdita della comunità, si definisce anche attraverso l'interruzione del mito<sup>50</sup>. La passione di questa mancanza di mito è un movimento che porta al limite dell'essere; è una passione uguale a quella mitica e quindi cosciente, lucida: la passione non si fonde ma di essere esposti.

È a questo punto che la letteratura fa la sua comparsa come particolare modo di farsi sentire della comunità quando si interrompe la voce che racconta il mito. «Mythe de la société sans mythes»<sup>51</sup>, la letteratura interrompe il mito nell'esatta misura in cui essa non termina, ma passa da autore a lettore e da un lettore ad un altro lettore, «sur la ligne du partage»<sup>52</sup>. L'interruzione della voce mitante non coincide infatti con la scomparsa dello scrittore: egli resta come voce singolare, ma nella sua singolarità ha luogo l'esperienza letteraria della comunità.

L'essere singolare ha, per Nancy, la struttura di un "essere letterario" che è solo nella comunicazione (che non mette in comunione) del suo tratto e del suo ritratto. L'inoperosità dell'opera letteraria è offerta laddove la scrittura non compie una figura o una figurazione e quindi non impone un contenuto o un messaggio esemplari. Essa presenta solo un «tracé [qui] exemplifie (si c'est encore un exemple ...) la limite – le suspens, l'interruption – de sa propre exemplarité»<sup>53</sup>, dona il ritratto della propria singolarità e comunica che gli esseri singolari non sono mai, gli uni per gli altri, figure fondatrici, originarie, luoghi o

---

<sup>48</sup>ivi

<sup>49</sup>Jean-Luc Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe analizzano questa tematica nel testo *Le mythe nazi* del 1991

<sup>50</sup>Nancy usa il termine *interruzione* contrapponendosi, nuovamente, a Bataille, il quale parla di un'assenza di mito che propone però di considerare come mitica

<sup>51</sup>Nancy, *La Communauté désœuvrée*, cit., p. 157-158

<sup>52</sup>ivi, p. 162

<sup>53</sup>ivi, p. 194

potenze di identificazioni senza resto. Blanchot, invece, pone la lettura al centro della riflessione sull'inoperosità, definendola «[le] travail désœuvré de l'œuvre»<sup>54</sup>: è il rapporto con l'ignoto, con il lettore come irresolubile incognita per chi scrive, ciò che fa della scrittura un'esposizione alla finitudine e alla morte.

Questa voce che interrompe il mito è una voce coraggiosa, che non potrebbe essere quella di alcun soggetto come non potrebbe essere la sentenza di alcuna intelligenza, ma che è «à la fois, *une voix interrompue, et l'interruption, sans voix, de toute voix générale ou particulière*»<sup>55</sup>.

## 7.5 Il dialogo con Blanchot

Nei paragrafi precedenti si è fatto spesso riferimento al testo di Maurice Blanchot *La communauté inavouable*, testo scritto dall'autore in risposta alla comparsa, sulla rivista *Aléa*, dell'articolo di Nancy che andrà poi a costituire la prima parte del volume *La communauté désœuvrée*. Tra i due autori si instaura quindi un vero e proprio dialogo sul tema della comunità, dal momento che Nancy pubblica poi altri due testi in risposta all'intervento di Blanchot, *La communauté affrontée* del 2001 e *La communauté désavouée* del 2014.

Nel primo di questi testi Nancy cerca di comprendere cosa implicasse l'apposizione/opposizione dell'aggettivo "inconfessabile" all'inoperosità della comunità. Forse, si risponde, si tratta di un invito a pensare che, sotto l'inoperosità, si nasconde ancora l'opera, un'opera inconfessabile. Ma l'inconfessabile non è indicibile, anzi esso non cessa di essere detto nell'intimità silenziosa di chi potrebbe ma non può confessare. «J'imagine [scrive Nancy] que Blanchot voulait m'*intimer* ce silence et ce qu'il dit: me l'ordonner et le faire entrer dans mon intimité, comme l'intimité même – l'intimité d'une communication ou d'une communauté, l'intimité d'une manière d'*œuvre* intime plus enfouie que tout désœuvrement, le rendant possible et nécessaire mais ne se laissant pas dissoudre en lui»<sup>56</sup>.

