

VERBAMANENT

1. F. La Mantia e A. Le Moli (a cura di), *Persona, comunità, strategie identitarie*, 2019.

unipapress.it



Contributi

Gabriella De Marco, Andrea Le Moli, Salvatore Tedesco, Philippe Daros, Rosa Rita Marchese, Ambra Carta, Lucio Tufano, Claudio Maria Schirò, Ida Fazio, Alessandra Rizzo, Cinzia Spinzi e Marianna Lya Zummo, Chiara Sciarrino, Carla Prestigiacomo, Oleg Rummyantsev, Donatella La Monaca, Duccio Colombo, Antonino Velez, Giuseppe Roccaro, Luisa Amenta, Claudia Rosciglione, Laura Restuccia, Rosaria Caldarone e Angelo Cicatello, Felix Duque.

Introduzione

Leonardo Samonà

«Identità», «persona», «comunità»: tre parole chiave su cui oggi più che mai bisognerebbe far chiarezza per rispondere ai molti interrogativi che attraversano il pensiero contemporaneo. I punti di domanda, per lo più irrisolti, traspaiono nei tragici eventi che almeno dalla prima metà degli anni quaranta del secolo scorso hanno lacerato la storia dell'umanità come un coltello dalla lama affilatissima. I testi qui riuniti provano a impugnare il coltello dalla parte giusta o, fuor di metafora, a farsi carico dei quesiti menzionati accettando la sfida non facile del ragionamento e dell'analisi. Presentati in occasione di un Convegno Internazionale di studi organizzato dal Dipartimento di Scienze Umanistiche dell'Università di Palermo, i contributi di *Persona, comunità, strategie identitarie* danno voce a figure disciplinari diverse e tuttavia accomunate dal medesimo intento: provare a riflettere da prospettive e sensibilità differenti sul significato delle tre parole in gioco. Studiosi d'arte, filosofi delle più diverse tendenze, storici, linguisti e musicologi, nonché antichisti e critici letterari, sono stati chiamati a confrontarsi su argomenti di scottante attualità del dibattito etico-politico ed antropologico: dalla questione dell'*alterità* al problema del *potere* nei regimi totalitari, dal concetto di *luogo della memoria* a quello di *tradizione*, fino ai temi, per certi versi affini, della *lingua* e dell'*ontologia sociale* degli esseri umani. Il libro, articolato in sezioni tematiche, valorizza le peculiarità di questi ambiti dischiudendo al suo interno percorsi di ricerca profondamente interconnessi e rilanciando le ragioni del confronto teorico da cui il Convegno aveva preso le mosse.

Francesco La Mantia
Andrea Le Moli

PERSONA, COMUNITÀ, STRATEGIE IDENTITARIE

a cura di
Francesco La Mantia
Andrea Le Moli

DIPARTIMENTO DI
SCIENZE UMANISTICHE

Direttore
Francesca Piazza

Comitato scientifico internazionale

Jagna Brudzinska (Ifis-Pan Warsaw/Universität Köln), Zulmira da Conceição Trigo Gomes Marques Coelho dos Santos (Porto), Ana Paula Coutinho Mendes (Porto), Maria Giulia Dondero (Liegi), Angela Ferrari (Basilea), Angelo Giavatto (Nantes), Rui Manuel Gomes Carvalho (Porto), John Greenfield (Porto), Tobias Leuker (Münster), Gigliola Sulis (Leeds)

VerbaManent è la nuova collana di ricerca interdisciplinare del Dipartimento di Scienze Umanistiche dell'Università di Palermo.



PALERMO
UNIVERSITY
PRESS

PERSONA, COMUNITÀ, STRATEGIE IDENTITARIE



01



VerbaManent

Dipartimento di Scienze Umanistiche

PERSONA, COMUNITÀ, STRATEGIE IDENTITARIE

A cura di

Francesco La Mantia e Andrea Le Moli



PALERMO
UNIVERSITY
PRESS

VerbaManent/1

Persona, comunità, strategie identitarie

A cura di F. La Mantia e A. Le Moli

Direttore: Francesca Piazza

Comitato scientifico internazionale: Jagna Brudzinska (Ifis-Pan Warsaw/Universität Köln), Zulmira da Conceição Trigo Gomes Marques Coelho dos Santos (Porto), Ana Paula Coutinho Mendes (Porto), Maria Giulia Dondero (Liegi), Angela Ferrari (Basilea), Angelo Giavatto (Nantes), Rui Manuel Gomes Carvalho (Porto), John Greenfield (Porto), Tobias Leuker (Münster), Gigliola Sulis (Leeds)

ISBN (a stampa) 978-88-5509-080-3

ISBN (online) 978-88-5509-082-7

Volume realizzato con il contributo del Dipartimento di Scienze Umanistiche dell'Università di Palermo



Opera sottoposta a
peer review secondo
il protocollo UPI

© Copyright 2019 New Digital Frontiers srl
Viale delle Scienze, Edificio 16 (c/o ARCA)
90128 Palermo
www.newdigitalfrontiers.com

Indice

Introduzione

Memoria storica e formazione dell'identità

LEONARDO SAMONÀ

ix

I Spazi, forme di vita, culture

La Costituzione della Repubblica Italiana, l'Archivio Centrale dello Stato e l'Eur. Un esempio di potenziale risemantizzazione?

