

RECENSIONI

Ernst Bloch, (a cura di Rainer Traub e Harald Wieser) *Speranza e utopia. Conversazioni 1964-1975*, Milano-Udine, Mimesis, 2022. ISBN 978-88-5759-363-0, euro 16,00.

Speranza e utopia sono le due parole attorno alle quali queste nove conversazioni (più una conferenza del '74) lasciano ruotare una sorta di libera rievocazione biografico/concettuale riguardante questo grande filosofo del secolo scorso, forse oggi sottovalutato, e per certi versi felicemente inattuale. Le conversazioni scelte dai curatori vanno dal 1964 al 1975 (Bloch muore nel 1977) e hanno tra gli interlocutori filosofi come Theodor Adorno e György Lukács, uno storico del pensiero e politologo come Iring Fetscher, giornalisti come Leonhard Reinisch, tutti comunque al servizio di una vita di pensiero che ha abbracciato quasi l'intero secolo ventesimo.

Va subito detto che i due termini, speranza e utopia, come appare subito ovvio, s'implicano, anzi, s'implementano a vicenda: non si dà speranza senza un verso-dove, un non-ancora, e non si dà utopia senza l'emergere dalla

soggettività di una tonalità, emotiva e razionale al tempo stesso, capace di farsi carico di una direzione alternativa allo status quo. Bloch chiama, per circoscrivere l'area semantica solitamente ambigua dei due termini, la speranza compatibile col suo quadro concettuale *docta spes*, e definisce l'utopia, per separarla da derive astratte e vaghe, come *utopia concreta*.

Nel caso della *docta spes* resta mobilitata, affinché essa abbia un senso, la necessità di una riflessione che valuti correttamente lo stato delle cose e la presenza in tale stato di un'implicitezza, alla base di quello che l'ultimo Bloch chiama *experimentum mundi*, che tolga le catene al possibile, ossia a ciò che non è ancora e che dovrebbe essere, e che lasci riposare, in attesa di futura realizzazione, la promessa di una felicità, il desiderio di qualcosa d'altro dalla nuda fatticità del presente.

Nel caso dell'*utopia concreta*, corrispondentemente, si rende necessario il fatto che essa appoggi sulla materialità di un divenire storico che, inevitabilmente, chiama in causa società ed economia. È Marx quindi, e più genericamente la storia del marxismo connesso inestricabilmente a motivazioni morali, che garantiscono per Bloch un primo, irrinunciabile appoggio al pensiero utopico; è il marxismo, infatti, che ha fornito i primi mattoni di questa impresa che attende (ecco la *docta spes*) di essere realizzata. Ma Bloch amplia ulteriormente i riferimenti del suo pensiero utopico, andando a recuperare tracce irrinunciabili di utopia in tutti i principali luoghi della storia e della cultura mondiali; ecco alcuni esempi di cui tratta nelle conversazioni: la *Bibbia* ai suoi occhi diventa un deposito immenso d'insoddisfazione e desiderio di riscatto, le *fiabe* e la cultura popolare sublimano e travestono analoghe arcaiche insufficienze storiche denunciandone la genesi di classe, e poi ancora *i sogni ad occhi aperti*, in opposizione a quelli notturni, 'freudiani', che per lo più rileggono il passato inconscio degli individui, hanno la forza d'immaginare il mondo personale e collettivo così come si vorrebbe che fosse, e non è.

E tra gli eventi chiave della storia: dalla rivolta contadina ai tempi di Lutero alla rivoluzione francese, il disagio radicale delle plebi rurali e urbane ha lasciato indizi inequivocabili nella cultura popolare, tramandata di evento in evento, come un basso continuo nella grande, tragica musica della sto-

ria. Uno sguardo particolarmente attento, com'è evidente, Bloch lo riserva al ruolo tenuto dall'Illuminismo nella formazione della modernità.

Ma a questa *pars construens* deve corrispondere – secondo un realismo metodologico che toglie dal mondo dei sogni ineffettuali l'alternativa di un'immagine concreta dell'utopia, e da un banale professionismo elpidico (come direbbe Jankélévitch) di maniera una speranza razionalmente fondata – una *pars destruens*.

Nella fattispecie di queste conversazioni, la *pars destruens* si trova ad avere a che fare – anni sessanta e settanta del '900 – con la lenta, inesorabile decadenza del comunismo storico a Est, e con analogo fenomeno a Ovest, anche se qui gli anni sessanta/settanta presentano però la resurrezione di un marxismo giovanile antisovietico che, agli occhi di Bloch, è in grado comunque di mantenere vivi i concetti di cui ci stiamo occupando, anche se non può ancora assicurare un reale cambiamento dello stato delle cose ("[...] fallimento e sconfitta fanno parte della lotta. Il movimento studentesco è comunque meglio di niente e costituisce anche un lascito e un segno che così non si va avanti. Facciamolo pure un nuovo modello, facciamolo diverso!", p. 103). Infatti, le nove conversazioni (la scelta è dovuta a due giornalisti, Rainer Traub e Harald Wieser, responsabili anche della realizzazione di due interviste) cercano di fornire un quadro completo del pensiero di Bloch, soffermandosi in modo particolare pro-

prio su alcuni temi facenti riferimento al marxismo e al Cristianesimo. A tale scopo risultano illuminanti, oltre ai due confronti che tematizzano l'argomento: "Compiti irrisolti della teoria socialista" e "Il marxismo come morale", le battute di dialogo tra Bloch e Lukács ("Ereditare dalla decadenza?") e tra Bloch e Adorno ("Qualcosa manca... Sulle contraddizioni dell'anelito utopico"). In ambedue le conversazioni emerge infatti, come tema fondante soprattutto in Bloch e Adorno, la grande delusione, come s'è accennato poco sopra, nei confronti di quanto è venuto ad accadere in Unione Sovietica ("L'Ovest e l'Est sono d'accord, sono sulla stessa penosa barca, concordi sul fatto che non deve esistere niente di utopico.", p. 54), a tal punto che Bloch ritiene necessario riprendere in considerazione la 'teoria socialista' per impostare la questione dei cosiddetti suoi 'compiti irrisolti': che cosa è mancato – si chiede Bloch – nella teoria marxiana fino a rendersi responsabile del fallimento del progetto socialista? La conversazione con Adorno è del '64, quella con Lukács del '67, e quella intitolata "Compiti irrisolti della teoria socialista" è del '65; sono anni cruciali, come si sa, che da un lato preparano in Occidente il '68, e dall'altro lasciano maturare l'invasione della Cecoslovacchia da parte dell'URSS, con la conseguente crisi dei partiti comunisti europei. Sono anni, inoltre, in cui in Francia Althusser invita a ri-Leggere il Capitale e Per Marx in chiave strutturalista, e Marcuse, ne

L'uomo a una dimensione e in *Saggio sulla liberazione*, unisce Oriente e Occidente in una analoga condanna (e questi non sono che due esempi).

