

Federica Giardini

IL PENSIERO DELL'ESPERIENZA Per una restituzione della realtà

ABSTRACT: *Thinking experience. Towards the restitution of reality*

Philosophy has to undergo a renewed investigation of its possible contributions, in contemporary times. In fact, the subjectivation processes cannot be considered according to the previous order, the one distinguishing between private and public realms; between ethics and politics; among science, technology and religion. In the last decade a general recovery of the material (or real) dimension of human subjectivity is claimed from very different positioning. This text assumes “thinking experience” as a starting point both to reconsider the philosophical dilemmas in Twentieth century philosophy and to update the contemporary challenges, in order to develop some first relational practical and discursive modes.

Key words: private and public dimensions, ethics and politics, neo-realism and materialism, experience

Cosa ha da dire la filosofia nel panorama contemporaneo? Oggi che i processi di soggettivazione, il divenire soggetto, tra privato e pubblico, hanno conosciuto una trasformazione radicale; oggi che i confini di ciò che per secoli è stata definita come dimensione pubblica sembrano più rispondere a una geometria non euclidea – un piano senza esterno ed interno distinguibili; oggi ancora che le figure normative della vita associata (una per tutte, nella tradizione europea nata dopo la Seconda Guerra mondiale, il lavoro) – non riescono più ad assolvere alla loro funzione; oggi, ancora, che etica e politica non riescono più a definirsi come campi distinti eppure correlati nello sviluppare il tessuto regolativo che orienta l'essere umano; oggi infine che scienza, tecnica e religione, più che assolvere a compiti sociali distinti e specifici, sembrano intervenire a saturare il vuoto lasciato dal disfacimento di altre facoltà umane? Da tempo è maturata l'esigenza – dal ritorno di paradigmi quali il materialismo o un neorealismo – di tracciare una differenza fondamentale, quella tra pensiero del pensiero e pensiero della realtà. Pur diffusa, questa esigenza non procede da un'analisi comune dello stato della questione. Il lemma che viene qui scelto è quello di “pensiero dell'esperienza” che, permettendo una lettura genealogica delle trasformazioni del presente, offre alcune indicazioni di metodo.

1. *Diagnosi del Novecento. La fine delle ideologie e il ritorno delle grandi narrazioni locali*

Sulla perdita novecentesca dei paradigmi onnicomprensivi, in grado di unificare e articolare tutti gli aspetti della vita umana ed associata, le pagine che ci consegna Hannah Arendt possono essere prese come diagnosi definitiva: l'impresa unificante che rende disponibile

intelligibilità e praticabilità su scala collettiva è possibile a un costo altissimo, la perdita della realtà e di una capacità unicamente umana, la capacità di farsi inizio. In merito Arendt ci consegna filosoficamente gli effetti e il funzionamento dell'ideologia antisemita nazista. L'immutabilità dell'idea di vero e giusto, perorata da Socrate, assume qui una funzione sinistra: la distanza dalla mutevolezza delle vicende umane, anziché apparire come una garanzia al di sopra delle parti, diventa lo strumento di disprezzo dei singoli, di ciò che può risultare dall'esperienza, di costrizione a vivere in una regione rarefatta. Determinata dalla retorica e dalla persuasione di massa, l'idea fissa dell'ideologia ha la pretesa di validità che Socrate attribuiva al cielo delle idee, stelle fisse che orientano l'azione e il valore umano. Nessun movimento è previsto, se non quello del passaggio da una premessa a una conclusione e le contraddizioni che la realtà presenta vengono assorbite e neutralizzate quali stadi da superare: esiste qualche coscienza cui ripugna uccidere degli innocenti? Si tratta di una coscienza che non ha ancora correttamente inteso la vera idea e il vero fine dell'epoca.

L'ideologia che procede attraverso l'indottrinamento della propaganda serve a «staccare il pensiero dall'esperienza e dalla realtà» e, quando organizzata in una visione totalizzante del mondo, pretende per sé una costruzione del discorso logica e scientifica. Chi non aderisce sta contraddicendo se stesso, è questa la costrizione interiore che Arendt individua come il danno più devastante. Sottomettendosi alla tirannia della logicità e prestando fede, letteralmente, alla pretesa avanzata dall'ideologia di essere un ragionamento rigoroso e scientifico, l'individuo

[...] rinuncia alla sua libertà interiore (come rinuncia alla sua libertà di movimento quando si inchina a una tirannia esterna) [...] così la forza autocostitutiva della logicità è mobilitata affinché nessuno cominci a pensare, un'attività che, essendo la più libera e pura fra quelle umane, è l'esatto opposto del processo coercitivo della deduzione [...] l'autocostrizione del pensiero ideologico distrugge tutti i legami con la realtà¹.

È per via del tragico antecedente di una narrazione totalizzante, che negli anni Ottanta del Novecento un filosofo come Jean-François Lyotard può salutare come un progresso la fine delle grandi narrazioni: il “noi Europei” non è più in condizione di arrogarsi la pretesa di una narrazione – come quella dell'Illuminismo – che formulata da una parte riguarda la libertà di tutti. La pretesa di una parola universale, che stabilisce i principi e attua la norma di un individuo libero ha conosciuto sviluppi e metamorfosi che non hanno fatto altro che smentirne le buone intenzioni. Accusare il colpo significa “elaborare il lutto” dell'unanimità, di un noi omogeneo per l'essenziale che, assunta la posizione di chi enuncia i principi fondamentali della convivenza, progressivamente include i resti – popoli e individui – che ancora non godono dei diritti previsti. Pur non potendo anticipare che la sua raccomandazione – non ignorare l'esito tragico della pretesa universalistica e normativa che è stata la Shoah – può essere scavalcata per riprendere esattamente l'impianto di una nuova grande narrazione che avanza nuovamente la preminenza dell'Occidente², tuttavia, quando scrive, Lyotard sta già assistendo ad alcuni sviluppi che intervengono nelle fratture dell'impresa occidentale: «la

1 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* [1948], Einaudi, Torino 2009, p. 648.

2 Esempio è il caso di Francis Fukuyama *La fine della storia e l'ultimo uomo* [1992], Rizzoli, Milano 2003.

resistenza di quella che chiamerei la molteplicità dei mondi di nomi, la diversità insormontabile delle culture»³. Questa diversità insormontabile tuttavia – e qui Lyotard ha la capacità di prevedere almeno una delle tendenze dei decenni successivi – anziché istituirsi come relazione tra posizioni di parola molteplici, tende a costruirsi in identità contrapposte che raccontano a loro volta narrazioni unificanti, definite secondo i confini nazionali, omogenee al proprio interno, per lingua, *ethos* e per religione. Il problema contemporaneo consiste dunque proprio in questo: che l'Occidente abbia perso la prerogativa di esercitare una pretesa, che presentava come legittima, per le vie della ragione e della forza, non significa che *la pretesa stessa* sia andata perduta.