GABRIELLA DE MARCO

3

Cultura, ideologia, filosofia. Riflessioni su Gentile e il Fascismo

ANDREA LE MOLI

23

Theorie vom Ruinenwert: polarità delle strategie identitarie e asincronie della storia

SALVATORE TEDESCO

37

Individuation et collectivité: une littérature du lieu-commun. Quelques exemples en France, en Italie

PHILIPPE DAROS

45

IV Identità, persona e generi testuali

- «La chiazza orribile della guerra»: il ‘diarismo’ inquieto di Orio Vergani
DONATELLA LA MONACA 217
- L’identità della spia: classe e nazione nello spy-thriller sovietico
DUCCIO COLOMBO 233
- Idéologie et traduction: les traductions italiennes de *Terre des hommes* de Saint-Exupéry
ANTONINO VELEZ 247
- Lahbabi e il concetto senza parola
GIUSEPPE ROCCARO 259

V Conflitti, memoria e collettività

- Le immagini della Sicilia nelle scritture dei semicolti
LUISA AMENTA 279
- Il collettivo secondo Margaret Gilbert: impegno congiunto e soggetto plurale
CLAUDIA ROSCIGLIONE 293
- La mia terra è impareggiabile. Il paesaggio della memoria ne *Las novelas de Agata* di Antonio Dal Masetto
LAURA RESTUCCIA 307
- La comunità tra identità e conflitto
ROSARIA CALDARONE E ANGELO CICALTELLO 321
- Identità e Identitarismo
FÉLIX DUQUE 339

II Identità, letteratura, nazione

- Interpretare una parte. *Personae* e modelli etici in Roma antica
tra tarda repubblica e principato
ROSA RITA MARCHESE 67
- L'ideologia imperiale di Giangiorgio Trissino tra teoria e pratica poetica nell'Italia del primo Cinquecento
AMBRA CARTA 81
- Alterità ed esotismo nella commedia per musica napoletana del Settecento: la *Dardanè* di Cerlone e Paisiello e le sue fonti
LUCIO TUFANO 95
- Ivan Fëdorovič Špon'ka, ovvero l'immobilismo di un antieroe
CLAUDIO MARIA SCHIRÒ 109

III Totalitarismi, identità di genere e alterità

- Intersezioni di identità nell'Inghilterra vittoriana: note sulla storiografia di Leonore Davidoff
IDA FAZIO 127
- Costruzioni identitarie e di genere. Il caso Caster Semenya
ALESSANDRA RIZZO, CINZIA SPINZI E MARIANNA LYA ZUMMO 141
- Scenari dell'alterità: rappresentazioni diacroniche di italiani in Irlanda
CHIARA SCIARRINO 165
- La costruzione dell'identità femminile nel franchismo: «Y»
Revista femenina española (1938-1945)
CARLA PRESTIGIACOMO 179
- Ivan Džjuba e l'identità linguistica dell'Ucraina
OLEG RUMYANTSEV 195

La comunità tra identità e conflitto

ROSARIA CALDARONE E ANGELO CICATELLO

1. Comunità non solo come mezzo ma anche come fine

Angelo Cicatello

La filosofia kantiana offre una declinazione del tutto peculiare del modo in cui la scommessa illuministica sulle risorse emancipatrici della ragione umana confluisce nel progetto di un ordine cosmopolitico che si rivolge all'umanità compresa nella sua interezza¹. Non a caso, costituisce ingrediente essenziale del saggio sull'Illuminismo del 1784 il richiamo ad una dimensione pubblica dell'uso della ragione in virtù della quale, per usare un'espressione di Kant, ci riconosciamo parti di un «corpo comune (*eines ganzen gemeines Wesens*), anzi persino della società cosmopolitica»².

Cosa però debba intendersi per “società cosmopolitica” non appare di evidenza immediata, tanto più che l'aggettivo “cosmopolitico”, prima

¹Per le opere di Kant si fa riferimento al testo della Akademie-Ausgabe (*Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, dal 1900: Reimer, Berlin; dal 1922: De Gruyter, Berlin 1902 sgg.), indicato con la sigla AA, cui segue immediatamente l'indicazione del numero del volume e del numero di pagina. Fa eccezione la *Kritik der reinen Vernunft* (=KrV), che viene, invece, citata nelle pagine della prima e seconda edizione originale (A e B), riportate, peraltro, nella traduzione italiana qui utilizzata, che è I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. di C. Esposito, Bompiani, Milano 2003.

²I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (=WA), AA 08: 37; tr. it. di F. Gonnelli, *Risposta alla domanda: che cos'è illuminismo?*, in Id., *Scritti di storia politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 47.

che qualificare le linee direttive di un progetto di pace mondiale, investe in modo trasversale l'intera filosofia kantiana, dalla ricerca teoretica sui limiti della ragione alla domanda etica sulla destinazione del genere umano e sui compiti cui l'uomo è chiamato su questa terra. Il riferimento al cittadino del mondo, prima che prendere forma in una figura giuridico-politica dai contorni più o meno delineati, chiama, dunque, in causa radicalmente quel che Kant intende per "ragione umana", ossia investe il pensiero critico nel suo nucleo essenziale.

Va subito sottolineato però che la ragione umana si configura agli occhi di Kant sotto il segno di una forma specifica di cittadinanza, di appartenenza ad una comunità: «la ragione non è fatta perché si isoli, ma perché sia messa in comune (*in Gemeinschaft setze*)»³. E metterla in comune significa essenzialmente creare costumi, istituzioni. L'esercizio della ragione non può, da questo punto di vista, che sostanzarsi nella dimensione pubblica, ossia in quella dimensione nella quale i diritti dell'uomo si rendono riconoscibili come diritti del cittadino.

L'istituzione di una comunità degli esseri ragionevoli, proprio perché concepita all'insegna della libera adesione e della capacità di autodeterminazione, però, non è già scritta nel tessuto fisiologico dei suoi membri. In quanto pubblica, la ragione non può che darsi nella forma di un libero accordo che si istituisce in seno alla pluralità dei suoi cittadini. Diversamente, perderebbe la stessa possibilità di essere ragione. Kant non potrebbe essere più chiaro in proposito quando nella *Critica della ragion pura* afferma che l'esercizio della ragione non risponde ad alcuna autorità dittatoriale «poiché il suo decreto altro non è che l'accordo di liberi cittadini, ciascuno dei quali deve poter esprimere le sue perplessità e addirittura il suo *veto* senza impedimenti»⁴.

L'accordo tra cittadini ragionevoli, però, qui il punto, non si fonda sulla mera condivisione di qualcosa di comune, sia esso il territorio, il sangue, un determinato indirizzo culturale, la lingua. L'ideale cosmopolitico di una comunità di esseri razionali terrestri non risulta ancorata staticamente al possesso pregresso di qualcosa di comune, ma, al contrario, prende forma

³I. Kant, *Reflexionen* (=Ref.) 897, AA 15: 392.