Può essere dunque molto interessante far reagire le considerazioni sia teoriche sia sociopolitiche di Bloch con quanto stava avvenendo altrove, tenuto conto, tra l'altro, che nel Nostro agiva un fondo religiosamente connotato (Bloch è autore di *Ateismo nel Cristianesimo*) che lo differenziava grandemente da tutti i pensatori di area socialista a lui contemporanei.

A tale scopo, la conversazione intitolata "Il significato della Bibbia" ne è testimonianza, ed estremamente interessante è la sua analisi di alcuni luoghi chiave della Bibbia: la figura di Giobbe, ad esempio, interpretata in chiave anti-Jahvè, ossia antagonista del Dio padrone e vendicativo, e poi l'Apocalisse, il Discorso della Montagna, la figura di Mosè, il Serpente dell'Eden, lo stesso Gesù, tutte quante figure, agli occhi di Bloch, *alternative alla trascendenza di un potere* che fa del 'religioso' un luogo di repressione e non di liberazione. Bloch, a chiarimento di questa sezione importante del suo lavoro, chiarisce che la sua intenzione non è quella di affiancarsi ad una demitizzazione alla Bultmann, ma ad una de-teocratizzazione che l'autore fa risalire a Prometeo, al mito 'illuministico' e 'materialistico' di Prometeo, al "santo più illustre del calendario filosofico" come affermava Marx.

Gianmarco Pinciroli

Claudio Magris, Paolo Di Paolo, *Inventarsi una vita. Un dialogo*, Milano, La nave di Teseo, 2022. ISBN 978-88-346-0810-4, euro 15, 00.

In questo libro gli scrittori sono *due*, anche se l'intervista prevede un intervistato, il triestino Claudio Magris, e un intervistatore, il romano Paolo Di Paolo, l'uno nato nel 1939, l'altro nel 1983. In realtà, nel libro le parole dell'uno e dell'altro si mescolano confondendo felicemente i ruoli, così da rendere provvisoriamente completa la considerazione sull'argomento trattato volta per volta soltanto tenendo conto dei reciproci contributi. Forse è proprio questo – sembrano suggerire ambedue – *il modo giusto* di condurre un dialogo, cosicché lo statuto dell'intervista si trasforma in uno scambio alla pari tra la scrittura dell'uno e la scrittura dell'altro (“Comunque, questo libro [...]. Che cosa è, che cosa sarà? Non è un'intervista, come tante [...]. Non è nemmeno o non è soltanto un dialogo sui miei libri né sui tuoi. Semmai è proprio un dialogo sulla pre-scrittura, un dialogo dunque sul vissuto più che sullo scritto [...], su ciò che vi può essere di oggettivo ossia di valido anche per gli altri nel vissuto”, pp. 56-57).

Di Paolo, nelle pagine finali a commento del libro, aggiunge – ed è fatale che questo accada in tutte le interviste autenticamente dialoganti – che molto, moltissimo è il detto, il visto, il sentito, il vissuto di quelle ore che *non* è stato trascritto, che non poteva essere trascritto nei paragrafi; le pagine della trascrizione, infatti: “[...] non

restituiscono l'esitazione, l'incertezza, l'interruzione, la divagazione, il giro a vuoto, la telefonata verso mezzogiorno per prenotare un tavolo per due all'Istiano [...]” (p. 172). Cosicché il lettore deve poter immaginare da se stesso una sorta di “libro parallelo”, che non potrà mai essere scritto e che forse sarebbe più autentico, più vicino alla verità del dialogo di quello che effettivamente alla fine è stato trascritto.

Il “tempo curvo” che dà il titolo alla prima sezione del testo, ad esempio, risolve il senso della formula in una stretta condivisione reciproca del tema, che richiama nel titolo un racconto di Magris (“Tempo curvo a Krems”): “Nei tuoi libri – afferma Magris – sento vicina proprio la rappresentazione del tempo o meglio la coesistenza, la contemporaneità di tutti i tempi. In questo senso, hai sconfitto, almeno per te, quella ‘furia del dileguare’, così l’ha chiamata Hegel, che domina sempre più la vita, il modo di sentirla e di raccontarla” (pp. 31-32). La curvatura del tempo qui è intesa a ritrovare nell’attimo pienamente vissuto l’unica eternità a noi umani possibile, quella stessa in cui le tre dimensioni del tempo sembrano annullarsi nella loro distanza e presentificarsi in una temporalità liquida che, ad esempio attraverso la scrittura, può dare l’illusione donchisciottesca di “lottare contro l’oblio” per tratte-

nere qualcosa che invece inesorabilmente fugge via.

La domanda “Cosa si perde, scrivendo?” pone poi a confronto vita e letteratura. Ambedue i dialoganti propongono all’analisi casi illustri ed esemplari (Mann, Schoenberg, Lalla Romano, Philip Roth) in cui aspetti della vita vissuta (il rapporto coi figli, ad esempio), presi in carico in maniera più o meno esplicita nel dettato letterario, si siano risolti per altre persone in danno e in dolore arrecati, come si dice, nel nome della letteratura. E ci si può sempre domandare, insiste soprattutto Magris, se sia lecito o necessario, sempre in nome della letteratura, danneggiare persino se stessi, rivelando, più o meno nascoste dietro i personaggi, le ombre della propria eventuale biografia (“Sto pensando al sottosuolo, alle discariche della nostra anima” afferma Magris). E ancora ci si può chiedere perché, allora, non distruggere invece ciò che si è scritto mettendo, come dice Baudelaire, il nostro cuore a nudo, ogni volta che, per qualche motivo, si considera non riuscito il risultato della nostra fatica. I casi di Kafka e, soprattutto del Virgilio raccontato da Hermann Broch, ci pongono di fronte ad una volontà autodistruttiva sottilmente falsa, poiché di motivi per salvare ad ogni costo la pagina letteraria ce ne sono sempre, come appunto i due casi citati da Magris e da Di Paolo testimoniano. E dunque, rispetto alla domanda posta, *che cosa si perde scrivendo?* In verità, nelle battute del dialogo non

si risponde granché a questa domanda (Magris afferma: “La risposta rischia di essere più imbarazzante della domanda” p. 40), a meno che ci si accontenti del luogo comune che istituisce tra vita e scrittura un’inevitabile, statutaria distanza che ‘raffredda’ fatalmente il calore dell’immediatezza esistenziale, ma piuttosto si risponde, senza volerlo fare esplicitamente, alla domanda opposta, ossia: *che cosa si guadagna*, scrivendo?