<sup>54</sup>Blanchot, *La Communauté inavouable*, cit., p. 42

<sup>55</sup>Nancy, *La Communauté désœuvrée*, cit., p. 196

<sup>56</sup>Nancy, *La Communauté affrontée*, cit., p. 41

Se il progetto del primo libro di Nancy era quello di dissociare l'idea di comunità da ogni proiezione in un'opera fatta o da fare (uno Stato, una Nazione, un Popolo ...), Blanchot gli ricorda che «il n'y a désœuvrement que d'une œuvre»<sup>57</sup>; *La communauté inavouable* termina con un rimando ad «un sens politique astreignant»<sup>58</sup> ma lascia però ad altri il compito di pensarlo e decifrarlo. Emerge da queste righe il sospetto che resti qualcosa di non detto nel testo di Blanchot, la sua confessione non espressa, inconfessabile o indicibile, eppure presente. Ecco che allora Nancy si propone di aiutare l'interlocutore nella sua confessione: «Il faut aider Blanchot dans son aveu. Par définition, ce qui s'avoue ou qui est inavouable est une faute. La faute de Blanchot est sa faute politique d'avant la guerre»<sup>59</sup>.

L'esordio di Blanchot avviene infatti negli anni Trenta come giornalista di destra. I suoi bersagli critici sono l'illusorietà della rivoluzione sovietica, l'indebolimento del potere statale francese (non più in grado di farsi interprete della volontà nazionale e di portare avanti una decisa politica estera), il capitalismo e, seppur per un breve periodo, gli Ebrei, accusati di aver avviato una perfida e immotivata propaganda antihitleriana che avrebbe finito per portare la Francia in guerra con Mosca come alleata. Al contrario era giudicata positivamente la rivolta di cui si facevano interpreti la Germania nazista e l'Italia di Mussolini.

È nel 1937 che qualcosa cambia nella partecipazione politica di Blanchot: la critica dello statalismo come causa maggiore dei mali sociali, il ricorso alla gioventù per risollevarne le sorti del paese con un'azione rivoluzionaria e l'individualismo esasperato come unico valore praticabile, temi privilegiati della produzione giornalistica tra il '33 e il '36, spariscono gradualmente dai suoi articoli. Blanchot prende posizione contro la deportazione ebraica nei campi di concentramento, aiuta direttamente Paul Lévy e la famiglia di Lévinas a sfuggire la cattura e si dà da fare collaborando ad una rete di aiuti per clandestini rifugiati nella sua regione. Nonostante ciò, egli non sconfessa pubblicamente la sua adesione al pensiero politico dell'estrema destra, semplicemente smette di impegnarsi in politica e

<sup>57</sup>Nancy, *La Communauté désavouée*, cit., p. 154

<sup>58</sup>Blanchot, *La Communauté inavouable*, cit., p. 93

<sup>59</sup>Nancy, *La Communauté désavouée*, cit., p. 125

l'articolo con cui inizia la sua collaborazione con l'*Insurgé* è significativamente intitolato *De la révolution à la littérature*: da quel momento in poi egli si dedica all'attività di critico letterario<sup>60</sup>.

Egli scrive: «L'intellectuel est par excellence l'homme qui ne communique pas. Il est dans un univers où il paraît infiniment séparé, avec l'orgueil de ses concepts singuliers, avec ses problèmes qui n'existent que par lui, avec son langage qui lui sert non pas à mettre en rapport avec les autres, mais à exprimer ce qu'il y a en lui d'étranger aux autres»<sup>61</sup>.

Nel testo scritto 46 anni dopo questi eventi si trovano molti richiami al rifiuto di tutto ciò che può sembrare manifestazione di simpatia nei confronti del fascismo e dell'antisemitismo. In particolare, Nancy individua nella peculiare lettura che Blanchot propone del maggio '68 una presa di distanza da ogni politica "determinata" che prevede una scelta precisa ed esclusiva tra destra e sinistra. La politica diventa qui "commune presence"<sup>62</sup> dotata di un carattere reale ma al contempo istantaneo ed evanescente.

