

IL FANTASTICO SECONDO CESERANI

Cose dell'altro mondo

Negli ultimi due decenni si è assistito anche in Italia a un significativo ritorno di interesse per la letteratura fantastica. Alla fortuna editoriale delle opere dei principali cultori del genere provvidenzialmente riproposte (da Hoffmann a Gautier, da Maupassant a Henry James, tutti sono stati riediti in

massa) si è in effetti accompagnato un incremento dell'attenzione critica, che si è tradotto in un numero ormai molto consistente di studi, spesso pregevoli, di carattere teorico o analitico. A favorire tale interesse ha contribuito in maniera determinante la famosa, e ampiamente discussa,

«Introduzione» di Tristan Todorov, da noi tradotta nel '77, sette anni dopo la sua pubblicazione in Francia. Il libro che al fantastico ha dedicato Remo Ceserani prende le mosse di lì, ribadendone la tesi principale secondo la quale il tratto costitutivo del fantastico deve essere individuato anzitutto nella sua ambiguità di fondo. Ed è un tratto che lo distingue dai generi che gli sono affini (il fiabesco, la fantasy, la fantascienza, il romanzo utopico, l'horror, il gotico, l'occulto,

l'apocalittico), e con i quali è bene non confonderlo. Il fantastico affiora quando in un mondo narrativo tratteggiato realisticamente si verifica un avvenimento che non si può spiegare con le leggi del mondo che ci è familiare. E che pertanto getta nell'incertezza colui che vi assiste, incapace di capire se si tratta di un'illusione dei sensi (che naturalmente lascerebbe intatte le leggi del mondo) o viceversa di un evento realmente accaduto (che farebbe scorgere una realtà

governata da leggi a noi ignote). Opportunamente, però, Ceserani imposta la discussione, più che in termini di «genere», in termini di modalità narrative: non trascura di passare in rassegna quella tradizione testuale, viva soprattutto nel primo Ottocento, nella quale il fantastico è utilizzato per organizzare la struttura fondamentale della rappresentazione, di più tuttavia si sofferma ad analizzare quell'insieme di procedimenti e di temi che caratterizzano il «modo» fantastico

rintracciabile anche in testi appartenenti ad altri generi, il mimetico-realistico, il patetico-sentimentale, il fiabesco, il comico-cavalleresco. L'esemplificazione molto ampia (da Hoffmann a Tabucchi) provvede a dare fondamento al punto di vista adottato. ma il merito maggiore di Ceserani sta nell'aver corretto il difetto principale della trattazione di Todorov che finisce con il ridurre il fantastico a elemento intermedio, poco più che virtuale, che si apre con

l'insorgere dell'esitazione e si chiude poco dopo, quando la narrazione si risolve o nella modalità del «meraviglioso» o in quella dello «strano».

□ Giuseppe Gallo

REMO CESERANI
IL FANTASTICOIL MULINO
P. 168, LIRE 16.000

Montaigne e i valori per l'uomo moderno

Intervista a Sandro Mancini autore di un saggio sul filosofo francese
Un umanesimo capace di superare le chiusure dell'antropocentrismo

Professor Mancini, il suo invito a «tornare a Montaigne» fa eco alle parole di Starobinski, il quale ha scritto che il presente di Montaigne è «il nostro migliore avvenire, il nostro compito ancora incompiuto». Ma perché dovremmo cercare proprio nel Cinquecento la soluzione dei nostri problemi? Quali analogie vede tra contesti culturali così distanti?

