

# François Jullien

## L'identità culturale non esiste



La rivendicazione di un'identità culturale tende oggi a imporsi in tutto il mondo, a causa dei nazionalismi e della globalizzazione. Ma è un errore parlare di «differenze» che isolano le culture. Conviene, piuttosto, parlare di *scarti*, che le mantengono l'una di fronte all'altra, promuovendo un terreno comune.

François Jullien  
L'identità culturale  
non esiste



La rivendicazione di un'identità culturale tende oggi a imporsi in tutto il mondo, a causa dei nazionalismi e della globalizzazione. Ma è un errore parlare di «differenze» che isolano le culture. Conviene, piuttosto, parlare di *scarti*, che le mantengono l'una di fronte all'altra, promuovendo un terreno comune.

François Jullien

L'identità culturale non esiste  
*ma noi difendiamo le risorse di una cultura*



Giulio Einaudi editore

La rivendicazione di un'identità culturale tende a imporsi in tutto il mondo, oggi, a causa del ritorno del nazionalismo e come reazione alla mondializzazione.

L'identità culturale sarebbe quindi una difesa. Contro l'uniformazione che ci minaccia dall'esterno e contro i comunitarismi che potrebbero minarci dall'interno. Ma allora, come trovare un punto di equilibrio tra la tolleranza e l'assimilazione, tra la difesa di una singolarità e l'esigenza di universalità?

Questo dibattito attraversa in particolare l'Europa, colta improvvisamente dal dubbio riguardo all'ideale dell'Illuminismo, e piú in generale concerne il rapporto tra le culture e quello che potrà essere il loro futuro.

Ritengo però che vi sia un errore nell'uso di questi concetti: credo che non si possa piú parlare di «differenze» che isolano le culture, ma piuttosto di *scarti* che sono costantemente a confronto, quindi in tensione, e che promuovono tra loro un *comune*. E non si può piú parlare neppure di identità – dal momento che la specificità della cultura sta proprio nel cambiare e nel trasformarsi –, ma di fecondità, o di quelle che definirei *risorse*.

Non difenderò dunque un'identità culturale francese, impossibile da identificare, ma le risorse culturali francesi (europee) – e «difendere» in questo caso non significa proteggerle, ma sfruttarle. Se infatti riteniamo che queste risorse nascano in una lingua come all'interno di una tradizione, in un certo ambiente e in un certo contesto, dobbiamo allora considerare che sono disponibili per tutti e non appartengono a nessuno. Queste risorse non sono esclusive, come invece sono i «valori»; non possono essere esaltate o «predicate». O le usiamo o non le usiamo, o le attiviamo o le lasciamo perdere e di questo siamo tutti responsabili.

Un simile spostamento concettuale mi ha obbligato prima di tutto a ridefinire questi tre termini in contrasto tra loro – l'universale, l'uniforme e il comune –, per evitare ogni equivoco. Così come mi porterà successivamente

a ripensare il «dia-logo» tra culture: *dia* per quanto riguarda lo scarto e il percorso; *logos* dal punto di vista della comunanza dell'intellegibile. Perché è proprio questa comunanza dell'intellegibile che crea l'*umano*.

Se si confondono i concetti, si finisce con l'impelagarsi in un falso dibattito che sicuramente non avrà alcun esito.

## Capitolo primo

### L'universale, l'uniforme, il comune

Per affrontare la discussione sull'identità culturale bisogna precisarne i termini, altrimenti si rischia di fare confusione. Ciò vale innanzitutto per questi tre termini in contrasto tra loro: l'universale, l'uniforme e il comune. Non rischiamo soltanto di confonderli, bisogna anche eliminare ogni possibilità di equivoco. All'apice di questo triangolo l'*universale* stesso, in effetti, ha due significati che dobbiamo distinguere – altrimenti non si capisce quale sia la sua *forza* né la sua importanza per la società. L'universale ha un'accezione che potremmo definire debole, di constatazione, che si limita all'esperienza: noi constatiamo, per quanto ci è stato dato di osservare fino a oggi, che è sempre stato così. Questo significato ha a che fare con il generico, non crea problemi e non è conflittuale. Ma l'universale ha anche un significato forte, quello di universalità in senso stretto o rigoroso – ed è questa universalità che in Europa abbiamo fatto diventare un'esigenza del pensiero: prima di qualunque conferma e, anzi, facendo a meno dell'esperienza, noi pretendiamo subito che una certa cosa *debba* essere così. Non soltanto questa cosa è sempre stata così, ma non può proprio essere altrimenti. Questo «universale» non è più soltanto generale, è anche necessario: un universale che non è di fatto, ma di diritto (*a priori*); non comparativo, ma assoluto; non tanto estensivo quanto con valore di imperativo. Ed è su questo universale dal senso forte e rigoroso che i Greci hanno fondato la possibilità della scienza: è a partire da esso che l'Europa classica, spostandolo dalla matematica alla fisica (Newton), ha concepito le «leggi universali della natura» con il successo che sappiamo.

Con esso si pone il problema che ha diviso la modernità: l'universale rigoroso cui la scienza ha dovuto il suo potere, tanto che la sua necessità logica viene applicata ai fenomeni della natura, alla matematica o alla fisica, è ancora pertinente quando si parla di comportamento? È altrettanto pertinente nell'ambito dell'etica? Il nostro modo di comportarci soggiace

all'assoluta necessità di imperativi morali «categorici» (in senso kantiano), allo stesso modo della necessità a priori che ha determinato il successo incontestato della fisica? O forse è necessario rivendicare, nell'ambito separato della morale, nel ritiro (segreto) dell'esperienza interiore, il diritto a esistere di ciò che dobbiamo pensare come all'opposto dell'universale: l'*individuale* o il *singolare* (come hanno fatto Nietzsche o Kierkegaard)? La questione esiste, tanto più che, per quanto riguarda gli individui e, più in generale, la società, vediamo che il termine «universale» rimane equivoco. Quando parliamo di «storia universale» (o di «esposizione universale»), questo universale sembra riferirsi alla totalità e alla generalità, non alla necessità. Ma si può dire la stessa cosa quando parliamo dell'universalità dei diritti dell'uomo e quindi attribuiamo loro una necessità a priori? Ma allora qual è la sua legittimità? Non è imposta abusivamente?

Il problema si pone ancor di più oggi, dopo che abbiamo fatto questa esperienza fondamentale, una delle esperienze decisive della nostra epoca: l'esigenza dell'universalità, che sta all'origine della scienza europea e che è stata rivendicata dalla morale classica, oggi, a confronto con le altre culture, non è affatto universale. Piuttosto, è singolare, ovvero il suo contrario, essendo peculiare – quanto meno se spinta a questo livello di necessità – della sola storia culturale europea. E innanzitutto, come si traduce l'«universale» quando usciamo dall'Europa? Anche per questo l'esigenza di universale, che avevamo comodamente sistemato nel *credo* delle nostre sicurezze, alla base delle nostre certezze, riacquista tutto il suo peso e ai nostri occhi esce dalla banalità; e così appare inventiva, audace e perfino avventurosa. Addirittura, da fuori dell'Europa si scopre in essa un'affascinante bizzarria.

Anche il concetto di *uniforme* è equivoco. Potremmo credere, in effetti, che sia il compimento e la realizzazione dell'universale, ma in realtà è il suo contrario, o piuttosto, direi, la sua perversione. Infatti l'uniforme non dipende dalla ragione, come l'universale, ma dalla produzione: è soltanto lo standard e lo stereotipo. Non deriva da una necessità, ma da una comodità: ciò che è uniforme non si produce forse con minore spesa? Mentre l'universale è «rivolto all'Uno», che costituisce il suo fine ideale, l'uniforme non è altro che la ripetizione dell'uno «formato» a sua immagine e somiglianza, e non è più inventivo. Questa confusione è tanto più pericolosa oggi che, a causa della mondializzazione, vediamo ormai le stesse cose riprodursi e diffondersi in tutto il mondo. Dal momento che esse occupano tutto lo spazio visibile,

siamo tentati di legittimarle come universali, cioè come una necessità a priori, mentre in realtà tale saturazione deriva da un ampliamento del mercato e la sua giustificazione è soltanto economica. E non perché, grazie alla tecnologia e ai media, l'uniformità degli stili di vita, degli oggetti, delle merci, e anche dei discorsi e delle opinioni, tenda ormai a coprire da un capo all'altro tutto il pianeta, essi potrebbero essere universali. Quand'anche li trovassimo dappertutto, sarebbero comunque privi di un carattere di necessità, di un «dover-essere».

Se l'universale dipende dalla logica e l'uniforme appartiene all'ambito dell'economia, il comune, invece, ha una dimensione politica: il comune è ciò che si condivide. È a partire da questo concetto che i Greci hanno concepito la Città. A differenza dell'uniforme, il comune non è il simile; e questa distinzione è tanto più importante oggi che, sotto il regime omologante imposto dalla mondializzazione, siamo tentati di pensare il comune riducendolo al simile, ovvero per *assimilazione*. Ma questo comune del simile, se si può considerare un comune, è povero. Per questo bisogna invece promuovere il comune *che non è il simile*: soltanto questo è intensivo, soltanto questo è produttivo. Ed è questo che rivendicherò, perché solo questo comune che non è il simile è reale. O, come diceva Braque, «quel che è comune è vero, quel che è simile è falso», e lo illustrava tramite due pittori: «Trouillebert assomiglia a Corot, ma non hanno nulla in comune». Ed è proprio questo il nodo cruciale dei nostri tempi, qualunque sia la scala del comune che viene presa in considerazione – della Città, della nazione o dell'umanità: soltanto se promuoviamo un comune che non sia una riduzione all'uniforme, il comune di questa comunità sarà attivo, creando effettive opportunità di condivisione.

All'altra estremità del nostro triangolo teorico, il comune non si annuncia come fa l'universale. In parte è dato: tale è il comune della mia famiglia o della mia «nazione», quello che ricevo per nascita. In parte, invece, viene deciso ed è oggetto di una scelta: è il comune di un movimento politico, di un'associazione o di un partito, il comune di qualunque impegno collettivo. Per sua natura questo comune della condivisione si distribuisce in modo progressivo: ho qualcosa in comune con i miei vicini, con coloro che vivono nel mio paese, con coloro che parlano la mia stessa lingua, ma anche con tutti gli esseri umani, anzi, con tutto il regno animale e, in senso più ampio, con tutti gli esseri viventi – è ormai l'ecologia che si occupa di questo comune



piú vasto. La condivisione del comune è in effetti, in linea di principio, estensiva. Ma questo «comune», in quanto tale, è ugualmente equivoco. Infatti il limite che definisce l'essenza di una condivisione può volgersi nel suo contrario. Può cioè diventare una frontiera che esclude da questo comune tutti gli altri. L'*inclusivo* si rivela allo stesso tempo, e inversamente, *esclusivo*. Ripiegandosi all'interno espelle qualcosa all'esterno, e tale è il comune, che diviene intollerante, del *comunitarismo*.

## Capitolo secondo

### I fondamenti europei dell'universale. L'universale è un concetto superato?

Il concetto di universale che, nel senso forte, ha accompagnato nel suo sviluppo la cultura europea, è oggi in difficoltà. E questo sotto due diversi punti di vista. Non soltanto si scopre in contraddizione con se stesso non appena si comprende, a confronto con le altre culture, che è il prodotto di una storia singolare del pensiero. Ma, inoltre, la storia singolare da cui deriva in Europa, quando la si consideri in tutta la sua estensione, non ha in sé il carattere di necessità che implicherebbe a priori. In effetti, non appena usciamo da una prospettiva specificamente filosofica e consideriamo la formazione del concetto di universale nell'ambito dello sviluppo culturale – più generale – di quella che diventerà l'Europa, ci si rende conto di quanto la comparsa dell'universale derivi da una storia composita, per non dire caotica: a partire da piani diversi che talvolta addirittura si contrappongono e di cui faticiamo a percepire che cosa li strutturi dall'interno. Ne citerò almeno tre: quello filosofico (greco) del concetto; quello giuridico (romano) della cittadinanza e quello religioso (cristiano) della salvezza. Quale rapporto «necessario» li collega e forma di conseguenza una «storia»? Per capire su quali stratificazioni quest'universale si è formato e decidere se mantiene ancora per noi la sua importanza dobbiamo farne, almeno a grandi linee, l'*archeologia*. Infatti, se non cominciamo a portare alla luce questo passato il nostro dibattito politico ne sarà indefinitamente ossessionato – e forse non sarà più possibile alcun dibattito.

