

OMNIBUS

ROBERTO FERTONANI

Yourcenar: Faust «tedesco medio»

Secondo Luigi Pareyson, Schiller è dominato da due esigenze fondamentali: il bello è unione di sensibile e di soprassensibile; nel soggetto che contempla il bello si realizza un'armonia fra le facoltà sensibili e le facoltà razionali dell'uomo. Schiller ha esposto le sue teorie non soltanto in opere di grande rilievo come le *Lettere sull'educazione estetica dell'umanità*, ma anche in scritti collaterali sui singoli temi che gli stavano a cuore. Tre di questi sono stati raccolti in un unico volume: *Kallias, o della bellezza. Lettere a Gottfried Körner*, «Pensieri sull'uso del volgare e del basso nell'arte», «Lezioni di estetica. Frammenti da una trascurata». La limpida traduzione, l'introduzione di Schiller e la bellezza e le note sono dovute alla cura intelligente di Cesare De Marchi. (Friedrich Schiller, *Kallias, o della bellezza e altri scritti di estetica*, gum di Mursia, pagg. 126, lire 13.000).

Per Marguerite Yourcenar (1903-1987) non sono mai esistite barriere linguistiche o culturali tali da precludere epoche o personalità lontane nel tempo e nello spazio. I suoi interessi svariavano dalla storia romana al Giappone del XX secolo, da Mozart ai pupi siciliani. A parte le sue opere maggiori, anche gli scritti più occasionali, come le brevi pagine di viaggio, ci danno prospettive inedite su fenomeni che hanno un valore universale, come Faust. In contrasto con l'interpretazione corrente, che vede nel personaggio goethiano un precursore del superuomo nietzschiano, la Yourcenar lo considera il prototipo della «modietà tedesca», la stessa incarnata nello Hans Castorp de *La montagna incantata* di Thomas Mann. «Idea» suggestiva perché sovravverte un invecchiato luogo comune. Questi scritti della Yourcenar, usciti postumi nel 1989, si possono ora leggere in una accurata edizione dei Tascabili Einaudi. (Marguerite Yourcenar, *Pellegrina e straniera*, traduzione di Elena Giovanelli, pagg. 270, lire 14.000).

Scrive il grecista Antonio Aloni che scopre principale della poesia giambica è la proclamazione del biasimo nei riguardi di quanti violano le regole collettive di comportamento. Lo si deduce dalla lettura di Archiloco, Semonide, Ipponatte, vissuti fra il VII e il VI secolo a.C. e di cui ci restano soltanto scarsi e mutili fram-

menti. Ma anche da tali relitti di un grande naufragio emergono la forza e l'originalità di questi versi. Sono raccolti in un volume, esemplare per l'intelligenza critica e l'eleganza della traduzione, uscito negli Oscar Mondadori, all'interno di una serie dedicata ai «Lirici greci», con testo originale a fronte: *Poeti Giambici*, a cura di Antonio Aloni, pagg. 143, lire 13.000. Della stessa serie fanno parte: *Poeti elegiaci*, a cura di Marina Cavalli, pagg. 184, lire 12.000, e *Saffo, Alceo, Anacreonte, Ibis*, a cura di Giulio Guidorizzi, pagg. 160, lire 13.000.

«La grande poesia d'amore, espressione di un'anima percossa da una continua tortura della speranza, non ha forse accenti da porre accanto al lugubre vaneggiamento della Fedra raciniana». Così Giovanni Macchia ne *La letteratura francese - Volume I - Dal Medioevo al Settecento*, uscita nel 1987 nei Meridiani di Mondadori. Dall'*Ippolito* di Euripide, attraverso la Fedra di Seneca, la vicenda tragica di questo personaggio estremo rivive nel dramma di Racine, che in Italia ha avuto traduttori d'eccezione come Giuseppe Ungaretti e Giovanni Raboni. Anche l'*Universale Economica Feltrinelli* «i Classici» ha pubblicato, con testo francese a fronte, una pregevole edizione del celebre lavoro teatrale di Jean Racine, *Fedra*, con l'introduzione di Marguerite Yourcenar. Traduzione e cura di Roberto Carifi, pagg. 143, lire 11.000.