⁴KrV, A 739/B 767; tr. it. p. 1049.

nel contesto di una interazione reciproca fondata sullo scambio di ciò che è differente.

Non a caso, nella *Metafisica dei costumi* Kant caratterizza questa forma dinamica di comunità con il termine “*commercium*”⁵, riferendosi con ciò alla specifica situazione in cui inevitabilmente si trovano gli abitanti della terra. La terra, in virtù della sua forma sferica, che ne fa un tutto determinato entro limiti definiti, non provoca la dispersione, ma anzi favorisce l’incontro. Noi siamo cittadini della terra, abitiamo e ci muoviamo su un suolo curvo che, almeno in linea di principio, ci conduce l’uno nei pressi dell’altro⁶. Il riferimento alla forma sferica della terra traduce qui una descrizione di carattere geo-fisico nello spazio ideale di un incontro la cui possibilità si dà sempre, a prescindere dalla distanza che separa zone anche tra loro remote del globo.

Il ricorso al latino “*commercium*” esibisce, così, una precisa valenza semantica in relazione al modello di comunità che Kant addita nell’ideale di una società cosmopolitica. La comunità del suolo terrestre non risponde alla «comunità *giuridica* del possesso (*communio*) e perciò dell’uso o della proprietà del suolo stesso»⁷. Piuttosto, essa procede dal fatto che gli uomini, in virtù della forma sferica della Terra, si trovano già sempre nella condizione di poter venire a contatto l’uno con l’altro e con ciò “in un rapporto continuo di un popolo con tutti gli altri che si *offrono* allo *scambio* reciproco (*sich zum Verkehr untereinander anzubieten*)”⁸. Non si tratta, dunque, di un possesso statico, quasi si possa condividere come patrimonio comune qualcosa di già dato. In gioco è, invece, la possibilità di un’interazione dinamica a partire dalla quale si costituisce il senso specifico della società cosmopolitica.

Ora, l’elemento decisivo che in Kant lega riflessione filosofica e ideale cosmopolitico concerne proprio il fatto che solo nello spazio di questo

⁵I. Kant, *Metaphysik der Sitten* (=MS), AA 06: 352; tr. it. di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi*, Bompiani, Milano 2006, p. 315.

⁶Ibidem: «La natura ha circoscritto tutti i popoli entro determinati confini [*Grenzen*] (grazie alla forma sferica del loro soggiorno, il *globus terraqueus*). Cfr. anche Id., *Zum ewigen Frieden* (=ZeF), AA 08: 358; tr. it. di F. Gonnelli, in Id., *Scritti di storia politica e diritto*, cit., p. 177.

⁷MS, AA 06: 352; tr. it. p. 315.

⁸MS, AA 06: 352; tr. it. p. 315.

possibile *commercium* tra gli abitanti della terra prende forma la ragione umana.

Originariamente la ragione non identifica, infatti, una facoltà, un potere, un ordine comune dato entro il cui limite gli uomini si sentano rassicurati nel segno di una appartenenza specifica. Non è questo il senso in cui Kant parla della ragione come disposizione naturale dell'uomo. Non a caso, alla definizione tradizionale dell'uomo come *animal rationale* egli preferisce nell' *Antropologia dal punto di vista pragmatico* la formula che fa riferimento ad un "*animal rationabile*"⁹ che "può fare di se stesso" un *animal rationale*; una formula questa dal profilo assai più dinamico. Essa esprime il senso per cui la ragione non denota semplicemente una qualità o un mezzo di cui l'uomo disponga, qualcosa insomma che possa venire qualificato come un attributo che semplicemente appartenga al soggetto-uomo. La ragione indica, invece, una possibilità che all'uomo proviene da una condizione iniziale di carenza. In termini più rigorosi, l'uomo non ha la ragione, o almeno non la possiede al modo in cui si possiede qualunque altra dotazione naturale. La ragione è, piuttosto, ciò che l'uomo può divenire solo per il tramite di un continuo e infaticabile esercizio. Di più, la ragione è il segno del fatto che non disponiamo in modo immediato neppure delle altre dotazioni naturali, nella misura in cui queste richiedono di essere apprese e tramandate nel tempo per mezzo dell'insegnamento. Si danno un sentire, un vedere, un desiderare, che sono propri dell'ente razionale, le cui forme del fare esperienza non sono semplicemente date, ma necessitano di insegnamento ed istruzione. La ragione kantiana non delinea, così, il quadro delle nostre disposizioni naturali, dichiarandone la differenza specifica all'interno del genere animale. Ben altrimenti, la ragione è l'elemento che porta scompiglio in seno al profilo fisiologico dell'uomo, ponendone in evidenza il carattere di costitutiva incompletezza, e in fondo, di inadeguatezza.

Non a caso, il "possesso" della ragione si presenta, in Kant, connesso con l'immagine di una natura parsimoniosa che non si è mostrata prodiga di mezzi e risorse nei riguardi dell'uomo¹⁰. Il riferimento all' *animal rationabile*

⁹I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (=Anth), AA 07: 321; tr. it. di G. Garelli, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Einaudi, Torino 2010, p. 339.

¹⁰I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (=IaG),

depone, insomma, a sfavore di ogni guida ad opera dell'istinto e in generale di ogni forma di dotazione innata. Si potrebbe dire che più che ad una facoltà, la ragione corrisponde *originariamente* ad una situazione, ad un certo modo di essere posti nel mondo; alla situazione in cui versa l'uomo, in quanto si trova costretto ad imparare a fare uso di disposizioni che, altrimenti, rimarrebbero silenti, giacché il loro sviluppo non è garantito, come lo è invece nel caso degli altri animali, dalla guida dell'istinto.