Gli eventi del maggio '68, secondo Blanchot, si distinguono dalle rivoluzioni tradizionali perché non hanno lo scopo di prendere il potere e rimpiazzarlo con un altro (nel movimento che abbiamo visto descritto da Rancière della creazione del dissenso e della restaurazione di un nuovo ordine poliziesco), ma lasciano semplicemente che si manifesti «en dehors de tout intérêt utilitaire, une possibilité d'*être-ensemble* qui rendait à tout le droit à l'égalité dans la fraternité par *la liberté de parole* qui soulevait chacun»<sup>63</sup>. Si tratta in questo caso di una comunicazione spontanea, ben diversa dalla presa di parola dei "senza-parte" che chiedono di essere inclusi nella scena politica: la presenza del popolo in questo caso è una presenza innocente, senza progetti di riforme; essa ignora i suoi limiti e non esclude nulla. Nel rifiuto istintivo di assumere alcun potere il popolo formula la

---

<sup>60</sup>Per un quadro dettagliato dell'attività di Blanchot prima della II guerra mondiale si è consultato l'articolo di Alberto Castoldi, «La rivoluzione ineffabile: Politica e ideologia in Blanchot negli anni '30», *Nuova Corrente*, 32 (1985)

<sup>61</sup>*L'Insurgé*, 18 agosto 1937

<sup>62</sup>citazione di René Char riportata da Nancy, *La Communauté désavouée*, cit., p. 126

<sup>63</sup>Blanchot, *La Communauté inavouable*, cit., p. 53



sua dichiarazione d'impotenza, dal momento che accetta di non fare nulla proprio per non limitare la sua illimitata potenza di immediato-universale.

Si tratta di una potenza temibile per chi detiene il potere dal momento che, presentandosi in questo modo, il popolo non può essere afferrato: «étant aussi bien la dissolution du fait social que la rétive obstination à reinventer celui-ci en une souveraineté que la loi ne peut circonscrire, puisqu'elle la récuse tout en se maintenant comme son fondament»<sup>64</sup>.

In un capitolo di *La comunità che viene* intitolato *Tienammen*, Agamben parla delle proteste dell'89 in Cina nei medesimi termini che Blanchot utilizza per riferirsi al '68: ciò che colpisce è l'assenza di contenuti determinati di rivendicazione. Da quest'analisi egli deriva che «il fatto nuovo della politica che viene è che essa non sarà più lotta per la conquista o il controllo dello stato, ma lotta fra lo stato e il non-stato (l'umanità), disgiunzione incolmabile delle singolarità qualunque e dell'organizzazione statale»<sup>65</sup>. Se lo stato può ancora accettare rivendicazioni di identità al suo interno, modificando il conto delle parti per riportare l'ordine, ciò che non può tollerare è che delle singolarità facciano comunità non rivendicando alcuna identità, «che degli uomini co-appartengano senza una rappresentabile condizione di appartenenza (sia pure nella forma di un semplice presupposto)»<sup>66</sup>.

Tornando a Blanchot, egli parla della presenza immobile ed inerte del popolo come «dispersion toujours imminente d'une présence occupant momentanément tout l'espace et toutefois sans lieu (utopie), une sorte de messianisme<sup>67</sup> n'annonçant rien que son autonomie et son désœuvrement»<sup>68</sup>. È a questo punto che Blanchot prende in causa il giudaismo: il popolo viene paragonato all'immagine dei figli d'Israele che si riuniscono in vista dell'Esodo, e quindi non per dar vita a una Nazione o a uno Stato, ma dimenticano poi di partire. «Blanchot [scrive Nancy]

---

<sup>64</sup>ivi, p. 56

<sup>65</sup>Agamben, *La comunità che viene*, cit., p. 67-68

<sup>66</sup>ivi, p. 68

<sup>67</sup>Nancy sottolinea, commentando questo passaggio, come la scelta del termine "messianismo" rimandi ad un annuncio di una venuta senza alcuno scopo, ricordando il fatto che Gesù Cristo negò, al momento di lasciare i suoi discepoli, di essere tornato per restaurare il Regno e di avere quindi finalità politiche

<sup>68</sup>Blanchot, *La Communauté inavouable*, cit., p. 57

imagine en somme un Israël qui aurait été d'emblée en diaspora et duquel aurait pu sortir autre chose que le Royaume et la loi»<sup>69</sup>.