Il punto di partenza, se vogliamo, è una presa d'atto, per un verso, dell'istanza più profonda che emerge dalla filosofia del Novecento, l'istanza decostruttiva, il venir meno di un registro teorico ancorato a un centro fondativo, la fine delle metafisiche tradizionali ma anche della secolarizzazione nella versione del marxismo e dello storicismo... Si deve prendere atto che questi scenari di senso che hanno dominato la modernità sono collassati. Ora, però, si tratta di andare oltre questa presa d'atto, non limitandosi a elaborare il lutto, ma di sfruttare questa situazione di fluidità e di apertura del pensiero progettando il senso nascente... bisogna guardare oltre; e guardare oltre significa anche ritornare alla memoria, attingere ai quadri categoriali del passato senza rimanerne prigionieri. Di che cosa noi abbiamo oggi bisogno per capire una realtà totalmente cambiata, il velocissimo mutamento epocale che stiamo comunque vivendo? Abbiamo bisogno, tra l'altro, del pensiero creativo, di un pensiero che sappia anticipare il nuovo, che sappia guardare ciò che è allo stato nascente. Ora, momenti di pensiero creativo si trovano lungo tutto l'arco della filosofia, e non solo della filosofia; ma certamente un grande pensatore creativo è Montaigne: un altro è Giordano Bruno, su cui ho lavorato per molti anni e su cui sto scrivendo un saggio; sono due opere diverse, ma c'è un unico progetto di ricerca.

Perché, intanto, proprio Montaigne?

Innanzitutto, Montaigne si situa nella fine del Rinascimento; e la mia impressione è che la fine del Rinascimento sia molto simile ai giorni nostri. La fine del Rinascimento è un momento di perdita generale di autorità; anche la più recente autorità, cioè gli antichi riscoperti dall'Umanesimo; chi ironizza di più sulla pedanteria degli umanisti è Giordano Bruno, ma anche Montaigne, che pure ama molto i classici, si sente libero rispetto ad essi. Quindi, è un momento di libertà e di fluidità del pensiero, perché è un momento in cui i precedenti scenari di senso (la Scolastica medievale e lo stesso Umanesimo) sono ormai esauriti e, d'altra parte, il nuovo paradigma cartesiano che sarà lì a pochi anni non si è ancora imposto. È un momento di libertà filosofica; e anche un momento in qualche modo ancora più drammatico del nostro, perché l'Europa era insanguinata dalle guerre di religione... Ora, i pensatori che aderiscono a quella situazione epocale, ed è il caso in particolare di Montaigne, riescono ad anticipare elementi che saranno caratteristici della modernità, del pensiero illuminista. Da Montaigne emerge il liberismo, emergono i grandi moralisti francesi del Seicento, La Rochefoucauld, Molière... In Montaigne ci sono spunti che servono per capire anche la situazione in cui noi siamo entrati. E, a mio parere, la situazione in cui siamo entrati ha in comune con Montaigne che noi dobbiamo pensare lasciando alle nostre spalle tutte le forme di narcisismo a cominciare da quella principale, che è l'antropocentrismo, l'idea che l'uomo sia al centro del cosmo. Bruno e Montaigne portano avanti una nuova prospettiva; Bruno con l'entusiasmo profetico dello scopritore di una nuova epoca, Montaigne con la pacatezza dei suoi «saggi»: ma tutti e due sono convinti che noi non siamo al centro del mondo, tutti e due sono convinti che l'universo non ha centro. C'è, insieme, la riscoperta di un rapporto diretto con la natura, il senso che si debba ripartire dalla vita, al di là delle forme categoriali che si sono consumate e che non riescono più a spiegare la realtà presente, una realtà forse ancora più dolorosa e conflittuale ma con notevoli analogie con quella di oggi: una crisi religiosa che anche oggi c'è, un'Europa da ridisegnare, la scoperta dell'Altro, l'alterità delle civiltà extraeuropee (e sempre Bruno e Montaigne sono stati, tra l'altro, i due critici più radicali della conquista dell'America). In Montaigne, l'Altro si manifesta nei volti sconosciuti dell'animale, del primitivo, della donna... Ma l'Altro verrà presto rimosso dalla svolta galileiana, che farà del «cogito» e del concetto galileiano di natura matematica i pilastri del nuovo paradigma della ragione.