E forse la risposta a quest’altra domanda sta nella terza parte del libro, che s’intitola “La vita al congiuntivo”, formula con la quale Musil – ricorda Magris – afferma che “la vita vera non è tanto ciò che accade ma ciò che potrebbe, dovrebbe, sarebbe dovuto accadere e, in questo senso, è accaduto veramente nella riflessione sulla propria vita” (pp. 79-80). Probabilmente, la letteratura rappresenta, sia per chi scrive che per chi legge, l’abbandono a quel possibile che nella vita ‘propria’ non è accaduto, non si è realizzato; un abbandono, ossia un guadagno, *a buon mercato* che non implica alcuna responsabilità rispetto all’essere e al dover essere. Magris esamina il caso di Ibsen, uomo adulto, sposato e con un figlio già grande, che durante una vacanza s’innamora perdutamente di una diciottenne. Il ‘congiuntivo’ in questo caso vorrebbe che Ibsen ubbidisse al desiderio (cos’altro è mai il ‘congiuntivo’ esistenziale, se non la forza del desiderio?), che sbaraccasse la sua vita ordinata e solida, come recita proprio – strana beffa del destino

– la biografia che esce proprio in quei giorni così ‘desideranti’. Ibsen, come si sa, non seguirà la voce del desiderio, si limiterà a *rappresentarne* i tratti tragici nel suo ultimo dramma. Magris commenta: “Mute e soffocate morti dell’anima che avvengono [...] pure in una quotidianità continuata per anni, in cui il differimento della verità o dell’amore hanno impedito di guardare e di vedere i fiori del campo [...]” (p. 85).

Ma alla fine, “prima di ogni libro”, come recita la quarta parte del testo, c’è comunque e sempre la vita, imprevedibile nei suoi effetti (“La realtà fa una concorrenza sleale alla letteratura” p. 134), di una insospettabile creatività, e così come gli aspetti della vita sono vari e multiformi, altrettanto lo possono essere – ed è appunto il caso di Magris – i modi delle scritture che li assumono ad oggetto. Piano piano, coll’ispessirsi dell’esperienza di scrittura in Magris, i modi della scrittura vengono sospinti, come accade in *Danubio*, alla mescolanza dei generi, alla scrittura “impura”: “Sì, la scrittura di *Danubio* è senza dubbio impura, meticciosa; mescolanza di generi e di registri stilistici, come le acque non certo blu del vero fiume” (p. 113). La stesura di un libro, d’altra parte, prevede quello che viene chiamato un ‘avantesto’: “Lì confluisce tutta la vita, bizzarra generale personale, che poi è trasfigurata nell’opera finale” (p.

135). L’avantesto, tra l’altro, è costituito spesso dalle carte di una vita, di una vita illustre che, chiarisce Magris, rischiano di “mandare spesso un cattivo odore”: il filologo, come si sa, si nutre di doppie triple stesure, lettere, testimonianze, carte che non era previsto che venissero scrutate da occhi indiscreti: intrusioni, forzature nel “prima di ogni libro” che non sempre può essere nobilitato dal fatto di “mettere in ordine ciò che la vita lascia in disordine” (p. 141).

Per un attimo (ma solo per un attimo) può lasciare perplessi l’ultima parte dell’intervista, nella quale s’immagina “Kafka al premio Strega”. D’altra parte, quella dello scrittore, romanziere o saggista che sia, è pur sempre una professione, e in quanto tale ha a che fare col mercato editoriale, e quindi anche col diffuso circo equestre dei premi letterari, grandi o piccoli che siano: “Una sera a Villa Giulia [...], qualcuno, forse lo stesso vincitore, ha scherzato: ‘Ve lo immaginate Kafka che vince il Premio Strega?’” (pp. 156-157). L’ipotesi, non poi tanto peregrina, trova in Magris la battuta pronta: “Per quanto anche Kafka si sarebbe sentito molto meno a disagio alla festa dello Strega che all’incontro di famiglia – fidanzamenti, sfidanzamenti – al caffè berlinese” (p. 157).

Gianmarco Pincioli

Cesare Pianciola, *La persona laica. Norberto Bobbio nel Novecento filosofico. Con sei testi di Bobbio su fenomenologia, esistenzialismo, empirismo*, Milano, Bibliion Edizioni, 2022, pp. 275, ISBN 978-88-3383-286-9, euro 24,00.

Tra gli intellettuali del Novecento che hanno avuto un ruolo di primo piano nel dibattito filosofico, intellettuale e, con un solo termine, culturale, risalta il nome di Norberto Bobbio. Nella sua lunga vita e nel suo altrettanto lungo e indefesso impegno per la difesa della democrazia e della Costituzione repubblicana, Bobbio ha prodotto una mole impressionante di interventi, articoli, libri, saggi, interviste, sempre con un'attenzione privilegiata al confronto, all'ascolto della posizione altrui senza pregiudizi, pur non venendo meno – per lui che, come altri suoi compagni, da Gobetti a Ginzburg a Pavese, aveva vissuto le costrizioni del regime fascista – al principio fondamentale della distinzione tra queste stesse posizioni. Questo percorso intellettuale viene analizzato, nello studio di Pianciola, in relazione ad alcune specifiche tematiche filosofiche e a interlocutori privilegiati, da Aldo Capitini a Leone Ginzburg, che hanno accompagnato il filosofo e giurista durante tutta la sua prolifica riflessione e il suo ininterrotto insegnamento. Il volume, inoltre, riporta una preziosa “Appendice” di documenti bobbiani, costituita da saggi, scritti tra la fine degli anni Trenta e gli anni Cinquanta e non più facilmente reperibili. Sul pensiero filosofico “laico”, di cui Bobbio si è fatto sempre portatore e fine interprete, Pianciola, attento

conoscitore e studioso di quel *milieu* culturale torinese che ha formato intere generazioni di ricercatori, dedica un'attenzione particolare in riferimento allo sviluppo del pensiero filosofico bobbiano, in dialogo con Nicola Abbagnano, Luigi Pareyson, Mario Dal Pra, Cesare Luporini, Enzo Paci, Remo Cantoni. Si tratta di un confronto serrato, a partire dagli anni Trenta, con la fenomenologia di Husserl (tra i primi, Bobbio, in Italia, a comprenderne l'importanza), con l'esistenzialismo nostrano (tra la rilettura di Kierkegaard e il sospetto nichilistico sotteso all'opera di Heidegger), con il pensiero di Sartre e le forme rinnovate del personalismo scheleriano. “Proprio i suoi studi su Husserl e la fenomenologia – segnala Pianciola – lo condussero ai filosofi dell'esistenza e a vedere in essi non già un legittimo svolgimento di motivi husserliani, ma un apparato concettuale diverso che aveva una diversa genealogia” (p. 25). A ridosso dell'interesse per Husserl e la fenomenologia vi era, infatti, la necessità di chiarificare i presupposti esistenziali della libertà dell'individuo. Tale tema, in particolare, vide un ulteriore motivo di riflessione, quando Cesare Luporini pubblicò *Situazione e libertà nell'esistenza umana* (1942), dando vita ad un inatteso dibattito tra intellettuali di diversa formazione. I nomi di Scheler e Löwith, oltre che