Almeno l'inizio è chiaro: la prima attestazione dell'universale in quanto concetto è il concetto stesso. Vale a dire che la promozione della nozione di universale come concetto si confonde con la promozione stessa del concetto in quanto strumento della filosofia – siamo nati, in Europa, all'interno di questa eredità. Perché i Greci volevano in primo luogo esprimere il «tutto» del mondo. Con un atto perentorio e sbrigativo dell'intelletto volevano impadronirsi di questo «tutto»: lo si denominerà l'«acqua», l'«aria» o

l'«illimitato»? Non riuscendo ad accordarsi su questo tutto, e neppure sul principio di questo tutto, hanno educato il loro pensiero a pensare non più quel tutto che a loro sfuggiva, ma il *modo del tutto*, «secondo il tutto» (*kath'holu*, da cui deriva «cattolico»): il modo del concetto o, in altri termini, dell'universale. La storia della filosofia attribuisce solitamente questo cambiamento a Socrate: non ci si chiederà più quali sono le cose belle, o che cosa è bello, ma che cosa è *il* bello. Che cosa è il bello, in sé, secondo quel tutto unitario, astratto dalla diversità, che crea il bello nella sua essenza e che vediamo distribuito nelle cose belle e diverse l'una dall'altra che abbiamo sotto gli occhi? Il che equivale a parlare del Bello in quanto universale o come concetto del Bello. Aristotele, nella prima pagina della sua *Metafisica*, porta il lettore ad abbandonare l'individuale della sensazione per elevarsi a questo universale astratto che costituisce la conoscenza. Ed è proprio su di esso che la scienza, in Europa, si è fondata, perché sarà questa la sua esigenza: mentre l'opinione comune considera le cose sulla base del contingente, cioè in quanto possono essere diverse da quelle che sono, la scienza le considera sulla base del necessario, quindi dell'universale, ovvero in quanto non possono essere altrimenti.

Quale è stata per noi (Europei) la conseguenza di tutto ciò e quale destino si prefigura? Se la scienza, nella sua necessità, si distingue dal regime comune dell'opinione, questo non accade a causa del carattere vero o falso delle loro affermazioni, perché esistono anche opinioni vere; ma piuttosto a causa del carattere di necessità insito nei postulati scientifici quando diventano universali. Tuttavia, elevandosi a questo universale del concetto, che cosa la scienza ha irrimediabilmente perso? Esiste un settore in cui, nella storia umana, si è arrischiato forse soltanto il pensiero greco? Che cos'abbiamo *lasciato da parte* quando ci siamo legati all'universale? Si tratta soltanto di una diversità apparente (o, per meglio dire, la diversità dell'apparenza)? O è piuttosto l'individuale (o il singolare) a *fare l'esperienza*? Perché è proprio l'uomo particolare che ci interessa, Tizio o Caio, «ciascuno» così com'è, notava già Aristotele, e non l'uomo in generale. Da ciò deriva la perplessità da cui è colta di rimando la filosofia che viene posta di fronte a se stessa, di fronte alla sua attività di astrazione rivolta «verso» l'universale o di concettualizzazione: la filosofia non ha forse abbandonato la realtà effettiva, quella che può esistere soltanto al singolare? Ma noi oggi siamo, almeno in parte, usciti da questa preoccupazione?

Oppure, secondo l'adagio che viene da Aristotele, se la scienza si concentra sugli universali, *de universalibus*, con tutta la distanza che questo «sugli» («riguardo a») lascia intendere con il suo sovrastarli, l'«esistenza», invece, è fatta di individui: *existentia est singularium*; essa non si coglie se non in questa unicità del singolare. Ne sono risultati una separazione e forse un trauma per la cultura europea, che ha ereditato da questa affermazione perentoria l'obbligo di pensare secondo l'universalità. E proprio da quest'obbligo deriva, per compensazione, la vocazione alla letteratura: rispetto alla scienza e alla filosofia intesa come ricerca che risponde a questa esigenza, la letteratura recupera l'*individuale* che l'universale ha lasciato perdere: e lo fa evocando un'emozione, raccontando «una vita»; allo stesso tempo recupera l'*ambiguo*, che è inerente alla vita stessa e che l'*assoluto*, prodotto di questa astrazione, ha abbandonato.

L'universale promosso da Roma si sviluppa invece su un altro piano ed è dunque di altra natura. La sua eredità è differente: è legato alla necessità implicata dalla *legge* così come viene ormai imposta a un impero tanto vasto. Poiché Roma, nonostante le sue immense conquiste, non si è costituita come nazione o Stato, ma si è sempre concepita nell'ambito tradizionale della Città, non ha potuto fare altro che estendere progressivamente la sua cittadinanza fino ai confini del suo mondo. In altre parole, l'importanza storica di Roma sta dunque nell'aver esteso la condivisione della propria cittadinanza fino a renderla comune a tutto l'Impero (processo che si è concluso nel 212 con l'editto di Caracalla), riunendo in un unico legame legale la Città e il mondo, l'*urbs* e l'*orbis*. La città mondiale degli stoici rimaneva infatti un concetto essenzialmente morale, sostenuto soltanto dalla figura del Saggio e dalla fusione con il cosmo, e non aveva alcuna incidenza politica. A Roma, invece, la «cittadinanza universale», *civitas universa*, comincia a diventare effettiva: tramite la legge, l'universale esce dalla filosofia e dal suo involucro logico per definire un'unità di statuto e di condizione. Si è al contempo cittadini della propria città e cittadini di Roma: si possiede una «piccola», ma anche una «grande» patria – una patria «di natura», locale, geografica, e l'altra «di cittadinanza», dal momento che ciò che è «romano» non è più un dato ma l'elemento che costruisce il legame giuridico. «Roma» non si accontenta più di essere quella città individuale, ma grazie a questa dimensione universale si erge a «seconda madre del mondo», *parens mundi altera*.

Nei limiti del suo *limes*, Roma è un primo esempio, piuttosto riuscito, di

«mondializzazione». Che cosa vi aggiunge – o che cosa spezza – il cristianesimo? Rispetto al regno della legalità, che sia civica o religiosa, romana o giudaica, ciò che diventerà il cristianesimo instaura un nuovo universale: non di legge, ma di fede. Non in positivo, come nell'ambito della cittadinanza romana, ma in negativo: tramite l'eliminazione dentro di sé di tutto ciò che non è l'universale della grazia e dell'amore di Dio. Soltanto la grazia e l'amore di Dio possono riempire ciò che viene così promosso come interiorità del soggetto, possono colmarlo e persino «traboccare» fuori. Infatti il cristianesimo non presenta soltanto la nota particolarità di essersi diffuso tramite una lingua diversa da quella (l'aramaico) in cui Cristo ha predicato: il Vangelo è scritto in greco, lingua che Cristo non parlava e che, inoltre, non è una lingua qualunque, ma proprio quella dell'universale filosofico. Di conseguenza sono tanto più significativi sia il parallelismo tra la «saggezza» (dei Greci) e la «follia» della Croce (*sophia/moria*), sia il rovesciamento di quella tramite questa. L'importanza di Paolo, in quanto promotore di universale, sta anche nell'aver ripulito il messaggio del cristianesimo sia dall'aneddotica della vita di Cristo, sia dalla sua dipendenza nei confronti dell'ambiente ebraico, giungendo così a ridurre e neutralizzare tutte le divisioni dovute a razza (cultura), sesso o condizione: «Non c'è più giudeo né greco, non c'è più schiavo né libero, non c'è più uomo né donna», ma tutti sono compresi nello stesso statuto di figli di Dio e diventano uno in Gesù Cristo. Ecco dunque che la fede in Cristo, cambiando radicalmente la condizione dell'uomo, strappa in un sol colpo gli uomini da tutte le loro differenze e li pone in un'uguaglianza di principio, poiché tutti sono chiamati alla stessa conversione interiore durante il loro percorso di soggetto singolare – e da ciò si può iniziare a concepire un *universale dei soggetti*.

Si instaura così un universale nel senso forte del termine, rivale di quello della filosofia, che non è più quello del *concetto*, ma della *fede*, poiché la fede vince su tutto, trionfa su tutto e Dio è lo stesso per tutti. Questo universale non soltanto è portato dalla divinità e dal suo disegno provvidenziale, ma è anche l'universale dell'Evento annunciato: la resurrezione di Cristo (la vittoria sulla morte) è l'evento puro, assoluto, liberato da qualunque aneddoto, ma non per questo simbolico, e che comprende in sé tutti gli altri eventi. Il messaggio cristiano, nel piano di Dio e nell'economia della Salvezza, deve essere valido per ogni uomo e per ogni eternità. Restava ancora da articolare la trascendenza di questo universale – che è anche

l'eterno della Verità – con l'individuale della Storia e il suo inserimento nel tempo. E questo avviene già con l'incarnazione di Cristo: concepito al tempo stesso totalmente uomo e totalmente Dio, Cristo unisce (riconcilia) in sé i due opposti, l'universale e il singolare. Questa incarnazione dell'universale nel singolare verrà in seguito trasferita alla Chiesa, poi resa laica nel grande Uomo (Hegel: Napoleone è «lo spirito universale a cavallo», poi la Prussia...), e sarà depositata in una classe, il proletariato, portatrice dell'emancipazione dell'umanità (Marx). Infine, collocata in una cultura: la civiltà «occidentale», che si afferma come portatrice dei «valori universali».

Eppure questa pretesa di universale, da parte dell'Occidente, non è evidentemente più sostenibile. Io qui parlo di «Occidente» e non più di «Europa»: non soltanto l'Occidente è geograficamente più ampio rispetto all'Europa, ma si tratta anche di un concetto ideologico e non storico, come quello di «Europa»: l'«Occidente» considera se stesso in termini di potenza, di polo di valori e di egemonia. Perdendo questa egemonia, ha perso in un sol colpo anche il credito concesso all'universalismo che pretende di incarnare e che era imposto soltanto dalla sua forza. Rispetto alle altre culture non solo siamo portati a chiederci se una simile aspirazione all'universale sia essa stessa universale, ma anche – tenendo conto di quanto tale esigenza di universalità dipenda da piani diversi (almeno da questi tre: l'astrazione del concetto – la cittadinanza – la salvezza) – se tale astrazione non sia una compensazione: se cioè non venga rivendicata per neutralizzare questa frattura. Non sarà per far «stare insieme» cose eterogenee e anzi contraddittorie come la scienza, la legge e la fede che è stato necessario porre l'universale come chiave di volta e rendere la sua legittimità logica un'esigenza universale sotto tutti i riguardi? Una cultura più integrata, più omogenea di quella europea avrebbe bisogno di questo *tenone* dell'universalità? È necessario porsi retrospettivamente il problema e impegnarsi in tale introspezione se vogliamo seriamente immaginare un futuro per l'Europa e soprattutto che cosa la rende «Europa». Ma tutto questo ci porta forse a pensare che l'esigenza di universale, così come è stata promossa in Europa, sia ormai superata? Che non sia più propulsiva o non vi si possa più appellare, dal momento che è compromessa storicamente in quanto valore «occidentale» che si impone sulle culture in un rapporto di forza? Non bisognerebbe forse operare delle distinzioni all'interno di questo lascito storico dell'universale e ridefinire ciò che ormai ne può costituire la

validità?

A ogni modo una cosa è certa, e cioè che una forma di universale ha smesso di essere valida: quella di totalizzazione o di completezza. Quando crediamo di avere raggiunto l'universale è perché non sappiamo che cosa manca a quell'universalità. Quando i fratelli Van Eyck nella pala di Gand dipingono le folle del mondo intero che convergono verso l'altare dell'Agnello mistico – mentre sopra di loro troneggia un Dio che appare al tempo stesso come Padre e Figlio e, sullo sfondo, si scorgono mura che potrebbero essere tanto quelle di Gerusalemme quanto quelle di Gand –, dipingono un universale superato. Non soltanto in virtù del messaggio apocalittico che viene espresso, ma perché questo universale panoramico non ha idea di ciò che manca alla sua totalità, perché si considera un fatto acquisito, definitivamente compiuto, e non si preoccupa più di ciò che può mancargli: fa assegnamento infatti sulla sua positività e non spinge più a progredire. Non è stimolante, ma soddisfatto. Allo stesso modo si è potuto parlare per più di un secolo di suffragio «universale» senza pensare che le donne ne restavano escluse.

