

Athamor  
Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura

Serie annuale del Dipartimento di Pratiche Linguistiche e Analisi di Testi  
Diretta da Augusto Ponzio

anno XX, nuova serie, n. 13, 2009

Alle spese di pubblicazione di questo fascicolo ha partecipato con un contributo  
l'Università degli Studi di Bari

Dipartimento di Pratiche Linguistiche e Analisi dei Testi  
Sezione di Filosofia e Scienze del Linguaggio  
Facoltà di Lingue e Letterature Straniere  
Via Garruba 6, 70122 Bari  
Tel. e fax 0805717460  
[www.lingue.uniba.it/plat/generale\\_dipartimento.htm](http://www.lingue.uniba.it/plat/generale_dipartimento.htm)



Meltemi editore  
via Merulana, 38, 00185 Roma  
tel. 064741063 - fax 064741407  
[www.meltemieditore.it](http://www.meltemieditore.it)  
[info@meltemieditore.it](mailto:info@meltemieditore.it)

# LA TRAPPOLA MORTALE DELL'IDENTITÀ

a cura di Augusto Ponzio

- p. 5 Presentazione  
*La trappola mortale dell'identità / The mortal trap of identity*, di Augusto Ponzio

## RIFLESSIONI E TESTIMONIANZE

- 9 Silvano Petrosino, *Le apocalissi del soggetto*  
18 Georges Labica, *A quoi sert l'identité?*  
32 Giuseppe Mininni, *L'inquieto imbroglio dell'identità*  
47 Nico Perrone, *La patria è andata a vivere in America*  
50 Fabio De Leonardis, *Le trappole dell'identità nazionale: quando il limes diventa vallum*  
61 Uberto Tommasi, *Prove di uniformizzazione in Pakistan*  
66 Nico Perrone, *Uno scontro di sistemi, interessi, valori*

## LETTURE E INTERPRETAZIONI

- 73 Augusto Ponzio, Eidenai. *Peculiarità e trascendenza*  
83 Roberto Finelli, *La doppia identità di Karl Marx*  
93 Michele Dell'Aquila, *Lingua e stile nei versi e nelle prose della puerizia e dell'adolescenza di Giacomo Leopardi*  
102 Giulia Dell'Aquila, *Dentro il cerchio delle mura: lo spazio urbano come prigionia dell'identità nelle Cinque storie ferraresi di Giorgio Bassani*  
114 Andrea D'Urso, *Vincent Bounoure e la dialettica dello spirito. Il gioco surrealista dei contrari, antidoto al principio di identità*  
126 Arianna De Luca, *Da comunista a nemico del popolo: il gulag nella testimonianza di Thomas Sgovio*  
137 Rosalia Luisi Grosso, *Identità e alterità in Pier Paolo Pasolini*

- 147 Susan Petrilli, *Genere e fuori genere. Il discorso e il femminile in Pier Paolo Pasolini*  
156 Carlo Alberto Augieri, *Scrittura-lettura letteraria come energia semantica di trasfigurazione-  
trasformazione identitaria*

#### PROSPETTIVE

- 167 Michail Bachtin, *Identità, singolarità, responsabilità*  
183 Emmanuel Lévinas, *Senza identità ed estranei all'essere*  
186 Susan Petrilli, *About the "Semiotic Self"*  
199 Luciano Ponzio, *Attentato al principio di identità*  
211 Cosimo Caputo, *«Athanos» vent'anni. Vivendo e leggendo i segni del mondo*  
230 Augusto Ponzio, *Community, work and identity*  
239 Felice Di Lernia, *Oltre la medesimezza*

#### SCRITTURE

- 249 Kevin Wren, *Moods*  
257 Eugenia Paulicelli, *Il punto tra e la memoria del futuro*  
260 Augusto Ponzio, *English Poems*

- 267 GLI AUTORI

Ogni genere a cui l'identità si appella per indicare l'appartenenza comunitaria, etnica, sessuale, nazionale, di credo, di ruolo, di mestiere, di stato sociale, è in opposizione a un altro genere: bianco / nero; uomo / donna; comunitario / extracomunitario; connazionale / straniero; professore / studente... Il genere, come ogni insieme, uniforma indifferentemente, cancellando le differenze tra coloro che ne fanno parte, e indifferentemente implica l'opposizione con coloro che, in modo altrettanto uniforme, fanno parte del genere opposto, necessario per affermare la propria differenza.