Viene nuovamente individuata, in Blanchot, una lettura cristiana dell'ebraismo<sup>70</sup>: ricordiamo, infatti, che il radunarsi degli ebrei in vista dell'Esodo coincide, nel racconto biblico, con la consumazione della Pasqua; la Pasqua, però, rimanda anche all'episodio in cui Cristo condivide con gli apostoli l'ultima cena (episodio che trova ampio spazio nella parte finale del testo di Blanchot), per cui, secondo Nancy, questa Pasqua senza partenza può nascondere «l'évocation d'une espèce fantasmatique de christianisme (ultra-primitif) d'avant le judaïsme»<sup>71</sup>.

Il popolo degli uomini non è altro, per Blanchot, che la discendenza imbastardita del popolo di Dio: senza padre legittimo e privato della natura divina corre continuamente il rischio della perversione della sua inoperosità in un "système de force", ovvero in una società operosa e dotata di fondamento. Al contrario il popolo di Dio si rapporta a «un fondement sans loi, mais non sans parole originaire»<sup>72</sup> (parola che viene ripresa dal Cristo nella Cena): la comunità vera è quella che non si separa da una dimensione divina o mitica.

Il popolo ebraico situato nella Parola, distaccato da un suolo determinato che possa essere inteso come dono di un Dio a cui offrire sacrifici (parliamo quindi di quella figura di "ebreo dell'ebreo" delineata da Žižek che non cede alla tentazione della terra e al sogno dello Stato-nazione), può essere forse l'esempio di quell'umanità "mitante" invocata da Nancy e Blanchot che nella continua opera esegetica di riscrittura e commento della Bibbia iscrive l'esposizione della comunità, realizzando quella sincronia e quella simbiosi con la propria storia (mitica e divina insieme) che, come abbiamo visto con Neher, caratterizza l'esistenza ebraica<sup>73</sup>.

Ci siamo qui forse avvicinati a quell'essenza del politico che Nancy e Lacoue-Labarthe avevano assunto ad obiettivo del loro lavoro: il politico non deve essere l'assunzione o l'opera dell'amore o della morte ma «le tracé de la singularité, de sa

---

<sup>69</sup>Nancy, *La Communauté désavouée*, cit., p. 87

<sup>70</sup>vedi 1.3

<sup>71</sup>Nancy, *La Communauté désavouée*, cit., p. 87

<sup>72</sup>ivi, p. 88

<sup>73</sup>vedi 2.1

communication, de son extase [. . .] une communauté s'ordonnant au désceuvrement de sa communication, ou destinée à ce désceuvrement: une communauté faisant consciemment l'expérience de son partage»<sup>74</sup>. Il politico richiede di non smettere mai di lasciare esporsi la traccia singolare del nostro essere-in-comune, una scrittura della storia come tracciato dell'alterità dell'esistenza al suo proprio presente e alla sua propria presenza. Non si tratta di un lavoro di memoria ma piuttosto di una rappresentazione di ciò che è irrappresentabile, del mondo come qualcosa che non è né spazio né tempo ma il nostro modo di essere insieme: «l'histoire n'est pas un récit, ni un compte rendu, mais l'annonce d'un "nous"»<sup>75</sup>.

Decidere, allora, di essere in comune, di situarsi nella storia, nella Parola, nel mito, non è soltanto ogni volta una decisione politica ma «c'est une décision au sujet du politique: si et comment nous permettons à notre altérité d'exister ensemble, de s'inscrire comme communauté et histoire»<sup>76</sup>. Si tratta, come accenna Blanchot al termine del suo libro, di un senso politico nuovo che ci rende responsabili dei rapporti nuovi tra opera e inoperosità, rapporti non determinati, che risponderanno a spazi di libertà sconosciuti.

