

Mario Vergani

IL PATHOS DELLA DISTANZA E L'EREDITÀ RUBATA Su amicizia e fraternità

Siamo impegnati a pensare il dittico amicizia e/o messianismo per avviare una riflessione sull'eredità europea: "*Amicizia e/o messianismo. Quale eredità per l'Europa?*". È tuttavia forse utile ricordare che quando menzioniamo la parola eredità, già subito la semantica del termine evoca una scena di famiglia, richiama una filiazione, convoca i fratelli raccolti attorno al lascito del padre morto. Derrida è abitualmente annoverato tra gli avversari dell'appello alla fraternità, ad esempio, contesta la scelta di Nancy di riferirsi al terzo termine del motto repubblicano, la *fraternité*, per descrivere la spartizione dell'incommensurabile, il cuore diviso della comunità¹. Eppure sempre Derrida scrive:

L'eredità, nel senso classico, passa sempre da singolarità a singolarità attraverso una filiazione, che implica la lingua – e forse anche il nome, in ogni caso la lingua – e una memoria singolare. Senza singolarità non c'è eredità. L'eredità istituisce la nostra singolarità a partire da un altro che ci precede e il cui passato resta irriducibile².

Insomma, se dibattiamo sull'eredità politica, introduciamo immediatamente il patrimonio e la genealogia e non pensiamo innanzitutto agli amici, ma ai fratelli. E questo è valido anche per chi intenda richiamarsi al sentimento di socievolezza per eccellenza degli antichi, l'amicizia, piuttosto che a quello dei moderni, la fraternità. La più grande enigmaticità e problematicità di *Politiche dell'amicizia* emerge in relazione ai temi della comunità e della fraternità.

Ho scelto due formule per tentare di pensare questo lascito doppio e a sua volta diviso. Cercherò di chiarire in seguito perché aggiungo "doppiamente diviso". Le due formule sono *il pathos della distanza* per l'amicizia e *l'eredità rubata* per la fraternità.

1. *Il pathos della distanza*

Più di un pensatore ha mostrato che la linea teorica che concepisce l'amicizia come elettiva, a partire dalla prossimità di chi condivide la virtù, vale a dire come amicizia politica, è attraversata e tagliata da un secondo vettore che invece pensa l'amicizia nel registro dall'assenza e dalla distanza: Lelio *era* amico di Scipione, nelle pagine di Cicerone, Montaigne lo *era* di La Boétie, Bataille di Nietzsche, Blanchot di Bataille, Derrida di de Man. In

1 J. Derrida, *Voyous*, [2003], tr. it., *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, p. 78. Cfr. J.-L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino 2000, p. 75.

2 J. Derrida, *Ecografie della televisione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, p. 96.

Politiche dell'amicizia la figura del tempo dell'arresto, dell'interruzione del rapporto come *telos* della *filia* stessa viene individuato nel libro VII dell'*Etica eudemia*. Sulla scorta di Aubenque, l'amicizia elettiva o di virtù, nella sua forma più alta, nel momento in cui giunge a compimento, mostra la contraddittorietà essenziale e scopre di appartenere all'ordine dell'impossibile: «Al limite, l'amicizia perfetta distrugge se stessa»³. Quanto vuole l'amico è che l'amico sia simile ad un dio, ma l'amicizia è solo per i mortali, perché non c'è amicizia possibile tra dio e l'uomo. Dunque se per un verso Aristotele pensa che l'amicizia viva di frequentazione, prossimità e presenza, per altro verso mostra come nella sua forma più alta questa si manifesta come amicizia per l'amico che non può più condividere con noi tale esperienza; amicizia tra mortali, che si esprime nella fedeltà all'amico morto e che dunque iscrive nel luogo dell'intimità e presenza, una promessa di sopravvivenza al di là dell'arresto di morte: «ti sarà amico fino in fondo [...]». Scrive Blanchot in morte di Bataille: «*Il faut que la pensée accompagne l'amitié dans l'oubli*»⁴. Lasciarlo andare per essergli fedeli, cioè per sopravvivere, che è quanto lui voleva: ecco l'operatività dell'oblio e del tempo morto.