Quest'ultimo aspetto sembra anticipare i più interessanti sviluppi dell'etnologia e dell'antropologia del nostro secolo.

Certamente, perché Montaigne ha un pensiero

In omaggio di Etienne l'amico scomparso

«Oh, un amico! Com'è vera quell'antica sentenza, che questa è cosa più necessaria e più dolce degli elementi dell'acqua e del fuoco...»
Quell'esclamazione contenuta nei «Saggi» di Michel de Montaigne rimbalza fino a noi, per ricordarci come una delle opere centrali dell'umanesimo moderno sia stata concepita dall'autore come omaggio al suo amico morto, Etienne de La Boétie. Quelle semplici parole risuonano ora nel titolo di un nuovo saggio di Sandro Mancini, «Oh, un amico! - In dialogo con Montaigne e i suoi interpreti» (Franco Angeli, p. 325, lire 50.000). Il libro di questo studioso proveniente dalla scuola di Enzo Paci e docente presso l'Università Cattolica di Milano fa il punto sulla vita e sull'opera del filosofo francese, ma scegliendo un approccio che attualizza la «saggezza» degli «Essais», e fa propria quella che è stata la lettura di Starobinski: la convinzione che i valori cari a Montaigne - l'amicizia, la tolleranza, la «pietas» non dogmatica, l'apertura all'altro, il cosmopolitismo, la giustizia e l'uguaglianza, il rispetto degli animali e in generale della natura - siano gli stessi a cui gli uomini ragionevoli della fine del ventesimo secolo affidano le speranze per il futuro delle nuove generazioni. Tornare al Cinquecento, dopo il mutamento degli scenari che hanno contraddistinto il nostro secolo e il crollo di ideologie e di valori. Ripensare il passato per ricostruire il senso della nostra modernità, cercandone le ragioni lungo l'intero corso della storia del pensiero umano. Su questi temi abbiamo intervistato Sandro Mancini.



Paris, métro, 1980

Peter Turnley

Simpatie naturali

PIERO PAGLIANO

che gli consente di vedere l'altro, e anche di vedere sé con gli occhi dell'altro. C'è un episodio emblematico, raccontato dallo stesso Montaigne. Allora si portavano in giro e si esponevano come animali esotici gli amerindi; Montaigne va a Rouen per vederli; in questo incontro con tre capi indigeni la cosa più interessante, che fa pensare proprio a Lévi-Strauss, è che si chiede loro un'opinione sui costumi osservati in Francia, e costoro rispondono, tra l'altro, di essere rimasti stupiti dalla simulazione, dalla rassegnazione della gente alle ineguaglianze sociali; e Montaigne conclude dicendo: la falsità e l'ingiustizia sociale, ecco i due nostri principali mali messi a nudo...

Questo sarà uno dei punti fondamentali sviluppati dalla critica di Rousseau.

Infatti, Lévi-Strauss considera Rousseau fondatore delle scienze dell'uomo per questa operazione critica; ma questa mossa teorica, prima di Rousseau l'ha fatta Montaigne; e Rousseau è stato profondamente influenzato dalla lettura di Montaigne. C'è un filo diretto che collega Montaigne, Rousseau e Lévi-Strauss. Ed è stato Montaigne a coniare l'espressione *l'humaine condition*, la condizione umana. Auerbach ha scritto che con Montaigne, per la prima volta, la vita dell'uomo diventa problematica in senso moderno. Leggendo il nuovo libro di Zygmunt Bauman, *Le sfide dell'etica* (Feltrinelli), ho notato con molto piacere un esplicito incrocio della più elaborata etica postmoderna con la «saggezza» di Montaigne: l'accettazione del limite, della finitezza, della contraddittorietà dell'uomo: che significa rifiuto del dogmatismo etico, e apertura della coscienza

morale alle ragioni dell'Altro.