La ragione

non opera istintivamente, ma ha bisogno di tentativi, di esercizio e di istruzione per progredire (*fortschreiten*) a poco a poco da un grado di conoscenza all'altro. Perciò ogni uomo avrebbe la necessità di vivere un tempo smisuratamente lungo per apprendere come dovrebbe fare un uso completo delle sue disposizioni naturali (*wie er von allen seinen Naturanlagen einen vollständigen Gebrauch machen solle*)¹¹.

Kant parla a questo proposito, ricorrendo ad un'espressione suggestiva quanto problematica, di un «vuoto della creazione riguardo al loro fine (*Leere der Schöpfung in Ansehung ihres Zwecks*)»¹² che gli uomini, in relazione all'uso della capacità razionale, sono chiamati a colmare. La ragione, come disposizione naturale originaria dell'uomo, non viene cioè concepita all'insegna di una sovrabbondanza di talenti. Nelle *Osservazioni su Baumgarten* si parla, difatti, di una naturale indeterminatezza dell'uomo, che per questo può assumere qualunque figura¹³. La ragione umana, incarna, perciò, la forma dell'essere esposti al mondo in un modo non protetto, non garantito da un corredo fisiologico determinato e ben equipaggiato.

L'*animal rationabile* è fisiologicamente impreparato all'ambiente che lo circonda. E ciò perché le sue disposizioni naturali non sono da subito utilizzabili. Perché questo accada è richiesto un tempo lungo in cui il loro uso deve poter essere appreso, consolidato e tramandato di individuo in

AA 08: 19-20; tr. it. di F. Gonnelli, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Id., *Scritti di storia politica e diritto*, cit., p. 32.

¹¹IaG, AA 08: 19; tr. it. p. 31. Cfr. anche Anth, AA 07: 323-324; tr. it. p. 341.

¹²IaG, AA 08: 21; tr. it. p. 33.

¹³Cfr. Refl. 6593, AA 19: 98-99.

individuo, di generazione in generazione. Il termine “ragione” fa, allora, tutt’uno con processo di apprendimento; quel processo in virtù del quale, solo, afferma Kant, l’uomo può divenire realmente umano. Nelle lezioni di pedagogia si legge: «L’uomo può divenire uomo solo attraverso l’educazione. Egli non è nient’altro che ciò che l’educazione fa di lui»¹⁴. L’uomo deve apprendere tutto, compreso l’uso della ragione in quanto discernimento, giudizio, saggezza pratica: «anche la sua conoscenza e prudenza, e persino la bontà del suo volere, dovevano essere interamente opera sua»¹⁵. Nello scritto *Inizio congetturale della storia degli uomini* Kant fa riferimento al «parlare (*Sprechen*)», al «fare discorsi (*Reden*)», al «pensare (*Denken*)» come ad abilità che l’uomo «dovette tutte acquistare da sé (se fossero innate, infatti – continua il testo – sarebbero anche ereditarie, ciò che contraddice l’esperienza)»¹⁶.

L’indagine antropologica sulla ragione umana individua così, innanzitutto, nella ragione il segno di una dotazione fisiologica mancante, per sé insufficiente a garantire qualsivoglia forma di sopravvivenza autonoma.

Certo, l’insistenza di Kant su questa condizione iniziale di carenza costituisce la premessa per un discorso sull’evoluzione e il progresso del genere umano, in forza del quale l’uomo ha la possibilità di rendersi egli stesso capace di un mondo concepito come habitat umano. Anzi, proprio questo è il messaggio che, più degli altri, si è fatto strada negli anni che separano Kant dalla nostra epoca, distorcendosi però, non di rado, nel dogma di una ragione iper-prestazionale che opera per accumulazione di conoscenze e abilità in forza delle quali il mondo che abitiamo progressivamente si piega ai nostri poteri e desideri.

Lo scenario sconcertante di una ragione ridotta a pura funzione strumentale, manipolativa, improntata al dominio, a quel domino dell’uomo sulla natura¹⁷ che si traduce tosto nel dominio dell’uomo sull’uomo – per

¹⁴ AA 09: 443.

¹⁵ IaG, AA 08: 19; tr. it. p. 32. Traduzione modificata.

¹⁶ I. Kant, *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (=MAM), AA 08: 110; tr. it. di F. Gonnelli, *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 104-105.

¹⁷ «Il mito trapassa nell’illuminismo e la natura in pura oggettività. Gli uomini

riecheggiare le tesi di Adorno e Horkheimer nella *Dialettica dell'illuminismo* – ha segnato in modo irreversibile la ricezione contemporanea della sfida illuministica; una ricezione che, in molti casi, si è mostrata, però, sorda ad un'istanza che pure è presente nelle prospettive più avvertite della cultura dei Lumi e alla quale la riflessione critica di Kant, se compresa in tutta la sua ampiezza, può forse dare nuovo slancio.

Lo sguardo kantiano sul progresso inteso come sviluppo dell'uso delle disposizioni umane non trova, infatti, il suo tratto decisivo e tanto meno la sua finalità ultima, in una accumulazione enciclopedistica dei saperi e delle abilità.

La ragione umana non manifesta, infatti, il suo significato più proprio in riferimento al mero potenziamento delle nostre facoltà mediante l'incremento progressivo delle acquisizioni. Una tale concezione ridurrebbe la ragione ad un programma esecutivo volto al soddisfacimento dei nostri bisogni, che, per quanto possa essere complesso e raffinato, rivolto a bisogni non immediati e finanche a scopi arbitrari, rimane nella sostanza soggetto alla logica dell'adattamento; a quella logica che, in definitiva, risulterebbe dettata e guidata dall'istinto. Come ammonisce Kant nella *Critica della ragion pratica*:

[...] avere la ragione non lo [l'uomo] solleva punto, in valore, al di sopra dell'animalità, se la ragione deve servigli soltanto a procurargli ciò che gli animali ottengono con l'istinto¹⁸.

pagano l'accrescimento del loro potere con l'estraneazione da ciò su cui lo esercitano. L'illuminismo si rapporta alle cose come il dittatore agli uomini: che conosce in quanto è in grado di manipolarli» (Th. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1966, p. 17).