quelli di Jaspers e Heidegger, venivano fatti scivolare sotterraneamente tra le pagine di “Primato”, de “La Cultura” o nella rinata “Rivista di filosofia” (rifondata da Martinetti nel 1926), alla quale da subito collaborarono Gioele Solari, Nicola Abbagnano e lo stesso Bobbio. Inoltre, nel 1953 usciva l’edizione italiana di *Essere e Tempo* (1927) di Heidegger, nella insuperata cura e traduzione di Pietro Chiodi. La critica formale dell’etica – filtrata attraverso la lettura di Scheler e in evidente ricerca di quel passaggio fondamentale dal “qualunque esistere” al “genuino esistere”, difficilmente rinvenibile in Heidegger – rendeva l’importanza del continuativo dialogo tra Bobbio e Luporini. Già nel suo primo libro, scrive Pianciola, *L’indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale giuridica* (1934), Bobbio metteva in evidenza l’importanza del personalismo di Scheler, centrato sia sull’individuo (in quanto singolarità) sia sul riconoscimento di questi nel gruppo, attraverso il tema della solidarietà (p. 64).

Attorno al nucleo delle riflessioni sulla “persona”, Bobbio si confrontò, poi, con Galvano Della Volpe, il quale già dalla seconda metà degli anni Quaranta, aveva riscoperto gli scritti giovanili di Marx (quelli a cui Mondolfo, il suo Maestro, aveva dedicato grande attenzione) e il primato dell’uomo – del suo benessere e delle sue condizioni di felicità e realizzazione –, a scapito della soverchiante “struttura” economica. Le differenze sul concetto di persona, in relazione critica proprio circa gli

sviluppi del marxismo di Della Volpe (che Bobbio considerò “il più autorevole teorico del marxismo del dopoguerra in Italia” [p. 70]), si indirizzano verso la tematica del rapporto tra singolo e collettività, che ha percorso (e percorre) senza sosta tutta la storia del pensiero filosofico e della prassi politica.

A tale riguardo, Bobbio ha segnalato, rilevando i pericoli di tale sussunzione, i rischi del prevalere – se non attraverso forme di coercizione totalitarie, già pienamente sperimentate nel Novecento – della *multitudo* hobbesiana sulla capacità decisionale del singolo (anche nelle sue forme più strettamente giuridiche). Per questo, egli ha continuamente tenuto presente la tradizione del socialismo liberale di derivazione gobettiana (e salveminiiana) e della “filosofia del dialogo” di Aldo Capitini, sviluppando il concetto di “persona laica”. Questo “programma” di studi bobbiano, rileva Pianciola, s’intravede già alla fine degli anni Trenta, in due scritti: *La persona nella sociologia contemporanea* e *La persona e la società*, entrambi pubblicati negli “Annali della Facoltà giuridica dell’Università di Camerino” (pp. 73-74). “Per Bobbio – scrive Pianciola –, soltanto eliminando il concetto di persona collettiva si apre la strada alla definizione non mitologica della comunità di persone” (p. 75). Per questo: “La persona è il termine medio tra individuo e società che permette di superare sia l’individualismo, sia l’universalismo” (*ibidem*). Il punto fermo del “lai-

cismo” di Bobbio è rimasto il concetto della libertà individuale nonché delle possibilità di azione dell’uomo all’interno di un contesto normativo che, nelle forme dell’“accordo” (intese non in direzione “pre-contrattualistica” o puramente normativa), poteva permettere di attraversare le contraddizioni del sistema democratico, a partire dal kantiano “limite della ragione”. Da qui, anche, sottolinea Pianciola nel denso paragrafo “Bobbio e la ‘trasformazione’ empiristica dell’esistenzialismo positivo” (pp. 85-93), il rapporto e il dialogo tra il filosofo e Abbagnano, svoltisi nel tentativo di delineare gli obiettivi del pensiero “neoilluminista” che, proprio sul solco della tradizione critica kantiana, mantenesse fede al “principio di ragione” come *medium* di ogni rapporto tra gli esseri umani. Per Bobbio, sottolinea Pianciola, il tema della laicità della persona (e del-

la ragione) viene definita attraverso queste parole: “La storia per il laico non si svolge tra una colpa originaria e una redenzione finale. È una storia di eventi di cui è possibile, ma non sempre, cercare non le colpe ma le cause, perché soltanto dopo aver trovato le cause si possono cercare i rimedi” (p. 138). A partire da queste considerazioni, che circoscrivono la materialità dell’agire umano nella sua responsabilità fattiva e che, per Bobbio, rappresentano l’unica forma di convivenza, si può realizzare la dialogicità fondata sulla ragione. In tal senso, il motivo di permanenza del pensiero e dell’azione umani è la “tolleranza” (volterrianamente intesa) delle diverse posizioni, la quale, sola, può realizzare il vertice più alto del pluralismo delle società democratiche.

Gianluca Giachery

Hannah Arendt, *Noi rifugiati*, (a cura di Donatella Di Cesare), Torino, Einaudi, 2022, pp. 106, ISBN 978-88-06-25728-6, euro 12,00.

La lezione di Hannah Arendt sui rifugiati è, per Donatella Di Cesare, una lettura indispensabile, una denuncia politica e sociale, un primo manifesto politico sulla migrazione. Un testo importante per i contenuti, dunque, ma anche per il suo stile diretto. Nella necessità di riprendere la riflessione sulla violazione dei diritti umani da parte degli Stati nazionali, Arendt indaga i significati degli eventi così come si presentano nella realtà, dove il

fulcro del lavoro intellettuale è quello di porre un’attenzione particolare alla stessa possibilità umana di orientarsi nel mondo.

In questa chiave, il senso politico più autentico del suo modo di pensare rinvia all’esperienza vissuta come all’occasione per riconquistare autonomia interpretativa rispetto a questioni etiche e giuridiche che chiamano in causa il diritto di esprimere la propria identità, contro la negazione dei diritti

ti civili ed umani. *We refugees* è scritto da Arendt due anni dopo il suo arrivo a Ellis Island e pubblicato per la prima volta nella rivista "The Menorah Journal", nel gennaio del 1943. La filosofa, all'epoca, vive la condizione di apolide dal 1933, anno in cui le fu negata la cittadinanza tedesca in quanto ebrea, e tale resterà fino all'11 dicembre del 1951, quando otterrà la cittadinanza americana. Il saggio, a lungo dimenticato, viene recepito dal panorama culturale come una testimonianza autobiografica (p. 44), dando corso a un'interpretazione alquanto riduttiva, in quanto, com'è nel suo stile, il vissuto di "rifugiata-sopravvissuta", benché vivo e mai rinnegato, viene restituito al lettore intenzionalmente come sfondo, perché, quando diventa figura, ne decade ogni carattere di eccezionalità. La sua lettura sulla violenza e sul terrore della Germania nazista prende corpo in forma di testimonianza collettiva, dove la trama che unisce i provvedimenti d'espulsione, l'internamento e lo sterminio, va oltre il confine della Germania, verso i confini di una "responsabilità" che interessa l'Europa intera.