In altre parole, l'*universale* dev'essere pensato in contrapposizione all'*universalismo*, che impone la propria egemonia e crede di possedere l'universalità. L'universale che bisogna impegnarsi a sostenere è, al contrario, un universale ribelle, che non è mai appagato; o, potremmo dire, un universale che distrugge la comodità di qualunque positività immobile: che non totalizza (ossia che non satura) ma che invece rende nuovamente consapevoli del fatto che ogni totalità compiuta ha qualche mancanza. Un universale *regolatore* (nel senso dell'idea kantiana) che, non essendo mai soddisfatto, non smette di spingere più in là l'orizzonte e induce indefinitamente a cercare. Ed è prezioso su un piano non soltanto teorico, ma anche politico: è proprio questo universale che bisognerà rivendicare per il dispiegamento del *comune*. Infatti è questa preoccupazione dell'universale, che trasforma ciò che ha di ideale in ideale mai raggiunto, a invitare il comune a non accontentarsi troppo presto dei suoi limiti. È questo universale che dobbiamo invocare affinché la *condivisione* del comune resti aperta e non si trasformi in frontiera, non diventi il suo contrario: l'esclusione da cui deriva il comunitarismo.

Vi è però una domanda che si impone, prima di ogni altra, tornando a interrogare l'universale proprio là dove credevamo fosse più consolidato: a

livello logico. È una domanda a cui la filosofia classica non ha esitato a dare una risposta nettamente affermativa, ma oggi l'incontro con le altre culture ci porta a riformularla: esistono concetti che siano *immediatamente universali*? Esistono, in altre parole, concetti-origine di ogni intendimento umano sotto i quali si potrebbe quindi disporre, per principio, tutta la varietà delle culture e del pensiero? Possiamo crederlo (io l'ho creduto) fintanto che rimaniamo all'interno della lingua europea (lo «dimostra», come una tavola delle leggi non soltanto della lingua, ma innanzitutto dello spirito, la tavola kantiana delle «categorie»). Frequentando invece una cultura esterna rispetto alle lingue e alla tradizione europea come quella cinese, non ne sono più tanto sicuro. Il concetto di «sostanza», per esempio, viene posto come universale, ma è necessario – o addirittura possibile – in una lingua che, come quella cinese, non dice l'«essere» (o il non essere: *to be or not to be*), ma soltanto il predicato? Dunque non si preoccupa di cogliere l'«essere» inerente alle cose; basti pensare che «cosa», in cinese si dice «est-ovest», *dong-xi*, che non è espressione di un'essenza, ma di un rapporto. Mi si può rispondere sostenendo che sono soltanto modi di dire, ma questi modi di dire sono *anche* (e prima di tutto) modi di pensare. O forse la distinzione tra unità e pluralità è altrettanto originale, e quindi universale, in una lingua che, come il cinese, è priva di morfologia e dunque non deve necessariamente (grammaticalmente) scegliere tra il plurale e il singolare? Anche la distinzione tra «esistenza» e «non esistenza» può essere universale e dotata di necessità logica se impariamo a pensare, come ci insegna il pensiero cinese, lo stadio eminentemente «sottile» della *transizione* (che l'Europa non ha quasi mai pensato)? E se imparassimo a dipingere tra «c'è - non c'è», raffigurando la sera o la nebbia, come fa il letterato cinese?

Ciò significa dunque che l'universale non si incontra all'improvviso – e in ogni caso non ne possiamo essere certi; perché non è *dato*: non è il morbido cuscino su cui la nostra testa può riposare. Nulla ci assicura che la diversità delle lingue e delle culture si possa classificare secondo le categorie «universali» che il sapere europeo ha elaborato nel corso della sua storia. Se invece si pone davanti a noi come orizzonte, un orizzonte che non viene mai raggiunto, come un ideale mai soddisfatto, allora l'universale ci sprona a cercare. Se viene posto come un'esigenza, porterà le culture a non ripiegarsi sulle loro «differenze», a non compiacersi di quella che dovrebbe essere la loro «essenza», ma le inviterà a restare rivolte – *tese* – verso le altre culture,



le altre lingue e gli altri pensieri; e di conseguenza le indurrà a non smettere di rielaborarsi in funzione di questa esigenza e dunque anche a cambiare – o, in altri termini, a restare vive.

## Capitolo terzo

### La differenza o lo scarto: identità o fecondità

Il problema torna dunque a porsi in questi termini: rispetto all'*universale che mantiene aperto il comune*, così che questo non abbia la tentazione di ripiegarsi nel comunitarismo, come dobbiamo considerare il suo contrario, ovvero il *singolare* delle culture, e insieme delle lingue e dei pensieri? In che rapporto devono stare? Come affrontare la diversità culturale a partire dal momento in cui non la lasciamo svanire a causa della standardizzazione dell'*uniforme* e salviamo il *comune* dalla sua confusione con il *simile*? Solitamente si parla di «differenza» e di «identità», una vecchia coppia ereditata dalla filosofia e riguardo alla quale possiamo verificare, fin dal tempo dei Greci, quanto sia attiva nell'ambito della conoscenza. Ma sono termini convenienti in questa discussione? Bisogna rendere conto della diversità delle culture in termini differenziali e secondo i tratti specifici, considerati come caratteristiche da cui deriverebbe un'identità differente per ogni cultura? Temo, come ho già detto, che in questi casi vengano utilizzati concetti errati e che il dibattito non possa andare a buon fine perché tali concetti non sono adeguati. Credo, cioè, che una discussione sull'«identità» culturale sia viziata all'origine. Per questa ragione propongo uno spostamento concettuale: invece della differenza citata suggerisco di affrontare la diversità delle culture in termini di *scarto*; invece dell'identità, in termini di *risorsa* o di *fecondità*. Non si tratta di raffinatezza semantica, ma serve a introdurre una divergenza – o, per l'appunto, uno scarto – che permetta di riconfigurare la discussione, di farla uscire dal vecchio solco e di rinnovarla per renderla più solida.

Quale discriminare si deve stabilire tra lo scarto e la differenza, se voglio cominciare a identificarli (dal punto di vista della conoscenza)? Entrambi segnano una separazione; ma la differenza opera nell'ambito della *distinzione*, mentre lo scarto in quello della *distanza*. La *differenza* è quindi classificatrice, dal momento che l'analisi avviene per somiglianza e

differenza; allo stesso tempo è identificatrice perché è proprio procedendo «di differenza in differenza», come dice Aristotele, che arriviamo alla differenza ultima che ci offre l'essenza della cosa, enunciata dalla sua definizione. Lo scarto, invece, si rivela come una figura non di identificazione, ma di esplorazione, che fa emergere un altro possibile. Lo scarto non ha dunque una funzione di classificazione che stabilisce delle tipologie, come fa la differenza, ma consiste precisamente nel debordare dalle tipologie stesse: non produce un *ordine* ma un *disordine*. Si dice abitualmente: «fare uno scarto» («fin dove si scarta?»), cioè uscire dalla norma e dall'ordinario – è il caso degli scarti linguistici o di comportamento: lo scarto si contrappone all'atteso, al prevedibile, al prestabilito. Se la differenza ha per scopo la descrizione e, di conseguenza, procede per *determinazione* (la distinzione e l'«analisi» delle essenze così come proponevano i Greci), lo scarto comporta invece una *prospezione*: scruta – sonda – fino a che punto sia possibile aprire nuove strade. È una figura avventurosa.

Cercherò di definire ancora meglio la differenza di cui stiamo parlando – «differenza», perché io innanzitutto mi pongo qui in una prospettiva di conoscenza. Ma proprio per farne uno scarto operante, ossia che mi allontani da ciò che questa discussione sulla differenza culturale ha di impensato, che è poi la ragione per cui si è arenata, e per riuscire ad affrontarla in un modo nuovo. La differenza procede di per sé per distinzione, separa una specie dalle altre e stabilisce per comparazione ciò che la rende specifica. Al tempo stesso la differenza presuppone un genere somigliante all'interno del quale essa emerge, giungendo infine alla determinazione di un'identità. Ma questo ha a che fare con il modo di affrontare la diversità delle culture? Perché, così facendo, una volta che ha distinto un termine dall'altro, la differenza lascia da parte quest'altro. Ad esempio, se, come fa pedagogicamente (ironicamente) Platone, io voglio definire il pescatore con la lenza, comincerò distinguendo tra attività di produzione e attività di acquisizione e, tenendo quella di acquisizione, metterò da parte quella produttiva; poi distinguerò, all'interno dell'acquisizione, tra scambio e cattura e, abbandonando lo scambio, terrò la cattura; quindi, all'interno di ciò che viene catturato, distinguerò tra il genere animato e quello inanimato e terrò l'animato abbandonando l'inanimato, e così via. È in questo modo che, procedendo di differenza in differenza, giungerò alla definizione (del «pescatore con la lenza»), tenendo ogni volta soltanto uno dei termini di paragone ed eliminando l'altro. Nella differenza,

una volta fatta la distinzione, ognuno dei due termini dimentica l'altro, ognuno se ne sta per conto suo.

Nello *scarto*, invece, i due termini separati restano l'uno di fronte all'altro – ed è per questo che lo scarto è così prezioso. La distanza che appare tra i due termini mantiene in tensione ciò che è separato. Ma che cosa significa mantenere «in tensione»? Se, nella differenza, una volta concluso il confronto, ciascuno dei due termini se ne torna placidamente nel proprio cantuccio, richiudendosi sulla sua specificità, ecco che, nello scarto, proprio grazie alla distanza, ognuno dei due termini resta invece a confronto con l'altro. Resta aperto all'altro, messo in tensione da esso, e continua ad arricchirsi in tale confronto. Il confronto non si sfalda e resta operante, vivo, e mantiene l'intensità. Se nella differenza, in altre parole, ognuno dei termini che sono stati messi a confronto, dopo aver reso evidente per opposizione la propria essenza, può soltanto ripiegarsi su di essa, colta nella sua purezza, ecco che nello scarto, invece, i due termini scartati, poiché restano in tensione l'uno attraverso l'altro, con questo «attraverso» che rimane attivo, continuano a misurarsi l'uno con l'altro, a essere come «in sospeso» l'uno rispetto all'altro: continuano a scoprirsi, e nello stesso tempo a esplorarsi, a riflettersi nell'altro. Ogni termine resta dipendente dall'altro per conoscersi e non può ripiegarsi su quella che sarebbe la propria identità. Lo scarto, tramite la distanza aperta fra i due, ha reso visibile il «tra» e questo *tra* è attivo. Nella differenza, poiché ogni termine si ripiega su di sé dopo essersi separato dall'altro per meglio identificare la propria identità, non esiste un «tra» che si apre fra di essi e non accade più nulla. Nello scarto, al contrario, è grazie al *tra* aperto dalla distanza divenuta visibile che ognuno dei termini, invece di ripiegarsi su se stesso, di riposare in sé, resta rivolto verso l'altro, messo in tensione da lui – e in questo lo scarto ha una vocazione etica e politica. In questo *tra* aperto fra i due si dispiega un'intensità che li *supera* entrambi e li fa lavorare: si comincia a intravedere ciò che il rapporto tra culture vi potrà guadagnare.

È vero che noi non sappiamo pensare il «tra»: il *tra* non è l'«essere». È per questo che il suo pensiero ci è sfuggito per tanto tempo, perché i Greci hanno pensato l'Essere nei termini dell'«essere», cioè in termini di determinazione e di proprietà. Di conseguenza essi avevano orrore dell'indeterminato e non hanno potuto pensare il «tra» che non è né l'uno né l'altro, ma un luogo in cui ciascun termine è superato dal suo altro, spossessato del suo in-sé e della sua

«proprietà». (È per questa ragione che, non sapendo pensare il «tra», *metaxu*, hanno pensato l'«al di là», il *meta*, della «metafisica»). Infatti il «tra», che non è né l'uno né l'altro, non ha in-sé, non ha essenza, non ha nulla di proprio. A essere precisi, il *tra* non «è», ma non per questo è «neutro», ossia inattivo. È proprio nel «tra», questo *tra* aperto dallo scarto e che non si lascia riassorbire, che «qualcosa» passa (accade) e manifesta l'appartenenza e la proprietà, quella proprietà che si costruisce per differenza e che distrugge l'identità. Bisognerà dunque uscire dal pensiero dell'Essere (dall'ontologia) per cominciare a pensare il «tra». Cosa che i pittori hanno fatto prima dei filosofi. Ancora Braque: «Si dipinge anche quello che c'è tra la mela e il piatto».