¹⁸I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 05: 61; tr. it. di V. Mathieu, *Critica della ragion pratica*, Bompiani, Milano 2004, p. 143. «Poiché, infatti, la ragione non è abbastanza adatta a guidare con sicurezza la volontà verso i suoi oggetti e verso la soddisfazione di tutti i nostri bisogni (che essa contribuisce, in parte, a moltiplicare), mentre a questo scopo ci avrebbe condotti molto più sicuramente un istinto naturale innato; e poiché, d'altra parte, la ragione come facoltà pratica, cioè come tale che abbia un influsso sulla volontà, tuttavia ci è data; ne viene che la sua destinazione è di produrre un volere che sia buono, non come mezzo in vista di altro, bensì di per se stesso» (Id., *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (=GMS), AA 04: 396; tr. it. di V. Mathieu,

L'imperativo kantiano di uscire dalla condizione di selvatichezza e dallo stato di minorità della ragione, come la distinzione tra ragione e istinto, non assumono, cioè, forma adeguata nell'immagine strumentale di un animale culturalmente e politicamente più evoluto, capace di conformare l'ambiente in cui vive alle proprie esigenze. Allo stesso modo, non è in vista di uno scopo puramente strumentale che si può legittimamente parlare per Kant di una «specie di *esseri terrestri* ragionevoli»¹⁹ quali membri atti a formare una società cosmopolitica.

La figura del cittadino del mondo chiama, invece, in causa un'idea di ragione che delinea per l'uomo una forma di vita degna di essere perseguita come fine in se stesso. Detto diversamente, la capacità razionale non indica in noi semplicemente quel che possiamo fare, realizzare, progettare in vista della formazione di organismi sociali e politici via via più complessi ed evoluti, ma implica nel contempo la necessità di rapportarci a limiti che le nostre scelte non possono indifferentemente valicare, senza che con ciò rischi di andare perduta la nostra stessa umanità. Che la ragione faccia la sua comparsa nell'uomo all'insegna di una carenza di dotazioni e disposizioni innate non può riferirsi semplicisticamente all'immagine autopoietica di un uomo totipotente chiamato a produrre e forgiare da sé quel che la natura non ha avuto la cortesia di donargli. Questa è solo una parte della storia; quell'aspetto per cui la vicenda umana ancora si confonde con l'evoluzione biologica dell'ente naturale, segnata dalla lotta per il miglioramento delle condizioni di esistenza.

L'emergere dalla condizione naturale, compreso nel suo senso proprio, significa per l'uomo sottrarsi a quella condizione di minorità in cui la ragione è ridotta a mero strumento esecutivo per soddisfare i bisogni dettati dalle nostre inclinazioni.

L'originaria condizione di inermità all'insegna della quale Kant concepisce la ragione umana rappresenta, insomma, qualcosa di più della premessa di una storia di progresso in cui l'uomo si rende via via meno inerme e più reattivo al mondo che abita. Tale condizione suggerisce piuttosto il fatto che non disponiamo della ragione allo stesso modo in cui possiamo disporre

Fondazione della metafisica dei costumi, Rusconi, Milano 1994, p. 61).

¹⁹ Anth, AA 07: 331; tr. it. p. 350.

di qualunque altra dotazione naturale e che, anzi, per quanto possiamo evolverci, rafforzarci nello sviluppo delle nostre conoscenze ed abilità, non muoveremmo un passo in direzione della nostra umanità, quando ci limitassimo a considerare la ragione come un puro mezzo di affermazione e di potere, e non riconoscessimo invece in essa uno scopo in sé, una forma di vita che possiamo dire nostra solo se non pretendiamo di disporne a nostro uso e consumo.

Ora, è esattamente a ciò di cui non possiamo disporre come semplice mezzo che Kant riferisce, in definitiva, l'ideale di una società cosmopolitica, i cui membri non risultano legati esclusivamente da interessi dettati dal pensare e dall'agire strategico-strumentale; un legame che, in linea di principio, di tanto può unire gli individui in una comunità, di quanto però può generare in seno ad essa gravi conflitti e fenomeni di esclusione ed emarginazione.

Il "vuoto della creazione" di cui Kant parla in riferimento agli scopi cui sono destinati gli uomini in quanto dotati della capacità razionale non può essere, cioè, colmato da uno sviluppo crescente delle conoscenze, abilità, scienze, arti, mestieri, e neppure dalla costituzione di corpi politici via via più complessi, se non nella misura in cui tutto ciò venga compreso in relazione ad un interesse che chiami in causa l'umanità intera, indicando nel vincolo a scopi degni di essere perseguiti di per sé il principio sulla base del quale si costituisce qualcosa che possa dirsi, in senso rigoroso, una comunità umana.

In un appunto manoscritto, pubblicato tra le *Reflexionen zur Anthropologie*, che – come spesso in Kant – evoca suggestioni platoniche, così viene presentata la figura del cittadino del mondo:

In riferimento all'interesse che si ha a ciò che accade nel mondo si possono assumere due punti di vista: il punto di vista del figlio della terra e quello del cittadino del mondo (*den Standpunkt des Erdensohnes und den des Weltbürgers*). Nel primo caso non interessano altro che gli affari e ciò che si riferisce alle cose nella misura in cui queste influiscono sul nostro benessere. Nel secondo interessa l'umanità, l'intero del cosmo, l'origine delle cose, il loro valore intrinseco, i fini ultimi²⁰.

²⁰ Refl. 1170, AA 15: 517.

Il cittadino del mondo deve farsi espressione di una ragione non meramente strumentale, non attenta solo agli affari. La ragione sotto la cui egida l'uomo può divenire cittadino è quella in virtù della quale possiamo comprendere e dar forma a ciò che ha in sé forza vincolante, al di là dell'uso che possiamo farne in vista del nostro benessere. Il che dice l'essenza della natura razionale di quel particolare essere terrestre che, non a caso, secondo una delle formulazioni dell'imperativo pratico, non deve essere considerato solo come mezzo, ma anche come fine dell'agire²¹.