Del resto, come evidenzia Di Cesare, la situazione degli esuli in Francia si deteriora ulteriormente quando il 3 Settembre del 1939 la Francia dichiara guerra alla Germania. Gli ebrei tedeschi, vittime dei ben noti provvedimenti discriminatori, diventano improvvisamente "stranieri indesiderati" in quanto tedeschi (p. 50). È a quel punto che Arendt, "rifugiata" in Fran-

cia, vive sulla propria pelle l'esperienza dell'internamento a Gurs, nel Sud dei Pirenei. L'ottimismo e la storica lealtà del popolo ebraico ne escono profondamente disillusi. Ma non è così per tutti. Afferma Arendt: "Cresciuti nella convinzione che la vita sia il bene supremo e la morte l'orrore più grande, siamo diventati testimoni e vittime di atrocità che sono peggiori della morte, senza però essere stati in grado, di scoprire un ideale più alto della vita, [...] noi non abbiamo né la voglia, né la capacità, di mettere a rischio la nostra vita per una causa" (p. 9).

Analogamente, sebbene in altro contesto storico-culturale, la percezione degli ebrei austriaci all'invasione hitleriana dell'Austria, nel 1938, è quella di una sicura inviolabilità, fondata sulla fiducia, destinata a crollare tragicamente – fino a implicare il suicidio per molti di loro – con le aggressioni da parte dei non ebrei (p. 10). Fatti impopolari, suicidi silenziosi, nessuna accusa, nessuna denuncia. Sono questi non detti a destare l'attenzione della filosofa tedesca e ad essere interpretati come un solco profondo sul quale so-stare.

Ancora nel 1943, sottolineava Arendt, i suicidi degli ebrei europei avvenivano a Berlino, a Vienna, a Bucarest, a Parigi ma anche a New York, a Los Angeles, a Buenos Aires, a Montevideo, senza che le statistiche riuscissero ad intercettarli (p. 12). Dopo le prove dell'Olocausto, il ritorno alla quotidianità della vita si colora di folle ottimismo, e diviene l'anticamera

della disperazione. Afferma Arendt: “Meno siamo liberi di decidere chi siamo, [...] più ci sforziamo di presentare una facciata, [...] di recitare una parte” (p. 18). E ancora: “La nostra identità è cambiata così di frequente, che nessuno riuscirà a scoprire chi siamo davvero” (p. 19).

L'assurdo desiderio di trasformazione, nel tentativo di non essere ebrei, porta la filosofa ad affermare con enfasi, l'identità ebraica. Una presa di posizione coraggiosa e consapevole, che espone al destino di quegli esseri umani, apolidi, non protetti da nessuno status giuridico, che diventano testimoni della nudità dell'essere umano. Con questo passaggio importante, la Arendt sostiene che: “I rifugiati, scacciati di terra in terra, rappresentano l'avanguardia dei loro popoli, purché mantengano la propria identità” (p. 30).

La storia recente del popolo ebraico è dunque descritta come non separata da quella delle altre nazioni, ma al contrario, come ad esse strettamente connessa. Lavoro che Arendt ha continuato a fare con *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea* (1959), sui segni dell'assimilazione delle comunità ebraiche dello Stato tedesco; *Le origini del totalitarismo* (1951), sulla pervasività del pensiero unico; *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme* (1963). Non occorrerà ribadire come la notorietà planetaria di quest'ultimo studio fosse dovuta all'emersione del paradosso delle società totalitarie, per il quale è stata l'ordinarietà organizzativa e burocratica a rendere possibile il peggior degli stermini della storia. Resta, tuttavia, questo un paradosso ancora da interiorizzare.

Cristina Gatti

Giuseppe Burgio, *Fuori binario. Bisessualità maschile e identità virile*, Milano-Udine, Mimesis, 2021. ISBN 978-88-5757-921-4, euro 18,00.

“Posso baciare in bocca mio fratello (Non sono frocio) / Lo amo davvero”, canta nel 2021 Rosa Chemical, tra i principali interpreti del nuovo scenario trap italiano. Capelli rosa, smalto, vestiario esuberante, capace di convincere anche la Tv più generalista, sembra raccontare un desiderio generazionale di riscrittura identitaria, che possa valicare i confini della liturgia sessuale moderna. Rosa Chemical, Achille Lauro, i Thelonious B. raccolgono sempre più

proseliti scardinando, contemporaneamente, gli stessi capisaldi del genere musicale che propongono, saldamente ancorato alla matrice eteronormativa e alla pervicace rappresentazione di una maschilità virile, inscalfibile, adamantina. Com'è possibile questa transizione? Verso quali nuove rappresentazioni del maschile si sta muovendo la Generazione Z? Per quali ragioni le cornici di etero e omosessualità sembrano labili e non più calzanti?

Tra *bromance*, *dude-sex* e fluidità sessuale, omoerotismo e nuove maschilità, Giuseppe Burgio, nel suo *Fuori binario. Bisessualità maschile e identità virile*, si interroga sulla solidità del costruito di orientamento sessuale a partire dalla massiva e diffusa esistenza delle bisessualità (maschili), invisibilizzate dal discorso dualista ed esclusivista che prevede, *aut aut*, eterosessualità e omosessualità come uniche e reali direzioni del desiderio erotico-sessuale. Le bisessualità, ristrette in un *glass closet*, sono osservate nella loro costruzione sociale con sensibilità storica e (inter-)culturale, in modo tale da evidenziare la mancanza di una seria riflessione, epistemologicamente fondata, sulle sue diverse rappresentazioni. Nell'organizzazione della trattazione si percepisce l'eco del celebre *Sexual Conduct* di John H. Gagnon e William Simon (1973) poiché, come nel lavoro dei due francesi, si ravvisa l'obiettivo di restituire un'idea strutturata e coerente delle differenti condotte sessuali ascrivibili – nel caso del testo di Burgio – al mondo delle bisessualità. E proprio come nelle riflessioni di Gagnon e Simon, emergono scenari culturali e copioni sessuali che permettono, favoriscono l'insorgere di tutta una serie di comportamenti e pratiche all'interno di arene specifiche dotate di sistemi simbolici altrettanto specifici. Adottando un approccio (de)costruzionista, Burgio nota le difficoltà di riconoscimento sociale delle identità e delle condotte bisessuali le quali, spesso, si sono ritrovate conte-

nute in modo forzoso nei contenitori stagni dell'omosessualità e dell'eterosessualità, restituendo e rinforzando gli stereotipi del “segretamente gay”, del “gay represso” o dell'eterosessuale curioso: “L'*ambivalenza* del comportamento bisessuale è cioè concettualizzabile – nella nostra società – solo come colpevole *ambiguità*” (p. 22). Eppure, nota Burgio, sarebbero proprio le condotte bisessuali quelle più diffuse nonostante generalmente ricondotte all'uno o all'altro orientamento.