2. *Quando vero e falso sono costruiti*

L'alternativa che nasce dalla consapevolezza di cui Lyotard si fa interprete non è tuttavia una via d'uscita ai problemi posti dal contemporaneo. La seconda metà del Novecento vede infatti affermarsi l'idea di derivazione nietzscheana che ciò che si presenta come universalmente valido sia in realtà costruzione sociale, culturale e per giunta parziale – dettata dagli interessi di una parte. Non va dimenticato che originariamente la motivazione di tale approccio è stata quella di una demistificazione quale spazio per una ricerca di maggiore verità e giustizia: valori e giudizi non corrispondono alla realtà, sono effetti linguistici, i concetti di vero, di giusto, di buono, sono in realtà tropi della retorica. Il fatto che conoscenza e morale non siano vincolate alla realtà ma arbitrarie, non le rende per questo meno costrittive. Lo stesso concetto, trasmesso di generazione in generazione, si consolida, acquista l'apparenza di una necessità e diventa vincolante, parola che lega, per la comunità. Tuttavia, conclude Nietzsche: «l'indurirsi e irrigidirsi di una metafora non garantisce assolutamente nulla quanto alla necessità e all'esclusiva legittimità di detta metafora»⁴.

Sulla scorta di Nietzsche, Michel Foucault individua nei processi sociali e culturali, l'«ordine del discorso», un ordine che si avvale dei saperi per distribuire, di epoca in epoca, valori e posizioni⁵. È nota la ricerca foucaultiana sulla costruzione della follia a opera delle discipline mediche, una costruzione che si avvale del linguaggio scientifico tanto quanto giuridico. Verità e giustizia intrattengono rapporti stetti, se non necessari, fin dagli inizi della tradizione occidentale, chi sa dire il vero saprà anche essere giusto. In epoca moderna, nota Foucault, questo legame assume la consistenza delle istituzioni: quelle volte a regolamentare la giustizia e quelle socialmente qualificate a enunciare la verità si incontrano, il tribunale e l'uomo di scienza collaborano. Alla luce di queste considerazioni storiche persino l'appoggio «duro» alla pretesa di verità, la «prova» che risulta in laboratorio, la prova che viene prodotta in tribunale, assumono tratti che chiamano a indagare i processi attraverso cui vengono stabiliti i criteri per i quali una serie di osservazioni o di argomentazioni assumono il valore

3 J.-F. Lyotard, *Il postmoderno spiegato ai bambini* [1986], Feltrinelli, Milano 1987, p. 40.

4 F.W. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramorale* [1873], in Id., *Verità e menzogna*, Rizzoli, Milano 2009, p. 135.

5 M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia* [1971], in Id., *Il discorso, la storia, la verità*, Einaudi, Torino 2001, pp. 5-6.

di convalida e di legittimazione di quanto si va asserendo e delle relative conseguenze⁶. La prova non ha solo il potere limite di dare la vita e la morte, ma anche quella, forse meno tragica ma non meno efficace nelle vite singolari, di distinguere chi è sano da chi è malato – pensiamo alle classificazioni dell'Organizzazione Mondiale della Sanità che, modificando una riga del loro rapporto, determinano la definizione di una malattia quale “pandemia” e provocano campagne governative che invitano tutta la popolazione a vaccinarsi, in quanto tutti e ciascuno “potenzialmente malati”.

Se accettiamo il disinganno su cui ci ha instradato Nietzsche e che Foucault ha precisato, dobbiamo allora ritenere che, quando si tratta di giustizia, la verità è solo il travestimento retorico e concettuale della parte che ha avuto la meglio? Oppure, viceversa, dobbiamo pensare, con Hannah Arendt, che nella vita associata la verità non può avere luogo: o si rifugerà nello sdegno per la mutevolezza degli affari umani oppure uscirà sconfitta dall'esercizio del potere e delle sue sanzioni? La verità sarebbe insomma impotente e il potere sarebbe destinato a essere ingannevole? L'alternativa non è questa.

3. Sul dualismo fatti linguaggio. Ritorno all'enigma originario

È agli inizi del Novecento che la relazione fatti-linguaggio appare un impensabile per la filosofia. La fenomenologia è quella corrente filosofica che ha messo al centro l'esperienza, è scienza dei vissuti della coscienza – così è da intendersi l'esperienza – che si rivelano nel momento in cui pensa se stessa. C'è poi un atto di coscienza privilegiato, la percezione – percepire una cosa spaziale, un cubo ad esempio – che restituisce i fenomeni “in carne e ossa”. Ancora più in particolare, fra tutti gli atti di percezione, quello privilegiato è il vedere. Tuttavia, l'esperienza dell'altro non può però essere ridotta a vissuto, è un'esperienza peculiare. E questo per almeno due motivi: da una parte, se la coscienza rimane chiusa nel rapporto che ha con se stessa e con i propri vissuti, l'esperienza dell'altro non è possibile, l'ego potrebbe confondere l'altro con una sua fantasia, con l'immaginazione di un duplicato di se stesso. Dall'altra, con l'atto di percezione si coglie sì l'altro nel suo esistere indipendentemente dall'ego, ma se ne coglie solo il corpo fisico, cosa che non restituisce l'essenziale. Per arrivare a una vera e propria esperienza dell'altro è necessario passare a un livello interpretativo, attraverso l'“empatia” che è un atto di attribuzione di senso, per il quale si arriva a coglierne anche la psiche. Così facendo sembra però che tale esperienza non rispetti i requisiti – autoevidenza della coscienza a se stessa in tutti i suoi atti e vissuti – che conducono a una conoscenza rigorosa, ci si trova piuttosto in un ambito di conoscenza per congetture. Quel che vale per l'esperienza in generale si infrange sullo scoglio dell'esperienza dell'altro che Husserl è costretto a considerare «un enigma oscuro e francamente doloroso»⁷. L'altro non si fa sussumere e esaurire negli atti di coscienza, non può essere percepito in modo esaustivo, mantiene una faccia nascosta, quella psiche che eccede il corpo fisico esteso e mobile nello spazio. È allora necessario passare a un livello interpretativo che non ha il valore dell'atto percettivo.

6 M. Foucault, *Gli anormali. Corso al Collège de France* [1974-1975], Feltrinelli, Milano 2000, p. 17.

7 E. Husserl, *Logica formale e logica trascendentale*, Laterza, Roma-Bari 1966, p. 295.

È questa una difficoltà di prim'ordine al cui emendamento ha provveduto la stessa filosofia del Novecento, quella che va sotto il titolo generale di "svolta linguistica"⁸. Per gli autori che mettono al centro il linguaggio, la "Quinta meditazione" di Husserl incorre in aporie insolubili perché pensa l'esperienza nei termini dell'evidenza percettiva e manca la componente linguistica, e più in generale intersoggettiva, che non è un approdo bensì la condizione stessa dell'esperienza. In effetti ridurre l'esperienza al vissuto e alla visione condanna la conoscenza ai limiti del visibile, di ciò che si dà con evidenza, di ciò che può essere definito alla stregua di una cosa spaziale, un corpo discreto collocato nello spazio, fosse anche quello mentale della coscienza. A ragione il Novecento filosofico ha messo in dubbio questo processo per il tipo di pratica conoscitiva che prospetta: una pratica solipsistica, in cui la verifica del valore dell'esperienza spetta a un'unica coscienza, quando invece – come Husserl stesso delinea nella sua ultima opera, *La crisi delle scienze europee* – la conoscenza è un'impresa collettiva, intersoggettiva. L'esperienza soggettiva, il fatto che sia dotata di evidenza, non può valere come punto di partenza per la conoscenza e per la sua organizzazione in un sistema teorico, poiché qualsiasi esperienza è strutturata e orientata, quanto al senso che le si attribuisce, dal contesto sociale e culturale in cui ci si trova. Non esiste dunque un "in carne e ossa" dell'esperienza, esistono piuttosto le possibilità che il linguaggio offre⁹.