---

<sup>74</sup>Nancy, *La Communauté désœuvrée*, cit., p. 100

<sup>75</sup>ivi, p. 273

<sup>76</sup>ivi, p. 278



## Conclusione

La democrazia moderna, riassumendo la posizione di Nancy, cade in errore non perché manca di rappresentare l'in-comune (come un'operazione esteriore) ma perché non lo espone, non si espone, non ci espone. Non espone noi a noi stessi.

Il compito che ci si presenta, compito allo stesso tempo comunitario e filosofico, non è perciò né quello della critica della democrazia e nemmeno quello dell'attestazione della sua evidenza. Ciò che resta da fare è portare la democrazia al suo proprio luogo di enunciazione e di esposizione: «à l'*en-commun* de ce "peuple" dont elle porte le nom sans peut-être avoir encore trouvé la voie, ni la voix, de son articulation»<sup>77</sup>.

La figura dell'ebreo, come è stata delineata nella prima parte di questo lavoro, costituisce un esempio di come è possibile pensare diversamente il soggetto politico: non l'attore di una rivoluzione che si consolida poi in polizia e nemmeno la mera negatività priva di ogni dimensione politica, l'umanità ridotta ad esistenza biologica che si limita a subire le decisioni del sovrano.

L'ebreo dell'Esodo ci ricorda che è possibile che un'esistenza abbia luogo senza una definitiva assegnazione di un suolo, che è possibile desacralizzare la terra per risiedere in questo mondo in modo nuovo, in una «dislocazione "comune" delle esistenze»<sup>78</sup> che ci espone sul nostro limite.

L'ebreo come l'alterità con cui ogni uomo deve fare i conti ci insegna un tipo di rapporto nuovo con l'altro, un rapporto che non tenta di assimilare o ridurre a sé l'interlocutore ma che si fa accoglienza, nella consapevolezza che «l'esistenza [...]»

---

<sup>77</sup>ivi, p. 233

<sup>78</sup>Nasone, *Sovranità, dominio e potere nel pensiero di Jean-Luc Nancy*, cit.

non può essere declinata che alla prima persona plurale: noi siamo»<sup>79</sup>. Dall'ebreo che si colloca in questa relazione esterna alla dimensione del potere ciò che ci viene intimato è uno sguardo attento e responsabile.

L'ebreo della Bibbia, poi, quello situato in questa dimensione irrealre/ reale che funge per lui da patria, ma senza un luogo determinato, ci insegna che la nostra identità non è fissata una volta per tutte, ma è un continuo lavoro di rielaborazione e riscrittura, di esposizione di un sé che non è altro che questa esposizione. "Soi", come sostiene Lévinas, è un "cas régime": non lo si può trovare al nominativo, ma solo declinato, come oggetto o come complemento: «Être à soi, et non être soi, est la condition d'être de l'existence, en tant qu'exposition»<sup>80</sup>.

La presenza ebraica si collocherebbe quindi nel mezzo della strutturale ambivalenza che, secondo Elena Pulcini, caratterizza l'età globale, la polarizzazione tra l'emergenza da un lato di un "individualismo narcisistico" e dall'altro la configurazione di un "comunitarismo tribale", «il ricostituirsi del legame sociale in forme regressive e distruttive»<sup>81</sup>. In un mondo contraddistinto da un pericolo che non è più il prodotto di un nemico identificabile, vicino e concreto, ma qualcosa di indeterminato e invisibile, la reazione emotiva dell'uomo non è più quella della paura ma quella dell'angoscia. Spinti da questo stato di perenne ansia di fronte a minacce che non possono essere circoscritte, gli uomini tendono ad agire in due modi opposti e complementari: c'è chi rimane paralizzato in una «autoconservazione entropica e difensiva»<sup>82</sup>, e quindi si comporta come mero spettatore di un mondo che va avanti senza di lui, e c'è invece chi proietta la sua paura su un individuo o un gruppo di individui concreti assunti a "capro espiatorio", «dando origine ad aggregazioni endogamiche ed esclusive, tenute insieme unicamente dal desiderio di identificare un nemico che le esoneri da un'autentica presa di coscienza»<sup>83</sup>.