La sorte della *differenza*, invece, è legata doppiamente all'identità. Da un lato, a monte, la differenza presuppone un genere comune, un'identità condivisa, all'interno del quale definisce una specificazione. Dall'altro lato, a valle, in quello che è il suo scopo e la sua destinazione, porta a determinare un'identità, fissando l'essenza e la sua definizione. In questo la differenza è, come ho già detto, identificatrice. Anche in linguistica, dove è al primo posto ed è slegata dalla somiglianza, la differenza non deroga a questa funzione differenziale di identificazione: da essa procedono alcune proprietà stabilite come caratteristiche e, di conseguenza, la possibilità stessa della conoscenza. Lo *scarto* ci porta invece a uscire dalla prospettiva identitaria: fa emergere non un'identità, ma quella che definirei una «fecondità» o, in altri termini, una *risorsa*. Lo scarto, aprendosi, fa uscire allo scoperto un altro possibile: rivela altre risorse che prima non vedevamo e neppure sospettavamo. Uscendo dall'atteso, dal prestabilito («fare uno scarto»), staccandosi dal noto, con il suo essere disturbante, lo scarto fa nascere «qualcosa» che inizialmente sfugge al pensiero. Lo scarto è fecondo proprio in questo: non dà luogo alla conoscenza tramite classificazione, ma suscita la riflessione perché mette in tensione. Nel *tra* che apre – *tra* attivo, inventivo –, lo scarto produce lavoro perché i due termini che da lui si distaccano, e che lo scarto stesso mantiene l'uno di fronte all'altro, non smettono, nello spazio vuoto che si è aperto tra loro, di interrogarsi a vicenda. Ogni termine resta interessato all'altro e non si chiude in se stesso. Ora, non è forse da questo che il rapporto tra culture può trarre un vantaggio, anziché vederle ripiegarsi in «differenze»?

## Capitolo quarto

### L'identità culturale non esiste

A partire dalla distinzione dei concetti di scarto e di differenza si può comprendere perché non può esistere un'identità culturale. Innanzitutto sarà chiaro perché adottare la prospettiva della differenza per rendersi conto della diversità delle culture porti fatalmente a una situazione di stallo, sia a monte che a valle della differenza, non appena ritroviamo, da una parte come dall'altra, l'identità. Infatti, a monte di quelle che considereremo differenze culturali, saremo logicamente indotti a presupporre un'identità prima – come genere comune, unitario, originario – a partire dalla quale dovrebbe spiegarsi la differenza delle culture. Ma qual è questo genere comune («prossimo») di cui le diverse culture sembrerebbero altrettante differenze specifiche? Lo chiameremo l'«Uomo» o la «natura umana»? Ma in tal caso avremmo molta difficoltà ad attribuire a queste rappresentazioni un contenuto credibile, ovvero che non sia soltanto una costruzione ideologica. Ma cos'altro possiamo proiettare a monte delle differenze culturali, da cui queste potrebbero poi dispiegarsi come si apre un ventaglio? La potremmo chiamare «base comune», come è stato anche fatto – ma non è altro che un modo altrettanto ingenuo di dare un nome a questa grande X di cui non possiamo più liberarci –, una volta che siamo entrati nella logica della differenza; in un colpo solo dobbiamo sacrificare tale base comune, oltre che alla sua condizione, anche alla mitologia dell'Uno primo e del monismo.

Apparirà infatti chiaro che la specificità del culturale, a qualunque livello si consideri, è di essere plurale e *allo stesso tempo* singolare. O, per rovesciare i termini del discorso, ci si deve disfare della rappresentazione comoda, ma anch'essa indelebilmente mitologica, secondo la quale esisterebbe innanzitutto un'unità - identità culturale che si diversificherebbe soltanto *in un secondo tempo*, come per effetto di una maledizione (Babele) o almeno di una complicazione (grazie alla sua proliferazione). Ne è una prova la diversità delle lingue che non è in alcun modo un fenomeno posteriore.

Direi, anzi, che la specificità del culturale sta nel suo dispiegarsi in questa tensione – o questo scarto – tra il plurale e l'unitario: il culturale è preso in un doppio movimento di etero e di omo-geneizzazione ed è indotto a fondersi e al tempo stesso a smarcarsi, a disidentificarsi e reidentificarsi, adattarsi e a resistere; insomma, non esiste una cultura dominante senza che si formi anche – e subito – una cultura dissidente (*underground*, «off», ecc.). Da dove potrebbe derivare infatti il «culturale» se non proprio da questa tensione del diverso generato dallo scarto che lo fa lavorare e, dunque, mutare continuamente?

Allo stesso modo, a valle, trattare la diversità delle culture in termini di differenza ci porterà a voler isolare e fissare ciascuna cultura nella propria identità. Ma è impossibile, perché la specificità del culturale è mutare e trasformarsi – questa ragione è fondamentale perché attiene all'essenza stessa della cultura. Una cultura che non si trasforma più è una cultura morta (come si parla di una lingua morta: una lingua che, non venendo più parlata, non si evolve più). La *trasformazione* è alla base del culturale ed è per questo che non si possono fissare delle caratteristiche culturali né si può parlare dell'identità di una cultura. Infatti come si potrebbe caratterizzare la cultura francese o stabilirne l'identità? E questo avverrà nel segno di La Fontaine o di Rimbaud? Di Descartes o di André Breton? La cultura francese non si riconosce nell'uno più che nell'altro, ma sta proprio nello *scarto* tra i due; *nella* tensione tra i due o, per meglio dire, nel *tra* che si apre tra loro. È questo *tra* aperto fra loro – smisurato, vertiginoso, come si è di fatto configurato – che crea la ricchezza della cultura francese o quella che potremmo definire la sua *risorsa*.

Infatti, al contempo, i due membri di ognuna di queste coppie si illuminano l'un l'altro, si capiscono meglio l'uno tramite l'altro, si scoprono reciprocamente grazie allo scarto che esiste tra loro. Ed è perfino possibile comprendere La Fontaine a partire da Rimbaud e Descartes a partire da Breton. Lo scarto aperto da Rimbaud fa rivivere (risaltare) La Fontaine, lo tira fuori dalla banalità della nostra lettura scontata (scolastica) che tende al luogo comune: fa scoprire la sua inventiva. La Fontaine, riscoperto grazie allo scarto con Rimbaud, recupera la sua singolarità e anche la sua bizzarria. Oppure lo scarto aperto dal surrealismo ci porta a riconsiderare, mettendo di nuovo in tensione il nostro razionalismo, fino a che punto anche Descartes fosse audace e azzardato: fino a dove si avventurasse l'intelligenza e fino a

che punto non fosse ordinario ma inventivo. Se invece privilegiamo l'uno rispetto all'altro, finiamo con il ridurre quest'altro alla condizione di eccezione, un qualcosa di cui non siamo in grado di dare una vera giustificazione. O, meglio, ci accorgiamo che proprio quello che tratteremmo da eccezione, compiendo uno scarto rispetto alla norma, a quanto era già atteso e convenuto, risulta piú interessante, all'interno di una cultura, perché piú significativo o piú creativo.

Occorre, però, rendersi conto di quanto sia alto il prezzo da pagare quando si sbaglia in questo modo con i concetti. Bisogna valutare quanto possa essere pericoloso, dal punto di vista politico, questo modo di affrontare la diversità delle culture in termini di differenze e identità: quanto alto sia il prezzo non soltanto per il pensiero, ma nella Storia. Da questo punto di vista un libro come *The Clash of Civilisations (Lo scontro delle civiltà)* di Samuel P. Huntington è memorabile. Certo, a decretarne il successo è stato proprio il modo assai comodo di descrivere cosa sarebbero le principali culture del mondo (la «cinese» / l'«islamica» / l'«occidentale») in termini di differenze e dunque di identità, e di averne stabilito alcuni tratti caratteristici, di averle quindi schematizzate e sistemate per tipologia. Questo approccio non creava infatti alcun disturbo, non apriva alcuno scarto rispetto a quanto era prestabilito: non toccava i luoghi comuni – i pregiudizi – a cui ci si compiace di ridurre le culture per non sentirci piú in difficoltà. Non riconoscendo l'eterogeneo proprio di ogni cultura (la sua «eterotopia» interna, in altre parole), che tuttavia grazie allo scarto la dispiega dall'interno e la intensifica, si segue la facilità tipica della classificazione e allo stesso tempo ci si rassicura. Esiste, dunque, il «nocciolo duro» – puro – di una cultura? Huntington, così facendo, non solo non coglie nulla di interessante in queste culture, riducendole a banalità, ma, isolandole le une dalle altre, murandole in quelle che dovrebbero essere le loro rispettive specificità, le loro differenze piú marcate, ripiegandole sulla loro identità, non può far altro che giungere a uno «scontro» tra loro, come ha scritto nel titolo: un *clash*.

Che questo approccio abbia un prezzo e faccia dei danni, possiamo valutarlo, piú vicino a noi, alla luce di ciò che ha causato il fallimento dell'Europa. Quando abbiamo voluto scrivere un preambolo per la Costituzione europea, abbiamo pensato di definire che cosa fosse l'Europa, di metterci d'accordo sulla sua identità, ma la definizione di un'identità europea era impossibile e ci si infilava in un vicolo cieco. L'Europa è cristiana, come



l'hanno definita alcuni (invocando «le sue radici cristiane»: «Clodoveo» in Francia)? O piuttosto è laica (pensiamo ai tanti frutti dei «Lumi» e alla diffusione del razionalismo)? Non essendo riusciti a definire un'identità europea, abbiamo rinunciato a scrivere un «preambolo». E, di conseguenza, le convinzioni sono state dissolte, le volontà sciolte, le energie sopite. La Costituzione europea non è stata votata: abbiamo disfatto l'Europa. L'Europa non si è più ripresa. Naturalmente ciò che *fa* l'Europa è il fatto di essere al tempo stesso cristiana e laica (e altro), e di essersi sviluppata *nello scarto* tra le due cose: nel grande scarto tra la ragione e la religione, tra la fede e i Lumi. Nel *tra* dei due, un «tra» che non è un compromesso, una semplice via di mezzo, ma un metterli entrambi in tensione ravvivandoli. Da ciò deriva il fatto che l'esigenza della fede si è acuita grazie allo scarto con l'esigenza della ragione e viceversa (e ciò è avvenuto persino in unico pensiero: quello di Pascal): da questo deriva la ricchezza o la *risorsa* che fa l'Europa, o meglio, di ciò che «fa Europa». E, rispetto a questo, qualunque definizione della cultura europea, qualunque approccio identitario all'Europa, non è soltanto terribilmente riduttivo e pigro, ma sminuente, deludente e demotivante.

## Capitolo quinto

### Difendiamo le risorse di una cultura

Non difenderò dunque un'identità culturale francese o europea, come se la si potesse definire per differenza e fissarla nella sua essenza. O come se si potesse trattare la cultura in termini di appartenenza. Come se io possedessi la «mia» cultura. Difendo invece le fecondità culturali francesi, europee, così come si sono dispiegate in Francia e in Europa, attraverso scarti inventivi. Le difendo perché sono loro debitore per quanto riguarda la mia educazione e, di conseguenza, ne sono responsabile, nella loro manifestazione così come nella loro trasmissione. Ma non per questo le possiederò. Non è infatti evidente che le persone più attente a queste risorse o fecondità sono molto spesso degli Stranieri? Costoro forse non sono spesso più attenti alle risorse della lingua francese e alla sua correttezza di quanto non lo siano tanti francesi detti «nativi»? È anche vero, però, che una cultura nasce e si sviluppa sempre in una certa area e in un certo ambito, come ha pensato Nietzsche. La cultura compare sempre localmente, in una prossimità e in un contesto: in una lingua e in un ambiente, creando gravidanza. O, per meglio dire, non localmente ma *focalmente*; dal momento che la cultura si sviluppa sempre come un «focolare». E dunque attraverso il singolare – perché soltanto il singolare è creativo. Il dispiegamento della cultura è circostanziale: nella Firenze dei Medici o nella Vienna ebraica della fine del XIX secolo; ma anche alla corte letterata dei Wei e dei Jin, nel III e IV secolo, nella Baghdad degli Abbasidi, tra l'VIII e il X secolo, o nell'Andalusia illuminata del XII secolo, nel luogo e nel momento in cui per indicare la «filosofia» in arabo si usava il termine *falsafa*. In seguito, e tornerò sull'argomento, queste risorse sono diventate disponibili a tutti.