Lei notava prima, come punto dell'attualità degli «Essais», che Montaigne guarda anche oltre l'uomo, oltre lo specismo antropocentrico.

Sì, anche qui si trova una notevole sintonia con una delle frontiere dell'etica di oggi, penso in particolare a Jonas. È il tema della *pietas*. C'è un mutuo obbligo che lega tutti i viventi, e c'è una responsabilità dell'uomo nei confronti di tutta la natura. La natura, che non ha doveri, perché non è cosciente, ha però dei diritti. E, ancora a proposito di debiti con l'autore degli *Essais*, quando Lévi-Strauss si chiede dove stia il limite della libertà umana, risponde, con un evidente richiamo a Montaigne, che quel limite si pone dove l'uomo mette in discussione la sopravvivenza delle specie umana e non umana (animale e vegetale). L'uomo, cioè, non ha diritto di sopprimere una specie, perché la natura è portatrice di un suo diritto. Questo è il discorso dell'ebreo Lévi-Strauss, è il discorso dell'ebreo Jonas, di chi ha vissuto l'esperienza dell'esclusione e dell'annientamento; ma era già il discorso di Montaigne, che parlava del mutuo obbligo che lega tutte le specie, in quanto la *pietas* si estende non solo all'uomo, non solo a tutte le razze umane, ma a tutta la natura. Proprio su questo nodo è incentrato il mio libro, appena pubblicato da Mimesis, *Umano e non umano tra vita e storia. Lévi Strauss, Jonas e la ragione dialettica*.

Questa idea inclusiva della «pietas» che si estende alla natura nel suo insieme sarà spezzata, per così dire, dopo Montaigne dal dualismo cartesiano (che separa il corpo e l'anima, riconosce il peraltro soltanto all'uomo) e dalle istanze di dominio espresse dalla rivoluzione scientifica.

Sì, e bisogna dire che purtroppo la nostra cultura occidentale sembra ancora lontana dal recupero vitale di quella idea di unità della natura, che era stata già dei filosofi greci prima che di Bruno e di Montaigne.

Il tema della «simpatia» universale è anche accolto un po' simbolicamente nel titolo del suo saggio: «Oh, un amico! In dialogo con Montaigne e i suoi interpreti»...

È l'invocazione di Montaigne, da me sottolineata, verso un rapporto intersoggettivo che non c'è, che ci manca, che dobbiamo sempre ancora ricostruire. Montaigne scrisse i suoi *Essais* pensando al grande amico morto, La Boétie, al vuoto che la morte di un amico ha lasciato nella sua vita. Ma è anche l'invocazione a un futuro lettore, che tuttavia lo «scettico» Montaigne quando scrive non è così convinto di poter avere.

Lei insiste molto, nel suo libro, sull'esigenza del dialogo...

Dialogo è una parola vecchia, usurata: ma è una parola che a me piace, che va ripensata. Entrare in dialogo con quell'uomo straordinario che è Michel de Montaigne può essere un buon esercizio per il «mestiere di vivere» (è una sua espressione) alla fine del ventesimo secolo, per ristabilire anche il nostro dialogo con la natura. In fondo, ripeto, la nostra epoca ha delle profonde analogie con la fine del Rinascimento: tra la soglia epocale che inaugura la rivoluzione scientifica con l'instaurazione del paradigma dualistico cartesiano, e l'attuale soglia epocale, che tende al togliimento della scissione da quella introdotta e alla riconciliazione con l'aspetto qualitativo della natura. È il programma di un umanesimo, potremmo dire, non umanistico, perché non più antropocentrico.

Il saggio di J. E. Harrison

Themis, la dea che piacque a Eliot e alla Woolf

STEFANO MANFEROLOTTI

Nel 1912 Jane Ellen Harrison, esponente di punta del cosiddetto gruppo dei ritualisti di Cambridge, dava alle stampe *Themis. Uno studio sulle origini sociali della società greca*, un ponderoso saggio che si affiancava ai celebri studi raccolti da James Frazer sotto il titolo de *Il ramo d'oro* (l'edizione del 1915 raggiungerà i tredici volumi) nel tentativo di proporre una lettura del tutto nuova all'antica civiltà greca.