“Uniforme”, usato come sostantivo, è una parola del linguaggio militare, come lo sono “generale”, “ufficiale”; tutte e tre queste parole hanno, in qualche modo, a che fare con l'uniformità del genere, con il suo valore in generale e col suo essere rispondente al discorso ufficiale. Essendo basato sull'indifferenza e sull'opposizione, ogni genere, che ogni identità presuppone, è messa in uniforme, è arruolamento, prevede il conflitto, è chiamata alle armi. Ogni differenza-identità, ogni differenza di genere, al suo interno, è cancellazione della differenza singolare, è differenza indifferente.

C'è una differenza non indifferente? Una differenza non-oppositiva? La differenza singolare, fuori identità, fuori genere, *sui ge-*

All genres appealed to by identity to indicate belonging to a community, whether ethnic, sexual, national, involving creed, or roles, or social status, are opposed to another genre: white / black; man / woman; communitarian / extracommunitarian; fellow countryman / foreigner; professor / student... Like all totalities, genre makes all elements indifferently uniform, it cancels differences that belong to it, and implies opposition indifferently to those whom in a way that is just as uniform belong to the opposite genre necessary to the former for it to assert its own difference.

As a noun, the word “uniform” is part of military language, similarly to “general” and “official”. All three are somehow related to the uniformity of genre, with its counting as a general value, and responsiveness to official discourse. Insofar as they are based on difference and opposition, all genres, all identities are put into a uniform, they involve recruitment, anticipate conflict, are called to arms. Any difference-identity, any difference internal to genre, is elimination of difference connected with singularity, is indifferent difference.

Is there such a thing as unindifferent difference? As non-oppositional difference? Singular, unique, difference, outside identity, outside genre, *sui generis*, noninterchangeable

*neris*, non-intercambiabile è differenza non indifferente, non oppositiva. Essa è alterità, non relativa. L'alterità di ciascuno, alterità non nella relazione con l'altro, che è alterità relativa, ma alterità che è la relazione con l'altro, alterità assoluta, di unico a unico, in cui ciascuno è insostituibile e non indifferente. Un'alterità che l'identità rimuove e censura, relega nel privato, ma che ciascuno vive e riconosce come vera relazione con l'altro.

Augusto Ponzio

difference, is unindifferent difference, non oppositional difference. This type of difference is otherness, nonrelative otherness. The otherness of each, otherness not in the relation to the other, which is relative otherness, but otherness which is the relation to the other, absolute otherness, of one singularity to another, in which each one of us is irreplaceable, unindifferent. This is otherness which identity removes and censures, which identity relegates to the private sphere, but which each of us lives and recognizes as the true relation with the other.

Augusto Ponzio

Riflessioni e testimonianze

Il termine “apocalisse” viene qui impiegato non nel senso della catastrofe, della fine, del termine ultimo, ma in quello originario della rivelazione, dello svelamento, dell’emergere e venire alla luce, di un tradirsi che scopre e mette in mostra, e in particolare nel senso di una “rivelazione ultima”. “Ultimo” va inteso non in senso temporale, come ciò che è relativo alla “fine dei tempi”, ma in senso topologico, vale a dire come ciò che è relativo a un “fondo”, a uno stesso che si nasconde e a cui è riconducibile la molteplicità di quanto appare nel presente. Le “apocalissi del soggetto” riguardano pertanto non il futuro ma il presente del soggetto: esse ineriscono allo svelarsi nel presente degli atteggiamenti di fondo che governano i gesti attraverso i quali il soggetto risponde e così compie la sua esperienza. Il soggetto si afferma e si rivela attraverso la sua esperienza, la quale a sua volta, non essendo mai mera passività o semplice “stato”, si forma e si rivela attraverso l’azione che le è propria; di conseguenza, se si vuole comprendere il modo d’essere del soggetto, non si può far altro che tentare di coglierlo, *di sorprenderlo nello svolgersi del suo agire*, sforzandosi così di individuare, al di sotto delle sue molte risposte, lo stile stesso della sua esperienza. In effetti, il soggetto non è mai al di là della propria esperienza, e non c’è altro luogo in cui egli sia e si riveli, e in cui possa essere trovato, oltre alla scena che il suo stesso rispondere configura; in tal senso ciò che si rivela, e spesso si tradisce, nell’azione del soggetto non è nient’altro che il soggetto stesso, è lo stile del suo proprio modo d’essere. Rispetto a una simile rivelazione l’ipotesi che si intende ora mettere alla prova è la seguente: in ultima istanza l’azione del soggetto, cioè il suo rispondere all’alterità che lo abita e lo investe, sembra distendersi lungo due vie principali, quella del “distruggere” e quella dell’“accogliere”.