Difendo ancor più queste risorse oggi che sono minacciate, oggi che bisogna resistere, e sui due fronti che ho già tracciato: da una parte, quello in cui l'uniforme funge da sembianza e da simulacro dell'universale; dall'altra quello in cui il comune, non più supportato dall'universale, si tramuta nel suo

contrario (il «comunitarismo»). Bisogna infatti resistere da un lato all'impoverimento delle culture, al loro appiattimento generato dall'uniformazione mondiale e commerciale. Perché questo è il mercato che «fa mondo». Pile e pile dello stesso *Harry Potter* si trovano contemporaneamente in tutti gli angoli del pianeta e formattano nello stesso identico modo l'immaginario dei giovani – e ciò avviene sempre di più, nello stesso *globish*. Questa è dunque innanzitutto una resistenza *delle* lingue, perché se noi parliamo tutti un unico idioma, se gli scarti fecondi tra le lingue vanno perduti, esse non potranno più riflettersi l'una nell'altra: non lasceranno più scorgere le loro rispettive *risorse*. Presto non potremo più pensare se non con gli stessi concetti standardizzati che ci porteranno a scambiare per universale quelli che non saranno altro che stereotipi del pensiero. «Babele», in effetti, è proprio l'opportunità del pensiero. In altre parole, con il pretesto di una comunicazione più facile ci lasceremo privare, con una trasformazione silenziosa, delle risorse di pensiero che sono innanzitutto *in lingua*: nella diversità delle lingue e nei loro scarti inventivi. Non tradurremo più. Non saremo più immersi in questo *tra* così fecondo che si trova tra una lingua e l'altra in cui i possibili di una lingua si mettono alla prova e si scoprono nell'altra, reciprocamente. In questo *tra* in cui il traduttore può riaprire una lingua a partire dall'altra, farla uscire dal suo conformismo, sollecitarne le capacità. Nel momento in cui ci si allarma per l'esaurimento delle risorse naturali del pianeta e della sua «biodiversità», perché non ci si dovrebbe preoccupare altrettanto dell'esaurimento delle risorse culturali?

Dall'altra parte, bisogna resistere alla minaccia che grava sul comune – quale che sia la scala di questo comune: un paese, un continente, il mondo – consistente nello scivolamento del comune stesso nel suo contrario: il comunitarismo. È evidente che, se si oltrepassa una certa soglia, se l'integrazione nella comunità non avviene più, la condivisione che crea il comune si trasforma nel suo contrario: diventa settarismo e ripiegamento identitario oppure, in una modalità aggressiva, si tramuta in volontà di esclusione o di distruzione. Ma questi due fronti su cui bisogna resistere sono comprensibilmente collegati: la rivendicazione identitaria è l'espressione del rimosso prodotto dall'uniformazione del mondo e dal suo falso universale – processo di uniformazione che sappiamo essere innanzitutto economico e finanziario. La mancanza di integrazione si rovescia dunque in integralismo.

Lo constatiamo in modo violento, in Francia, con l'islamismo: il risultato è che il comune culturale condiviso in questo paese (ma potrebbe anche essere in un altro), e che *fa* questo paese, si sta incrinando sempre di più, fino a spezzarsi. Se non ci organizziamo per difendere il comune verrà un giorno, forse non così lontano, in cui in Francia non potremo più studiare a scuola Molière o Pascal per timore di turbare delle convinzioni e anche, a livello più elementare, perché la conoscenza della lingua comune – il francese, compreso il francese classico – non sarà più sufficiente. Ma che cosa significa allora «difendere»? Anziché intendere questo «difendere» solo in modo timoroso e difensivo, difendere delle risorse significa innanzitutto *attivarle*. Perché è proprio sviluppando – attivando – la conoscenza del francese come risorsa elementare, comune, di tutti i francesi, o la lettura di Molière (o di Rimbaud) come risorsa d'intelligenza condivisa, che si dispiegherà effettivamente il comune culturale della Francia, e a partire dalla diversità delle sue risorse, invece di restare aggrappati a una fantomatica identità. E naturalmente questo principio è valido per qualsiasi paese al mondo.

È necessario infatti fermarsi un attimo sul plurale consustanziale a questo concetto di «risorse». Un'identità culturale francese o europea non esiste, ma esistono *risorse* (francesi, europee, e anche di altre culture). Un'identità si definisce, le risorse si enumerano. Vengono esplorate e sfruttate – ed è questo che io chiamo *attivare*. L'esigenza di universale è essa stessa una risorsa (anche se il suo pensiero è, rendiamocene conto, non universale, ma singolare) e questo lo vediamo grazie a quella capacità che abbiamo chiamato «regolatrice»: la capacità di promuovere indefinitamente il comune nella Storia e di mantenerlo aperto, benché abbia sempre la tendenza a rinchiudersi e murarsi in essa. La specificità della risorsa è la sua capacità di *promozione*. Un'altra risorsa europea correlata all'universale mi pare sia, per cominciare a indicarla in modo globale, la promozione del Soggetto: non dell'individuo (e dell'individualismo ripiegato sulla ristrettezza del suo *io*), ma del *soggetto* come un «Io» che si enuncia e, in questo modo, introduce la sua iniziativa nel mondo, vi porta un progetto che forza gli sbarramenti che chiudono il mondo: così facendo consente all'io di «starsene fuori», di non essere confinato in un mondo e, propriamente, di «esistere» (*ex-sistere*). Il che si traduce, dal punto di vista politico, in quella risorsa, sempre da liberare, che è la libertà del soggetto; e da cui la democrazia trae – anche se fatica sempre a trovare la sua

costituzione – la sua ragione e la sua legittimità. Infatti la democrazia consiste innanzitutto nel trattare gli altri come soggetti o, meglio, nel promuovere una *comunità di soggetti*. È per questo che la sua grande forza, a partire dai Greci, è la capacità di convincere l'altro tramite la parola (*peithein*), rivolgendosi a lui come a un soggetto di iniziativa e libertà e, in quanto tale, di considerarlo uguale a sé, invece di volerlo porre sotto la propria influenza o sottometterlo con la violenza. Infatti soltanto la persuasione, come sapeva Platone, può essere un'alternativa alla forza bruta.

Se volessimo, dunque, non definire l'Europa, ma tracciare un campo di eredità e coerenze che «fa» Europa, campo che è sempre da rivangare e lavorare, si potrebbe cominciare interessandosi a tutti quei termini il cui contenuto semantico è comune alla grande lingua europea. Il termine «paesaggio», nato in pittura, è un termine europeo (*paesaggio, paisaje*, ma anche *Land-schaft, landscape...* –, compreso il russo). Esprime la promozione di un «paese» a «paesaggio» – e in questo anche il paesaggio è una *risorsa*. La Cina, che è l'altra grande cultura del paesaggio, apre uno scarto rispetto a questo significato semantico dicendo «montagna/e - acqua/e», *shan-shui*, la correlazione di Alto e Basso (o di mobile e immobile, di ciò che ha forma e ciò che non ha forma, ecc.). La Cina propone così un'altra risorsa: altrettanto coerente e potente, ma che non è stata pensata, e neppure immaginata, all'interno dell'Europa, offrendo così un diverso tramite per entrare nel concetto di ciò che chiamiamo «paesaggio». Un altro esempio può essere «ideale», una parola che ritroviamo in tutte le lingue europee (compreso, credo, l'ungherese, una lingua che non è indoeuropea). Il termine «ideale» esprime questa risorsa essenziale: noi possiamo produrre una rappresentazione ideale (astratta) e promuoverla a «ideale» facendone l'oggetto della nostra aspirazione (in Platone, il desiderio, *eros*, che si innesta sulla forma-modello, *eidos*). Tale risorsa dell'ideale, erigendosi a vocazione, ha portato lo sviluppo dell'Europa, e questo fino a giungere all'idea di rivoluzione, in arte come in politica. Tale risorsa dell'ideale si è oggi esaurita? In ogni caso notiamo che una lingua-pensiero come quella cinese non ha separato questo piano dall'idealità: il neologismo *li-xiang* in cinese contemporaneo non è altro che un prestito dall'europeo, l'innesto di un nuovo significato. In effetti le risorse culturali, e prima di tutto quelle della lingua, si prendono a prestito, si importano e non costituiscono una proprietà.

Bisognerà dunque ripensare il rapporto del soggetto con la cultura nel

momento in cui non si pone come la «sua» cultura; o meglio, nel momento in cui il senso di quel possessivo riguarda l'appropriazione (l'apprendimento), ma non il possesso (che esclude la condivisione). Ciò che sotterraneamente, ma inevitabilmente, ha offerto un supporto all'idea di identità culturale ha a che fare, almeno credo, con questo equivoco: con il fatto che siamo portati a confondere quest'identità culturale postulata abusivamente con il principio (psicologico) di identificazione – non è proprio fondandosi su questa confusione che essa ha prosperato? Ma l'identità è giustificata in quanto *singolare* e *soggettiva*, non in quanto *collettiva* e *oggettiva*, come sarebbe invece nel caso della cultura – è in questo che vi è un abuso. Mentre infatti l'*identificazione* trova la sua legittimità nel processo di formazione del soggetto (il bambino cresce identificandosi, del resto spesso in modo ambivalente, ad esempio con suo padre), questo non vale per la cultura. Da una parte perché essa, in quanto creazione collettiva, grazie allo scarto non cessa di diversificarsi e di diventare sempre più eterogenea; e non si lascia dunque ridurre a qualche figura singolare (come il «Padre»), o anche soltanto a qualche tratto unitario che possa fungere da oggetto di assimilazione e investimento. Dall'altra parte perché il rapporto del soggetto con la cultura è sí di apprendimento e di acquisizione, ma non di autogiustificazione: la cultura non deve dunque servire al soggetto per costruire un'immagine del suo io in cerca di riconoscimento – o, se questo accade, si tratta di un uso perverso della cultura (da quella perversione è derivato il nazismo). Infatti la cultura in quanto insieme di risorse mira, al contrario, a promuovere la propria capacità *esistenziale* di soggetto, che è innanzitutto quella della *disaderenza* da cui viene la coscienza. La cultura mira a promuovere il soggetto proprio portandolo a debordare dalla chiusura del suo io quanto a evitare l'integrazione in un mondo; a tirarsi, di conseguenza, «fuori» (*ex*) da un asservimento per sbloccare una libertà – ed è esattamente questo che io chiamo «esistere» (*ex-sistere*).

La conseguenza è che il soggetto è responsabile delle risorse culturali grazie alle quali si promuove in quanto soggetto. Infatti le risorse culturali, come qualunque altra risorsa, possono essere anche abbandonate: si può perderle, trascurarle, *smettere di prendersene cura*. In questo caso esse tornano allo stato brado. Ad esempio, l'«eleganza», che un tempo si sfoggiava in Francia, è ormai perduta per sempre? A giudicare dagli show televisivi sembrerebbe proprio di sí. Possiamo anche lasciare in abbandono le

risorse della lingua – le risorse esistono, come ho già detto, solo quando vengono attivate. Smettere di usare il congiuntivo significa perdere la risorsa che ci permette di separare l'ideale dal fattuale, di distinguere meglio le modalità con le quali il soggetto sceglie di rapportarsi al reale (a quale «reale»?) Oppure eliminare da tutti gli esami di maturità la dissertazione di filosofia, che insegna a distinguere il pro e il contro, e a costruire un'interrogazione: significa abbandonare una risorsa fondamentale per un accesso effettivo, egualitario, alla cittadinanza. Ogni volta che questa risorsa è minacciata dobbiamo ricordarci quanto sia necessaria: non in nome di una qualunque «eccezione culturale», ma alla luce della sua efficacia. Lo stesso vale per il latino e il greco ai quali in Francia si è appena dato il colpo di grazia per decisione ministeriale. Il fatto che un tempo fossero compromessi con l'ideologia borghese e il suo elitarismo di classe (il liceo classico) non mette in discussione la loro capacità formativa: il greco e il latino danno una migliore padronanza della lingua e permettono, al contempo, di ampliare l'orizzonte culturale dei soggetti (lo testimoniano diverse esperienze pedagogiche condotte nelle periferie). No, se in Francia abbiamo abbandonato l'insegnamento del greco e del latino è per falso modernismo e falso democratismo, ovvero per demagogia e vigliaccheria storica: bisognerà tornare a insegnarli.