In *Fuori binario. Bisessualità maschile e identità virile* viene trattato il tema della bisessualità in modo complesso e metodologicamente fondato. L'autore fin dal principio esprime perplessità circa il moderno “orizzonte epistemologico” basato sulla divisione binaria tra i sessi, i generi e gli orientamenti. Nonostante i limiti dati dalla carenza di materiale a supporto dell'oggetto di studio, il lavoro si presenta ricco di riferimenti, proponendo analisi lucide e articolate. Il lavoro di Burgio si dispiega analizzando una serie di temi pregnanti: il rapporto tra i giovani e la costruzione della maschilità, con riguardo alle condotte che da un lato conducono alla riproduzione di valori eteronormativi, dall'altro a quelle situazioni specifiche che rappresentano deviazioni momentanee e situazionali leggibili come condotte bisessuali; gli scenari contemporanei e le ridefinizioni sociali di sesso, genere e orientamento sessuale, con approfondimenti mirati a contestualizzare sto-

ricamente e culturalmente gli sguardi degli osservatori; il rapporto tra modernità, tecnologia e nuove forme di comunicazione e le trasformazioni che mettono in luce la precarietà dei tipici, quanto astratti, valori fondativi e cristallizzati dell'eterosessualità maschile. Quest'ultima e le sue moderne ridefinizioni sono al centro di una profonda riflessione il cui obiettivo è rispondere alla domanda: com'è possibile impegnarsi in comportamenti omosessuali mantenendo un'identificazione eterosessuale? E ancora, quali sono i luoghi che elicitano l'espressione di desideri che vanno ben oltre i confini prescritti al maschio che si definisce e percepisce eterosessuale? Dalle caserme alle carceri, dai luoghi di *cruising* agli spazi digitali, l'autore mette in luce la centralità delle definizioni situazionali piuttosto che le identità o, ancora meno, i "ruoli sociali": emerge con chiarezza l'importanza di distinguere, come suggerisce Batini (2014), tra orientamento e comportamento sessuale. Risulta inoltre di grande interesse l'approccio etno-comparativo, a tratti trans-storico, che Burgio utilizza per condurre il lettore a interrogarsi circa le rappresentazioni non soltanto della persona bisessuale, ma anche transessuale e intersessuale – *naturaliter* traditori di un ordine normativo fondato sul binarismo. Alla luce della ricchezza delle riflessioni contenute nel volume,

risulta immediato sostenere Burgio quando afferma che "i comportamenti che definiamo bisessuali [vanno] analizzati all'interno dei luoghi in cui concretamente si dispiegano, dentro le situazioni socio-relazionali che li inquadrano e, soprattutto, nelle cornici culturali autonome che danno loro senso, evitando di costringerle tutte all'interno di quello schema interpretativo unico, basato sul concetto di orientamento sessuale, affermatosi in Occidente" (p. 131).

Con uno stile narrativo fluido e dinamico, denso di richiami culturali di ogni genere, dalla letteratura moderna alla mitologia classica, Burgio convince il lettore della necessità di problematizzare il concetto, ormai radicato nella cultura occidentale, di orientamento sessuale. Contemporaneamente, illustra in modo chiaro l'importanza di restituire cittadinanza al discorso intorno la bisessualità, negando in maniera netta e decisa che essa sia espressione di una traballante eterosessualità (o omosessualità) e affermando, invece, la sua esistenza autonoma e ricca di sfumature irriducibili ora in un orientamento ora nell'altro. Un testo necessario per guardare ai cambiamenti che la *modernità liquida* porta con sé e, perché no, per riuscire a interpretare le strofe di un giovane *trapper*.

Riccardo Caldarera

Anna Maria Passaseo (a cura di), *Educazione e teoria pedagogica. Problemi e direzioni di ricerca. Studi in onore di Enza Colicchi*, Roma, Armando, 2022, pp. 476. ISBN 979-12-5984-126-1, euro 29,00.

Così come emblematicamente affermato dal sottotitolo del presente corposo e più ancora denso ed intelligente volume in onore di Enza Colicchi, i “problemi e direzioni di ricerca” del domandare educativo si potrebbero declinare e raffinare nel continuo ed oggi di moda ed inevitabile comunque colloquio con tanti altri ambiti disciplinari. Sarebbe infatti difficoltoso trattare del problema educativo senza nel contempo far intervenire le altre scienze: per alcuni solo quelle sociali; per altri, le scientifiche; per un terzo gruppo, entrambe. Ora, mentre per una parte di studiosi le diverse “direzioni di ricerca” porterebbero i campi di indagine, come per l’educazione, verso un movimento centrifugo, al fine di poter meglio affrontare le varie problematicità, massime per il discorso pedagogico contemporaneo; qui, invece, in questa *Festschrift*, il movimento, senza per forza contrario, guarda sempre con attenzione ad una globalità che non vuole smarrire i termini critici di educazione e di teoria. Ribadito in plurimi contributi, le questioni che costituiscono le cinque sezioni del volume sanzionano il primario interesse di Colicchi nel non smarrire un dato umanistico che si potrebbe sintetizzare nel critico binomio di persona e di cultura.

Le parole, cioè i problemi, poste in campo dalle indagini su di un presente

non facile da intercettare, interpretare e da sviscerare, in questo libro, come nel ricercare di una vita da parte di Colicchi, hanno quella saggezza capace di non perdere di vista la relazione che sta dentro il termine di educazione: la centralità delle persone; se si vuole dell’educando e dell’educatore. Tutto parte, per l’età contemporanea, come afferma Fabbri, dal problema della conoscenza: “La rivoluzione copernicana compiuta da Kant, com’è noto, poggia sulla convinzione che la mente non possa limitarsi a descrivere ciò che percepisce e attivi un insieme di filtri che le impediscono di accedere alla realtà del *noumeno*, ovvero della cosa in sé” (p. 41). Ne nasce un “processo di costruzione fenomenica” (*ibidem*) che sfonda precedenti certezze per aprire campi di incertezza e di problematicità. La discriminante sta tuttavia nelle sfumature; e, sempre per Fabbri, “la relatività del discorso etico non è compatibile col relativismo” (p. 55). Da siffatto angolo visuale, la prima densissima sezione del libro scevera questioni morali e domanda della pedagogia, senza mai però deragliare da una razionalità pratica kantiana che da quella aristotelica prende gli avvio: e cioè la forma pertinente, già epistemica, di una *phronesis* apparentabile ad una saggezza critica di se stessa. “Chiedersi che tipo di persona abbiamo in mente quando parliamo di persona

moralmente matura e definire con la maggiore precisione possibile quali siano 'le sue qualità' è sicuramente prioritario per chi intende elaborare un progetto di formazione morale" (p. 106). Ed è con tale *incipit* che Passaseo chiude la prima sessione, quale uno tra i cardini dell'interrogarsi di Colicchi, cioè sul "soggetto morale".