Ridurre l'esperienza al linguaggio, d'altra parte, implica numerose perdite. Significa rendere l'esperienza superflua, entrare nell'ordine metaforico del discorso, abbandonando quello metonimico in cui il linguaggio «si autolimita e esce fuori da sé»¹⁰. Significa infatti perdere il valore contraddittorio e di smentita che l'esperienza stessa può portare rispetto all'ordine dato, e privarsi della consistenza e dell'autorità che la propria posizione può acquisire in virtù della competenza sulla propria esperienza. Significa privarsi della possibilità di scombinare e ricombinare i nessi che rendono conto di quell'esperienza nell'organizzazione della conoscenza, e privarsi della distanza che una posizione può prendere rispetto all'ordine esistente.

Le perdite sono dunque di ordine sia teoretico sia politico. Ridurre l'esperienza agli stati di coscienza o alla percezione, significa poggiarsi su un'evidenza guadagnata in solitaria, a dispetto della consistenza del reale, riducendosi a una "metafisica della presenza" che condanna alla perdita dell'esperienza dell'altro in carne e ossa. Lasciare tutto il campo al senso, al linguaggio, come interpretazione e comunicazione, implica che l'"in carne e ossa", il dato con le sue resistenze, viene assimilato in una sorta di rinnovato idealismo che, sebbene prag-

8 Karl Otto Apel, proponendo una concezione linguistica dell'evidenza, riassume così il problema: «Husserl non ha considerato il contesto linguistico dell'interpretazione dell'evidenza fenomenica come un a priori [...] L'evidenza fenomenologica nel senso di Husserl non è, dunque, già verità; il concetto di verità, infatti, include già sempre anche il postulato della validità intersoggettiva dell'interpretazione del mondo e di sé linguisticamente data» (*Il problema dell'evidenza fenomenologica alla luce di una semiotica trascendentale* in a cura di G. Vattimo, *Filosofia* '88, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 17-18). La fenomenologia husserliana è dunque carente della dimensione intersoggettiva perché trascura l'orizzonte linguistico e comunicativo che da allora ha preso definitivamente piede (cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo* [1981], il Mulino, Bologna 1987).

9 J. Scott, *Experience* in J. Butler, J. Scott, *Feminist Theorize the Political*, New York, Routledge 1992, p. 34.

10 L. Muraro, *Maglia o uncinetto. Racconto linguistico politico sulla inimicizia tra metafora e metonimia* [1981], manifestolibri, Roma 1998, p. 57.

matico, perde la materialità dell'esperienza e si vota al nichilismo di un mondo che esiste solo come costruito umano.

4. *L'altro, l'altra in carne e ossa. Esperienza speciale o paradigmatica? Per un'ontologia della relazione*

A non emendare ma a prendere sul serio l'intralcio e la promessa dell'esperienza dell'altro, che tipo di conoscenza si configura? Come si dispone la relazione tra conoscenza ed esperienza? Muta innanzitutto la disposizione iniziale del problema: l'esperienza dell'altro come tale non è possibile perché è già da sempre avvenuta. Non è l'esperienza dell'altro a doversi iscrivere in leggi dell'esperienza già date, ma piuttosto è l'esperienza stessa in generale a essere costituita da e in una relazione – irriducibile ai modelli della percezione d'oggetto e all'orizzonte intersoggettivo linguistico-comunicativo indifferenziato. In altri termini, non si può parlare propriamente di esperienza dell'altro, poiché il punto d'avvio di tale esperienza non è un soggetto che pone un oggetto o entra in relazione con un altro soggetto già costituito, ma è la relazione stessa. Insomma, senza la relazione, relazione dotata di consistenza corporea, non vi sarebbe esperienza possibile. È da qui che le incongruenze dell'esperienza dell'altro, il modo in cui la fenomenologia lega l'esperienza alla relazione, e il problema del linguaggio, si ricombinano

Corpo (o fatti) e linguaggio diventano allora nomi che separano e astraggono quel che è invece un gioco di relazioni; e in effetti l'esperienza è una questione di relazioni. Caratteristica della fenomenologia, nelle parole di Husserl, è di essere una "scienza eidetica materiale", che tratta cioè dei concetti e contenuti concreti forniti dall'esperienza e che dunque non può risolversi in un puro procedimento logico-deduttivo. La fenomenologia non è una teoria in senso tradizionale, un sistema internamente coerente che si costituisce attraverso un procedimento deduttivo che parte da assiomi, da assunzioni di principio per elaborare definizioni e proposizioni secondo un crescente grado di generalizzazione. Piuttosto si configura come una concezione strutturale della conoscenza, là dove per struttura si intenda la possibilità di cogliere i nessi essenziali che individuano e connettono i diversi momenti del processo esperienziale. La conoscenza sarebbe dunque un processo d'esperienza di cui vengono individuate e ordinate le relazioni che lo costituiscono.

Quando si tratta dell'ordine dell'esperienza Husserl distingue tra "generalizzazione" e "formalizzazione" che non è un ordinamento gerarchico tra generi sempre più ampi, prevede dei salti – porta come esempio le essenze, rosso, triangolo etc. che prendono il «titolo categoriale "essenza", che non ha affatto per esse, e per nessuna di esse, il carattere di un genere»¹¹. Questa distinzione, che iscrive Husserl in una certa discussione della filosofia classica sugli universali, ha un legame con la distinzione tra ordine metaforico e ordine metonimico del discorso: il registro del metaforico permette di superare

11 E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino, Einaudi 1965, vol. I, p. 33.

il livello dell'esistente e di operare connessioni tutte interne a un ambito autoreferenziale, mentre il registro metonimico permette di mantenere un rapporto con l'esperienza e con le smentite che porta a un pensiero solo basato sul procedimento astrattivo, logico-deduttivo:

Se il linguaggio è capace di ridire il mondo, se è possibile mettere le parole in rapporto con le cose, prima che ad una loro messa in corrispondenza (la cui definizione ha sempre generato aporie) prima che ad una intenzionalità (messa in iscacco dal linguaggio stesso), lo si deve forse a quella prossimità di parole e cose che si stabilisce sulla direttrice metonimica. [...] Nel procedimento metonimico [...] le parole non tendono a rendere superflue le cose. [...] Alla direttrice metonimica appartengono anche quegli aspetti del linguaggio per cui questo si autolimita ed esce fuori di sé¹².

Mentre la generalizzazione produce una scienza esatta – che però non riesce a contenere in sé l'esperienza di relazione per eccellenza, l'esperienza dell'altro – la formalizzazione produce una «scienza morfologica»¹³, un sapere più preciso nel cogliere le relazioni e più ampio negli ordini di esperienza che considera. Ora, tenendo conto della dimensione storica dell'esperienza e delle relazioni che la costituiscono, va fatta una precisazione. Le parole possono diventare metaforiche, perdere consistenza, nel momento in cui si allenta il nesso con il corpo dell'esperienza, in questo caso emerge la distinzione tra conoscenza e sapere: nel nesso oppositivo che li lega, la forma si dà allora come ciò che allontana dalla consistenza materiale dell'esperienza.