L'ebreo è al contrario colui che ha preso coscienza di questa comune esposizione alla verità mortale, colui che non si nasconde di fronte alla vulnerabilità e alla

<sup>79</sup>Esposito, *Communitas*, cit., p. 91

<sup>80</sup>Nancy, *La Communauté désœuvrée*, cit., p. 206

<sup>81</sup>Pulcini, «L'io globale», cit.

<sup>82</sup>ivi

<sup>83</sup>ivi

debolezza proprie della nostra finitudine: la figura dell'ebreo è allora l'alternativa a queste due tendenze della modernità in quanto ciò che ci insegna è la possibilità del darsi di una comunità *inclusiva* ed *esogamica*. L'ebreo è colui che ci insegna a superare i confini territoriali e ideologici per istituire un legame con l'altro, con qualunque altro, «con chiunque risponda, con altrettanta fiducia, al nostro desiderio di appartenenza e di socialità»<sup>84</sup>.

L'analisi della figura dell'ebreo, insomma, non ci fornisce tanto gli strumenti per criticare la democrazia, per ripensare lo Stato-nazione o le modalità della rappresentanza. Quello che ci rimane di questo percorso è forse solo un'istanza etica, non per questo meno importante, che ci invita all'instaurazione di un legame solidale con gli altri, che superi i confini statali, «senza però esigere il sacrificio della loro dissomiglianza»<sup>85</sup>.

---

<sup>84</sup>ivi

<sup>85</sup>ivi





# Ringraziamenti

*Desidero innanzitutto ringraziare il mio relatore, il Professor Pierpaolo Cesaroni, per i preziosi insegnamenti e il tempo dedicato alla mia tesi. Ringrazio inoltre i miei compagni di corso per le fruttuose discussioni e i consigli durante la ricerca. Un affettuoso grazie va poi ai miei genitori, ad Alessandra, a Marco e alla mia famiglia per il continuo sostegno. Infine voglio ringraziare di cuore Stefano, il mio tecnico informatico di fiducia, il mio critico più severo e il mio più sicuro appoggio.*



# Bibliografia

- Agamben, Giorgio, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi Editore, Torino 1995.
- *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.
- *Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.
- Blanchot, Maurice, *La Communauté inavouable*, Les Éditions de Minuit, Parigi 1983.
- *L'infinito intrattenimento: scritti sull'insensato gioco di scrivere*, Einaudi Editore, Torino 1969.
- Bremond, François, «Blanchot, Lévinas et la Bible», in Alain Milon e Éric Hoppenot, *Emmanuel Lévinas-Maurice Blanchot, penser la différence*, Presses universitaires de Paris Ouest, 2007.
- Castoldi, Alberto, «La rivoluzione ineffabile: Politica e ideologia in Blanchot negli anni '30», *Nuova Corrente*, 32 (1985).
- Chignola, Sandro, *La vita, il lavoro, il linguaggio. Biopolitica e biocapitalismo*, UNISINOS, Porto Alegre 2015.
- *Sul dispositivo: Foucault, Agamben, Deleuze*, UNISINOS, Porto Alegre 2014.
- Conferenza Episcopale, Italiana, *La Sacra Bibbia della CEI*, Edizioni Dehoniane, 1971.
- De Clermont-Tonnerre, Stanislas, *Recueil des opinions*, Migneret, Parigi 1791, vol. 2.
- *Recueil des opinions*, Migneret, Parigi 1791, vol. 3.
- Derrida, Jacques, *Forza di legge: Il «fondamento mistico dell'autorità»*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.