Il distruggere qui in questione non ha nulla a che fare con ciò che si può interpretare come una violenza naturale o un’aggressività animale; esso è infatti relativo sempre e solo al soggetto e non all’individuo, è una forma di espressione della stessa soggettività, è un modo attraverso il quale il soggetto si afferma e si rivela per ciò che è. Un simile distruggere non può quindi mai essere visto come una mera reazione ai pericoli che affliggono ogni singolo vivente all’interno del suo ambiente (come è noto, la paura genera aggressività), *essendo invece una modalità del rispondere del soggetto all’alterità che lo abita e a cui si trova esperto proprio e solo in quanto soggetto*.

In termini generali, si deve affermare che questo distruggere segna il passaggio da una soggettività del “sé” a una soggettività dell’“ego”, o, più precisamente, che il distruggere è

quel modo di agire attraverso il quale il soggetto tenta con insistenza di determinare il “sé” come “ego”: il soggetto, il cui “sé” è sempre abitato / investito da un’alterità irriducibile (questo, lo si è sottolineato più volte, è il tratto che struttura / destruttura ogni istante della sua esperienza e dunque della sua unicità), distrugge per tentare di riassorbire l’alterità che lo altera e porsi finalmente come “ego”; infine, si potrebbe anche dire che il soggetto distrugge per cercare di ricomporre la frattura tra l’origine e l’inizio propria del “sé” e arrivare così a porsi nella piena e trasparente identità dell’“ego”. All’interno di questa prospettiva, il distruggere deve essere connesso in modo essenziale al narcisismo, anzi deve essere concepito come l’attività per eccellenza attraverso la quale la pulsione narcisistica si manifesta e afferma: attorno al narcisismo si raccoglie sempre una scena di distruzione. Questo primo aspetto del distruggere, di questa modalità fondamentale attraverso la quale il soggetto risponde e articola la propria esperienza, potrebbe essere descritto anche nel seguente modo: è come se il soggetto, non riuscendo ad accettare e mantenere la sua posizione di “sé”, non riuscendo a sopportare l’inquietudine che lo travaglia in quanto “sé” sempre abitato da un’alterità che non si può né evitare né dominare, decidesse di distruggere nella speranza di recuperare il ritardo che lo riguarda, di superare il limite / eccedenza che lo investe e giungere così nella terra promessa e franca, promessa perché franca, dell’“ego”. In estrema sintesi: il distruggere è quel modo di agire attraverso il quale il soggetto, abdicando di fronte a un “sé” sempre esposto, sempre abitato / alterato da un’alterità irriducibile, cerca di porre fine all’inquietudine che lo accompagna ordinando la propria soggettività secondo la forma dell’“ego”.

È opportuno approfondire questa prima sintetica analisi. Ciò può avvenire evitando di cadere in una concezione superficiale del distruggere come risposta del soggetto. In effetti non bisogna in alcun modo interpretare una simile azione solo in relazione al togliere di mezzo, all’eliminare e al sopprimere. Riprendiamo in proposito la distinzione tra “essere in relazione con l’altro” (il vivente) e “fare esperienza dell’altro” (il soggetto). Nel primo caso si può sempre tentare di appropriarsi dell’altro o, laddove questo non fosse possibile, si può sempre decidere di sottrarsi all’altro, si può decidere di lasciar perdere ciò che non si riesce a possedere: il disertare sembra così configurarsi come una reale opportunità, come l’ultima via di scampo di fronte al fallimento del movimento d’appropriazione (si trascura ciò che non si riesce a possedere). Ma questa è proprio una via che il soggetto non può mai percorrere, dato che la sua stessa esperienza non solo lo espone a ciò che non può dominare, ma lo vincola anche a ciò che non può mai evitare: tale esperienza non fa che attestare questa esposizione e questo vincolo, non fa che parlargli insistentemente dell’alterità. Per l’appunto, il soggetto non solo si trova in relazione con l’altro, ma ne fa anche esperienza come altro, e questa esperienza, al di fuori della quale egli non può mai porsi in quanto soggetto, è sempre un vincolo rispetto al quale egli non riesce a restare indifferente. A tale riguardo si può facilmente comprendere perché, a rigore, ciò che il soggetto può desiderare distruggere è solo l’altro, vale a dire proprio ciò che non può dominare ma neppure evitare: si distrugge sempre per riaffermare un potere all’interno di un non-potere. Eppure, oltre a quella del semplice togliere di mezzo e del puro sopprimere, è necessario saper cogliere al fondo di una simile azione anche una seconda e più radicale intenzione: in verità il soggetto distrugge per

poter ricominciare tutto “da capo”; in termini più rigorosi, egli distrugge sempre e solo per poter ricominciare tutto “dall’inizio”.