La morfologica, forma del pensare secondo corpi, relazioni e azioni, crea le proprie forme, i propri nomi, in modo non astrattivo. Viene così a generarsi un ordine di connessioni che tiene conto della complessità materiale dei corpi che sono costituiti e costituiscono le relazioni. Dare forma all'esperienza, disporla in un ordine, è una dinamica relazionale, che si crea e si ricrea, nella consistenza e nell'intensità di corpi implicati. Le disposizioni dell'esperienza nel pensiero sono così costituite nella costituzione della propria soggettività, e nella libertà di movimento che una critica pratica e politica all'ordine esistente delle relazioni può generare, nel distruggere e nel rigenerare nuove connessioni.

L'esperienza è dunque qualcosa di più e di meno delle parole che possiamo dire, ha certo bisogno di essere pensata, detta, comunicata, ma non si risolve nei discorsi. Dire l'esperienza è figura di un "fuori sesto", di un mancato allineamento. Come talvolta accade nelle giornate di sole, maneggiando un oggetto di vetro, così nello scambio con altre, altri, accade che abbiamo dei ritorni di luce: c'è qualcosa che rende il mondo – la porzione del pensabile, la portata del possibile – improvvisamente più grande. Il bagliore di un pensiero dell'esperienza non è dato, non dura per sempre, è momentaneo e impegnativo. Non è infatti in gioco soltanto chi ascolta, chi ne è destinataria. È soprattutto capacità di ciascuna e ciascuno di trovare la posizione adeguata perché quel bagliore avvenga. Pensare l'esperienza, cercare quella momentanea giunzione, non si risolve dunque in un lavoro di critica. Se c'è da disfare le posizioni obbligate in cui ci troviamo, c'è anche da recuperare un margine di movimento, ma non solo. È un lavoro che inaugura un cammino di ricerca che coinvolge tutto quello che ci capita. L'esperienza porta dissesto nelle parole correnti, ci rimette continuamente in gioco,

12 L. Muraro, *Maglia o uncinetto*, cit., pp. 56-57.

13 J. Derrida, *La scrittura e la differenza* [1967], Torino, Einaudi 1990, p. 242.

perché il senso della realtà è un compito da realizzare. È così che l'appello a un pensiero dell'esperienza indica una ricerca che apre campi di contesa sul senso delle relazioni nel mondo in cui viviamo. E questo fino ai gesti più ordinari del quotidiano, che sono sottratti all'insignificanza e si trasformano in un nuovo inizio, per ripensare il mondo intero, per combattere la frammentazione e la delega delle competenze su quello che ci riguarda così da vicino o per trovare altre pratiche qui e ora.

5. Pensare l'esperienza come pratica civile. L'altra, l'altro imprevisi dalle grandi narrazioni

Quando pensiamo allo scambio comunicativo, il senso di sé non riguarda tanto e soltanto la rappresentazione che ci facciamo di noi stesse(i), quanto una dimensione più fondamentale, la posizione che tradizione, abitudini, divisione dei ruoli e dei compiti, ci assegna: destinatarie di enunciazioni e contenuto di enunciati altrui. La rappresentazione di sé eccede lo scambio effettivo tra parlanti, rimanda a un'altra scena che determina chi parla e come, chi prende parola e chi parla soltanto.

Se leggiamo i libri di storia, i manuali di letteratura, di filosofia, insomma tutto ciò che costituisce il canone occidentale, la tradizione che dovrebbe dare un senso a chi siamo e da dove veniamo, anche attraverso le diagnosi di fallimenti, scopriamo il più delle volte che nessuna donna sembra aver preso parte a questo percorso di formazione millenario, nessuna donna di scienza, di lettere, rare le donne capaci di governare – che comunque non cambiano la percezione generale di un'assenza. Va però registrata una prima evidenza documentaria. Non è infatti corretto dire che le donne sono semplicemente assenti dal canone occidentale, sono piuttosto presenti in alcuni e non rari casi: ogni volta che il discorso maschile parla di loro. Prendiamo ad esempio la rassegna del pensiero filosofico occidentale che va da Platone a Derrida¹⁴: vediamo all'opera una "partizione dell'enunciazione", da una parte il filosofo, lo scienziato, lo storico, il politico, che parla e, dall'altra, la donna, le donne, che sono parlate, sono oggetto di disquisizioni, che siano discriminatorie o di generosa concessione. In ogni caso, chi parla, chi racconta e sistema il mondo in un ordine, non è una donna.

La donna (il folle) lo straniero. Questi gli altri dell'Occidente. Che l'Occidente, per volontà o per forza, abbia abbandonato la pretesa di essere la parte dell'umanità che parla per tutti, produce uno spazio in cui sono venute in chiaro tendenze diverse, talora contrapposte.

La prima è la ripresa dei racconti identitari, dove il "noi", il soggetto della narrazione, intrattiene un rapporto perlomeno duplice con la propria storia. Il noi della storia raccontata è insieme appena nato e antichissimo, nasce con il retrocedere della presa universalizzante sulla propria cultura e, per rispondere alla domanda, "chi sono, se non sono un personaggio della storia raccontata da altri?" fa ricorso a tempi pregressi, alla tradizione. La tradizione inventata è una tradizione nuova, la continuità invocata è fittizia, il passato è selezionato in funzione delle esigenze di convivenza e di conflitto e, proprio perché il rapporto tra passato e presente si presenta come lineare e continuo, la tradizione si esplica e si realizza nella sola modalità della ripetizione: il passato rimanda un'immagine immutabile che va semplicemen-

14 Cfr. F. Collin / E. Pisier / E. Varikas, *Les femmes de Platon à Derrida*, Plon, Paris 2002.

te riapplicata al presente¹⁵. La seconda nasce dal non saper indicare positivamente cosa si possa dire, una volta elaborato il lutto del “noi europei”. Indica, come atteggiamento disponibile e responsabile, l’abbandono della pretesa di un’umanità unanime, e la sua indicazione può ben valere per l’Occidente, per le tante culture che sotto tale nome hanno condiviso alcuni principi. Ma che cosa può significare rinunciare a un soggetto coeso, che avanza pretese universalistiche su altre culture, per una cultura che non ha condiviso le vicende occidentali? È il problema che si pone un gruppo di intellettuali indiani, riuniti sotto il nome di *Subaltern studies* che, tra fine Novecento e primi anni del ventunesimo secolo, affronta il problema della presa di parola e della narrazione per le culture non occidentali. Per Dipesh Chakrabarty, l’Europa non è più l’avanguardia illuminata che guida l’umanità intera verso il progresso, è piuttosto una “provincia” tra province, che non fanno più riferimento a un centro o a un vertice. E tuttavia lo spazio che così si libera non è già lo spazio per una libera presa di parola e di narrazione¹⁶.

6. Il conflitto. Liberare l’esperienza

L’esperienza può diventare un libro vivente da leggere, eppure il compito non è immediato e nemmeno evidente. Sembrerebbe semplice, dato che ciascuno e ciascuna è immersa nell’esperienza – il corpo guarda, è affetto da piaceri e dispiaceri, agisce – ma quel che accade non produce immediatamente significato e neanche *un* significato univoco. Da una parte, il lavoro per liberarsi da parole già dette, che non rendono giustizia a quel che accade effettivamente, è un lavoro continuo e, dall’altra, non tutto ciò che ci accade trova immediatamente le parole per dirsi. Tanto più che il linguaggio ci precede, ci accoglie alla nascita, parlato da altri, e vi entriamo attraverso un apprendistato che si svolge attraverso le relazioni di cui abbiamo bisogno per vivere.