Impostando l'intera ricerca sulla priorità del rito sul mito, la Harrison sovvertiva i canoni della storiografia classica: dalla comparazione con i rituali primitivi veniva inferita alla religione olimpica quella destabilizzazione che nemmeno la vertigine dionisiaca nietschiana era riuscita a imporle. Alle categorie usurate della supremazia degli dei personali, del sacrificio/dono, del Mutterrecht come diritto della vendetta e del sangue, si sostituivano le santità vaghe del gruppo totemico, la teoria sacramentale del sacrificio ed una concezio-

ne del matriarcato che liberava il femminile dalla subordinazione al diritto paterno. La dea Themis, figlia di Gea e madre di Dike, proiezione a malapena antropomorfizzata dell'agorà, dell'organizzazione comunitaria, finiva col rappresentare il sociale che precede e struttura il divino. In altri termini, religioso e sociale venivano fatti coincidere.

Sono, queste, le tesi fondamentali del libro, a cui la Harrison perveniva attraverso l'esame di un numero impressionante di fonti, non escludendo, anzi dando loro assoluto rilievo, quelle letterarie. Ciò spiega, fra l'altro, il motivo per cui, all'ostentata ostilità degli specialisti, corrispondeva subito l'entusiasmo in scrittori come T.S. Eliot, V. Woolf, D.H. Lawrence, R. Graves, che collocarono *Themis* accanto al già ricordato *Ramo d'oro* e se ne lasciarono apertamente influenzare: basterà riferirsi alla *Terra desolata* di Eliot e alla *Dea Bianca* di Graves, che tradiscono una ricezione più che attenta del testo della Harrison.

Va detto, a chiarire le difficoltà incontrate dal saggio presso gli addetti ai lavori, che la forte personalità e la chiara coscienza femminista dell'autrice impedivano un pronto riconoscimento dei suoi meriti in un ambiente accademico interamente maschile quale quello inglese. La Harrison dovette fare ricorso a tutta la sua tenacia per farsi strada in un mondo che la respingeva, per così dire, naturalmente (non a caso firmò i suoi primi libri con le sole iniziali). Figlia di un agiato mercante di legnami, si formò come studiosa nel triangolo «classico» Cambridge/Oxford/Londra. Sin dall'inizio le umiliazioni non mancarono ed alcune furono cocenti. Quando però, nel 1897, le università di Aberdeen e Durham le conferirono una laurea ad honorem, anche gli accademici cambrigiens parvero ricredersi: l'anno seguente, infatti, le venne offerta una cattedra al Newnham College.

Ma il futuro le riservava altre amarezze. Attaccata per aver marciato, nel 1911, alla testa delle suffragette londinesi impegnate nella battaglia per il voto alle donne, delusa per il lavoro con cui era stato accolto il suo saggio, irritata da critiche che si spingevano a censurare anche la sua vita privata, nel 1914 decise di abbandonare gli studi. Morirà nel 1928, a Londra.

Themis è in effetti e al di là di ogni dubbio un'opera fondamentale nel campo degli studi classici e nella storia della cultura europea e inglese di inizio secolo. La decisione dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, che ha finanziato l'iniziativa, di farlo tradurre per la prima volta in italiano, va quindi accolta con estrema soddisfazione. Se ne è assunta l'onere Giuliana Scalerà McClintock, ricercatrice presso l'ateneo salernitano, che a un esauriente commento ha affiancato una traduzione che restituisce tutte le sfumature di uno stile rigoroso eppure venato di grazia e di ironia.

J. E. HARRISON
THEMISLA CITTÀ DEL SOLE
P. 692, LIRE 80.000