Ancora una volta si ripropone l’importante e feconda distinzione tra “inizio” e “origine”. Heidegger sostiene che la *gettatezza*, nel momento stesso in cui getta l’Esserci nell’esistenza, lo getta anche all’interno di un pre-originario senso di colpa, lo condanna, se così si può dire, a un “debito ontologico”, un debito ch’egli, proprio in quanto gettato, non ha mai potuto personalmente contrarre: l’Esserci non è mai “davanti” al proprio fondamento, egli “non è mai signore dell’essere più proprio” e questo “*non* rientra nel senso esistenziale dell’esser-gettato”; quindi, “poiché l’Esserci non si è portato nel suo Ci da se stesso (...) poiché non può risalire oltre il proprio esser-gettato (...) poiché il fondamento non è posto dall’Esserci stesso (...) [allora] l’Esserci è sottoposto a un gravame che la tonalità emotiva gli rivela come un peso”. È questa la via che ci permette di accedere al senso ultimo di quella forma del rispondere che è il distruggere; nei termini più essenziali e semplici, si deve infatti affermare che il soggetto distrugge non per distruggere, ma per ricominciare, cioè per togliersi un peso e recuperare un ritardo, distrugge per liberarsi di ciò che percepisce come un debito, e per far questo è come se egli tentasse di “portarsi da sé nel suo Ci”, è come se, topologicamente, tentasse di “capovolgersi” per riuscire a porsi “davanti” o “di fronte” al proprio fondamento, è come se cercasse di uscire da sé per “risalire oltre il proprio esser-gettato”. Si potrebbe anche dire che il soggetto distrugge proprio per potersi porre all’inizio, per poter riassorbire l’origine nell’inizio, venendo così “a capo” dell’alterità stessa che lo abita; si produce in tal modo quel “salto mortale” al termine del quale egli spera o sogna di potersi trovare al di qua della propria origine, vale a dire laddove può avere inizio quella forma di soggettività del tutto trasparente e piena che bisogna definire “ego”. All’interno di questa scena, aperta dalla pulsione narcisistica dell’“ego”, il nesso tra “colpa”, “debito” e “distruzione” si rivela finalmente in tutta la sua essenziale coerenza: in effetti, un soggetto che esperisce il ritardo e la passività del proprio esser-gettato, e più in generale l’alterità che lo abita, sempre e solo come un peso, come un essere fin dal principio in colpa e in debito, rischia quasi inevitabilmente di considerare il distruggere come una liberazione e come una via obbligata per il proprio pieno riscatto.

Colto a questo livello, il distruggere non coincide affatto con l’azione che accompagna alcune manifestazioni di un essere particolarmente malvagio, ma descrive, come si è già anticipato, la modalità essenziale attraverso la quale il soggetto, *e solo esso*, nel tentativo di “venire a capo” dell’alterità che lo abita e di porsi così “davanti” al suo stesso fondamento, può decidere di condurre il tutto della sua esperienza. In effetti, la condizione narcisistica dell’“ego” non parla d’altro, non fa che tradire questa unica verità: il soggetto, proprio in quanto tale (e non, ad esempio, in quanto semplice individuo vivente: quest’ultimo, infatti, non ha alcun accesso a un simile abisso, a un distruggere così apparentemente gratuito, insistente e ampio), può sempre vivere distruggendo, può sempre determinare il senso globale della propria esperienza secondo l’ordine di una distruzione che sogna / delira di essere una liberazione.

Sembrerebbe, dunque, che non vi siano alternative: bisogna ricominciare tutto da capo, bisogna venire a capo dell’alterità (limite ed eccedenza) che abita ogni esperienza, bisogna liberarsi dal senso di colpa e dal peso del debito, e per far tutto questo – ecco ciò che il sog-

getto è sempre libero di credere – è necessario immaginare un inizio che finalmente non rinvii più ad altro da sé, è necessario porre un inizio senza origine, cioè un inizio che sia origine di se stesso (ego). Questo, se si vuole, è il senso del “peccato originale”, cioè di quel peccato primordiale e ultimo che riguarda l’origine: si tratta di un certo modo di intendere il proprio rapporto con l’origine. In conclusione: bisogna ricominciare tutto dall’inizio, da un inizio, ecco perché è necessario distruggere. Al fondo di un vero distruttore si agita sempre un aspirante creatore.