La nostra conoscenza del pensiero di Epicuro, il filosofo ateniese vissuto fra il IV e il III secolo a.C. si arricchisce di continuo grazie al lavoro di lettura e di interpretazione dei papiri di Ercolano. Si tratta, quindi, di un campo d'indagine in perenne divenire, che ogni generazione di studiosi sente la necessità di sistemare in base alle nuove acquisizioni. La Tea ha pubblicato recentemente, su licenza della Utet, il prezioso volume curato da Margherita Isnardi Parente, che raccoglie oltre agli scritti di Epicuro, come le *tre Epistole*, le *Massime capitali*, le *Senenze vaticane*, i frammenti di *Della natura* e di altre opere minori, tutta una serie di testimonianze sulla biografia e la dottrina del maestro, aggiungendo anche le poche notizie rimaste dei discepoli immediati della sua scuola: il famoso «Giardino», (Epicuro, *Opere*, a cura di Margherita Isnardi Parente, I Classici del pensiero, Tea, pagg. 642, lire 26.000).

WALTER BENJAMIN - Esce l'ultimo volume delle opere complete del filosofo tedesco. Del suo pensiero sospeso tra teologia e marxismo e della dirompente carica politica degli scritti ci parla Fabrizio Desideri

Angelo nostro



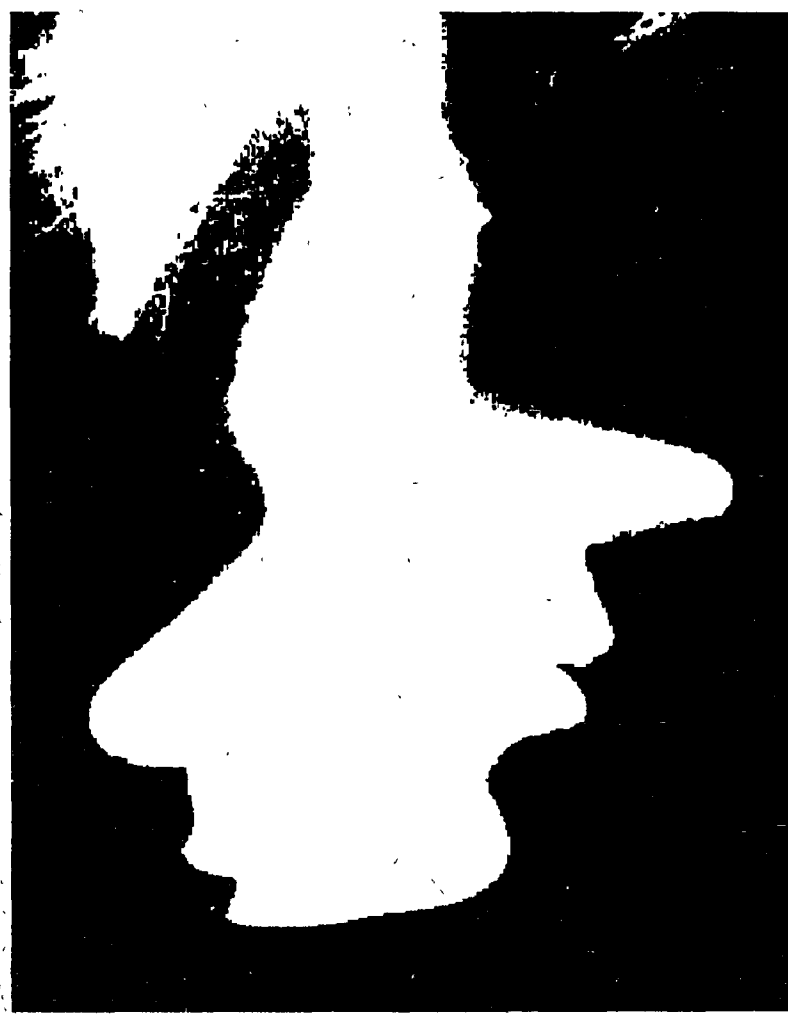
«Trovo parole per ciò che si ha dinanzi agli occhi quanto può essere difficile. Ma quando esse arrivano, allora è come se battessero con dei piccoli colpi di martello contro la superficie del reale, sino a sbalzare, come da una lastra di rame, la forma»: è l'inizio di un folgorante e bellissimo profilo della piccola cittadina toscana di San Gimignano. L'autore è Walter Benjamin e il brevissimo testo, pubblicato nel 1929, venne tradotto per la prima volta in italiano nel 1971 da Einaudi in un volume dal titolo *Immagini di città*. Ma è ora possibile leggere queste due stupende paginette nel quinto volume, *Ombre corte* (pagg. 641, lire 65.000, che raccoglie gli scritti compresi tra il 1928 e il 1929), delle *Opere complete* che sempre Einaudi ha appena finito di stampare. L'edizione completa delle opere di Benjamin, sotto la preziosa supervisione critica di Giorgio Agamben, ha avuto inizio nel lontano 1982 con il primo volume, *Metafisica della gioventù*, che conteneva gli scritti degli anni 1910-1918. Da allora sono usciti soltanto altri tre volumi, di cui due seguivano la scansione cronologica del piano di edizione, mentre un altro, *Parigi capitale del XIX secolo*, raccoglieva gli scritti compresi tra il 1927 e il 1940, l'anno in cui Benjamin decide di togliersi la vita. Insondabili misteri editoriali? O non è forse vero che un diverso clima culturale contrassegnato dalla vaghezza «postmoderna» del cosiddetto «pensiero debole», ha reso la figura di Benjamin decisamente inattuale? Ne abbiamo parlato con Fabrizio Desideri, studioso tra i più raffinati del pensiero benjaminiano. Il suo volume *Walter Benjamin. Il tempo e le forme* (Editori Riuniti, 1980), ha rappresentato un insostituibile punto di riferimento per la comprensione critica di un pensatore tanto enigmatico quanto affascinante. Ma su Benjamin, nel corso dell'ultimo decennio, Desideri è tornato con numerosi saggi che ora sono stati raccolti in un volume di prossima pubblicazione

