

L'ossicino nella gola

di Jean-Claude Lévêque

Slavoj Žižek e Glyn Daly
**PSICOANALISI E MONDO
CONTEMPORANEO**
CONVERSAZIONI CON ŽIŽEK

ed. orig. 2004,
a cura di Sergio Benvenuto,
pp. 232, € 15,
Dedalo, Bari 2006

Slavoj Žižek
**IL CUORE PERVERSO
DEL CRISTIANESIMO**

ed. orig. 2003,
a cura di Marco Senaldi,
pp. 238, € 18,
Meltemi, Roma 2006

Il filosofo sloveno Žižek è stato scoperto e pubblicato in Italia con un certo ritardo rispetto alla sua fortuna in ambito anglosassone, ma, a partire dalla silloge *Il Grande Altro* (Feltrinelli, 1999), i suoi saggi sono stati tradotti con una certa regolarità, senza però suscitare un dibattito all'altezza della loro novità e incisività filosofica, sui suoi rapporti con l'idealismo tedesco, la psicoanalisi freudiana e lacaniana e il marxismo, i tre grandi referenti del suo lavoro teorico.

Le conversazioni con Glyn Daly coprono argomenti che vanno dalla formazione filosofica di Žižek alla quotidianità del suo lavoro di ricerca in Slovenia, al nucleo della sua filosofia, che è il rapporto del soggetto



con il reale, alla definizione delle ideologie, al giudizio del filosofo sloveno sulla globalizzazione.

Nella prima conversazione Žižek spiega la sua evidente "grafomania": grazie alla ripetizione, il filosofo in realtà "approfondisce", in senso hegeliano, un tema che in un primo momento non era riuscito del tutto a chiarire; i film, gli aneddoti tratti dalla vita quotidiana servono a "spiegare dal di dentro" qualcosa che il filosofo ha in mente ma che non può passare soltanto attraverso la formalizzazione del linguaggio tecnico della filosofia.

L'interpretazione che Žižek propone del reale lacaniano costituisce l'argomento della seconda e della terza conversazione. La coscienza – e qui sta la novità della sua rilettura dell'idealismo tedesco – è frutto dell'esperienza del reale, "di un limite impossibile". L'oggetto "piccolo a" (l'oggetto causa del desiderio, l'oggetto dal quale il soggetto viene captato, che ci lega nella forma positiva del desiderio e del godimento, oppure in quella dell'orrore, e media il nostro incontro con il reale) è solo "la traccia di un fallimento". Di qui la nozione lacaniana di "soggetto sbarrato", soggetto costituito da un vuoto fonda-

mentale. La dimensione simbolica costituisce un modo per convivere con "questa rottura fondamentale".

Žižek approfondisce la nozione: il reale può anche essere qualcosa di estremamente fragile, come aveva visto l'ultimo Lacan; comunque, noi possiamo, in ultima analisi, incontrare il reale, ma l'ideologia ci impedisce questo incontro: "Essa sostiene a livello di fantasia proprio quello che cerca di evitare a livello di realtà effettuale: essa si sforza di convincerci che non potremo mai incontrare la Cosa, che il reale eluderà sempre la nostra presa".

Di fronte alle mistificazioni dell'ideologia, Žižek, nella quinta conversazione, sostiene la necessità di una riconsiderazione del concetto di "lotta di classe"; prendendo le distanze dal "giacobinismo" di Badiou e, più in generale, dei teorici radicali francesi, bisogna di nuovo prendere in considerazione la dimensione economica del tardo capitalismo e non puntare soltanto sul "politico". "L'economia fornisce una matrice generativa per fenomeni che a prima vista non hanno nulla a che fare con l'economia come tale (...). A livello di forma, l'economia capitalista ha una portata universale". Žižek non teme di autodefinirsi un filosofo "staliniano" e afferma: "Credo che il solo modo di essere onesti e di esporsi alle critiche sia quello di affermare in modo chiaro e dogmatico dove stai. Devi assumerti il rischio di prendere posizione".