I problemi storici e relativi al presente interrogano la seconda sezione, dedicata alle *Questioni di teoria pedagogica*: un titolo che vale la sintesi di altri pensieri di Colicchi. E la radicalità delle questioni può promuovere e disinnescare falsità. Se ne appropria Bonetta, fra altri, quando afferma che "l'offerta formativa complessiva non è coerente con la domanda formativa, che rimane frustrata e spinge a dare risposte individuali ai fabbisogni di socializzazione culturale e cognitiva. La scuola in tal modo è divenuta un'entità sovrapposta ai reali e necessari bisogni della formazione" (p. 170). Sicché, la scuola viene a perdere "la vecchia identità funzionale" (*ibidem*). E le sfumature dei successivi interventi si contendono l'obiettivo di sfatare incomprensioni insite nella cultura pedagogica, e non solo, e nel linguaggio *tout court*. Lo fa Baldacci, ponendo in relazione l'educazione e la conoscenza; soprattutto quando afferma: "Una testa ben fatta è necessariamente anche una testa ricca di contenuti culturali, assimilati in modo intelligente. Pertanto, è possibile realizzare il possesso delle conoscenze specifiche alle diverse discipline, ma anche promuovere

l'acquisizione degli abiti mentali loro inerenti (abiti linguistici, matematici, storici, scientifici ecc.)" (p. 184). Centra l'obiettivo critico, come sempre, Gennari, andando a stanare quelle "metafore bugiarde" che sembrerebbero racchiudere il reale ed interpretarlo nella sua pienezza. Ne viene, da parte dell'autore, quella giusta accusa all'"*individualismo di massa*", il quale "non è interessato all'ambiente inteso come bene" (p. 213). "Il rapporto fra l'uomo e la natura ha smarrito il proprio significato all'interno della perdita complessiva di un *linguaggio* che sapesse fare ritorno ai fenomeni, alle cose, alle essenze del discorso umano come discorso naturale e originario" (p. 215). Questo perché "ciò avrebbe implicato comprendere che l'essenza del linguaggio non è inscritta nella comunicazione bensì nella costituzione del pensiero" (*ibidem*).

Ne emerge sempre più chiaramente l'urgenza di una riflessione intelligente, fatta qui propria dalla terza sezione intitolata *Questioni di pratica educativa*; dove l'agire e le cose dell'agire divengono fenomenologia, cioè esperienza educativa. Questo lo fa emergere Madrussan parlandoci della relazione che avviene in educazione. "Così, la riconoscibilità di un gesto che educa davvero finisce per esser testimoniata dalle memorie degli allievi, i quali, spesso nell'inconsapevolezza dei maestri, hanno vissuto un episodio o una parola o un'atmosfera o una circostanza, chissà come occorsa, nel segno esplicito dell'agire magistrale" (p.

258). La presenza nel mondo, che sia scandalo, possibilità o ulteriorità, è un lavoro pedagogico intriso di un'atmosfera progettuale che si distende nella relazione tra l'educatore e l'educando. Così come mosse e variegate risultano e risaltano le estreme due sezioni: *Questioni pedagogiche del presente* ed *In dialogo con Enza Colicchi*. Si tratta di una trama di interrogativi che insistono sul nostro quotidiano che non può non essere problematico, pena il suo

essere banale, in quanto non vagliato a sufficienza ed in profondità. Oltre all'interesse tematico di essi, continua poi a dipanarsi quel filo, forte, di amicizia e d'affetto, che tiene ciascun autore alla Colicchi; segno ultimo che i sentimenti sinceri si accompagnano e sgorgano da un reciproco interrogarsi che ha messo in relazione esperienza e teoria pedagogica.

Giuliano Gozzelino

Bruno Surace, *I volti dell'infanzia nelle culture audiovisive. Cinema, immagini, nuovi media*, Milano, Mimesis, 2022, pp. 311. ISBN 978-88-5759-179-7, euro 26,00.

Il volume in questione volge lo sguardo a un ricco e composito panorama di prodotti della cultura visuale di ieri e di oggi: cinema muto e contemporaneo, volumi informativi, fotografia, pornografia *teen*, *social media*, spot pubblicitari. È proprio lo sguardo, dunque, il grande protagonista della trattazione: lo sguardo di chi quei prodotti li ha costruiti e lo sguardo dell'Autore che si pone in dialogo con il nostro sguardo. Oggetto di discussione e osservazione sono i volti dell'infanzia, volti che i bambini posseggono biologicamente come una *dattità* di cui, perlomeno nei primi stadi della crescita, non sono ancora pienamente consapevoli – di qui la tipica “impenetrabilità del volto neonatale” (p. 65) –; volti che acquisiranno una specifica esibizione e configurazione di senso a seconda del sistema di nor-

me e di valori circolanti nella società in cui i bambini di fatto crescono e vivono.

Come scrive Surace, infatti, “il volto è dunque qualcosa che si possiede, ma che anche si *indossa* – o, ancora, che viene fatto *indossare*” (p. 31). Ecco perché “un discorso sul volto non è mai esclusivamente un discorso sul volto” (p. 32). L'Autore specifica come non sia soltanto la rappresentazione del volto a costituire il punto di partenza dell'analisi, ma anche il “*volto come rappresentazione*” (p. 21), un volto, cioè, che si riferisce a se stesso. Ebbene, come viene *usato* questo volto? In quali tipi di testi e a quali scopi? Quali dinamiche chiama in causa? Attraverso strumenti quali la semiotica dei media, la fenomenologia dei processi sociali e le relazioni fra *cultural studies* e *film studies*, Surace guida il

lettore nell'esplorazione dell'“*Adult Gaze*”, sollevando diversi interrogativi rispetto ai presupposti e alle implicazioni delle rappresentazioni e degli *usi* caleidoscopici di questi volti.

Uno studio che può risultare particolarmente interessante dal punto di vista pedagogico, per diverse ragioni, nient' affatto slegate da quesiti di ordine etico. Per esempio tenendo presente la dimensione primaria della *cura*, vera e propria cifra essenziale della relazione educativa e dell'essere in divenire, la *cura vissuta* e la *cura possibile*. In questo senso, i volti dell'infanzia intercettati dall'Autore ci convocano irrimediabilmente, e ci invitano a riflettere sulla cura e sullo *spettacolo della cura*. Dalle creature innocenti, vulnerabili e 'simpaticamente' ignare della *newborn photography* di Anne Geddes, alla “discesa analitica nel mistero dell'infanzia” messa in scena dalla docu-serie *Babies*; e, ancora, dal volto perturbante dei bambini – che sia quello spietato e inespressivo de *Il villaggio dei dannati* o quello deturpato di Samara di *The Ring*, film che in fondo ben illustra la storia di una cura negata – al volto *social* di un'infanzia esibita pubblicamente, senza ch'essa possa esprimersi davvero a riguardo, perlomeno in un primo momento, e mercificata nel contesto del *platform capitalism* (pp. 207-225). L'idea della cura dell'infanzia si fa poi spettacolo ideologico nel caso di *Operation Smile*, il cui discorso pare essere “una sorta di declinazione del mito del buon selvaggio in termini *age-oriented*” (p.