ne. Allora, come ha accolto la ripresa dell'edizione delle opere complete di Benjamin con questo volume, «Ombre corte»? È un fatto estremamente importante per la cultura italiana. Una cultura che già a partire dalla metà degli anni Sessanta ha contribuito a disincagliare il pensiero di Benjamin dalle sterili polemiche sviluppatasi soprattutto in Germania, tra coloro che ne sottovalutavano la dimensione critico-messianica e coloro che, invece, ne offrivano letture ultramarxiste in un senso iperpolitico. Penso, a questo proposito, a Ferruccio Masini, a Massimo Cacciari, a Giorgio Agamben, a Remo Bodei, a Franco Rella, a Gianni Schiavoni, che con i loro studi hanno restituito alla figura e al pensiero benjaminiano il fascino della sua enigmatica e tormentata complessità.

Merito della cultura italiana, dunque, avere sottratto il pensiero di Benjamin dal massacro delle contrapposte appartenenze ideologiche. Ma come spieghi, nonostante questo, che il suo nome sia caduto un po' troppo presto forse in oblio?

Fino a qualche anno fa il nome di Benjamin circolava un po' ovunque nella cultura marxista. Ricordo ad esempio un sintomatico articolo apparso proprio su *L'Unità*, dove si parlava di «San Benjamin». Ora sembra che su Benjamin si sia gettato un velo. Credo che tutto ciò avvenga per una serie di motivi, non ultimo quello del mutato clima culturale benjaminiano.

GIUSEPPE CANTARANO



László Moholy-Nagy, «Fotogramma: doppio ritratto (László and Lucia), 1923. In alto Walter Benjamin»

Vi è stata però anche una certa consunzione interpretativa. In pieno dibattito sulla crisi del marxismo, Benjamin veniva spesso utilizzato per rivitalizzare la «corrente calda», diciamo così, utopica e teologica del materialismo storico.

Eravamo già entrati in un'atmosfera culturale dove si pensava che la storia fosse finita con la neutralizzazione planetaria dei conflitti. Quando la tonalità era divenuta questa, era chiaro che un pensatore critico come Benjamin, il quale aveva raccolto l'immagine della storia in catastrofe, in cumulo di macerie, che aveva visto la stessa Europa sotto questa idea, diventata inattuale. Ora che la tanto celebrata neutralizzazione si è rivelata una ingenua e un po' sconsigliata illusione, è evidente che il suo pensiero torna nuovamente ad interrogarci.