Nel *Cuore perverso del cristianesimo*, Žižek riprende alcune tematiche affrontate nei suoi ultimi lavori, tra cui l'idea secondo la quale, per essere davvero materialisti, si debba andare fino al fondo dell'esperienza cristiana. Il filosofo sloveno vede il "nucleo" del messaggio cristiano nella consapevolezza della tragica impotenza di Dio, incapace di salvare suo figlio dalla morte in croce. Nella caduta è già inscritta la redenzione: la caduta stessa va letta come redenzione. Qui il filosofo sloveno fa un uso spregiudicato della distinzione hegeliana tra universalità astratta e universalità concreta: il cristianesimo sarebbe il tentativo di salvare ciò che sta al di fuori dell'ordine dato, ciò che Jacques Rancière ha chiamato "la parte dei senza parte". L'accettazione della debolezza di Dio e del suo sacrificio è una "premissa rivoluzionaria". Ma è anche importante l'ulteriore approfondimento del reale lacaniano svolto nel terzo capitolo del saggio. Žižek afferma che il soggetto è già "preso" in qualche modo nell'oggetto: il reale è quell'"ossicino nella gola" che dà una torsione patologica a ogni simbolizzazione.

Noi possiamo intervenire nel reale: questa è la lezione di Žižek, il quale prende nettamente le distanze da una certa ermeneutica, da Derrida e dai suoi epigoni che proliferano nei campus americani.

artleveque@hotmail.com

J.C. Leveque insegna estetica
all'Università di Torino

Dove c'è la puzza

di Gianluca Giachery

Theodor W. Adorno
METAFISICA

CONCETTO E PROBLEMI

ed. orig. 1998, ed. it. a cura
di Stefano Petrucciani,
trad. dal tedesco di Luigi Garzone,
pp. XXVIII-183, € 18,
Einaudi, Torino 2006

Il corso universitario del 1965 dedicato al significato e alla problematizzazione del concetto di *Metafisica*, presentato con l'eccellente prefazione di Stefano Petrucciani, evidenzia i risultati del serrato confronto che Adorno conduce con la tradizione filosofica occidentale.

Mentre Heidegger, a partire da *Was ist Metaphysik?* (1929), aveva posto come inevitabile l'esigenza di un "oltre" della metafisica, nel tentativo di effettuare un oltrepassamento della metafisica occidentale attraverso la distruzione dei suoi cardini teorici sul solco di una personale interpretazione nietzschiana, il percorso che Adorno compie procede all'opposto di quello heideggeriano. Adorno non pensa ad alcun "oltrepassamento",

semmai cerca di recuperare quello che può essere il senso autentico della metafisica svincolata da ogni trascendenza, collocando la domanda "che cos'è metafisica?", nell'alveo di un pensiero dialettico che continuamente mette in evidenza la differenza tra fenomeno ed essenza.

In questo senso, il filosofo tedesco sostiene, già nelle prime lezioni, che il primo pensatore metafisico non è né Parmenide né Platone bensì Aristotele. E lo stagirita, infatti, secondo Adorno, a porre in tutta la sua problematicità il nucleo logico della differenza nell'oppositività tra apparenza ed essenza. Qui si pone in evidenza il tema del particolare e dell'universale, che è centrale nel pensiero adorniano e che ritorna nelle lezioni del 1963 dedicate alla morale (*Probleme der Moralphilosophie*). Aristotele, scrive Adorno, "dice che solo il particolare è sostanziale rispetto all'universale; che solo il singolo fenomeno concreto che appare è reale, ma, nello stesso tempo, "ha posto le forme, i concetti, come qualcosa di eterno e immutabile", lasciando aperta per il pensiero successivo la fruttuosa contraddizione insita nella dialettica.

Non a caso si è citato il corso del 1963 sulla questione dell'etica, perché ritorna, in questo volume, nell'ultima parte dall'em-

blematico titolo *Metafisica dopo Auschwitz*. "Se volete – afferma Adorno – potrei dare a questo discorso una piega filosofico-morale e dire che Hitler ci ha imposto un nuovo imperativo: semplicemente questo, che Auschwitz non si ripeta e che non ci debba essere più niente di simile. È impossibile fondare questo imperativo, e ciò lo accomuna a quello kantiano". Ma il "particolare" di un'esperienza storica così devastante come la Shoah contraddice in maniera inesorabile l'"universale" del mandato categorico kantiano per cui la "volontà buona" dev'essere comandata dalla ragione. Qui si frappone il disincanto che fa uscire l'essere umano dall'età sognante della modernità, dall'illusione del suo inarrestabile progresso, proiettandolo nella tragicità di ogni presente. Qual è, scrive Adorno, il compito della filosofia? La filosofia deve mostrare le latenze, deve manifestare le contraddizioni e stare proprio lì "dove c'è la carogna, la puzza, la putrefazione". Questo è l'indicibile metafisico di Auschwitz e anche – a ben pensare – come scrive Adorno, l'"impotenza della metafisica della morte".