La cosmopolis kantiana, intesa come società degli esseri terrestri ragionevoli, manifesta, in ciò, un suo profilo eminentemente etico. Essa definisce, infatti, una comunità che non si fonda in essenza sulla previa condivisione di determinate caratteristiche e neppure sulla volontà di associarsi al fine di agevolarne lo sviluppo e il potenziamento. Come si è detto, la comunità cosmopolitica, che Kant disegna, può prendere consistenza solo in relazione alla possibilità che ciascuno dei suoi membri impari a riconoscere nell'altro un fine in sé. Il che, sul terreno del *commercium* mondano tra gli uomini e della negoziazione politica, risponde essenzialmente al fatto che non possiamo neppure pensare di agire liberamente, se non nei riguardi di chi mantiene il diritto di dare autonomamente il consenso a quel che noi in forza della nostra ragione riteniamo giusto. Solo a questa condizione la ragione può essere indicata legittimamente come facoltà, patrimonio che accomuna gli uomini. La ragione umana è tale, dunque, solo nella misura in cui è ragione condivisa, pubblica; là dove la stessa appartenenza di ciascuno alla specie, intesa come la specie degli esseri terrestri ragionevoli, richiede costitutivamente la mediazione della *polis*, la cui necessità ci rammenta una volta di più che non possediamo la nostra umanità per natura.

Il tratto cosmopolita dell'uomo-cittadino consegue, così, dal modo in cui Kant concepisce la ragione umana; come sigillo di un essere mancante la cui forza progressiva è consegnata non al dispiegamento di un possesso ma all'eredità problematica di un "vuoto della creazione". Non è certo un caso che la parte dell'*Antropologia* pubblicata di Kant, dedicata al carattere della specie umana, si concluda all'insegna di un legame che tiene intimamente connessi uomo, *polis* e ragione. La destinazione di quell'*animal rationabile*

²¹GMS, AA 04: 429; tr. it. pp. 143-145.

che è l'uomo può concretarsi, infatti, solo a partire «dalla progressiva organizzazione dei cittadini della terra nella specie e in vista di essa (*in und zu der Gattung*), in quanto sistema connesso cosmopoliticamente»²².

2. Il dolore comune. Butler dopo Kant

Rosaria Caldarone

Quale può essere, *oggi*, la traducibilità politica di questa idea della ragione in Kant, emblema, per l'uomo, di un avere senza possedere che perciò diventa compito e destino più che dotazione e possesso? La domanda verte sull'*oggi* e guarda con speranza alla lettura proposta da Angelo Cicallo, secondo cui il cosmopolitismo può essere considerato la promessa – come tale mai assicurata – di una ragione così concepita. Vi guarda con speranza perché scommette sul fatto che ridestare la memoria di una tale promessa possa venire incontro al rinnovato bisogno di cosmopolitismo del nostro tempo, così in difetto di ospitalità.

Judith Butler, la cui proposta teorica sulla comunità insiste su un'analoga valorizzazione del *non-avere*, sembra offrire una fiduciosa, propositiva vocalizzazione di questo tratto di indigenza dell'umano presente nella riflessione di Kant. La speranza e la scommessa cui accennavo all'inizio, provengono pertanto dal suo sguardo.

A volerlo formalizzare, questo tratto comune, potremmo dire che, per Kant e rinnovatamente per Butler, l'esperienza della comunità si lega al riconoscimento soggettivo di una condizione di “disappropriazione” del proprio, alla crisi della “potenza” e, avvicinandoci al linguaggio della Butler, a una situazione di vulnerabilità e di esposizione che tocca l'essere umano in quanto tale, nella sua essenza e nella sua particolarità.

La comunità si configura per entrambi come «una dimensione in cui siamo simili solo perché viviamo una stessa condizione separatamente, impensabile senza differenze»²³. Certo, occorre precisare che in seno a questa

²² Anth, AA 07: 333; tr. it. p. 352.

²³ J. Butler *Vite precarie*, a cura di O. Guaraldo, Meltemi, Roma 2004, pp. 47-48.

affinità cresce anche una differenza non trascurabile fra i due filosofi: l'avvertimento della mancanza e dello spossamento di cui parliamo è in Kant un'esperienza della ragione, che costituisce certamente anche lo spazio in cui ricomprendere l'esser disarmato dell'uomo nella sua condizione naturale e la crisi della "strumentalità" che resta impensabile "come tale" nella natura, ma in quanto esperienza della ragione, questo tipo di avvertimento inevitabilmente "edulcora", nobilita, finalizza, quella dipendenza e quella mancanza proprie di una vita umana in quanto vita incarnata, vita corporea, vita esposta alla violenza, allo sfruttamento, alla tortura e alla schiavitù in cui è l'intero essere umano, non una sua parte, a diventare strumento.

Non che Kant non abbia presente questa condizione di sfruttamento e di schiavitù (il *Terzo articolo per la pace perpetua* contiene in tal senso una durissima critica della ferocia del colonialismo europeo), ma essa non sembra costituire per lui la forma intellegibile dello spossamento a partire dal quale pensare il fondamento possibile della comunità umana, il fondamento del "diritto alla comunità", insomma. Questo fondamento resta per lui di natura eminentemente razionale, conforme cioè alla struttura e al fine della ragione. Eppure, questa stessa matrice razionale del "diritto alla comunità" sembra contrarre nello stesso Kant il suo debito impensato, inconscio, con la corporeità (producendo un avvicinamento massimo e insperato fra il filosofo tedesco e J. Butler) – debito affidato all'efficacia di una metafora che funziona come una cripta: al tempo stesso nasconde e conserva qualcosa. Alla fine del già citato *Terzo articolo definitivo per la pace perpetua*, Kant scrive:

Ora, dato che la comunanza (stretta o meno) ormai dovunque prevalente tra i popoli della Terra si è estesa al tal punto che la violazione del diritto compiuta in un punto della Terra viene percepita in tutti (*die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird*), l'idea di un diritto cosmopolitico non è un modo chimerico e stravagante di rappresentarsi il diritto ma un necessario completamento del codice non scritto sia del diritto dello Stato sia del diritto delle genti per il diritto pubblico degli uomini in generale, e così per la pace perpetua, verso cui si può sperare di trovarsi in continuo avvicinamento solo a questa condizione²⁴.