Com'è noto, la formula *pathos della distanza* è nietzscheana:

Senza il *pathos della distanza*, così come nasce dall'incarnata diversità delle classi, dalla costante ampiezza e altezza di sguardo con cui la casta dominante considera sudditi e strumenti, nonché dal suo altrettanto costante esercizio nell'obbedire e nel comandare, nel tenere in basso e a distanza, senza questo *pathos* non potrebbe neppure nascere quel desiderio di un sempre nuovo accrescersi della distanza all'interno dell'anima stessa, l'elaborazione di condizioni sempre più elevate, più rare, più lontane, più cariche di tensione, più vaste, insomma l'innalzamento appunto del tipo 'uomo', l'assiduo 'autosuperamento dell'uomo', per prendere una formula morale in un senso sovramorale⁵.

Il *pathos della distanza* è selettivo; si noterà che Nietzsche scrive di un "ampiezza e altezza di sguardo", perché la distanza è, al tempo stesso, sia in senso orizzontale che in senso verticale: ci si riconosce come vette che emergono al di sopra di un vasto massiccio, secondo una bella immagine che si trova già negli scritti giovanili. La distanza è da un lato quella orizzontale che separa gli *aristoi* e dall'altro quella verticale tra signori e servi.

Ma vorrei richiamare un altro esempio di *pathos della distanza*; la formula è adottata da Cesare Cases in un suo celebre saggio, per definire il sentimento di Cosimo Piovasco di Rondò, il barone rampante di Calvino come una tensione tra la solitudine nella distanza e la comunità necessaria. Scrive Calvino:

Insomma, Cosimo, con tutta la sua famosa fuga, viveva accosto a noi quasi come prima. Era un solitario che non sfuggiva la gente. Anzi, si sarebbe detto che solo la gente gli stesse a cuore. Si portava sopra i posti dove c'erano i contadini che zappavano, che spargevano il letame, che falciavano i prati⁶.

3 P. Aubenque, *Sur l'amitié chez Aristote*, in Id., *La prudence chez Aristote*, P.U.F., Paris 1963, pp. 179-183, p. 180.

4 M. Blanchot, *L'amitié*, Gallimard, Paris 1971, p. 330.

5 F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* [1886], in Id. *Werke*, Walter de Gruyter & co., Berlin 1988 (1967), tr. it., *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 1976, p. 112.

6 I. Calvino, *Il barone rampante*, Einaudi, Torino 1957, p. 78.

La sua vita arborea non è una presa di distanza dagli uomini, ma una condivisione dei loro destini con uno sguardo carico d'ironia, uno sguardo che con loro – sono di nuovo parole di Calvino – «entrava in amicizia»⁷.

Un sorriso di amicizia e confidenza a distanza che è un cenno d'intesa. Lo stesso cenno d'intesa e invenzione di un'amicizia impossibile di Cases nei confronti di Calvino, quando ad esempio si inventa i titoli delle opere che seguiranno la trilogia del suo interlocutore «*Il Duchino natante* e il *Marchese pneumatico*»⁸. E qui di nuovo un'intesa discorde, perché come il *pathos* della distanza di Calvino è diverso da quello di Nietzsche – all'insegna della condivisione e non del distacco – così Cases non rinuncia a farci sapere che il *pathos* della distanza che vive Cosimo di Rondò può facilmente divenire un comfort della distanza. Ma è anche il cenno d'intesa a distanza – lo stesso e tuttavia differente – che Bataille fa a Nietzsche. L'intera sezione terza di *Sur Nietzsche* è infatti costituita da brani di diario risalenti al 1944, con l'intenzione di mostrare la corrispondenza tra la propria vicenda personale aperta all'"esperienza-limite" e quella del filosofo tedesco⁹. Sono le "amicizie stellari": un balenare che ammicca all'altro configurando una costellazione di senso. Crediamo di aver chiarito cosa intendevamo sostenendo che non c'è solo una linea divisa – l'amicizia ordinata al valore di distanza che taglia quella ordinata al valore di prossimità –, ma la prima al suo interno è a sua volta divisa e così via, sempre di nuovo.

2. *L'eredità rubata*

Rapporto da singolo a singolo, l'amicizia stellare vuole la selezione, l'interpretazione, come un'*eredità divisa*. Ora, per introdurre la questione della fraternità, ho scelto la formula l'*eredità rubata* che un po' alla volta credo si chiarirà. Ma prima di tutto è necessario fare riferimento all'idea di un'*eredità rimossa*: la fraternità, com'è stato ampiamente riconosciuto, delle tre parole d'ordine repubblicane è certamente il principio rimosso.