gianluca.giachery@fastwebnet.it

G. Giachery è studioso di filosofia ed educazione

Babele. Osservatorio sulla proliferazione semantica

Cosmopolitismo, s.m. Il filosofo più noto della scuola cinica, Diogene di Sinope (400-325 a.C.), interrogato su quale fosse la sua patria, risponde, come apprendiamo da Diogene Laerzio e da Luciano di Samosata, di essere *kosmopolites*, ossia cittadino del mondo. È questa la prima volta, per quel che sappiamo, che il termine viene pronunciato. Il mondo moderno non è però rapido nel farlo proprio. "Cosmopolita", parola che non riesce a celare la sua origine antiquaria, si rintraccia infatti in francese solo intorno al 1560. Ma la sua fortuna risale al Settecento. In lingua italiana se ne impadronisce con orgoglio Giuseppe Baretti, il quale, emigrato a Londra, si considera un "vero cosmopolita". Il sostantivo generalizzante "cosmopolitismo" si diffonde invece nell'Ottocento, anche con significato generico (la folla "cosmopolita" significa semplicemente "di diversa provenienza"). Il concetto, comunque, è assai presente nel mondo antico e presuppone l'individualismo (il singolo è indipendente dall'habitat), l'egualitarismo (tutti sono cittadini del mondo) e l'irenismo (chi è senza patria vive in pace). Prevalle il razionalismo degli stoici, che fa sì che la prospettiva del cosmopolita sia *in primis* culturale e riguardi soprattutto chi ne è partecipe, ossia il dotto, il quale si fa cittadino del mondo anche per sottrarsi – come Seneca, e come poi i *philosophes* nel Settecento – all'invasione del potere. La prospettiva cosmopolita è peraltro favorita dalle tendenze unificatrici messe in atto prima da Alessandro Magno (all'origine della *koiné* ellenistica) e poi dall'impero romano. Diverso è il caso della *res publica christiana*, propellente sì universalistico, ma in un continente frantumato. Vi è del resto, nel mondo antico, una linea etico-politica che arriva sino a Epitteto, a Marco Aurelio e, infine, sul terreno giuridico-istituzionale, alla *Constitutio antoniana de civitate* di Caracalla (212 d.C.), un editto che rende cittadini ro-

mani tutti i liberi viventi entro i confini dell'impero.

Il cosmopolitismo, inevitabilmente elitario, riemerge, con il recupero dell'irenismo antico, in età umanistica. Al crepuscolo di tale età, Erasmo da Rotterdam si proclama *civis totius mundi*. È però con l'Illuminismo (si pensi a Voltaire, a Mably, a Shaftesbury, a Lessing e soprattutto a Kant) che il cosmopolitismo, con l'eccezione significativa di Rousseau, diviene l'abito mentale dei colti. Franklin riprende il *patria est ubicumque est bene* di Cicerone, sostituendo la libertà allo "star bene". Nel Settecento, però, si fanno contestualmente strada i concetti di nazione e di appartenenza nazionale. E nel secolo successivo il termine "cosmopolita", apparentato all'astrattezza, viene usato assai spesso con significato negativo: così lo si trova in Leopardi, in Gioberti, in Tommaseo (il significato positivo permane invece in Cattaneo). Il peggiorativo trionfa, come antitesi del nazionalismo, nel Novecento, quando, accostato alla plutocrazia e al meticciamiento interraziale, diventa l'obiettivo polemico dei movimenti xenofobi (di recente anche della Lega Nord) e antisemiti. Costituisce un'ingiuria anche nell'Urss staliniana, dove è bollato come "borghese" e meramente intellettuale. Nel movimento socialista è stato peraltro sempre usato il termine "internazionalismo", che, inteso come esito storico della dinamica capitalistica, implica l'associarsi fraterno dei lavoratori delle diverse nazioni. Con la spinta globalizzatrice, pur frenata nel nuovo millennio, e con lo stesso processo unitario europeo, sembra tuttavia delinearsi uno scenario propizio all'affermarsi di un nuovo cosmopolitismo, questa volta "di massa". Le nazioni e gli stati perdono pezzi di sovranità. La cosmopoli è sempre più, per tutti noi, una seconda patria che si affianca a quella "nazionale".

BRUNO BONGIOVANNI