Possono sembrare elementi di scarsissima rilevanza. Il congiuntivo, la lezione di filosofia, il latino: come possono essere commisurati al pericolo attuale, cioè alla minaccia integralista con cui oggi si scontra un paese come la Francia? Ma in realtà non esistono risorse «piccole». La specificità della *risorsa* è di affiorare in modo locale (focale) e senza costrizioni; questo però avviene anche perché caratteristica della risorsa è l'essere *disponibile*, a portata di mano, utile per fare esperienze. Le risorse non si brandiscono e non possono essere utilizzate come slogan. In questo si distinguono dai «valori». Ma i *valori*, in quanto globali, richiedono un'adesione a proposito della quale ci si chiederà sempre da che cosa derivi, se non sia sempre un po' arbitraria, o almeno relativa, e se non abbia a che fare con aderenze più segrete, più profonde, così poco chiare nelle loro fondamenta, e comunque che avremmo difficoltà a giustificare. Per questo i valori rischiano di farci ricadere nell'identificazione culturale che ho appena denunciato. Le risorse, invece, non sono ideologiche (non si erigono a «sistema»): si misurano soltanto in base ai loro effetti, al vantaggio che ne possiamo trarre. La loro validità – in

manca di una pomposa verità – si attesta da sé (è *index sui*). Le risorse non devono essere «esaltate», non è necessario predicarle, a differenza dei valori che richiedono una conversione o quanto meno un’approvazione. Inoltre i valori si contraddicono e sono anche esclusivi: se aderisco ai «valori cristiani» farò fatica a aderire ai valori atei; oppure si tratterà di un compromesso. Le risorse invece non si escludono a vicenda: posso trarre profitto dalle une come dalle altre. Si sommano e non si limitano: sono decenni che sfrutto le risorse del pensiero cinese e non ho ancora finito. Come ho già detto, le risorse non sono una proprietà, sono *disponibili* per ognuno: sono di chi si dà la pena di sfruttarle.

È per questo che le *risorse* non sono soltanto delle *ricchezze* (ad esempio si parla delle «ricchezze culturali» della Francia). Le ricchezze si possiedono, le risorse, come ho detto, sono a disposizione, non ci appartengono. Le risorse infatti non sono «beni»: i beni sono molto più passivi rispetto alla fecondità contenuta nella risorsa. Possiamo anche dire che ciò di cui sono «ricche» le risorse non si lascia ridurre all’acquisito, mantiene una parte di virtuale e di infinito. È per questo che le risorse, a essere precisi, non si trasmettono. «Trasmettere», considerato come una necessità dell’educazione, la responsabilità che lega tra loro le generazioni non è sufficiente: possiamo trasmettere le ricchezze perché esse sono limitate così come lo sono i «beni» posseduti. Ma le risorse, fintanto che sono risorse (nel lasso di tempo in cui sono risorse e in cui le sfruttiamo) sono inesauribili. Di conseguenza non fanno appello soltanto a una ricezione (acquisizione e mantenimento) da parte di destinatari o di eredi; ma esse richiedono un investimento nuovo, da parte di chiunque si interessi a loro, che al contempo apra loro un nuovo avvenire e possa farle fruttificare, creando così un futuro ancora da scoprire.

È anche per questo che parlerò di *risorse* cristiane, piuttosto che delle «radici» cristiane che vengono tanto spesso invocate. In effetti l’immagine della radice è sospetta, come lo è qualunque trattamento del culturale nei termini del naturale: la «radice» ci fa deviare dalla rappresentazione storica. Di conseguenza ci porta a dimenticare in che cosa il cristianesimo si è storicamente compromesso da quando ha avuto la funzione di ideologia dominante, da quando si è instaurato come religione di Stato: la «Francia interamente cattolica», dogmaticamente e politicamente unificata che non tollera più alcuno *scarto* («una sola fede, una sola legge, un solo re»). E che cosa hanno a che fare i non cristiani con le «radici cristiane» o anche solo con



i «valori cristiani»? Che invece vi siano nel cristianesimo delle risorse da esplorare e sfruttare mi sembra una constatazione ovvia. Sarebbe proprio il momento, in effetti, di considerare il cristianesimo lasciando da parte la contrapposizione credenti / non credenti e la questione di Dio e della sua «esistenza» (non si tratta oggi di una questione ormai esaurita?), andare oltre l'alternativa fede / ateismo, per considerare invece ciò che dell'umano il cristianesimo ha *promosso*. Il che non significa ridurlo, troppo facilmente, al solo contenuto «antropologico» (come ha fatto Feuerbach), ma prenderlo in considerazione in quanto risorsa che partecipa alla *promozione esistenziale del soggetto*. E non soltanto perché il cristianesimo si è arrischiato a esplorare il superamento della Legge (attraverso l'«amore») e il rovesciamento della Ragione (attraverso la «follia» della Croce) creando così una logica paradossale che mette l'esistenza in tensione. Ma anche perché ha dispiegato la «coscienza» come istanza intima del soggetto, che apre la sua soggettività all'infinito; o perché lo ha condotto a rapportarsi con la vita, non più come vita «buona», vita qualificata, «etica», al modo dei Greci, ma con la vita in quanto «vita», la vita vivente (definita perciò «eterna»). In questa logica il cristianesimo apre uno *scarto* con l'ebraismo e vi fa apparire un nuovo possibile. Ma ciò non rende superato l'ebraismo e neppure chiude la sua storia: si mantiene piuttosto in tensione con esso. Le risorse si alimentano vicendevolmente e non si escludono.

## Capitolo sesto

### Dagli scarti al comune

All'opposto del «narcisismo delle piccole differenze» che si richiude gelosamente su identità immaginate, gli *scarti* culturali sono dispiegamenti che aprono nuovi possibili e portano alla luce altre risorse. Essi fanno uscire la cultura dal solco della tradizione, il pensiero dalla comodità del dogmatismo – dall'essere benpensante – e impegnano lo spirito in una nuova avventura. Se oggi come oggi constatiamo che, sotto il rullo compressore dell'uniformazione mondiale portata dalla legge del mercato, le differenze culturali tendono ad appiattirsi e a sfumare, riducendo così la cultura mondiale a un sempiterno facsimile, per resistere è necessario aprire immediatamente nuovi scarti, in cui l'arte e la politica si avventurino tanto quanto la filosofia. E il rischio non dev'essere fittizio, solo progettato o utopicamente annunciato, perché lo scarto, quando si apre, nel luogo e nel momento in cui si apre, è immediatamente effettivo. A dire il vero fare filosofia, come sosteneva già Parmenide, significa *fare uno scarto*: uscire dalle strade battute dall'opinione, prendere le distanze dal noto, dallo scontato per aprirsi una nuova strada – tracciarla – nel pensiero ripartendo da zero. Ciò che ci interessa non è in che cosa il pensiero di Aristotele sia differente da quello di Platone, perché questo porta a collocarli ciascuno in un sistema e in una nicchia (il platonismo o l'aristotelismo). Quello che è importante – e significativo – è in che cosa Aristotele apra uno scarto rispetto a Platone; tenti, cioè, una svolta dissidente rispetto a ciò che resiste al pensiero o, in altre parole, apra un nuovo accesso all'impensato. In questo modo, il pensiero di Aristotele rimette in tensione il pensiero di Platone, invece di lasciarlo sprofondare nelle banalizzazioni e nei luoghi comuni del platonismo, lo fa emergere di nuovo dal suo punto di vista distanziato, gli offre maggiore rilievo: tra i due pensieri si apre un *tra* nel quale questi possono dialogare. Più scarti si sono aperti dopo Platone nei confronti di Platone, più il pensiero di Platone è una risorsa, perché è attivata. Che cos'è in definitiva una

biblioteca di filosofia se non la giustapposizione di tanti scarti che spiegano e dispiegano indefinitamente il pensabile rimettendo in tensione il pensiero?

Il concetto di *scarto* permette dunque di pensare l'origine così com'è, ossia di affrontarla non in modo fisso ma evolutivo, e senza più conferirle uno statuto mitico. Invece di portarci a stabilire un genere comune – stabile, definitivamente costituito, come se fosse caduto dal cielo, e che non siamo in grado di giustificare (l'«Uomo», la «natura umana» o la «base comune») –, un genere unitario, identitario, a partire dal quale la diversità delle culture si dispiegherebbe (come fa la Differenza), ecco che lo scarto ci situa immediatamente in una trasformazione, all'interno di una genesi e di un avvento. È un concetto, non metafisico (che fissa un'essenza), ma storico (che traccia un'emergenza). La differenza deriva dal risultato e, di conseguenza, è statica. Lo scarto, invece, grazie al suo impulso è dinamico. Ciò significa che lo *scarto* non presuppone una «natura umana», di cui non possiamo dire né da dove viene né che cosa sia, ma chiarisce il modo in cui è avvenuta la promozione di ciò che *diventa l'uomo* – e questo aprendo una distanza e tramite scarti successivi rispetto a forme «ominidi» («australopitechi», «parantropi», ecc.) che l'hanno preceduto. L'«uomo» è *apparso con uno scarto* e con uno scarto ha cominciato a «esistere» (*esistere*). È stato infatti grazie all'«ex-attamento», che può anche essere definito come un uscire dall'«ad-attamento» precedente, che si è prodotto il processo di distacco che ha portato nel suo sviluppo ciò che diventerà l'uomo. Ed è in luoghi lontani gli uni dagli altri che i paleontologi individuano, qua e là, tracce della sua presenza. Se non presuppongo più la «natura umana» come termine di partenza unitario-identitario, ma troppo ideologico nella sua definizione, non devo neppure più separare fin dalle origini «natura» e «cultura», in quanto tali così astrattamente – e arbitrariamente – dissociate. Ma io considero la diversità delle culture come un autodispiegamento dell'umano che prolunga lo scarto che ha permesso il suo avvento e che ogni scarto specifico, *esistenzialmente* aperto da un soggetto, permette ancora di attivare e dispiegare.

Per concepire questo autodispiegamento dell'umano bisogna anche capire che cosa può significare scarto. Il termine «scarto» si traduce *gap* in inglese. Ma scarto ha un significato opposto a quello di *gap*. *Gap* esprime la distanza che separa, scarto una distanza che si apre e pone due cose l'una di fronte all'altra, fa apparire il *tra* che mette in tensione ciò che si è separato e lo porta

così a osservare se stesso. Da questa divergenza terminologica erroneamente valutata è nato un equivoco complessivo e anche piuttosto buffo sul mio lavoro, un equivoco che è durato alcuni anni perché il mio lavoro veniva affrontato dal verso sbagliato. Se ho cercato nei miei progetti di esplorare fin dove potessero spingersi gli scarti di lingua e di pensiero tra la cultura cinese e quella europea, considerandole entrambe come risorse per il pensiero; se ho cercato di non abbandonare, con il pretesto ipocrita degli «equivalenti», la possibilità di una diversità della lingua e del pensiero – e questo per sottrarre ogni pensiero al suo atavismo, scuoterlo nei suoi comportamenti acquisiti e riportare il pensiero a pensare –, non l’ho certo fatto per separare una cultura dall’altra, per rinchiuderle ciascuna in una sorta di bolla ed «essenzializzarle» (io chiamo semplicemente «pensiero cinese» – e non dovrebbe essere necessario ripeterlo – il pensiero espresso in cinese e in quanto filosofo mi sento autorizzato a estrarre dal loro contesto queste coerenze e ad astrarle ed elaborarle in concetti). E non era neanche per «confrontarle» in termini di somiglianze o di differenze, come sembra possibile fare quando ci si limita a sistemare e identificare. Ma, dopo averle poste l’una di fronte all’altra (a partire dagli scarti identificati), per dar loro la possibilità di riflettersi vicendevolmente: per compiere una *decostruzione* dall’esterno e quindi preparare un approccio obliquo al nostro impensato.

È la differenza, invece, che in coppia con l’identità isola le culture e le «essenzializza». È la differenza che ci rinchiude nel vicolo cieco dell’universalismo o del relativismo. E da quel momento diventerà infatti impossibile farle uscire da quest’alternativa. Prima ipotesi: poniamo che la differenza culturale venga messa al secondo posto, lasciando dunque l’identità per prima (quella della natura umana o della «base comune»); ma quest’unitario-identitario posto come principio è quello applicato a partire dalla mia personale prospettiva culturale o, in altre parole, non è altro che una produzione del mio etnocentrismo: io non ho abbandonato le mie categorie culturali che in prima istanza considero universali – e questo è l’*universalismo facile* che ho denunciato fin dall’inizio di questo libro. Seconda ipotesi: poniamo che (in alternativa) la differenza culturale venga messa al primo posto, con ogni cultura che si ripiega su quella che sarebbe la sua identità, e allora non si può far altro che rinchiudere le culture ciascuna nel suo mondo – e questo è il «culturalismo» che prepara un *relativismo pigro* che non cerca di superarsi. Quest’ultimo non è altro che la figura

rovesciata del falso universale, falso perché concesso troppo presto e non elaborato nel corso di una ricerca che, come ho già detto, non è mai soddisfatta, ma porta effettivamente il comune a dispiegarsi.