Vi è tuttavia un secondo aspetto del modo di rispondere del soggetto fin qui analizzato che è necessario sottolineare. Esso è relativo a quella forma estrema, e solo in apparenza paradossale, del distruggere che coincide con il distruggersi; anche al riguardo il soggetto si tradisce nella sua incapacità di mantenere la posizione del “sé”, di salvaguardarsi al livello di una soggettività del “sé”, ma in questo caso un tale cedimento, invece di portare alla distruzione dell’altro, invece di manifestarsi attraverso la volontà di assimilazione e dominio dell’alterità che abita ogni esperienza, si esprime nel dissolvimento nell’altro, nella decisione di lasciarsi assimilare dall’altro. Si assiste così a quel capovolgimento essenziale in forza del quale si produce una sorta di scaricamento della tensione e dell’inquietudine che travagliano l’esperienza del soggetto: non riuscendo a evitare l’alterità che lo abita, ma non riuscendo neppure né a dominarla né a eliminarla, egli può sempre decidere di consegnarsi completamente a essa, di lasciarsi dissolvere in essa; la volontà di possesso e controllo del soggetto, che non riesce mai a compiersi nel possedere e controllare, tenta comunque di compiersi, capovolgendosi, nell’essere posseduto e controllato. Il voler possedere (l’altro) evolve in tal modo nel bisogno di essere posseduto (dall’altro), e al tempo stesso la “religiosità” si placa, tradendosi, in una “idolatria”. In tal senso si tratta sempre – se è lecito usare una simile espressione – di una medesima “pulsione a dominare”, che tuttavia, pur fallendo nei riguardi di un’alterità refrattaria a ogni assimilazione e a ogni dominio, non intende in alcun modo fallire e non rinuncia comunque ad affermarsi, anche se ciò condurrà il soggetto a distruggersi. Il fallire nel distruggere trova così la sua perversa rivincita non fallendo nel distruggersi; da questo punto di vista non bisogna esitare nel riconoscere nella parabola che porta il soggetto all’auto-distruzione il segno del compimento della pulsione narcisistica dell’“ego”: ogni qualvolta il soggetto determina la propria soggettività secondo la forma dell’“ego” vi è distruzione, tentativo di distruzione dell’altro e ultimamente, estrema e perversa risorsa, riuscita nella distruzione di sé.

Quest’ultima può realizzarsi attraverso modalità diverse, anche se forse la più frequente è quella che porta il soggetto a convincersi di dover risolvere il tutto della propria identità, il proprio sé o la propria *ipseità*, nelle identificazioni che gli provengono dall’altro dopo ch’egli stesso le ha proiettate nell’altro: sono solo ciò che l’altro dice che io sia, o meglio: *non voglio essere altro da ciò che riconosco essere quanto l’altro dice che io sia*. Il riflettersi narcisistico si è compiuto; la lotta con l’alterità che attraversa ogni esperienza qui si conclude; il dramma del soggetto ha (finalmente) termine; l’alienazione è totale; il soggetto non si è salvaguardato in quanto soggetto, ma si è perso, ha attraversato lo specchio e si è dissolto nell’altro.

Individuati questi pochi tratti essenziali del distruggere in quanto forma ultima del rispondere del soggetto all’alterità che lo abita – essere in azione di una soggettività

dell'“ego”: togliere di mezzo l'altro allo scopo di poter ricominciare tutto dall'inizio; togliersi di mezzo dissolvendosi nell'altro e in quelle che vengono identificate come le sue stesse identificazioni – si dovrebbe ora procedere a una fenomenologia dettagliata delle molteplici manifestazioni attraverso le quali un tale rispondere si esprime. Questa fenomenologia non può che riguardare l'intera esperienza del soggetto. In effetti, come già anticipato, un simile distruggere, più che caratterizzare determinate azioni del soggetto, definisce quello che si è osato chiamare l'“atteggiamento di fondo” o lo “stile” di tutto il suo agire. In tal senso il soggetto distrugge (l'altro) e si distrugge (nell'altro) non solo attraverso la violenza dell'atto che palesemente sopprime e offende, ma anche attraverso la (falsa) mitezza di infiniti altri gesti che solo una lettura superficiale può scambiare per atti finalizzati a salvaguardare e preservare. Le modalità del distruggere del soggetto sono realmente infinite: si può distruggere attraverso un prendersi cura così pressante e insistente da risultare soffocante; attraverso un'attenzione così puntuale da risultare indecente; attraverso un'ospitalità così assoluta da risultare invadente; attraverso un interessamento così intenso da risultare insopportabile; si può distruggere con una lode così sproporzionata da risultare sospetta e in fondo offensiva; si può distruggere con una determinazione che finisce per rivelarsi un'ostinazione; si può distruggere con un donare così generoso da rivelarsi umiliante per il donatario; si può distruggere e ci si può distruggere in nome di un ideale che finisce per trasformarsi in idolo; si può distruggere in nome di un'unità e di uno spirito di gruppo che possono trasformarsi nella più opprimente omologazione e in un vero e proprio totalitarismo; si può distruggere in nome di un ordine e di una sicurezza che finiscono per rendere impossibile il dinamismo e la diversificazione stessi della vita; si può distruggere in nome di una legge così inflessibile da risultare del tutto sorda all'appello della giustizia, ma si può distruggere anche in nome di una giustizia che, volendo essere perfetta, finisce per trasformarsi in pura e semplice vendetta; si può distruggere con una pratica del sacrificio così ostentata e così esorbitante da trasformare ogni dono in scambio e ogni relazione in pura e interessatissima contabilità; ultimamente si può distruggere anche, e forse soprattutto, in nome di Dio, del bene e della verità, in particolare quando tutto questo viene imposto a ogni costo, vale a dire, ancora una volta, come espressione del proprio supposto primato o di una certa creduta superiorità, e senza alcuna considerazione dell'alterità dell'altro, dell'unicità di colui in nome del quale e per il quale si afferma di agire.