La difficoltà di farne un principio politico risponde a varie ragioni; menziono solo il dato che si tratta del prodotto dell'innesto di un concetto che ha un'ascendenza religiosa nel campo politico – qui ci vorrebbe un po' di storia delle idee, ma non è il caso; e ancora, sottolineo come la sua collocazione sia ambigua: tra religione, filosofia politica e morale sociale, a metà tra principio e sentimento.

Ma porre un sentimento al cuore della teoria politica genera delle immediate reazioni. I rischi della fraternità e le ragioni per cui una buona parte della tradizione della filosofia politica del Novecento l'ha rifiutata sono ben noti. Limitiamoci a richiamare due effetti perversi che può produrre.

La *fraternizzazione*: il gruppo nasce per dinamica aggregativa, per una prassi comune che lo trascende, ma quando l'obiettivo è raggiunto, il gruppo si sclerotizza; da aggregativa, la prassi diviene gregaria: sia all'interno, là dove i soggetti, secondo una logica della serializza-

7 Ivi, p. 79.

8 C. Cases, *Calvino e il "pathos della distanza"*, in Id., *Patrie lettere*, Einaudi, Torino 1958, pp. 160-166, p. 166.

9 G. Bataille, *Su Nietzsche*, SE, Milano 1994.

zione, vengono ridotti a funzioni finalizzate al mantenimento in vita del gruppo; sia in senso reattivo e difensivo rispetto alla minaccia proveniente dall'esterno¹⁰. È la degenerazione delle fraternità rivoluzionarie in *union sacrée* e nella "fratellanza terrore", che – come ricorda la Arendt – si ricapitola nel motto: «*Par pitié, par amour de l'humanité soyez inhumains*»¹¹.

L'*acosmismo*: la fraternità è politicamente irrilevante; di nuovo la Arendt, nel 1959, definisce in questo modo i "tempi bui": «Lo spazio pubblico si oscura e il mondo diviene così incerto che le persone non chiedono più alla politica se non di prestare attenzione ai loro interessi vitali e alla loro libertà privata»¹². In questo contesto, la chiusura fraterna è la strategia adottata dai cosiddetti "popoli pariah", cioè quelli cui nessuno stato riconosce e garantisce diritti. Ma l'ascendente primo è certamente Rousseau; quando questi elabora l'idea di "religione civile" al termine del *Contratto sociale*: compie la celebre distinzione tra tre forme di religione: la "religione dell'uomo", la pura e semplice religione del vangelo, vero teismo o diritto naturale divino. La religione caratteristica di un solo paese, con i propri culti determinati, dei e patroni, e si mantiene nei limiti della nazione che la coltiva. Infine il terzo genere di religione, "il più bizzarro", è la religione del prete, il cristianesimo romano, che attribuisce all'uomo due patrie e lo sottopone a due autorità. Rousseau esamina i difetti delle tre e dell'ultima scrive:

Questa religione, non avendo alcuna relazione speciale con il corpo politico, lascia alle leggi la sola forza che esse traggono da se stesse, senza aggiungerne loro alcun'altra; e perciò uno dei grandi vincoli della società particolare resta senza affetto. Anzi, lungi dall'affezionare i cuori dei cittadini allo Stato, essa ne li distacca come da tutte le altre cose terrene¹³.

Derrida, avvertito, opera con circospezione: «Quest'amicizia incommensurabile, questa amicizia dell'incommensurabile, è proprio quella che tentiamo qui di staccare dalla sua aderenza fraterna. [...] Oppure è ancora una fraternità, una fraternità divisa nel suo concetto. [...] Siamo vicini alla difficoltà più grave [...]. Si sarà capito che non è nostra intenzione denunciare la fraternità [...]»¹⁴. Di fatto viene riconosciuto che: in primo luogo anche la fraternità implica un principio di infinitizzazione che la slega dal suolo, anche se questo principio si combina sempre con una logica esemplarista; in secondo luogo, la fraternità non è solo biologica perché è legata al giuramento e di nuovo alla scelta – come dimostrano le etimologie di Benveniste.