²⁴ZeF, AA o8: 360; tr. it. p. 179.

Kant dice che la violazione del diritto, la *Rechtsverletzung*, la ferita del diritto, compiuta *in un punto* della terra viene avvertita *in tutti* gli altri punti perché c'è una comunanza tra i popoli, che è più o meno stretta, ma notevolmente *estesa*.

Come astenersi dal notare che questa straordinaria tesi cui Kant affida la forza *non chimerica* dell'idea di un diritto cosmopolitico e la possibilità della pace perpetua viene affidata alla potenza di una metafora corporea innescata del tutto casualmente dall'avvertimento di una "violazione" (*Verletzung*), dall'attestazione di una sofferenza, quindi? È vero che quella di cui parliamo resta in termini tecnici una semplice "infrazione" del diritto, ma il punto non è questo. Il punto è che la registrazione della violazione, della *Rechtsverletzung* – quand'anche la considerassimo come la semplice espressione di un "diritto in sofferenza" – fa apparire il modo d'essere del corpo vivente.

Ciò che lo chiama in causa non è semplicemente la sofferenza – potremmo infatti accettare di minimizzare, la *Verletzung* della *Rechtsverletzung* – ma la sua modalità di avvertimento: si tratta infatti di una sofferenza che sia pur localizzata in un punto è capace di irradiarsi dappertutto, delocalizzando la genesi del dolore. È questo particolare modo di soffrire della Terra che la fa apparire come un corpo vivente. Per fugare l'ipotesi insensata della Terra come un organismo vivente dove tutto è collegato, dobbiamo interrogarci in questo modo: ammesso che la "violazione del diritto" comporta una ferita, non foss'altro che un "diritto sofferente", qual è quella sofferenza che benché accusata in un punto di una superficie estesa, si *risente* (*geföhlt*) in tutta la superficie? Questo è proprio il modo di soffrire del corpo vivente, la "comunanza estesa" fra i popoli è dunque quella di una *res extensa* che ha la vita in sé e che sebbene ferita in una parte, vive la molestia nella sua interezza²⁵.

Questa sofferenza fisica unitaria nel corpo della Terra irrompe nel testo kantiano e ad essa sembra legarsi la forma abissale del diritto cosmopolitico.

Questo stesso abisso viene in superficie con J. Butler, per la quale è la questione del corpo, della violenza, della discriminazione e del lutto, dell'e-

²⁵Sicuramente superfluo aggiungere che, allo stesso modo in cui soffre, la terra intesa come corpo vivente, potrebbe anche godere.

sposizione sessuata, il veicolo principale della questione della dipendenza e dello spossessamento.

Una tale posizione, è importante ribadirlo, non volta le spalle alla “teoria”, non implica un approccio altro perché empirico o patico, ma pretende di pervenire alla teoria, al senso del “politico”, in forza di una radicale ermeneutica della fatticità in cui la “finitezza” si declina come “vulnerabilità”: possibilità di subire una ferita, e per questo chiama emblematicamente, prioritariamente in causa il corpo: la condizione, cioè, di «esposizione di noi stessi al di fuori di noi stessi»²⁶.

Quando la filosofa americana propone di «riconfigurare le condizioni della comunità sulla base della vulnerabilità e della perdita»²⁷, includendo quella forma non simbolica di spossessamento costituita dal lutto e precisando che “noi” siamo “noi” a partire dalla consapevolezza di avere perso qualcuno, che dunque è «la perdita» che «ha creato un sottile legame fra tutti “noi”»²⁸, si interroga su una struttura del “legame” sociale avente il suo centro nella questione del “dolore”. Il dolore assume dunque un valore strettamente politico, come la Butler precisa:

Molti credono che il dolore ci riporti a una dimensione privata, ci confini nella solitudine e, in questo senso sia depoliticizzante. Ma io credo che il dolore dia vita a un senso complesso di comunità politica e sia in grado di fare ciò innanzitutto evidenziando quei legami e quelle relazioni necessari a teorizzare ogni forma di dipendenza fondamentale e di responsabilità etica²⁹.

Non è semplice comprendere in che modo una “comunità politica” può essere tenuta insieme, legata, da qualcosa che, come il dolore, spezza la continuità della vita.

Come può il legame provenire da una spezzatura? È questa la questione che dobbiamo tenere ferma.

²⁶J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 45.

²⁷*Ibi*, p. 39.

²⁸*Ibi*, p. 40.

²⁹*Ibi*, pp. 42-43.

Torna forse utile ricordare che anche Heidegger si rapporta a questa questione, in un contesto certo molto diverso, quello in cui parla del linguaggio della poesia e commenta i cupi versi di Georg Trakl. Egli ci dà subito un'indicazione preziosa, suscettibile di una lettura politica, come vedremo; ci parla della forza di contrasto intrinseca al dolore, che *strappa via* e al tempo stesso *trattiene*³⁰.

«Il dolore è la dimora naturale dell'anima»³¹, scrive il filosofo tedesco, commentando Trakl. Cosa vuol dire che ciò che unifica il vivente e lo tiene in vita – questo è l'anima – abita nel dolore? Come si lega il dolore con la facoltà dell'anima di essere «in qualche maniera tutte le cose», come dice Aristotele nel *De anima*?³²

Se il cuore unitario della vita (l'anima) dimora nel contrasto apportato dal dolore, allora da questo deriva che il principio della vita, ciò che fa vivere la vita, va concepito come strutturalmente rivolto all'altro a causa della ferita, dello strappo via da sé, che il dolore comporta. Così, il dolore diviene, per l'anima, la matrice della donazione dell'altro, della possibilità dell'apparizione dell'altro in seno allo stesso, dell'altro per lo stesso e dunque della *relazione*. Scrive Heidegger:

È in forza del contrasto intrinseco al dolore che il vivente può scoprire, nel modo della sua singolarità, quel che gli è compagno nella presenza, lasciandone insieme inviolato il segreto: rispetta[rlo]ndolo nella sua verità³³.