Ma il distruggere non è l'unica via lungo la quale il soggetto può condurre la propria esperienza; egli può infatti sempre rispondere accogliendo l'alterità che lo abita come l'eccezione che non riesce a evitare e che non è in grado di dominare. Il soggetto può trattenerci dal distruggere, può resistere alla volontà di distruggere disponendosi ad accogliere. Perché dovrebbe farlo? In verità – ecco il tratto specifico di un'esperienza intesa come risposta e non come reazione – il soggetto non “deve”, ma “può” accogliere; e perché potrebbe decidere di farlo? Per evitare di distruggere / distruggersi.

È di fronte all'evidenza di un rispondere che distrugge, è riconoscendo la possibilità della distruzione come conseguenza del proprio stesso rispondere, è di fronte a una scena di distruzione che il soggetto può decidere di fare un passo indietro, può decidere di trattenerci, orientando così la propria esperienza verso l'accoglienza. Quando il soggetto vede il

proprio “ego” in azione secondo l’ordine della distruzione, quando si vede ma soprattutto si sorprende nell’azione del distruggere, ecco che allora può anche decidere di fermarsi, può tentare di cambiare condotta rispondendo a ciò che lo investe secondo l’ordine dell’accoglienza. Per evitare al riguardo ogni facile e ingannevole retorica, è necessario ora approfondire il senso di questa diversa risposta.

Si deve innanzitutto osservare che, così come il desiderio di distruzione può sorgere solo di fronte a ciò che non si può evitare e dominare (il soggetto può voler distruggere sempre e solo l’altro), anche l’accogliere è un’azione che si può esercitare sempre e solo nei confronti dell’altro. In proposito può essere utile distinguere il “ricevere” dall’“accogliere”: si riceve ciò che è dovuto e atteso, ciò che è pre-visto e di conseguenza è in qualche modo già conosciuto e noto, mentre si è chiamati ad accogliere solo ciò che sopraggiunge come l’imprevisto stesso, solo ciò che nessun orizzonte d’attesa e nessuna immaginazione è in grado di prefigurare e anticipare; in estrema sintesi, si riceve ciò che fin dal principio appartiene all’ordine del proprio, mentre si è chiamati ad accogliere sempre e solo ciò che irriducibilmente appartiene al (dis)ordine dell’alterità: si riceve il proprio, mentre l’altro, laddove ci si trattenga dal volerlo distruggere, può essere solo accolto.

In secondo luogo, contro ogni rappacificante interpretazione del rapporto con l’alterità, bisogna osservare che pure l’accogliere, come il distruggere, si afferma come una forma di lotta, sebbene una lotta senza aggressione e senza rabbia, se qualcosa di simile è pensabile. È questo un tratto che può essere riconosciuto almeno a un doppio livello. Innanzitutto, l’accogliere non riduce o neutralizza o sospende l’alterità dell’altro, ma anzi, proprio perché non la distrugge ma neppure semplicemente la riceve, accetta di ospitarla così com’è, accusandola, di conseguenza, con ancora maggior forza; in tal senso anche nell’accogliere il soggetto si trova esposto all’alterità, e il fatto di volerla accogliere, e non distruggere, non toglie nulla della tensione che sempre accompagna il trovarsi esposti. L’accogliere è una lotta proprio perché al suo interno ci si sforza di ospitare l’altro per ciò che è, senza tentare di neutralizzarlo/distruggerlo nella sua stessa alterità; da questo punto di vista una simile risposta non permette mai al soggetto di evitare l’esposizione in cui si trova, dato che accogliendo egli si apre esattamente al contrario, cioè accetta di ospitare l’alterità stessa che lo eccede e a cui è esposto. Inoltre l’accoglienza si configura come una lotta anche perché il soggetto, accettando di accogliere, si trova sempre a combattere con la pulsione narcisistica che invece lo spinge a distruggere ciò che non riesce a misurare e dominare. Le due possibilità sempre si intrecciano e di continuo si ripropongono all’interno del rispondere del soggetto; se dunque è vero ch’egli certamente può lottare con l’alterità per tentare di distruggerla, è altrettanto vero ch’egli lotta anche con la pulsione a distruggere per poterla invece accogliere. Non bisogna stancarsi di ripeterlo: mai, all’interno della scena della sua esperienza, il soggetto trova uno spazio neutro e indifferente all’alterità che lo abita; sempre egli si trova coinvolto in essa come l’attore di un dramma e di una lotta, i quali, tuttavia, non si risolvono mai, di per sé e necessariamente, in una tragedia e in una sconfitta.

