

LUIGI AZZARITI FUMAROLI

MICHEL DE CERTEAU
LINGUAGGIO DELLA STORIA: SILENZIO SULLA MORTE
E PAROLA MISTICA

1. *Hétérologie*

“Un assente fa scrivere”¹ – l’affermazione, viatico di un percorso di pensiero, si manifesta, recando con sé lo spazio vuoto che la contorna: lo spazio vuoto di una istanza e di una ingiunzione che urta contro l’impossibile adeguamento fra la presenza ed il segno, generando un attendere prolungato dalla rappresentazione. Nel consumarsi di questo intervallo fra l’attendere e la rappresentazione che la custodisce si rende possibile l’assenza creatrice in ragione della quale “ogni opera è un’impresa di esaurimento del linguaggio”². Se infatti si tiene fermo che la scrittura – e tanto più la scrittura moderna – è, sin dal gesto che la riassume, occupazione di uno spazio bianco, un gioco nel vuoto che delimita, entro i confini di un luogo determinato – la pagina –, le operazioni di transito che danno vita ad una mera illusione referenziale, nella quale il segno grafico non segue il reale, ma tende soltanto a significarlo, reintroducendolo come reliquia all’interno di

¹ M. DE CERTEAU, *La Fable mystique, I. XVI-XVII siècle*, Gallimard, Paris 1982; trad. it. di S. Facioni, *Fabula mistica. XVI-XVII secolo*, Jaca Book, Milano 2008, p. 1; cfr. ID., *L’invention du quotidien. I Arts de faire*, UGE, Paris 1980; trad. it. di M. Baccianini, *L’invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma 2010, pp. 272-273.

² M. FOUCAULT, *Le “non” du père* (1962), in ID., *Dits et écrits*, 4 voll., Gallimard, Paris 1994, vol. 1; trad. it. di G. Costa, *Il “non” del padre*, in *Archivio Foucault*, 3 voll., Feltrinelli, Milano 1996, vol. 1, pp. 59-73: 71.

un testo chiuso³, appare evidente che alla scrittura, preclusale la possibilità di raccogliere in unità il reale in quanto tale e il senso che lo connoterebbe, è dato unicamente di articolarsi “su un’esteriorità che sempre le sfugge”⁴. È d’altronde proprio questa evasività rispetto a ciò che gli è esterno che permette alla scrittura di portare a compimento quella neutralizzazione dell’esistenza che altrimenti il linguaggio in quanto tale, a dispetto della sua oggettività ideale, stenterebbe a realizzare. “L’importante funzione dell’espressione linguistica scritta – faceva notare già Husserl – sta appunto nel fatto di permettere la comunicazione anche senza un discorso personale immediato o mediato, di essere, per così dire, una comunicazione virtuale”⁵. E tuttavia, proprio il suo possibile fungere da emblematico campo trascendentale senza soggetto⁶, espone la scrittura che si mostri ignara dell’indispensabile necessità ch’essa si presti ad un’incarnazione al rischio di cadere vittima di una letteralità caotica. L’incarnazione cui qui si allude non coincide però soltanto con una pura esteriorità corporea, indispen-

³ Cfr. R. BARTHES, *Le Discours de l’histoire* (1967); *L’effet de réel* (1968), *L’écriture de l’événement* (1968), ora in ID., *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Seuil Paris 1984; trad. it. di B. Bellotto, *Il brusio della lingua. Saggi critici IV*, Einaudi, Torino 1988, rispettivamente pp. 137-149; pp. 151-159; pp. 161-166. Nonché M. DE CERTEAU, *L’écriture de l’histoire*, Gallimard, Paris 1975; trad. it. di A. Jeronimidis, *La scrittura della storia*, Jaca Book, Milano 2006, pp. 53-54. Per un più disteso confronto fra lo storico di Chambéry ed il semiologo di Cherbourg, deve vedersi A. PANDOLFI, *Dialettica e costituzione del sapere storico tra Roland Barthes e Michel de Certeau*, “Rivista di Filosofia Neo-scolastica”, 4 (1981), pp. 721-735.

⁴ DE CERTEAU, *L’invenzione del quotidiano*, p. 273. Altrove, ancor più efficacemente, si legge: “La scrittura è memoria di una separazione dimenticata. Riprendendo un’osservazione di Walter Benjamin a proposito di Proust, potremmo dire che ha la ‘forma’ della memoria e non il suo ‘contenuto’: è l’effetto incessante della perdita e del debito, ma non conserva né restaura un contenuto iniziale, poiché esso è perduto (dimenticato) per sempre e rappresentato solo da sostituti che si invertono e si trasformano secondo la legge posta da un’esclusione fondatrice” (ID., *La fiction de l’histoire. L’écriture de “Moïse et le monothéisme”*, in ID., *L’écriture de l’histoire*; trad. it. di A. Jeronimidis, *La finzione della storia. La scrittura del “Mosè e il monoteismo”*, in *La scrittura della storia*, pp. 319-367: 338-339).