Luisa Muraro racconta della sua esperienza di maestra e degli intoppi che si incontrano quando si cerca di liberare il senso delle cose dalle stratificazioni di significati, da luoghi comuni e stereotipi: un prato non sembra poter essere altro che verde e la vita meno che bella. Sembrerebbe che il vuoto non sia disponibile e che, quando si cerca di liberarsi da un vestito di parole già dette, sorge il bisogno di appoggiarsi ad altre parole già dette, quelle che, in questo caso, mettono perlomeno in discussione i legami più consunti e inappropriati tra cose e parole. Perché questa resistenza? Perché non è semplice, quando promette la libertà, fare a meno di immagini depositate, di parole consumate?

La paura della sovversione c’è anche nei confronti del linguaggio [...] così facendo uccidevo un’anima, una stereotipata anima arcaica che era per loro la figura della cultura, caduta la quale altre non ne sorgevano a impedire che venissero in triste risalto i muri della nostra aula e i casoni del loro quartiere¹⁷.

15 E.J. Hobsbawm, *Come si inventa una tradizione* [1983] in E.J. Hobsbawm / T. Ranger (a cura di), *L’invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1987, pp. 3-4.

16 D. Chakrabarty *Provincializzare l’Europa* [1999], Meltemi, Roma 2000, pp. 16-17.

17 L. Muraro, *Maglia o uncinetto*, cit., pp. 86-88.

Accusare il colpo della realtà – con tutto che promette di liberarsi da quel che ci imprigiona, da quel che ci rende strumenti di scopi che non necessariamente sono il meglio per ciascuno e ciascuna, che ci permette di ripartire dal punto fermo di quel che ci succede *veramente* – non è un’impresa trionfale, non somiglia in nulla alla spontaneità leggera. Il fatto è che l’ordine simbolico, l’ordine sociale e i saperi che lo sostengono, non è una mera impresa di repressione, anzi, risponde proprio all’esigenza di dare senso alle singole vite, come abbiamo visto con le grandi narrazioni. Stare al proprio posto, svolgere il ruolo del personaggio che ci è stato assegnato nell’intreccio, ci conforta, ci orienta.

Perché il linguaggio possa accusare il colpo della realtà, è necessaria la politica. E per politica dobbiamo intendere, insieme a Hannah Arendt, il vivere insieme ad altri, la restituzione di senso che ci può dare, la narrazione che ne può nascere, liberatoria perché accompagna le cose con le parole che più rendono loro giustizia. Il dire dell’esperienza va verificato e calibrato in dialogo con altre, con altri, con la realtà. Ricavare lo spazio della vita, riprendere lo spazio della vita, contro l’ordine del potere, è dunque un conflitto costante. Che tipo di conflitto è? Quando si genera vita, accade che lo spazio che si guadagna per un sapere incarnato e vitale vada a scontrarsi con spazi ordinati altrimenti. Non necessariamente uno scontro frontale; piuttosto un conflitto distribuito in ogni luogo dove si compie questo disfacimento del potere nel produrre altro. Come scopre Carla Lonzi, una pensatrice della liberazione del soggetto imprevisto dalla storia:

[...] la donna non ha contrapposto alle costruzioni dell’uomo se non la sua dimensione esistenziale - la vita; non ha avuto condottieri, pensatori, scienziati - la storia. Ha avuto energia, pensiero, coraggio, dedizione, attenzione senso follia¹⁸,

un sapere del corpo che trova le parole e i gesti per dirsi.

7. Il silenzio. Da passività imposta a passività produttiva

Esiste un silenzio imposto, esiste un silenzio scelto per disintossicarsi dal “veleno paralizzante” delle idee ricevute, esiste anche un silenzio, che si subisce senza che sia stato imposto dall’esterno e che, prima di volerlo riempire di parole, va accolto per quel che esprime. Il silenzio – stato che una donna conosce bene, che sia il silenzio di chi ascolta, o quello di chi viene messa a tacere – quando non imposto, diventa una risorsa per attribuire peso alle parole che si pronunciano: non la leggerezza stordita dell’avere un’opinione su questo o quello, ma la parola che esprime sensazioni, storie, una parola radicata.

In polemica con l’impostazione del gruppo dei *Subaltern Studies*, Gayatri Chakravorty Spivak – originaria di Calcutta che completa i suoi studi negli Stati Uniti – mette decisamente in discussione la possibilità che chi è subalterno possa parlare effettivamente. Diffida della nuova posizione degli intellettuali occidentali, in particolare Foucault e Deleuze, che dichiarano la fine delle pretese Occidentali: per lei parlare della fine, teorizzarla, significa rimettersi ancora una volta nella posizione di chi parla a nome dell’umanità intera. Anche

18 C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, Edizioni, Milano 2010, p. 37.

se nella forma del pensiero critico, l'Occidente continua a produrre il proprio Altro – tanto più quando questa crisi viene assunta da soggetti non Occidentali. Spivak definisce questa operazione una “violenza epistemica”, che agisce su diversi livelli: l'intellettuale occidentale costringe nelle proprie categorie la parola degli intellettuali non occidentali che, assumendo le categorie altrui, chiedono “il permesso di narrare”; l'intellettuale indiano prende il soggetto subalterno e ne riduce l'eterogeneità a un'unica posizione, quella anticoloniale; infine, la parola della donna nella posizione subalterna si trova all'incrocio dell'esercizio di tre cancellazioni: non vista dall'occidente, non contata dall'intellettuale indiano tra i subalterni, privata della parola da parte di chi è subalterno come lei¹⁹.

In un'intervista di alcuni anni dopo Spivak chiarisce che la subalterna è un avvertimento che chiama alla vigilanza sulla soglia tra parlare-prendere-parola-esprimere. Ricordando il gesto di Bhubaneswari Bhaduri, la giovane donna che si suicida secondo il rito del *sati*, dell'immolazione sul rogo – di cui aveva parlato in *Can the Subaltern speak?* e la cui «lezione avevo messo prima e sopra Foucault e Deleuze»²⁰ – Spivak riflette se quel gesto possa essere ascoltato, preso in conto. Il suo lavoro, la sua interrogazione a partire da quel gesto, risponde già affermativamente, ma per arrivarci è necessario articolare ulteriormente i rapporti che intercorrono tra la parola e l'ascolto.