In terzo luogo l’accogliere permette di invertire quella che certe analisi più sopra ricordate rischiano di fare apparire come una strada obbligata. In più occasioni si è affermato che l’alterità si impone al soggetto sempre come un limite e come un’eccedenza; l’altro è al-

tro e come tale costituisce senza alcun dubbio un limite per il (godimento del) soggetto, ma contemporaneamente esso rappresenta anche un'eccedenza, un sovrappiù per questo stesso soggetto: l'altro non è mera assenza o semplice negatività, ma è l'evento di una "presenza" secondo l'ordine eccedente dell'alterità. Se dunque non c'è per il soggetto alcuna esperienza che non sia un'esperienza d'alterità, allora non c'è esperienza che non riconduca ogni volta questo stesso soggetto di fronte all'emergere inequivocabile di un limite, ma anche di un'eccedenza. Ora, mentre il distruggere guarda all'eccedenza a partire dal limite, l'accogliere si sforza di guardare al limite a partire dall'eccedenza; così facendo, cioè accogliendo, il soggetto si trattiene dal distruggere ciò che lo eccede, e di conseguenza lo limita, sia perché non separa mai questo limite dall'eccedenza, sia soprattutto perché, proprio evitando questa separazione, cerca di resistere alla tentazione di sopravvalutare il limite stesso facendosi così accecare da esso. Al riguardo bisogna riconoscere che l'accogliere non permette in alcun modo al soggetto di evitare il limite o di sublimarlo in un non limite, dato che esso, per l'appunto, glielo fa solo accogliere senza distruggere / distruggersi; il limite, dunque, resta limite, ma all'interno di un simile rispondere esso non costituisce più il solo fuoco attorno al quale si consuma tutta l'esperienza del soggetto.

Sulla base di queste osservazioni è necessario completare l'analisi heideggeriana osservando che, alla luce del rinvio, dell'"urgenza della destinazione all'altro" come tratto essenziale al costituirsi stesso della coscienza e quindi dell'esperienza del soggetto (egli, proprio in quanto soggetto, e non come semplice individuo, sia esso esistente o vivente, è sempre aperto / esposto all'altro, è sempre abitato dall'alterità), il "non" ("non esser mai signore dell'essere più proprio"), pur rientrando "nel senso esistenziale dell'esser-gettato" dell'Esserci, non esaurisce mai questo senso e non descrive mai il tutto della sua esperienza. Di conseguenza, per restare all'interno dell'argomentazione e del lessico heideggeriani, anche l'Esserci che risponde accogliendo riconosce il ritardo essenziale che lo affligge in quanto esser-gettato, e in tal senso anch'egli riconosce di "non esser mai signore dell'essere più proprio", ma, a differenza dell'Esserci che risponde distruggendo, egli non giudica – se così posso esprimermi – tale ritardo necessariamente e definitivamente come un "peso", come una "colpa" e come un "debito". È questo un passaggio molto delicato dell'analisi fin qui condotta perché il "ritardo" o la "passività" o la "non signoria" propri di un essere gettato nell'esistenza e chiamato alla cura non descrivono unicamente il limite relativo alla condizione del "debito", ma anche, ad esempio, quello relativo alla condizione del "dono". Sembra così imporsi quella che può essere definita un'ambiguità essenziale o un'irriducibile indeterminazione: il "ritardo", la "passività" e la "non signoria" sono inequivocabili e sempre gli stessi, ma essi possono essere vissuti o come i segni di un "debito" o come i segni di un "dono"; più precisamente: il soggetto può sempre andarvi incontro rispondendo come se essi fossero l'evidenza stessa di un "debito" (con la conseguente messa in atto di un tentativo di liberazione di un peso o di riscatto di una colpa: il distruggere) o di un "dono" (con la conseguente messa in atto di un tentativo di accoglienza di ciò di cui non si è l'origine).