Ma ecco il punto di resistenza: la fraternità non prevede la *differenza* – e la spia è che la sororità è elusa –, dunque non rinuncia al riferimento all'omogeneità, alla monogenealogia, al *genos*, all'origine. Di fatto ogni denegazione ne è una conferma, anche quando Nancy parla di una «fraternità [...] rapporto tra coloro che hanno perso il padre o la sostanza comune, vengono così abbandonati alla loro libertà e all'uguaglianza che questa libertà impone»¹⁵; o

10 J. P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, il Saggiatore, Milano 1990, pp. 97-101.

11 H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano 1983, p. 95.

12 H. Arendt, *L'umanità in tempi bui*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006, p. 57.

13 J.-J. Rousseau, *Del contratto sociale*, tr. it. di R. Mondolfo, in Id., *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze 1972, pp. 277-345, p. 342.

14 J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995, p. 277.

15 J.-L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, cit., p. 75.

quando Blanchot accenna all'idea batalliana della «comunità di coloro che non hanno comunità» presentandone la «fraternità [come] il cuore o la legge»¹⁶.

Ora è chiaro che non è possibile abordare la questione della fraternità senza mettere in campo i concetti di singolarità, di filiazione e di eredità, il tema dal quale siamo partiti. Se è caratteristica dell'amicizia l'esperienza dell'operatività del tempo morto, una lacuna si scava nell'istante della consegna dell'eredità. La Arendt, come tanti altri, cita il celebre verso di René Char «*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament*»; e commenta «Eredità, tesoro perduto, senza testamento e senza nome, ma senza tradizione non c'è più passato né futuro»¹⁷. Questa è la nostra condizione politica: un vuoto al centro della politica, per la perdita del nome. Se la rimozione della fraternità è la spia di questo vuoto, allora è necessario pensarla fino in fondo e ciò significa pensare una filiazione e un'eredità che implicino l'interruzione e la lacuna, e dunque una fraternità che abbia iscritto in sé la differenza.

Chi ha scritto le pagine più luminose su questa idea è stato certamente Lévinas. È noto che Lévinas sviluppa il tema della fraternità specialmente nelle pagine finali di *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, contemporaneamente all'introduzione della figura del *terzo* che complessifica la relazione etica duale – il faccia a faccia – e la dischiude. Grazie a questa figura teorica, la fraternità presuppone la comune appartenenza al genere umano; al contrario, sono l'umanità e i suoi diritti che devono essere pensati a partire dalla fraternità. Per questa via, il “terzo” conduce allo spazio aperto della politica. Di qui l'u-topica collocazione della fraternità, lo abbiamo già visto: tra principio e sentimento, tra etica e politica, ovvero né etica né politica, ma tra le due¹⁸. Ma bisogna risalire più indietro là dove Lévinas lega la fraternità alla filiazione, in altre parole agli scritti fenomenologici degli anni quaranta e nella sezione di *Totalità e infinito* intitolata significativamente *Filialità e fraternità*. Ebbene, in queste pagine fraternità e differenza si coniugano: la filiazione è una relazione di rottura e ricorso di carattere metafisico (uso questo termine in senso tecnico levinasiano) – la lacuna e l'interruzione del rapporto come un rapporto d'interruzione: «Relazione con un estraneo che, pur essendo altri [*autrui*], è me»¹⁹. Altro dal padre, il figlio ne riproduce l'unicità e in questo senso ogni figlio è unico e l'eletto. Ma tale identità è marcata dalla differenza: pur essendo altri, è me. La differenza tra il padre e il figlio è ciò che interrompe il legame altrimenti necessitante tra i due, ma questa non si dà altrimenti che nella differenza tra i figli: «Il figlio unico, in quanto eletto, è allora, contemporaneamente unico e non-unico. La paternità si produce come un avvenire innumerevole, l'io generato esiste nello stesso tempo come unico al mondo e come fratello tra fratelli»²⁰. Sottolineo che si produce come un avvenire innumerevole, significa: è un'origine futura e in schegge.

16 M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 42-43.

17 H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Vallecchi, Firenze 1970, “Premessa: la lacuna tra passato e futuro”, pp. 7-19, p. 9.