⁵ E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in *Husserliana*, Bd. VI, hrsg. v. W. Biemel, Nijhoff, The Hague 1958; trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 1997, p. 388.

⁶ J. DERRIDA, *Introduction à L’origine de la géometrie de Husserl*, PUF, Paris 1962; trad. it. di C. Di Martino, *Introduzione a Husserl, L’origine della geometria*, Jaca Book, Milano 1987, p. 142; più in generale: J. PATOČKA, *Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie*, “Studia minora facultatis philosophicae Universitatis Brunensis”, 14-15 (1971); trad. it. di G. Di Salvatore, *Il soggettivismo della fenomenologia husserliana e la possibilità di una fenomenologia “asoggettiva”*, in ID., *Che cos’è la fenomenologia?*, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2009, pp. 261-311.

sabile al segno grafico, e d'altra parte essa neppure coincide soltanto con una corporeità spirituale, in quanto essenza costantemente implicita in ogni atto di scrittura entro un orizzonte temporale transeunte⁷. Tale incarnazione piuttosto, nel principio di senso che la governa, racchiude entrambi questi connotati, permettendo alla scrittura di assolvere pienamente quella funzione di feticcio⁸, in virtù della quale essa è insieme qualcosa di concreto e tangibile, ma contemporaneamente rimando continuo ad un al di là di sé che non può di fatto mai realizzarsi e possedersi, trattenendo l'evento sospeso nell'infinito della rappresentazione⁹.

Cessati d'essere, sin dalla prima metà del secolo XVII, una figura del mondo, i segni in generale e la scrittura che in essi si traduce in particolare tendono ad articolare al proprio interno un rapporto fra significante e significato che è tutto risolto in un nesso stabilito fra l'idea d'una cosa e l'idea d'un'altra¹⁰. Ne segue che “di fatto il significato ha come contenuto, funzione e determinazione, solo ciò che rappresenta: gli è interamente ordinato e trasparente; ma tale contenuto non è indicato se non in una rappresentazione che si dà in quanto rappresentazione, e il significato si cala senza residuo né opacità all'interno della rappresentazione del segno”¹¹. Il segno grafico, mantenendo in una esatta contemporaneità *indicazione* ed *apparizione*, e dunque facendo sì che la notazione sia il puro incontro tra un oggetto e

⁷ E. HUSSERL, *Formale und transzendente Logik*, Niemeyer, Halle 1929; trad. it. di G.D. Neri, *Logica formale e trascendentale*, Laterza, Bari 1966, p. 27: “[La] corporeità [Leiblichkeit] linguistica stessa [...] è per così dire una corporeità spirituale”.

⁸ Cfr. G. AGAMBEN, *Stanze. La parola ed il fantasma nella letteratura occidentale*, Einaudi, Torino 2006, pp. 39-43.

⁹ Come, in un passo menzionato pure da M. de Certeau (*La scrittura della storia*, p. 109), afferma M. Blanchot: “Il linguaggio della scrittore non presenta rendendo presente ciò che mostra, ma mostrandolo dietro tutte le cose, come il senso e l'assenza di tutto” (*De Kafka à Kafka*, Gallimard, Paris 1981; trad. it. di G. Patrizi, *Da Kafka a Kafka*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 23).

¹⁰ Cfr. M. FOUCAULT, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971; trad. it. di A. Fontana, *L'ordine del discorso*, in ID., *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino 2001, pp. 11-41: “Sia dunque in una filosofia del soggetto fondatore, che in una filosofia dell'esperienza originaria o in una filosofia dell'universale mediazione, il discorso non è niente più che un gioco, di scrittura nel primo caso, di lettura nel secondo, di scambio nel terzo, e questo scambio, questa lettura, questa scrittura non mettono mai in gioco che segni. Il discorso si annulla così, nella sua realtà, ponendosi a disposizione del significante” (*ibi*, p. 29).

¹¹ M. FOUCAULT, *Le mots et le chose*, Gallimard, Paris 1966; trad. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967, pp. 73-83, qui p. 80. Si osserva – rileva a sua volta M. de Certeau – il succedersi di una epistemologia della superficie ad un'epistemologia della trasparenza che riferiva il *verbum* ad una *res*: “A relazioni ontologiche si sostituiscono relazioni spaziali, in funzioni delle quali si definiscono anche il linguaggio verbale ed il linguaggio pittorico” (ID., *La scrittura della storia*, pp. 277-278).

la sua espressione, rende la rappresentazione chiusa in se stessa, una ininterrotta rappresentazione della rappresentazione, dalla quale è escluso ogni autentico *essere in attesa*¹². Nella rappresentazione ha infatti ragion d'essere soltanto ciò che si attende, ovvero ciò che ha già da sempre significato entro l'ambito della rappresentazione stessa, laddove l'"essere in attesa" – *das Warten* – è propriamente quanto sfugge al dominio della rappresentazione, potendo esso soltanto accadere¹³.