Infatti, a differenza della differenza che lascia ricadere ogni termine nel suo cantuccio, nel suo isolamento, soltanto lo scarto, ponendo di fronte e mantenendo in tensione ciò che ha separato, può produrre effettivamente il *comune*: un comune non povero, ma attivo e intensivo. Infatti nel *tra* aperto dallo scarto ognuno dei due elementi, entrando in rapporto con l'altro, smette di bastare a se stesso, oltrepassa il muro che lo portava a mantenere le distanze. E bisogna anche ricordare che *il comune non è il simile* e tradurlo su un piano politico: integrazione non significa assimilazione. L'integrazione dei nuovi arrivati che ogni società giustamente richiede se non vuole dissociarsi, e questo soprattutto in seguito ai movimenti migratori, significa integrazione in un comune condiviso: il comune della lingua, della storia, dei riferimenti culturali, così come delle forme d'intelligenza trasmesse di generazione in generazione, delle arti e degli stili di vita – il *comune delle risorse*. Ma questo comune non procede per assimilazione, per riduzione al simile. Infatti chi sarebbe il «Francese» stereotipato, normalizzato negli stili di vita, negli abiti e nei comportamenti che tanto spesso viene evocato? Se non esiste un'essenza identitaria della cultura, che cosa può essere quel francese se non una media statistica o la riproduzione di *clichés* che durano nel tempo solo in quanto stereotipi? Il *comune* non è fatto di clonazione e di ripetizione, non è una banalità, altrimenti la sua *fecondità* andrebbe perduta.

Che cos'è in effetti che tiene insieme una società, la promuove e la dispiega (ad esempio quando diciamo: la «società francese»), le conferisce allo stesso tempo slancio e solidità? La sua *con-sistenza* non è fatta di differenze o di somiglianze, o di somiglianze più che di differenze: di somiglianze che danno colore alle differenze, o di differenze che si riassorbono diventando somiglianze. E non è neppure un'«identità multipla», ossia l'ultima maniera di recuperare l'identità e modularla adattandola a una diversità che non è più unificabile. Il problema non è trovare un migliore punto di equilibrio tra queste contrapposizioni, situarlo più adeguatamente tra una *maggiore* o *minore* assimilazione richiesta, scegliere tra un'integrazione più aperta, più tollerante o più chiusa e quindi intransigente. La consistenza di una società riguarda infatti *al tempo stesso* la sua capacità di compiere degli scarti e di mantenere un comune condiviso: un comune condiviso che

gli scarti dispiegano e mettono al lavoro rendendolo attivo e produttivo, impedendogli di impantanarsi in una norma e di atrofizzarsi in essa – portandolo così a rinnovarsi. Il rapporto tra i due non è dunque di suddivisione, di dosaggio e di proporzione, ma riguarda invece il mettere in tensione, l'unico fattore possibile di intensità e promozione. Non esiste una priorità ontologica dell'uno o dell'altro, ma l'uno è la condizione dell'altro: il comune è il luogo a partire dal quale si dispiegano gli scarti e al tempo stesso sono gli scarti a dispiegare il comune.

Di fronte al rischio di disintegrazione che la società francese, come tante altre nel mondo, conosce oggi a causa dell'aumento dei comunitarismi che disgregano il comune, ecco che veniamo brutalmente richiamati alla necessità di pensare le condizioni di un «vivere insieme» – espressione che si è imposta da sola. Questo vecchio termine greco (*sun-zoè*) torna improvvisamente d'attualità. Infatti già i Greci insegnavano che la Città non è una semplice comunità geografica, che non è stata creata soltanto per proteggere gli individui e favorire gli scambi, ma deriva da una scelta «deliberata» di *vivere insieme* che ne è lo scopo, il *telos*. E in che cosa consiste il vivere insieme? Nella tolleranza e nel compromesso, come sostengono in molti, e ognuno insiste sui propri valori e sulle proprie convinzioni, sulla singolarità delle proprie esperienze, per appianare le divergenze e riuscire a coabitare senza troppi traumi? In alternativa, una società non potrebbe piuttosto dispiegarsi *attraverso* gli scarti di ciò che sa mantenere *di fronte a sé*, l'uno rivolto attivamente verso l'altro e ciascuno dunque in grado di cooperare al comune – senza cercare di «superare» questi scarti o di riassorbirli. Scarti tra i sessi (da cui deriva il desiderio, mentre la differenza detta sessuale tende ad attenuarsi); scarti tra le età e le prospettive (già nella famiglia), tra le funzioni e le occupazioni, tra le regioni e gli ambienti: Parigi ad esempio è beoldlla per gli scarti tra i suoi paesaggi e i suoi *arrondissements*. La lingua delle periferie o dei giovani, se non si limita a una riduzione delle risorse per negligenza o ignoranza, risveglia (libera) salutarmente la lingua dal suo accademismo grazie a ciò che essa, usando (osando) degli scarti, può avere d'inventivo. Se il termine «dialogo» può ancora avere un senso, se non è un rimedio da quattro soldi per evitare il *clash*, bisognerà pensarlo in questa tensione che genera il comune a partire dallo scarto e dal trovarsi l'uno di fronte all'altro. Scarti che non si richiudono in differenze identitarie, ma aprono un *tra* in cui si forma un nuovo comune.

## Capitolo settimo

### Dia-logo

Il famoso «dialogo delle culture» è stato immaginato in parecchi modi diversi. In particolare in molti hanno sognato una *sintesi* in cui le culture si accordano e si completano formando un insieme unificato. È il sogno di una felice intesa in cui le divergenze verrebbero meno, in cui il comune, assorbendolo, avrebbe la meglio sul diverso. L'immagine di questo dialogo è stata proiettata con compiacimento tra l'«Oriente» e l'«Occidente» promossi a poli dell'esperienza umana – *East and West*, il grande matrimonio simbolico. Queste culture si sarebbero elevate, ciascuna sul proprio versante, e una volta giunte al loro apice, accordate tra loro. Ma in quale lingua – ricorrendo a quale strumento al tempo stesso nozionale e sintattico – si compirà questo accoppiamento? Non avverrà forse all'interno delle categorie occidentali ormai mondializzate e ridotte a *globish*? Le diverse culture non occidentali saranno dunque altrettante variazioni esotiche di tali categorie. Anche se la nuova cultura mondializzata si presentasse al Parlamento del mondo, che a sua volta promette di essere rappresentativo includendo democraticamente tutte le diverse correnti, non farebbe altro che riproporre l'ambito culturale implicito, illusoriamente universale dal momento che deriva soltanto da un'uniformazione camuffata, nella quale avverrebbe quest'unione. E come tutte le mozioni di sintesi, anche questa, riassorbendo le tensioni, riducendo gli scarti, sarà terribilmente noiosa... e soprattutto il suo comune sarà fittizio perché per *promuoversi* in quanto comune non avrà fatto agire il diverso.

Oppure, per mettere in valore un comune autentico perché originario ci si chiederà quale possa essere un *comune denominatore* tra le culture. All'opposto della sintesi vi è l'analisi: tutto il diverso delle culture verrà scomposto in elementi primi per distinguervi quello che concorderebbe. Invece di presentarsi come un nocciolo duro e che sarebbe identico, questo comune si potrebbe individuare come un «rapporto simile» tra termini, una

forma «analoga» di interazione o di mediazione. Desiderando contribuire a un'etica globale, ormai planetaria, l'Unesco ha lavorato molto, negli ultimi decenni del xx secolo, per identificare dei punti d'intesa. Come elemento minimale, ma che parrebbe indubitabile, si è dunque stabilito che tutte le concezioni morali e tutte le tradizioni religiose, in tutto il mondo, preconizzavano la «pace»: «A vision of peoples living peacefully together». E chi non si augura la pace? Ma allora Hegel? Ma allora Eraclito? Non hanno rivendicato esplicitamente la guerra per valorizzare la funzione, anche etica, del negativo? Non soltanto qualunque riduzione del diverso delle culture a un elemento minimale che sarebbe immediatamente comune ci fa ripiombare nella banalità dei truismi, ma anche questi «truismi» non sono *true*, non sono veri. A tutti questi è sfuggita una logica più significativa. Se la complementarità delle culture corre sempre il rischio di essere soltanto il prodotto di un'assimilazione già esistente ma che rimane insospettata, le convergenze tra culture rischiano invece sempre di essere superficiali perché si perdono proprio l'aspetto più singolare di ogni cultura. In entrambi i casi, con la scomparsa dello scarto causato da un assorbimento arbitrario, le culture hanno perso le loro risorse inventive.

Abbiamo anche cercato più seriamente – filosoficamente – di fare un'altra cosa: scoprire in un fondamento ultimo della ragione che va al di là di tutti i paradigmi tradizionali della verità – quelli dell'adeguamento con la cosa o di un'evidenza che si impone alla coscienza – un comune *logico* dell'umanità. Più radicalmente, la comunità umana, in quanto comunità «comunicazionale», va cercata nelle condizioni che rendono possibile un *discorso sensato* (la strada proposta da Apel e Habermas). Le regole del linguaggio sono regole di cui quando parliamo abbiamo già riconosciuto implicitamente la validità, e che dunque gli uomini condividono *a priori*. Dato che *quando si parla*, a se stessi o agli altri, le mettiamo pragmaticamente all'opera, il consenso tra gli uomini non dovrà più derivare da un qualunque contenuto dell'enunciato, ma soltanto dalla sua forma e da ciò che tale forma presuppone necessariamente a titolo di requisiti che in quanto tali sono universali. E forse questo ha effettivamente valore fintanto che restiamo nell'ambito del *logos* europeo la cui necessità è stata concepita dai Greci (basti pensare al principio di non contraddizione in Aristotele). Ma se esco dall'Europa? Tutta l'astuzia verbale di un pensatore cinese come Zhuangzi non sta proprio nell'eludere questa logica della comunicazione che



dovrebbe essere comune? E dunque bisognerebbe «parlare senza parlare», o «trovare qualcuno che dimentichi la parola per parlare con lui». E anche la strategia dell'apologo *zen* (il *koan*) non è proprio quella di far implodere, con uno scardinamento improvviso, questo protocollo implicito della razionalità? Ma allora si potrà ancora «dialogare»? E se viene rimesso in questione il protocollo stesso del dialogo, qualunque principio d'intesa tra gli uomini, che fondi un comune culturale, non viene forse irrimediabilmente abbandonato?

Il termine «dialogo», a dire il vero, non è storicamente senza macchia. Innanzitutto è perché l'Occidente ha perduto la sua forza che ha cominciato a «dialogare» con le altre culture. In precedenza, forte non soltanto dei suoi valori «universali», ma ancor più della sua formalizzazione logica, non dialogava affatto. Imponeva alle altre culture il proprio universalismo, il che equivale a dire che le colonizzava grazie alla sua razionalità trionfante. «Dialogo», del resto, è un termine rassicurante che serve a dissimulare i rapporti di forza sempre esistenti tra le culture così come anche all'interno stesso di ogni lingua e di ogni cultura, dal momento che le concordanze che vi prevalgono nascondono e schiacciano ciò che concordante non è. Il termine dialogo non aspira forse a un falso irenismo? – non si fa forse bello di un falso egualitarismo? E tanto per cominciare, in quale lingua – è un problema che ritorna – si svolgerà questo dialogo? Se si tratta di un'unica lingua (per esempio l'inglese mondializzato o il *globish*), il dialogo è inficiato sul nascere, poiché se l'incontro tra culture si svolge sul terreno di un'unica lingua, cioè con le sue forme sintattiche e le sue categorie, le altre lingue e le altre culture non potranno far altro che far sentire *in secondo piano* le loro «differenze» a partire da questo comune che viene coinvolto e che dovrebbe facilitare la comunicazione. Da tali situazioni derivano spesso rivendicazioni identitarie tanto più violente in quanto sono l'unica risposta possibile di fronte a questa uniformazione imposta in partenza.