203); o, ancora, la pratica della cura si esprime della costruzione meticolosa delle *Reborn Dolls*, bambole artigianalmente prodotte e dall'aspetto inquietantemente realistico, tanto da sembrare veri neonati, perfino al tatto. Cosa possono suggerire, inoltre, i *Garbage Pail Kids*, immagini destinate ai bambini e raffiguranti un'infanzia sudicia e deturpata ritratta in situazioni repellenti? E si badi bene che, come ricorda Surace, un tale prodotto si inserisce in una fetta di mercato specificamente rivolta all'infanzia che, specie negli anni '90, aveva a che fare con il campo semantico dell'orrido e dello scarto, come la serie *Banda Bidon*. In fondo, come nota l'Autore, “giocare con la simulazione di un rifiuto è un po' come dire una parolaccia di nascosto, cioè rovistare nel grande rimosso che l'età adulta proietta sull'infanzia” (p. 149).

In questo contesto – assai composito, dove altri e variegati sono i fenomeni osservati – che ne è dello *Young Gaze?*, domanda l'Autore. Siamo forse dinanzi a un *gap generazionale* basato su un *gap digitale*? Siamo oggi immersi in una polarizzazione netta fra generazioni? A tal proposito, difficile non pensare ad Autori come Joshua Meyrowitz e Neil Postman. Se il primo, infatti, ha visto nella diffusione della televisione e dei media elettronici una ridefinizione decisiva degli spazi di socializzazione, il secondo intravedeva nel comune accesso di bambini e adulti a una medesima cultura delle immagini la definitiva scomparsa del

pudore – e con esso, anche dell'infanzia –, scorgendovi il ribaltamento della tradizionale asimmetria che segna la relazione educativa, così come l'avvento dell'*adultified child* e del *childified adult*. La riflessione dei due Autori in questione pare accomunata dal ripensamento generale del ruolo delle autorità, siano esse familiari, istituzionali, politiche. E ciò sia nei termini di uno specifico effetto derivante dallo sviluppo delle tecnologie della

comunicazione, sia in quelli di una riformulazione dei compiti che l'autorità è chiamata svolgere a fronte di un panorama tanto complesso. Non ultimo, naturalmente, quello educativo. Interessante, pertanto, se tale questione fosse esplorata in relazione a ciò che offre di sé oggi l'*Adult Gaze*, di cui Bruno Surace ha illustrato un vasto, eterogeneo panorama.

Irene Papa

Lecture dalla Francia

Annie Ernaux, *Le jeune homme*, Parigi, Gallimard, 2022, pp. 48. ISBN 978-2-07-298008-4, euro 8,00.

Come una fotografia che si rinvenisse per caso in fondo al cassetto di un mobile trascurato, *Le jeune homme* affonda le sue radici nel passato, facendolo riaffiorare e interagire con il presente. La temporalità entro la quale si sviluppa l'ultimo scritto autobiografico di Annie Ernaux si situa all'inizio degli anni '90, a Rouen, dove seguiamo i due protagonisti, l'io narrante e uno studente suo ammiratore. Per quanto riguarda la trama, l'autrice non si incomoda a far durare la *suspense*, quasi come se i fatti non fossero importanti, e riassume così, in poche righe, *in medias res*, all'inizio del romanzo: "j'ai passé une nuit malhabile avec un étudiant qui m'écrivait depuis un an et avait voulu me rencontrer" (p. 11). A dare spessore a quest'"aventure [qui] était devenue une histoire" (p. 12) è la scrittura, che ne offre un resoconto spezzato, in cui gli episodi selezionati e separati da spazi tipografici bianchi (come da consuetudine per Ernaux), risultano magnificati dal silenzio di carta che li circonda. L'incontro, che da isolato diventa appunto relazione, assume un'importanza significativa perché da esso scaturiscono molteplici occasioni di rievocare il passato. Stesa sul materasso, per terra, nell'appartamento dell'amante, i pensieri della protagonista corrono agli esordi della sua vita da adulta: "il me semblait

que je ne m'étais jamais levée d'un lit, le même depuis mes dix-huit ans" (p. 14). Per una fortuita coincidenza, infatti, l'alloggio del giovane si affaccia sull'ospedale nel quale era stata ricoverata in seguito all'"événement" dell'omonimo romanzo (da cui Audrey Diwan ha tratto di recente la trama per un lungometraggio). Due Annie si sovrappongono, allora, sulle pagine, ed entrambe sono scandalose, perché vivono una sessualità che devia dai canoni: da quelli dell'epoca, per quanto riguarda la giovane diciottenne che è costretta a ricorrere a più tentativi di aborto clandestini; dai contemporanei, per quanto riguarda la donna di cinquantaquattro anni che vive una storia con A., uno studente di trent'anni più giovane (relazione allusivamente incestuosa, dunque, suggerisce l'autrice). E scandalosa, forse, anche perché l'io narrante allude al rapporto sessuale come strumento per suscitare nuovi, più eccitanti, impulsi scrittori.

Nella mente della protagonista, le epoche della vita si confondono e si fondono nell'intrecciarsi di episodi che si rincorrono, scatenati da un odore, da uno scorcio, da un modo di parlare o da una canzone. Nel mescolarsi del tempo, tuttavia, non c'è la pretesa di fingere che non vi sia una differenza d'età e di classe: "il m'arrachait à ma

génération, mais je n'étais pas dans la sienne" (p. 17), afferma infatti Annie, decretando che "il était le porteur de la mémoire de mon premier monde" (p. 21). Ma la ripetizione non si limita a rievocare, bensì agisce consapevolmente sul passato, che è rivissuto e riscritto da parte di un *deus ex machina* che è ora iniziatrice ora iniziata, in una relazione in cui A. assume i tratti dell'angelo rivelatore del *Teorema* pasoliniano.

La rivelazione di cui si fa portatore lo studente sembra essere, insomma,

quella di una rivalsa possibile, tramite la scrittura, su un passato macchiato dalla vergogna. In epigrafe, possiamo leggere, infatti: "si je ne les écris pas, les choses ne sont pas allées jusqu'à leur terme, elles ont été juste vécues". Raccontare, allora, è un atto consapevole finalizzato ad afferrare i fatti a piene mani per agire su di essi, per non sentirsi più vittima e vergognosa, bensì vittoriosa; non più vissuta, ma vivente.

Marta Baravalle