Analogamente, Butler:

Quando perdiamo certe persone, oppure veniamo allontanati da un luogo, da una comunità, possiamo semplicemente intuire che stiamo subendo qualcosa di temporaneo, che il lutto finirà e sarà possibile ristabilire un ordine originario. Ma è anche possibile che quando subiamo queste

³⁰ Cfr. M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, tr. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Mursia, Milano 1990, p. 66.

³¹ *Ibi*, p. 64.

³² Aristotele, *De an.*, 431b.

³³ *Ibi*, p. 65. A questa riflessione fa seguito questo verso di Trakl: «*Così nel dolore buono e verace è ciò che vive*».

circostanze, venga alla luce qualcosa che riguarda ciò che siamo, qualcosa che evidenzia i nostri legami con gli altri, che ci rivela che questi legami costituiscono ciò che siamo, che questi legami o vincoli ci danno forma. Non si tratta di un “io” che esiste autonomamente da una parte e che semplicemente perde un “tu” dall’altra, soprattutto se il legame con quel “tu” è parte costitutiva con ciò che “io” sono. Se, in queste condizioni, “io” perdo “te”, non solo mi trovo a piangere una perdita, ma divento inscrutabile a me stessa³⁴.

Con le parole di Heidegger potremmo chiamare questa capacità del dolore di comportare, al tempo stesso, perdita (del “tu” che se ne va) e visione d’insieme (di ciò che “io” divento senza di te), “forza disvelante” del dolore, «contemplazione che è accettazione»³⁵. Il dolore cioè svela, nello strappo che comporta, la verità dell’essere più prossimo e più distante da noi: chi siamo, chi diventiamo, cosa siamo diventati.

La posizione della Butler e quella di Heidegger sono dunque molto vicine, ma la Butler fa un passo oltre Heidegger, perché prova a chiedersi se questo atto di introspezione “disvelante” del dolore, che ci mostra a noi stessi nel momento in cui ci toglie una parte essenziale, può condurre «a una riconfigurazione normativa della vita politica»³⁶, e cioè se, in breve, «c’è qualcosa da guadagnare dal dolore», se esso, per esempio, può condurci «a recuperare il senso della vulnerabilità umana, della nostra responsabilità collettiva per la vita corporea l’uno dell’altro»³⁷. E, di fatto, la traduzione del dolore in risorsa politica può essere considerata la scommessa *cosmopolitica* di J. Butler, che mira al «lento processo mediante il quale riusciamo a sviluppare un momento di identificazione con la sofferenza stessa», e a «trasformare la preoccupazione narcisistica della melanconia nell’attenzione verso la vulnerabilità altrui»³⁸, il riconoscimento della quale costituisce il senso dell’impegno politico secondo la filosofa americana.

Battersi per il riconoscimento della vulnerabilità altrui vuol dire mantenere viva la memoria della propria ferita, di quella del proprio popolo e

³⁴J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 42.

³⁵M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 64.

³⁶J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 49.

³⁷*Ibi*, p. 50.

³⁸*Ibi*, p. 51.

assegnare a questa memoria un compito produttivo, un impegno sul presente e sul futuro: vigilando affinché nessun altro abbia a risentire la ferita già avvertita in un punto della terra, parafrasando Kant, e dando dunque un valore retroattivo permanente alla sua riflessione.

Torna, così, in questo rifiuto del rifiuto del lutto (operante nella melancolia), e cioè nel coraggio di pensare a partire dal dolore, nell'investimento sulla sua capacità rischiarante (Heidegger), la consapevolezza kantiana del fatto che lo spossamento e la dipendenza non sono gli ostacoli che il soggetto deve togliere in vista della ricomposizione dell'autonomia – solo dal potere di trasformazione contenuto nello spossamento può provenire, infatti, quell'esame *critico* dell'*autòs*, a partire dal quale si può comprendere il legame fra la ragione e l'ordine cosmopolitico in Kant – ma sono ciò che permette di comprendere «la costitutiva socialità di ogni vita incarnata»³⁹, vita esposta in quanto tale al rischio dell'abbandono, della distruzione, e vita coinvolta nelle vite degli altri – e quindi anche responsabile per queste vite altre prima di poterlo o di volerlo riconoscere. Piccolo omaggio a Levinas! (alla questione del soggetto come ostaggio), pensatore ritenuto carente di spendibilità politica, ma rilanciato fortemente dalla prospettiva della Butler, che accoglie in pieno queste tesi: *Il volto come estrema precarietà dell'altro/La pace come risveglio alla precarietà dell'altro*⁴⁰ – tesi che dentro il costrutto teorico della filosofa americana rivelano una forte politicità perché portatrici di un modello di umanità (o di umanismo: *l'umanismo dell'altro uomo*, per l'appunto) e di comunità, oggi più che mai urgente, non basato sull'idea di una relazione in cui si entra in base a una scelta deliberata, ma sull'idea di una relazione che proviene dallo spossamento e che dunque ci lega allo straniero *incondizionatamente*: sin dall'inizio e prima di poterlo scegliere come ospite più o meno gradito. Questa seconda idea di relazione sancisce il limite della padronanza e delle modalità di appartenenza di una nazione ed esige imperativamente che il diritto, elemento del calcolo, “calcoli”, come scrive Jacques Derrida, con «l'incalcolabile della giustizia»⁴¹.

³⁹ *Ibi*, p. 48.

⁴⁰ Cfr. *ibi*, p. 162.

⁴¹ Cfr. J. Derrida, *Forza di legge. «Il fondamento mistico dell'autorità»*, F. Garritano (a cura di), Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 66.

Visita il nostro catalogo:



Finito di stampare nel mese di
Dicembre 2019
Presso la ditta Photograph s.r.l. - Palermo
Progetto grafico di copertina: Luminita Petac
Editing e Typesetting: Gabriele Schimmenti