Perché un pensiero come quello di Benjamin, sospeso fra teologia e marxismo, può tornare di nuovo ad interrogarci? Innanzitutto perché è un pensiero che non riflette semplicemente sulla «crisi» della storia, bensì sulla sua catastrofe. Pensare catastroficamente la storia vuol dire immaginarla non più storicamente come accumulazione di eventi contingenti, ma come balzi, come fratture inaudite, come determinazioni qualitative impensate addirittura un attimo prima: non ci hanno predicato,

fino a qualche anno fa, che eravamo finalmente e irrimediabilmente entrati in un'epoca dove le guerre potevano essere declinate solo al passato? Già, ma la storia pensata catastroficamente allude indirettamente all'idea di redenzione. Il passo verso il messianismo teologico-politico è inevitabile. Ti chiedo: ma è proprio questo che oggi serve alla sinistra? È proprio l'Angelo della storia di Benjamin che, con illusioni salvifiche, può venire in nostro soccorso?

No, semmai il tema della redenzione nell'immagine dell'Angelus Novus allude al tentativo disperato di pensare la storia nel colmo della sua rovina: nella disgregazione della sua idea. Benjamin ci insegna, appunto, a liberarci anche da questo ultimo idolo: dalla storia come surrogato metafisico, come entità. Il materialismo storico a cui pensava contraddittoriamente Benjamin non faceva alcun affidamento ad automatismi, a leggi, a salvezze legate a progetti futuri, proprio perché tutta la dimensione del politico veniva ricondotta alla questione della giustizia. Al tentativo, insomma, di volgere lo sguardo al passato per rendere giustizia ai vinti. Tutto questo nella tragica consapevolezza che niente di ciò che è storico, dunque politico, può di per sé essere riferito a una dimensione messianica.

Vi è forse una dimensione impolitica nel pensiero di Benjamin? Non parerei in questi termini. La percezione teologico-messianica presente nel suo pensiero agisce piuttosto disincantando la politica, dal momento che nessuna meta storica può essere considerata salvifica. Le mete che si danno storicamente, dunque politicamente, si danno nell'ordine del tempo profano, un tempo dove non si dà salvezza. La sua percezione teologico-messianica è una percezione dei limiti del fare umano. Quei limiti che sono costituiti dal fare politico.

Tutto ciò, evidentemente, non ha a che fare con il lamento patetico sulla fine di tutte le cose, né con un atteggiamento di sconsolata rassegnazione.

No, perché solo da questa tragica consapevolezza può scaturire un agire politico finalmente libero da idoli, da illusioni di salvezza. Teologia e politica si connettono nel pensiero di Benjamin, certo, ma nel loro estremo differire. Non si dà nessuna teologia politica, bensì una riflessione sui limiti teologici del Politico. Il Messia, l'Angelo della storia, colui che salva, non è il Dio di Heidegger, ma non è neanche il Politico.

Ma quando Benjamin scrive che è necessario lasciare aperta la piccola porta da cui può improvvisamente irrompere il Messia, a cosa allude «politicamente»? Fuor di metafora, vuol dire che ogni fare politico deve contenere sempre in sé quella dimensione che cerca di renderlo partecipe dell'idea di giustizia. Il limite del Politico non va inteso semplicemente come puro disincanto delle tecniche perché si perderebbe, in questo modo, l'imprevedibile tensione teologico-morale costitutiva del Politico stesso. Il Politico, insomma, perderebbe quello sguardo rivolto ai vinti, a coloro che hanno agito soccombendo alla violenza dei più forti. Che hanno agito in qualche modo inutilmente. L'apertura messianica è dunque questo sguardo rivolto a ciò che è stato inutile nella storia.