Parlare (*talking*) non può essere equiparato al prendere o avere parola (*speaking*). *Speak* indica una transazione tra chi parla e chi ascolta – è il parlare ad altri o l'uno all'altro - e «questo è esattamente ciò che non è successo nella caso di una donna che prende il proprio corpo morente»²¹ per minare i presupposti di un presunto annullamento della pratica del *sati*. Bhubaneswari Bhaduri apparteneva alla classe media ed è dunque difficile inquadrare, e dunque rendere ascoltabile, il suo gesto come una rivolta contro l'oppressione sociale. Quel gesto non può essere reso immediatamente attraverso un codice di motivazioni. Il gesto della giovane donna non può nemmeno essere equiparato al parlare (*talking*) – all'emettere suoni articolati dotati di un significato oggettivo perché condiviso – quanto al proferire suoni (*uttering*), mandare segni attraverso il corpo. Spivak è così interessata alla posizione in cui mettersi perché quell'espressione sia recepita. L'inaccettabile della soglia che ripartisce la parola ascoltabile e la parola-rumore è che questa soglia si riproduce continuamente come rischio e non è collocabile in nessun luogo definitivamente circoscrivibile. Il silenzio che non entra nei conti, una «certa incapacità di compiere atti linguistici»²², è quello stato a cui la figura della subalterna richiama per una vigilanza continua. Il mancato ascolto, la mancanza di parola, è al contempo un impedimento e una risorsa per rimettere a fuoco cosa c'è da dire, cosa si sta esprimendo, che attraversa tutti, ciascuno, ciascuna, nelle relazioni con altre e altri, tra altre, tra sé e sé.

Tra Occidente e Oriente, Simone Weil ci racconta di una verità che si rivela attraverso la sospensione dell'attribuzione rapida di significati, attraverso un ascolto, che lei chiama attenzione, delle cose così come sono. È un fare vuoto che dà spazio a significati imprevisti,

19 G. Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak?* [1988], in C. Nelson / L. Grossberg (a cura di.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan, London 1988, p. 288.

20 *Ibidem*.

21 Ivi, p. 289.

22 Ivi, p. 290.

significa farsi passivi in attesa di un significato che non è già prestabilito nella nostra volontà e coscienza. Un silenzio che non appartiene a nessuno e si crea quando si è in attesa di parole pensanti e non semplicemente pensate. Appare come un buco nero, che alcune – perché sono soprattutto le donne che ne sentono il peso – riempiono frettolosamente dicendo qualsiasi cosa. Eppure accoglierlo significa essere sorretti dalla fiducia che qualcosa di essenziale possa essere restituito²³.

8. *Ripartire da sé. Materialità, realtà, efficacia*

Mettersi dunque nella posizione di chi è soggetto e non oggetto dell'enunciazione, quale il linguaggio che nasce da questo nuovo inizio? Di cosa è fatto? L'operazione di togliersi dalla posizione attribuita, di sottrarsi a valorizzazioni secondo misure stabilite da altri, il tacere per libera decisione, non hanno nulla dell'annullamento di sé, anzi. All'inizio della storia, che contesta l'organizzazione sociale, i discorsi della sua legittimazione e quel che distribuiscono tra il dicibile e il non dicibile o illecito a dirsi, ricorre l'*azione simbolica*, che crea possibilità dove prima non ce n'erano, disarticolando la gerarchia dei valori, dei criteri del vero e del falso.

Prendere parola, non è un gesto individuale, ha una portata simbolica. Contrariamente alla descrizione di Habermas, parlare non ha un risvolto immediatamente comunicativo, non si configura con le caratteristiche trasformative dell'azione, si può parlare senza essere ascoltati, si può parlare senza essere incisivi, senza modificare se stessi e la realtà di cui si è parte. Perché questa parola sia efficace è necessario che mostri la sua implicazione, le dipendenze di cui è debitrice; solo così, per un'inversione tipica dell'economia linguistica, la dipendenza mostrata anziché indebolire la parola, le dà forza e consistenza. Diversamente dal parlare, la presa di parola esige e presuppone una relazione: solo per via del significato che quel che dico acquisisce per l'orecchio di un'altra, la parola diventa "materia", implicata nell'agire, non delirio solipsistico, non chiacchiera irrilevante. Il radicamento nella vita concreta è condizione che impedisce alla parola di diventare superflua. Questa condizione avviene attraverso dei gesti definiti che la politica delle donne ha chiamato «il partire da sé»²⁴. Riprendendo la pratica narrativa delle proprie esperienze di vita che avveniva nei gruppi di autocoscienza, il partire da sé richiede che chi parla sia implicata in ciò che dice, parli cioè assumendosi il significato di ciò che va dicendo. Tuttavia questa assunzione non ha nulla a che vedere né con il racconto autobiografico, né con la pretesa di essere autosufficienti nel dare senso a quanto ci accade. In altri termini, si tratta di assumere la posizione di chi enuncia senza cadere né nel personalismo, né nella pretesa di aver detto una verità ultimativa.

Partire da sé significa parlare a partire da esperienze, passioni, accadimenti che ci riguardano da vicino, con l'effetto di disfare le vesti, i luoghi comuni, che ci vengono cuciti addosso. Avere ad esempio una rappresentazione di sé, del femminile, come vittima, oggi che una giovane donna gode di una gamma di possibilità di vita senza precedenti. Oppure,

23 C. Zamboni, *Pensare in presenza. Conversazioni, luoghi, improvvisazioni*, Liguori, Napoli 2009, p. 11.

24 Diotima, *La sapienza di partire da sé*, Liguori, Napoli 1996. Sulla presa di parola v. anche M. De Certeau (1994) *La presa di parola e altri scritti politici*, Meltemi, Roma 2007.

dover corrispondere a un'immagine di virilità granitica, oggi che molti giovani si trovano in una situazione di incertezza, che non riceve più la contropartita di una superiorità di ruolo. In secondo luogo, partire da sé non significa ripiegarsi sulla percezione sottile dei propri stati individuali e sul loro racconto: «che cosa vuol dire, infatti, partire o partire da? Il vocabolario risponde: allontanarsi da qualcuno o da qualcosa per andare altrove»²⁵. Partire da sé unisce due movimenti diversi, prendere inizio da se stessi per separarsene, per andare altrove, per leggere la propria implicazione nel mondo. Diversamente dalle retoriche identitarie che, dopo la fine del romanzo che aveva per protagonista il “noi occidentali”, tornano, frammentate e plurali in ogni angolo del globo, la presa di parola che parte da sé assume il debito dell'implicazione e della dipendenza da altre, da altri, con il mondo. Non è dunque portatrice di verità, ma mostra costantemente la contingenza, le vicissitudini del farsi della parola vera, espressiva, comunicativa.

Infine, pensando a una parola che si fa ascoltare, entra in gioco l'autorevolezza del discorso pronunciato. Questa però non è un attributo nelle mani di chi parla: si può prendere la parola, si può decidere per altri, e gli altri possono obbedire, senza per questo riconoscere null'altro se non di essere costretti ad obbedire. Il riconoscimento attivo dell'efficacia delle parole pronunciate spetta a chi le ascolta, che ne determina il peso e il significato per sé. Mentre il potere è esercitato da parte di chi lo detiene e può costringere esteriormente chi ne è oggetto, nulla può costringere ad assumere per sé le parole pronunciate. Spetta ad alcune pensatrici il merito di aver rivelato come la parola autorevole sia diversa dalla parola che ha il potere di influenzare, costringere o convincere. Hannah Arendt definisce la parola autorevole come quella che esclude qualsiasi forma di coercizione – «dove s'impiega la forza, l'autorità ha fallito» – ma che è anche incompatibile con la retorica che, procedendo per argomentazioni volte a convincere, mette su un piano indifferenziato chi parla e chi ascolta – «dove si impiegano argomenti di persuasione, l'autorità è messa a riposo»²⁶.