- Derrida, Jacques, *La Bestia e il Sovrano*, Jaca Book, Milano 2009, vol. 1.
- *La Bestia e il Sovrano*, Jaca Book, Milano 2009, vol. 2.
- *Mal d'archivio: Un'impressione freudiana*, Filema, Napoli 2005.
- Esposito, Roberto, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1988.
- *Communitas: origine e destino della comunità*, Einaudi Editore, Torino 1998.
- Ferraresi, Furio, *Il fantasma della comunità: concetti politici e scienza sociale in Max Weber*, FrancoAngeli, Milano 2003.
- Fornari, Emanuela, «L'esilio come categoria filosofica», *Parolechiave*, 17, 1 (2009).
- Fourniau, Jean-Michel, «L'expérience démocratique des «citoyens en tant que riverains» dans les conflits d'aménagement», *Revue européenne des sciences sociales. European Journal of Social Sciences*, XLV-136 (2007).
- Freud, Sigmund, *Opere 1905/1921, Il Mosè di Michelangelo*, Newton Compton Editori, Roma 1995.
- *Mosè e il monoteismo*, Newton Compton Editori, Roma 2011.
- Graetz, Heinrich, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, Leiner, 1895, vol. 5.
- Guaraldo, Olivia, «Il pensatore scabroso. Note a margine di Slavoj Žižek», *Filosofia politica*, 18, 1 (2004).
- Hansel, Joëlle, ««Être juif» selon Lévinas et Blanchot», in Milon et al., *Emmanuel Lévinas-Maurice Blanchot, penser la différence*, cit.
- Hoppenot, Éric, «Présence d'Abraham chez Blanchot et Lévinas», in Milon et al., *Emmanuel Lévinas-Maurice Blanchot, penser la différence*, cit.
- Ingram, David, «The Retreat of the Political in the Modern Age: Jean-Luc Nancy on Totalitarianism and Community in Continental Philosophy and the Question of Ethics», *Research in phenomenology*, 18 (1988).
- Karsenti, Bruno, *Moïse et l'idée de peuple: la vérité historique selon Freud*, Cerf, Parigi 2012.
- Lacoue-Labarthe, Philippe e Jean-Luc Nancy, *La panique politique*, Christian Bourgois Editeur, Parigi 2013.
- *La panique politique, Le peuple juif ne rêve pas*, Christian Bourgois Editeur, Parigi 2013.

- *Rejouer le politique*, Galilée, Parigi 1981.
- Lemoine, Albert, *Napoleon Ier et les Juifs*, Fayard Frères Éditeurs, Parigi 1900.
- Margiotta, Costanza, «I diritti e l'inflazione dei soggetti», *Filosofia politica*, 19, 3 (2005).
- Milon, Alain e Éric Hoppenot, *Emmanuel Lévinas-Maurice Blanchot, penser la différence*, Presses universitaires de Paris Ouest, 2007.
- Nancy, Jean-Luc, *La Communauté affrontée*, Galilée, Parigi 2001.
- *La Communauté désavouée*, Galilée, Parigi 2014.
- *La Communauté désœuvrée*, Christian Bourgois Editeur, Parigi 1999.
- Nasone, Antonello, *Sovranità, dominio e potere nel pensiero di Jean-Luc Nancy*, Università degli studi di Sassari, 2013.
- Neher, André, *L'Existence juive: Solitude et affrontements*, Édition du Seuil, Parigi 1962.
- Palano, Damiano, «Lo scandalo dell'uguaglianza: alcuni appunti sull'itinerario teorico di Jacques Rancière», *Filosofia Politica*, a. XXV, n.3 (2011).
- Pulcini, Elena, «L'Io globale: crisi del legame sociale e nuove forme di solidarietà» (2001).
- Rancière, Jacques, *Il disaccordo*, Maltemi editore, Roma 1995.
- *L'odio per la democrazia*, Cronopio, Napoli 2005.
- Tama, Diogène, *Collection des procès-verbaux et décisions du Grand Sanhédrin, convoqué à Paris, par ordre de... l'Empereur et Roi, dans les mois de février et mars 1807*, Treuttel et Würtz, Parigi 1807.
- Yerushalmi, Yosef Hayim, *Freud's Moses: Judaism terminable and interminable*, Yale University Press, 1993.
- Žižek, Slavoj, *Il soggetto scabroso: Trattato di ontologia politica*, Raffaello Cortina, Milano 2003.
- *In difesa delle cause perse: Materiali per la rivoluzione globale*, Ponte alle grazie, Milano 2013.