C'è una tonalità elegiaca in tutto questo. È il fascino della figura benjaminiana. Una figura segnata da continue sconfitte, da continui fallimenti e lacerazioni. Il fascino di un pensiero che permette alla mente altrui di abitarvi. Lo stile della sua scrittura, così come lo stile del suo stesso pensiero, è poroso, perennemente arioso. Richiama alla freschezza del Pichiani, a un suo sguardo quasi teologico sulle cose che egli descrive come se le cogliesse in uno stato creaturale o nel loro finire catastrofico. Certo, in tutto questo c'è una tonalità elegiaca. Ma il suo non è mai un finire sconcolato. È un finire che contiene invece una piccola e malinconica apertura alla felicità. Un finire che tende a una sobria ebbrezza.

Alain Touraine: viva l'uomo moderno (purché sia libero)

Nel mirino anche Marcuse e Foucault

GIANFRANCO PASQUINO

La modernità è il trionfo della ragione: è l'affermarsi della razionalità; è il successo della razionalizzazione. Modernità è, da un lato, liberazione dell'individuo, dall'altro, esposizione dello stesso individuo a regole ferree, alla normalizzazione, alla standardizzazione. Ma non è, necessariamente, la vittoria ineludibile di quelle regole e di questi processi sulla libertà dell'individuo. Celebrare il trionfo della modernità è diventato il compito degli intellettuali tecnici. Dal canto loro, gli intellettuali sociologi hanno più spesso rimpianto il tempo perduto, le comunità dissolte e hanno criticato aspramente i processi di modernizzazione, l'acquisizione della modernità e l'impeto della razionalizzazione. Molto spesso, questi intellettuali sono diventati antimodernisti. Non hanno saputo, sostiene Touraine, cogliere e valorizzare la differenza fra razionalizzazione e soggettivazione. Gli antimodernisti ripudiano il cammino della ragione. I postmodernisti ritengono insufficiente una concezione debole di modernità basata sulla tolleranza che non garantisce nessuna corrispondenza fra il sistema e l'attore. Touraine afferma che è possibile costruire una concezione forte della modernità, al contempo aprendo ovvero la-

logo tra la ragione e il soggetto, per ritornare alla prima parte: la modernità trionfante, e alla seconda parte: la modernità in crisi. Le critiche di Touraine sia agli autori della modernità in quanto a una loro convinzione di un dispiegarsi inevitabile della ragione nei processi storici e con il loro incomprensibile e ingenuo entusiasmo, ad eccezione di Tocqueville, sia agli autori della modernità in crisi, con le loro visioni negative, totalizzanti, complottistiche prive di sfumature, fino ad un contraddittorio pessimismo globale sulle società contemporanee, sono sempre tanto puntuali quanto corrosive. Sono i fondatori della Scuola di Francoforte e Herbert Marcuse ad uscire i più malconci dalla disamina di Touraine. È la loro analisi ad una sola dimensione che il sociologo francese rifiuta argomentatamente. Vi contrappone una situazione ben più mossa, ma non per questo meno densa di rischi e pericoli: quella di una «coesistenza nella cultura e nella società» - in tal senso postmoderno - in cui viviamo da un secolo, della nostalgia dell'essere, del consumo mercantile, del potere delle imprese e dell'ascesa dei nazionalismi. Ed è questa situazione che consente a Touraine di dispiegare la sua analisi nella terza parte del volume dedicandola alla nascita del soggetto, al suo farsi movimento sociale, ai suoi rapporti con la religione, con i diritti, con la democrazia.

Rispetto ai suoi studi precedenti, Touraine mi appare molto più attento e interessato ad una visione della dinamica sociale caratterizzata dai movimenti come costruttori di attività, portatori di senso, creatori di ordine politico piuttosto che oppositori dialettici, distruttori del vecchio, alternative sistemiche. È un'impressione che sento corroborata dalla sua severa critica agli intellettuali, a partire da quelli francesi, fra gli altri Michel Foucault, ma che potrebbe essere ulteriormente rafforzata da un maggior approfondimento dei mutamenti avvenuti nell'ambito degli intellettuali parigini. Non voglio, naturalmente, ridurre la portata e l'influenza di questa ottima, articolata, intelligente e colta analisi della modernità. Non si tratta, in effetti, di una critica della modernità in quanto tale, nel senso abituale del termine. Piuttosto, è un elogio della modernità corretta, mente intesa, vale a dire come tensione fra ragione e soggetto, non puro individualismo, non semplice egoismo, e al tempo stesso una critica serrata dell'antimodernità e del postmodernismo e dei loro cultori.