18 Cfr. C. Dovulich, *Differenza e alterità. Derrida tra etica e politica*, Mimesis, Milano 2008. Mi permetto di menzionare anche M. Vergani, *Dal soggetto al nome proprio. Fenomenologia della condizione umana tra etica e politica*, Bruno Mondadori, Milano 2007.

19 E. Lévinas, *Il tempo e l'altro*, il melangolo, Genova 1987, pp. 59-60.

20 E. Lévinas, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1977, p. 288.

3. Amicizia e fraternità

In brevi pagine di incandescente intensità Bataille esprime in questo modo l'idea del *pathos* della distanza: «Non c'è nostalgia più grande di quella che attrae due ferite l'una verso l'altra»²¹. Nessuna identità chiusa su di sé può comunicare, la comunicazione infatti è una ferita, un taglio che spacca e divide un'interiorità.

È ora il momento di far passare sul proscenio quanto finora è sempre stato sullo sfondo, la scena dell'eredità rubata da un fratello all'altro: Giacobbe ed Esaù. Ma questo tema ora ne richiama un altro; alla prima figura ora si lega quella della lotta di Giacobbe con l'Angelo, perché questo è il momento in cui Giacobbe decide di passare lo Yabbok e tornare per sanare la ferita dell'eredità rubata.

L'ambiguità è enorme, e i migliori esegeti, ma non solo, anche le raffigurazioni iconografiche l'hanno evidenziata. *Isr*, un tale, uomo, angelo o Dio si impolvera (*Habbac*) con Giacobbe, al tempo stesso lotta e abbraccio, ma propriamente né l'una né l'altro. E non si capisce chi vince e chi è vincitore: il testo dice “egli”, “egli”, poi raffinato nelle traduzioni ufficiali. Valga per tutti il commento di Agostino che presenta Giacobbe come il vincitore vinto: «*Volens victus est; vinctus quia vicit*»²². Rispetto all'altro non c'è misura possibile, è sempre un'altezza; ed anche in questo le immagini aiutano, si pensi a Rembrandt o a Gauguin. Dopo aver ferito – di nuovo: ma il passaggio di Giacobbe non intendeva sanare la prima ferita? – cambia il nome, ma non rivela il suo: o meglio, in cambio del nome benedice: il suo nome è la sua benedizione, cioè si lascia incontrare ritraendosi e promettendosi.

Quest'altro che ferisce e benedice è l'altro irricognoscibile, l'altro senza origine comune; e ferisce esattamente perché rivela la sproporzione, cioè l'impossibile simmetrizzazione e reciprocità. Perché tra i fratelli c'è sempre un primo e un secondo, perché anche se i figli sono tutti figli uguali e noi ci diciamo che tutti hanno lo stesso spazio nel nostro cuore, in realtà c'è un figlio più amato, e senza che lo si dica, silenziosamente, tutti lo sanno bene. C'è un benedetto, che, come nella vicenda di Giacobbe ed Esaù, spesso non è il primo. E spesso la benedizione è una frode: la frode di noi “i benedetti”.

Allora direi non solo che l'eredità è selettiva, e dunque interpretabile; ma anche che attorno ad essa si aprono dei conflitti di legittimità; si sa che attorno al testamento iniziano le dispute circa l'eredità rubata. Eredità e privilegio di primogenitura della quale è giusto rendere e chiedere conto. Ma il conflitto di legittimità non si chiude mai, come una ferita di cui per sempre porterai il segno e la responsabilità, lasciato di questo scendere nella polvere e non del riconoscersi a distanza tra altezze. Come una saturazione impossibile che lo scambio impari rinvia sempre di nuovo, perché alla richiesta: «Dimmi il tuo nome!», l'altro risponde con l'assegnazione di un nuovo nome – Giacobbe diviene Israele –, di una nuova benedizione e di una nuova eredità.

Il suggerimento derridiano, il suo invito a una nuova ragionevolezza, merita di essere raccolto: si tratta «ancora una volta [di] inventare massime di transizione per decidere tra due esigenze – altrettanto razionali e universali, ma contraddittorie – della ragione come dei

21 G. Bataille, *L'amitié*, Gallimard, Paris 1973, tr. it., *L'amicizia*, SE, Milano 1999, p. 25.

22 A. Agostino, *De Trinitate* XIII.