Come si è ricordato, si può accogliere solo ciò che si può anche desiderare di distruggere, vale a dire l'altro, ciò di cui non si è l'origine; in tal modo l'accogliere si configura come quel tipo di risposta all'interno della quale il soggetto, nell'istante stesso in cui accede a un

inizio, a un suo inizio, non si capovolge per tentare di far coincidere questo inizio con un'origine che sempre lo precede e lo eccede. Un simile soggetto guarda sempre avanti, si adegua all'urgenza che lo destina e, invece di voltarsi cercando di "risalire oltre il proprio esser-gettato", si impegna nell'avanti dell'esistenza in cui è chiamato; pertanto, il fatto ch'egli non si sia portato da sé nel suo proprio Esserci non costituisce per lui una buona ragione per voler ricominciare tutto dall'inizio: in verità, egli si ancora al fatto che è già cominciato, che è un Esserci che è già stato ospitato e accolto nel suo "Ci" e, anche se riconosce di non essersi cominciato da sé e di non essersi portato da sé nel suo "Ci", è tuttavia certo di essere pur sempre già coinvolto in un'avventura che lo riguarda e attende il suo proprio rispondere.

Questa avventura ha tutta la consistenza che le necessita, e il fatto che il soggetto non sia mai il signore del suo proprio essere non lo rende di per sé sordo alla chiamata che, comunque e con urgenza, lo chiama a diventare signore di questa stessa avventura. In altre parole, il soggetto che accoglie e si accoglie, che orienta la propria esperienza all'accoglienza, non censura o sublima il limite che lo affligge, ma neppure semplicemente lo subisce trasformandolo così in una sorta di obiezione alla stessa dignità del suo agire, come se egli dovesse necessariamente considerare un niente il "non tutto" che è. Resistendo a questa tentazione (per l'appunto, quella che gli suggerisce che il suo "non tutto" si risolve in un "niente"), un simile soggetto accoglie l'alterità che lo abita vivendo il limite e l'eccedenza che la accompagnano non come una condanna (egli, che non è mai il "signore" del suo proprio essere, tuttavia resiste alla tentazione di considerarsi, per questa sola ragione, "schiavo" di un tale essere: vive come un "chiamato a essere" e non come un "condannato a essere"), ma come la condizione stessa della sua esperienza e della sua azione.

Contro il mutismo a cui si condanna un "ego" che vuole essere origine di se stesso, il "sé" che accoglie insiste nel volersi concepire come "un modo del discorso" e, più precisamente, come quella parola che risponde, per l'appunto, all'altro e dell'altro; in tal senso la più radicale alternativa al fare distruttivo del narcisismo deve essere individuata non tanto in una soggettività del fare oblativo (il donare all'altro), quanto piuttosto in una soggettività dell'accogliere (l'altro). Come se, per restare all'interno di una concettualità del dono, il dono accolto fosse il segno di una gratuità abissalmente più profonda, "più gratuita", di quella che si afferma nel dono donato. Da questo punto di vista il saper accogliere si configura come la stessa condizione di possibilità del poter donare. In fondo è proprio a qualcosa di simile che allude l'insistenza levinassiana sulla necessità di concepire la coscienza come "urgenza di una d'una destinazione che porta all'altro, [e non come] eterno ritorno su di sé": si tratta di un soggetto che, senza negare lo "spaesamento" provocato dal suo stesso esser-gettato, ma anche senza smarrirsi o attardarsi in esso, e parimenti senza lasciarsi distrarre dalla perversione del distruggere per ricominciare ogni volta tutto da capo, riconosce di essere fin dal principio in gioco, da subito chiamato in scena, e soprattutto immediatamente abilitato a rispondere. Al di là di ogni censura, sublimazione, illusione e fuga, e al tempo stesso resistendo alla pulsione creazionistica che si agita al fondo di ogni volontà di distruggere, un tale soggetto accoglie il suo essere un "non tutto", riconosce la passività che lo affligge e le certezze delle perdite che lo attendono, ma non per questo indietreggia, anzi avanza, certamente con il suo limite, nei suoi limiti, ma senza mai rinunciare a rispondere, sempre e comunque: "Sì, eccomi!".

## Note

<sup>1</sup> Anticipiamo alcune pagine del prossimo lavoro di Silvano Petrosino. Il testo, dal titolo *La scena umana. Grazie a Derrida e Lévinas*, sarà pubblicato nel 2010 per i tipi della Jaca Book. Ringraziamo l'Autore e la Casa Editrice di Milano per aver autorizzato questa anticipazione.