Il modo migliore per chiudere questa recensione o suggerimento di lettura consiste nel citare per esteso quello che è il passaggio di cerniera del volume: «Ridefinire la modernità non solo è utile per le società moderne o in via di modernizzazione; per gli intellettuali è anche un mezzo indispensabile per sfuggire alla perdita di senso che li porta a vedere nella civiltà tecnica niente altro che controllo e repressione, e a negare l'esistenza di attori sociali in un mondo peraltro agitato da problemi e da innovazioni, da progetti e da contestazioni». E per i singoli soggetti la modernità consiste nella puntigliosa, orgogliosa, costosa rivendicazione a plasmare con la ragione il proprio destino, a influenzare la storia delle collettività di appartenenza, a definire e ridefinire le proprie identità nella libertà. Questa fiducia, sociologicamente informata e fondata, guida, in maniera ottimistica e convincente, stimolante e feconda, questa che è, al momento, la somma del pensiero di Alain Touraine.

Alain Touraine «Critica della modernità», il Saggiatore, pagg. 447, lire 50.000

E la politica torna «emancipazione»

ALBERTO FOLIN

Gli scritti raccolti in *Politica*, volume edito da Cronopio, tentano di questo genere meriti tutta l'attenzione di chi non si rassegna all'eclissi del pensiero e accoglie invece la fine della politica come un nuovo inizio, o come ciò che mi sembra di poter definire la politica della fine. Tra gli autori del volume (Giorgio Agamben, Alain Badiou, Massimo De Carolis, Jean-Luc Nancy, Giuseppe Russo, Maurizio Zanardi), è giustamente Nancy ad aprire il percorso: giustamente, perché il nucleo teorico che viene messo in gioco parte proprio dall'idea di *condizione* messa in opera da questo originale pensatore della generazione successiva a Derrida, Foucault, Lacan, almeno dal lontano 1982, quando uscì in Francia *La partizione delle voci* (oggi disponibile in italiano per le Edizioni del Poligrafo di Padova), volume seguito poi da *La comunità inoperosa* (Cronopio) cui ripropose Blanchot con *La comunità inconfessabile*. Si tratta qui, infatti, di pensare ontologicamente la comunità a partire dalla dissoluzione del «comunismo» o dei «comunismi» e di cercare il senso o la verità: una domanda su quello che è, secondo l'espressione di Nancy, l'essere-in-comune che rende possibile la comunità. Non è questione da poco, e soprattutto non è questione che pos-

sa trovare soluzioni ideologiche o «politiche», dal momento che proprio la comunità, come insieme di singolarità finite, è ciò che consente di pensare qualunque politica: è la condizione perché si dia politica stessa. L'idea che la modernità abbia introdotto una concezione della vita, come «nuda vita» (e cioè che la sovranità esiga un suddito vivo - o non vivo - come può essere viva una pianta o vivo un animale, secondo ciò che i Greci intendevano con *zoe*), cancellando ogni aspetto concernente la «forma-di-vita», cioè il vivere nella felicità, mi sembra lo sviluppo più fecondo di questo libro: e dobbiamo tale sviluppo alla finezza analitica di Giorgio Agamben.

La comunità, infatti, non è (o non è solo) un insieme di individui appartenenti a una differenza, ma è la differenza stessa di quelle singolarità finite che noi già sempre siamo. In questo senso si è (si appare) sempre insieme, in una comparazione (il termine italiano è una forzatura del vocabolario, esattamente come il termine francese *comparution*) che ci pone ontologicamente in rapporto con l'altra finitezza. L'appartenenza che condividiamo è dunque la nostra finitezza stessa, l'infondatezza del nostro essere o, come ricorda De Carolis, heideggeriano, il nostro essere per la morte. Il filo che lega i singoli saggi del volume (proprio come una partizione di voci singole) è proteso a tracciare una politica a venire, tutta da definire nelle sue determinazioni concrete, nel tentativo di pensare in senso etico e solidaristico (quello che Badiou chiama