Ma, in mancanza di dialogo, lo sappiamo bene, ci resta solo lo «scontro» o il *clash* – sarà possibile tirarsi fuori da quest'alternativa? Oppure, se il dialogo appare come un ripiego per tentare di sfuggire alla violenza, come possiamo dargli una consistenza che gli conferisca dignità e lo ponga come vocazione? Se dialogo è un termine «molle», dobbiamo dargli un senso forte; e ancora una volta la cosa migliore sarà attingere alla lingua stessa e metterla alla prova in quanto risorsa. *Dia*, in greco, esprime al tempo stesso lo scarto e l'attraversamento. Un *dialogo* è tanto più fecondo, come sapevano già i

Greci, quanto maggiore è lo scarto in gioco (come nel potente dialogo tra Socrate e Callicle); altrimenti si dice più o meno la stessa cosa, il dialogo diviene un monologo a due voci e non ci sarà alcun progresso. Ma *dia* esprime anche il cammino che attraversa, supera uno spazio, quello stesso spazio che può offrire resistenza. Un dia-logo non è immediato, prende del tempo: un dialogo è un *avanzare lentamente*. È solo progressivamente, con pazienza, che le rispettive posizioni – con il loro scarto e la distanza che le separa – si scoprono reciprocamente, si riflettono reciprocamente, e lentamente elaborano le condizioni che renderanno possibile un incontro effettivo. È necessario uno svolgimento, di fronte al quale *logos* esprime il comune dell'intelligibile poiché questo è, paradossalmente, la condizione e al contempo lo scopo del dialogo stesso. Vale a dire che, proprio attraverso gli scarti, si genera un comune, dal quale – grazie al fatto che ogni lingua, ogni pensiero, ogni posizione permette all'altro di infiltrarsi al suo interno – può emergere, in questo *tra* diventato attivo, un'intelligenza reciproca, e anche se questa intelligenza non si realizzerà mai completamente (il che testimonia sul potenziale dell'*intelligibile*). Comune che non è riassorbimento degli scarti, né assimilazione forzata, ma che, grazie alla tensione interna agli scarti che permette di agire, è *prodotto*: non imposto o preso come dato di fatto, ma *promosso*.

Facendo infatti uscire a poco a poco e reciprocamente ogni prospettiva dalla sua visione esclusiva – non dalla sua posizione ma dal carattere bloccato, murato di una posizione che ignora l'altro – il dia-logo fa emergere progressivamente un ambito di intelligenza condivisa in cui ognuno può cominciare a *comprendere l'altro*. Ma da dove viene l'effetto di questa intelligenza e che cosa la rende vincolante (invece di restare fermi a un pio desiderio)? Dal fatto che ognuno, decostruendo non la propria posizione ma ciò che essa ha di esclusivo, comincia a porre di fronte a essa – e questo restando all'interno della propria posizione – la posizione dell'altro. Tanto grandi sono la potenza dello scarto, che mantiene le due posizioni faccia a faccia, e la sua capacità di rottura reciproca grazie alla tensione stessa. Di conseguenza, integrando la posizione dell'altro nel proprio orizzonte, ognuno rimette all'opera la propria posizione e la estrae da ciò che questa aveva di *solitariamente evidente*. Infatti, vedendo la posizione dell'altro non più soltanto da un punto di vista difensivo ma secondo quello che vi si scopre di altro possibile, ognuno comprende nello stesso momento la propria posizione,

ascoltando l'altro, da quella posizione esterna che è l'altro. In seguito scopre, riguardo alla posizione dell'altro, l'unilateralità della propria posizione: la posizione di ognuno viene quindi scardinata, la sua frontiera oltrepassata – così facendo è iniziato, grazie a un lieve sfasamento, uno spostamento. Da quando viene avviato un dialogo, naturalmente se non è recitato o falsificato, e finché questo dialogo dura (il Callicle di Platone preferirà invece tirarsi indietro e Filebo non ci entrerà neppure), ecco che un *tra* si fa strada – perché ogni posizione si lascia intravedere dall'altro (tale è il *tra* dell'«in-trattenersi») – là dove il pensiero si rimette all'opera. In questo *tra*, il pensiero torna a fluire e può essere attivato. Lungi dunque dall'essere compiacente o dall'aver soltanto un effetto rassicurante, soltanto il dispositivo del dialogo è *di per sé* attivo e operante. Senza di esso non ci sarà altro che assimilazione forzata dell'uno da parte dell'altro, o in altre parole la sua «alienazione», e non usciremo dai rapporti di forze.

Ma in quale lingua si svolgerà, su scala mondiale, questo dialogo tra culture, dal momento che non può avvenire nella lingua dell'uno senza che l'altra sia già alienata? La risposta per una volta è semplice: il dialogo può svolgersi soltanto nella lingua di entrambi, ovvero tra queste lingue: nel *tra* aperto dalla traduzione. Dal momento che non esiste una lingua terza o mediatrice (soprattutto non l'inglese mondializzato, il *globish*) la *traduzione* è la lingua *logica* di questo dialogo. O, per riprendere una formula celebre, spostandola dall'Europa al mondo, la traduzione dev'essere la lingua del mondo. Il mondo a venire deve situarsi tra-le-lingue: non dovrà avere una lingua dominante, qualunque essa sia, ma una traduzione che attiva le risorse delle lingue mettendole in rapporto tra loro. Le lingue si scopriranno reciprocamente e allo stesso tempo si rimetteranno all'opera per dare la possibilità di passare dall'una all'altra. Un'unica lingua sarebbe molto più comoda, è vero, ma imporrebbe immediatamente la sua uniformazione. Lo scambio verrebbe facilitato, ma non ci sarebbe più nulla da scambiare o, in ogni caso, nulla che sia effettivamente singolare. Se tutto viene sistemato in un sol colpo in un'unica lingua, senza più scarti che la disturbino, ogni lingua-pensiero – ogni cultura – non potrà più, come ho già detto, far altro che rivendicare da un punto di vista identitario e testardamente le sue «differenze». La traduzione, invece, è un modo semplice e probante di mettere in pratica il dia-logo. Lascia infatti emergere la difficoltà, il carattere non definitivo, sempre *in fieri* e mai compiuto; ma permette anche di vedere

ciò che il dialogo ha di effettivo: un comune della comprensione si elabora nel suo *tra* e vi si dispiega.

La comprensione, in effetti, così come viene sviluppata dalla diversità delle lingue e dei pensieri, non è una comprensione definitiva, bloccata (come lo era la comprensione kantiana delle categorie). Anzi, più si trova a dover attraversare intelligenze diverse, come avviene nel dialogo tra le culture, più si deve promuovere: più diventa intelligente. Una delle possibilità della nostra epoca, in risposta all'uniformazione mondiale, è proprio quella di potersi aprire a nuovi modi di intelligenza grazie alla scoperta di altre lingue e di altre culture. E questo vale in particolar modo per l'Europa: incontrando le altre lingue e le altre culture, il pensiero europeo non si trova a dover rovesciare il suo passato atteggiamento di sufficienza, quello del suo universalismo, trasformandolo in cattiva coscienza, o anche soltanto in relativismo. L'Europa non deve neppure convertirsi (a un qualche «Oriente» fittizio), ma ha la possibilità di interrogarsi dall'esterno su se stessa e di rimettere così in discussione la propria ragione. Infatti è proprio in nome di un universale logico, di un universale in senso forte, *a priori*, e non invocando una qualche definizione dell'uomo o della natura umana, sempre ideo-logica, che propongo il comune dell'intelligibile. Il *comune dell'intelligibile* è il *comune dell'umano*: se gli uomini non potranno forse mai comprendersi totalmente, e nemmeno le culture, bisogna comunque porre come principio – come necessità *a priori* (e *trascendentale* rispetto all'umano) – che *possono* comprendersi, e che soltanto questa possibilità di comprendere è il diverso dell'umano – come avviene attraverso le lingue – che fa l'«umano».

Di conseguenza io non vedo il soggetto a venire come una figura ancora ignota – che deve ancora nascere – del soggetto: in attesa di un'altra Rivelazione o di una nuova Verità. Infatti nel nostro mondo ormai finito (e tanto più finito quanto più si espandono i confini della sua esplorazione), da dove potrebbe mai venire questa speranza di un Altrove? Piuttosto, io vedo questo soggetto a venire come un soggetto che non è più *assoggettato*: prigioniero di una verità particolare, verità-«contenitore», che si enuncia in modo dogmatico e, in quanto tale, esclusivo; e non lo vedo neppure, in senso opposto, come un soggetto *de-territorializzato*, cioè tagliato fuori dal locale (*focale*) e dal singolare – di una lingua, di una cultura e di un paesaggio. Lo vedo invece come un soggetto *agile* o meglio «reattivo» (il contrario di

«inerte», cioè senza arte e dunque letargico): che, partendo da una lingua e da un determinato ambiente, circola tra altre lingue e altri ambienti, attingendo alle risorse degli uni e delle altre. Non mescolando (confondendo) il diverso delle culture e delle forme di intelligenza, e neppure – sarebbe la stessa cosa – riducendo tale diversità a una versione consensuale e dichiarata più «tollerante»: perché una forma culturale è tanto più significativa quanto più produce uno scarto, un singolare e, di conseguenza, un pensiero creativo. Questo soggetto avrà dunque fatto uscire la diversità dei pensieri dalla loro esclusività iniziale per farli contribuire a un comune della comprensione e dell'intelligenza – di cui effettivamente consiste il «dia-logo».

Ora che, in un mondo totalmente mondializzato, non esiste più l'Aldilà da sognare o il lontano Laggiù del viaggio, è ormai proprio nel *tra* che scopriamo la risorsa: se il termine «inter-culturale» ha un senso, è quello di dispiegare questo *tra* e questo in-tra-ttenersi come la nuova dimensione del mondo e della cultura. In questo modo verranno entrambe disinnescate: tanto la falsa universalità – pigra – dell'uniforme quanto l'illusione a esso legata dell'identità – settaria. Se esistere significa resistere, è innanzitutto «tenendosi fuori», come dice la parola stessa (*ex-sistere*): fuori dalla sottomissione e, in primo luogo, dalla sottomissione alla Storia. E se ogni epoca conosce la sua forma di resistenza, possiamo dire che la nostra è questa: resistere con attenzione, passo dopo passo, a queste due minacce che si presentano insieme, l'uniformazione e l'identitario; e inaugurare, basandosi sulla forza inventiva dello scarto, un comune intensivo.

## *Il libro*

**U**N PICCOLO LIBRO CON UNA TESI MOLTO GRANDE: PER RISOLVERE I conflitti che dilanano il mondo, e in particolare l'Europa, dobbiamo partire dal concetto di «identità culturale». Un concetto pernicioso che porta a pensare alla cultura come a qualcosa di statico, determinato, immobile. Un concetto che tende a produrre da un lato comunitarismi integralisti, dall'altro relativismi inerti e indifferenti. Oppure barricate per difendere orticelli culturali o indifferentismo dove tutto va bene purché omologo e uniforme. Invece proprio della cultura è il dinamismo, lo scambio, la permeabilità. Usando la rara peculiarità intellettuale di una doppia conoscenza, quella del mondo occidentale e del mondo cinese, Jullien riesce a stabilire l'unica piattaforma possibile per un'umanità pacificata. Quella in cui le idee e le culture sono qualcosa di dinamico, di fluido, senza steccati. Un antidoto prezioso a un mondo che costruisce barriere.

## *L'autore*

FRANÇOIS JULLIEN, filosofo, grecista e sinologo, ha sviluppato il proprio lavoro tra il pensiero della Cina e quello dell'Europa. Ne ha tratto una riflessione interculturale così come una filosofia dell'esistenza. È uno dei pensatori contemporanei più tradotti nel mondo. Einaudi ha pubblicato il *Trattato dell'efficacia* (1998, 2017) e *Il saggio è senza idee o l'altro della filosofia* (2002, 2016).

*Dello stesso autore*

*Trattato dell'efficacia  
Il saggio è senza idee o l'altro della filosofia*



Titolo originale *Il n'y a pas d'identité culturelle mais nous défendons les ressources d'une culture*

© 2016, 2017 Éditions de L'Herne, Paris

Pubblicato in accordo con Agence Littéraire Astier-Pécher, Paris

© 2018 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

Traduzione di Chiara Bongiovanni

Questo ebook contiene materiale protetto da copyright e non può essere copiato, riprodotto, trasferito, distribuito, noleggiato, licenziato o trasmesso in pubblico, o utilizzato in alcun altro modo ad eccezione di quanto è stato specificamente autorizzato dall'editore, ai termini e alle condizioni alle quali è stato acquistato o da quanto esplicitamente previsto dalla legge applicabile. Qualsiasi distribuzione o fruizione non autorizzata di questo testo così come l'alterazione delle informazioni elettroniche sul regime dei diritti costituisce una violazione dei diritti dell'editore e dell'autore e sarà sanzionata civilmente e penalmente secondo quanto previsto dalla Legge 633/1941 e successive modifiche.

Questo ebook non potrà in alcun modo essere oggetto di scambio, commercio, prestito, rivendita, acquisto rateale o altrimenti diffuso senza il preventivo consenso scritto dell'editore. In caso di consenso, tale ebook non potrà avere alcuna forma diversa da quella in cui l'opera è stata pubblicata e le condizioni incluse alla presente dovranno essere imposte anche al fruitore successivo.

[www.einaudi.it](http://www.einaudi.it)

Ebook ISBN 9788858428849