Non mutismo della coercizione, non retorica della parola seducente, la parola autorevole ha a che fare con la qualità della fonte e con gli effetti che produce. Per spiegarlo Arendt ricorre all'etimologia della parola autorità, che rimanda al verbo *augere*, elevare, innalzare delle fondamenta. Sono alcune lettrici del suo testo ad aver aperto un'altra interpretazione dell'autorità, nel senso di un riconoscimento di dipendenza che, lungi dal richiedere obbedienza, crea uno spazio di libertà. In breve, la parola autorevole sarebbe quella che, pronunciata, aumenta – *augere* ha il significato primo di “aumentare” – il grado di libertà disponibile²⁷.

9. Opacità, traduzione e narrazione della provenienza

La tensione tra la presa di parola e il soggetto che la racconta, che non può dire e dirsi secondo un *io* o *noi* originario, appare non appena si affronta la storia dell'India dell'Ottocento

25 L. Muraro, *Partire da sé e non farsi trovare...*, in Diotima, *La sapienza di partire da sé*, cit., p. 13.

26 H. Arendt, *Che cos'è l'autorità* [1954], in Ead., *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, p. 132.

27 Diotima, *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità*, Liguori, Napoli 1995.

e Novecento. Se la si guarda con le categorie occidentali, secondo i personaggi contemplati nella sua grande narrazione, questi scompaiono, non sono soggetti. In altri termini, i soggetti che non si costituiscono secondo le modalità occidentali – rivendicazione di diritti, associazione sulla base di una comunanza di interessi, richiamo a istanze legittimanti secolarizzate, quando non richiesta di rappresentanza – non godono delle caratteristiche per essere considerati personaggi della Storia.

Chakrabarty si chiede dunque se, rifiutando le categorie della storia universale occidentale, altri soggetti possano raccontare una storia che sia loro appropriata. La risposta è ambivalente: esistono in numero sempre crescente le narrazioni delle minoranze, dei gruppi che hanno conosciuto l'oppressione, ma tuttavia la loro esistenza anziché smentire potrebbe alimentare la grande narrazione. Includendo le storie di gruppi fino a quel momento ignorati, il principio di una Storia unica e universale sembra infatti innovarsi per meglio riprodursi. L'auspicio di Chakrabarty è allora quello di una modifica dello stile discorsivo che va sotto il titolo di storia, di un diverso stile dell'ordine del discorso e della disciplina. L'autore non-dimeno si sofferma più sul lato dell'impossibilità di una comunicazione compiuta, sulla sua opacità.

Il mio progetto si volge dunque a un orizzonte indicato da molti bravi studiosi che si occupano delle politiche della traduzione. Essi hanno mostrato che, partendo da quelle che sembrano "incommensurabilità", la traduzione non produce né assenza di relazioni tra le forme di conoscenza dominanti e quelle dominate né corrispettivi capaci di mediare adeguatamente tra le differenze; essa produce precisamente quella relazione parzialmente opaca che definiamo "differenza"²⁸.

La traduzione diventa così la figura di una comunicazione che continuamente produce un resto non assimilabile, impedisce sia la chiusura in un'appartenenza che nega la necessità dello scambio, sia la semplificazione di un'ideale consonanza e unanimità. Per meglio comprendere questa caratterizzazione della differenza, nel verso negativo di un'opacità inerente a qualsiasi comunicazione, può essere utile la sua precisazione, a conclusione del testo, su cosa si debba intendere per *raccontare una storia* all'epoca della provincializzazione dell'Europa: «mantenere in uno stato di tensione permanente un dialogo tra due punti di vista contraddittori»²⁹.

Se dunque la traduzione non è ricondurre l'ignoto al noto, non è assimilare, bensì «far passare nella propria lingua la differenza (recalcitrante) e offrirla così all'indagine»³⁰, l'incommensurabilità rischia però di consegnarci a un relativismo, anch'esso, a sua volta, consegnato ad esiti nichilistici. Ci soccorre su questo punto, un altro cambio di stile discorsivo, quello che costituisce una dimensione pubblica condivisa: né intersoggettività generalizzata, né individui in competizione per far prevalere il proprio interesse, la narrazione accetta che la situazione discorsiva di partenza sia costituita da fraintendimenti, quando non da una completa mancanza di comprensione, e ne fa il requisito di partenza. Attraverso la narrazione di esperienze singolari, che per definizione non possono essere immediatamente comuni – chi è costretto a usare una sedia a rotelle racconta episodi delle proprie difficoltà di fronte a ostacoli architettonici, ad esempio – chi ascolta avrà a disposizione una comprensione concreta della

28 D. Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, cit., p. 35.

29 Ivi, p. 34.

30 F. Jullien, *Parlare senza parole. Logos e Tao* [2006], Laterza, Roma-Bari 2008, p. 29.

situazione, pur non condividendola in prima persona. La narrazione ha così un effetto esplicativo e inclusivo: rispetto allo stile argomentativo, che procedendo da una premessa a una conclusione trova l'accordo di chi condivide la premessa, narrare una storia permette a chi non è già familiare con quel mondo di comprendere il funzionamento di pratiche, posizioni, valori o simboli che sono correnti per chi narra³¹.

Nella storia recente, lo stile narrativo si è dimostrato efficace non solo nel verso della comunicazione intersoggettiva, ma anche sul piano più grande del rapporto tra verità e giustizia. Su questo terreno – quello della parola di verità che faccia giustizia – si è prodotta un'invenzione, fuori dal canone occidentale: la Commissione per la Verità e la Riconciliazione. Nata originariamente in Sud America, la forma della Commissione è arrivata a colpire l'immaginazione politica occidentale durante il periodo di transizione dal regime di *apartheid* a quello democratico nella Repubblica del Sud Africa. La Commissione interviene sull'ambito politico della convivenza, fornisce le pratiche per un giudizio condiviso su crimini del passato, ma non utilizza gli strumenti della legge e della sanzione.

Malgrado la Commissione vada incontro, in una ripetizione transnazionale e transculturale, agli oramai noti problemi legati alla presa di parola – molte donne, ad esempio, hanno difficoltà a narrare le ingiustizie subite in prima persona, preferendo raccontare le vicende di altri, familiari e prossimi – l'invenzione che modifica la concezione del “fare giustizia” consiste proprio in una diversa pratica di parola. Attraverso il racconto, non è il linguaggio tecnico degli amministratori della giustizia penale, giudici e avvocati, bensì la parola di chi ha subito un torto che avviene, dando così spazio alla singolarità di ciascuno e di ciascuna e togliendola dalla posizione di vittima ammutolita. Attraverso la narrazione che coinvolge le parti – alle sedute della Commissione hanno partecipato sia esponenti del regime precedente sia chi ne è stato perseguitato – il percorso che porta al nuovo ordine di convivenza non si fa sulla rimozione delle storie dei singoli, che siano stati carnefici o vittime, bensì attingendo a una memoria che diventa condivisa sebbene non unica. Non si tratta, con ogni evidenza, di mettere sullo stesso piano chi ha subito e chi ha infierito, bensì di accogliere l'idea che la verità non è un atto definitivo che copre l'accaduto, di nuovo sebbene in modo diverso, con la parola dei vincitori³².

10. *Amore per la contingenza, attenzione al necessario. Esperire ovvero sperimentare*

Esiste una diversa accezione di pensiero della realtà, quella che impedisce che tutto sia dicibile, quella che interrompe il falso ragionamento basato su false premesse, ingannandoci per la sua coerenza interna, quella che ci salva dal cancellare la memoria.

Arendt, pensatrice della politica, rifiutando l'alternativa che già Callicle delineava, tra un pensiero impotente e disinteressato agli affari umani, e una politica che non vuole saperne del vero, prende in un primo momento la parte di quest'ultima. Tra la verità del filosofo e l'o-

31 I.M. Young, *Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy*, in S. Benhabib (a cura di), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996, p. 123.

32 Ivi, pp. 47-48.

pinione del cittadino, sceglie questa, perché la verità assoluta colpisce alle radici stesse ogni possibilità di vita associata. E tuttavia Arendt ha bene in mente l'avvertimento di Platone che distingue tra la comunicazione attraverso il dialogo, propria del filosofo, e la comunicazione retorica del demagogo, che persuade la folla: e in effetti, mai come nel Novecento, che pure a tratti ha tollerato una pluralità senza precedenti di opinioni su temi religiosi o filosofici, la politica ha portato attacchi così cruenti contro la verità.

L'alternativa consegnata da una tradizione secolare non pare dunque finita, ma per comprendere in che modo la politica rinnovi il suo attacco alla verità è necessario riconsiderare che cosa si intenda per verità. La pensatrice constata che menzogna di Stato e ideologia hanno un tratto in comune, il disprezzo per i fatti: se la prima li manipola o li sopprime, la seconda li conosce ma intenzionalmente e sistematicamente li nasconde. Le verità consegnateci dai fatti, risultanti dal vivere e dall'agire insieme, costituiscono la fibra stessa della politica e sono fragilissime. Quando la politica come esercizio del potere attacca la verità razionale, oltrepassa per così dire la propria sfera; al contrario, quando falsifica o cancella i fatti, esso dà battaglia sul proprio terreno. Le probabilità che la verità di fatto sopravviva all'assalto del potere sono veramente pochissime; essa rischia sempre di essere bandita dal mondo, non solo temporaneamente, ma potenzialmente per sempre. Fatti ed eventi sono cose infinitamente più fragili degli assiomi, delle scoperte e delle teorie – anche di quelle più follemente speculative – prodotte dalla mente umana; essi accadono nel campo perpetuamente mutevole degli affari umani, nel cui flusso non vi è nulla di più permanente della permanenza, per comune ammissione, della struttura della mente umana. Una volta persi, nessuno sforzo razionale li potrà più riportare³³. È così necessario ridefinire in cosa consista la parola dotata di valore politico: parola dotata di autorevolezza che è vincolante per altri, pur lasciandoli liberi; parola che è più di un consiglio e meno di un ordine e che, nell'essere pronunciata, porta a un aumento della realtà, restituisce i fatti alla condivisione, per chi la pronuncerà, la ascolti, ne partecipi.

Simone Weil, un'altra pensatrice del Novecento testimone degli eventi traumatici e devastanti dell'epoca, abbraccia invece in modo assoluto l'istanza della verità. Weil torna sul tema della giustizia, dell'equità di parola e di giudizio su vincitori e vinti³⁴. Tale equità però non è significativa per l'imparzialità che dimostra, bensì perché – in una certa risonanza con quanto dice Arendt – si rifiuta di cancellare i fatti e le azioni di una parte solo perché è stata vinta. I vinti, dire la verità su cosa ne è stato di loro, significa sottrarsi alla Storia che «non è altro che una compilazione delle deposizioni fatte dagli assassini circa le loro vittime e se stessi»³⁵. Con un accento opposto alle conclusioni di Nietzsche, Weil ci propone un approccio che ricorda quello genealogico: ritrovare, saper ascoltare la fragilità al di là della parola e delle rappresentazioni convenzionali con cui l'umanità vincitrice ritrae se stessa e le proprie azioni.

Per questa via Weil lega la verità alla dimensione vitale della necessità. Non la necessità

33 H. Arendt *La menzogna in politica. Riflessioni sui "Pentagon Papers"* [1972], a cura di O. Guaraldo, Marietti 1820, Genova-Milano 2006, p. 35.

34 S. Weil, *L'Iliade o il poema della forza* [1951] in Ead., *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Torino 1967, p. 39.

35 S. Weil, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso la persona umana* [1942-1943], Comunità, Milano 1954, p. 95.

della logica, dei giudizi veri in quanto svolti secondo procedure argomentative corrette, ma quella necessità che coinvolge l'essere, la vita per intero. «È solo la necessità che mette a contatto lo spirito con la verità»³⁶, la necessità delle costrizioni materiali. È nell'esperienza concreta, corporea e materiale del mondo, delle relazioni umane, che la necessità genera una conoscenza vera: «La verità non si trova mediante prove, ma mediante esplorazione. Essa è sempre sperimentale. Solo la necessità è altresì oggetto di esplorazione»³⁷. La verità è così calata interamente nella vita umana che, tuttavia, è costantemente lacerata dalle contraddizioni della sopraffazione e della violenza. Saper giudicare secondo verità significa allora saper vedere le contraddizioni necessarie dell'umano e saper agire di conseguenza, secondo giustizia. D'altra parte, Weil coglie l'aria del suo tempo e si accorge che i tempi non sono favorevoli alla conoscenza del necessario: l'utilità ne ha preso il posto. L'immediatezza dell'azione che mira al proprio fine, toglie il tempo dell'«attenzione». Contrariamente ad Arendt, per Weil è attraverso la letteralità che si può arrivare alla realtà, disfacendosi di illusioni interiori o indotte dall'esterno:

Metodo per comprendere le immagini, i simboli, ecc. Non tentare d'interpretarli, ma fissarli finché la luce sgorga. E questo perché si deve temere di diminuire la loro realtà illegittimamente [...] In generale: metodo per esercitare l'intelligenza, che consiste nel guardare fissamente. [...] Applicazione di questo metodo per discernere il reale dall'illusorio. Nella percezione sensibile, se non si è sicuri di ciò che si vede, ci si sposta tenendo fisso lo sguardo (ad esempio si fa il giro) e il reale appare. Nella vita interiore, il tempo prende il posto dello spazio. Con il tempo si è modificati, e se attraverso le modificazioni si conserva lo sguardo orientato su una certa cosa, alla fine l'illusione si dissipa, il reale appare. La condizione è che l'attenzione sia uno sguardo e non un attaccamento. L'attaccamento fabbrica illusioni³⁸.

Le due pensatrici condividono l'amore per la realtà, l'assunto secondo cui è attraverso e vicino alla realtà che può sorgere la verità. Questa, per Weil, ha bisogno di un tempo entro cui possa svolgersi l'attenzione e possa formularsi un giudizio. Stare presso la realtà consiste nell'arrivare a formulare un giudizio secondo verità ma, se per Arendt questo giudizio sarà sempre mutevole perché propriamente umano, Weil manifesta la consapevolezza che non è possibile porsi in una regione che sia al riparo dalle contraddizioni umane, dalle inclinazioni alla sopraffazione e alla violenza. Per conseguire giustizia e verità l'unica via è dunque quella di una sperimentaltà estrema.

36 S. Weil, *Quaderni* [1951-1956], a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1993, vol. IV, p. 156.

37 Ivi, p. 169.

38 S. Weil, *Quaderni* [1951-1956], cit., vol. II, pp. 292-293.