Ciò del cui accadere si è, si resta in attesa è identificabile con quanto si pone fuori dalla rappresentazione e ne destabilizza il potere inglobante. De Certeau a questo riguardo sostiene, commentando la *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1578) di Jean de Léry, che in essa – prima epitome del sapere etnografico occidentale¹⁴ – accanto alla messa alla prova di una scrittura conquistatrice, la quale "userà il Nuovo Mondo come una pagina bianca (selvaggia) dove scrivere il volere occidentale"¹⁵, non può non notarsi l'irrompere, scandito emblematicamente dal levarsi dei suoni della festa e dal gorgheggiare degli uccelli esotici, di un'alterità insormontabile, la quale trapassa il processo di riproduzione scritturale che invade lo spazio e capitalizza il tempo, forandolo come "il non atteso", come ciò che, ineguagliabile a tutto, non fa che sopravvenire, "attraverso una deiscenza metaforica" che rompe sì la linearità del discorso, ma senza per questo inficiarla definitivamente, quanto piuttosto favorendone una nuova estensione¹⁶.

¹² G. BOMPIANI, *L'attesa*, et al. edizioni, Milano 2011, pp. 66-72.

¹³ Decisiva, per una distinzione fra l'"attendere" (*erwarten*) e l'"essere in attesa" (*warten*), resta la puntualizzazione di M. Heidegger che si legge in *Zur Erörterung der Gelassenheit* (1944-1945), in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 13, hrsg. v. H. Heidegger, Klostermann, Frankfurt a. M. 2002; trad. it. di A. Fabris, *Per indicare il luogo dell'abbandono*, in M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, il melangolo, Genova 1989, pp. 47-77, in part. pp. 55-56.

¹⁴ De Certeau, riferendosi a quest'opera, parla letteralmente di una sorta di "scena primaria" nella costruzione del discorso etnologico (*La scrittura della storia*, cap. V: "Etnografia. L'oralità, o lo spazio dell'altro: Léry", pp. 215-252: 218).

¹⁵ *Ibi*, p. 2; nonché pp. 225-228. Ma parimenti, in *Histoire et anthropologie chez Lafiteau*, in *Naissance de l'ethnologie? Anthropologie et mission en Amérique XVI-XVIII siècle*, éd. par C. Blanckaert, Cerf, Paris 1985; trad. it. di G. Baggio, *Storia e antropologia in Lafiteau*, in Id., *La scrittura dell'altro*, Cortina, Milano 2005, pp. 1-27, si afferma incisivamente: "Scrivere è fare la storia [...]. L'ambizione teologica di *dire* il tutto in nome di una Parola fondatrice prende la figura scientifica di una *scrittura* che rimpiazza la voce enunciatrice di un mondo con la cucitura indefinita dei frammenti e che si fa autorizzate non più da una Parola piena, ma dai limiti e le assenze proprie ai frammenti disseminati di una geografia simile a quella di una scrittura sconfitta" (*ibi*, pp. 15 e 25).

¹⁶ DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, pp. 251-252. Su queste pagine di de Certeau, si vedano: F. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, La Découverte, Paris 2002, pp. 251-261; F. LESTRINGANT, *Lectures croisées de Jean de Léry: à propos du "bréviaire de l'ethnologue"*, in *Michel de Certeau. Les chemins d'histoire*, éd. par C. Delacroix, F. Dosse,

Come può desumersi da questa prima esemplificazione, cui può aggiungersi quella ancor più significativa studiata da de Certeau a partire dal caso delle orsoline indiatolate del convento di Loudun¹⁷ ed offerta dal linguaggio alterato della possessione, nel quale si assiste, nello spazio circoscritto di un unico individuo, al drammatico fronteggiarsi della voce della posseduta e della scrittura di colei che è padrona di sé innescato dal tendenzioso e provocatorio interrogare dei protocolli medici, ogni rappresentazione scritturale, quale strumento di simbolizzazione del reale, ed attestazione della (tras)formazione d'ogni immagine del mondo in un orizzonte gnoseologicamente garantito¹⁸ parrebbe lambita da un "non-pensiero", il quale tuttavia non è da confondere con un mero pensiero esterno al pensiero stesso, con un pensiero del "fuori"¹⁹.

La rivendicazione di una tale fuoriuscita dal pensiero, ove ricondotta all'interno di un'archeologia del sapere che ambisce a riscattare quelle risorse che possono scorgersi – una volta riconosciuto, quale intrinseco limite del positivismo, il suo intransigente rifiuto d'ogni pensiero *del negativo*²⁰ – entro un'analitica della finitudine che, presa coscienza del venir meno della sovranità di un discorso originario e della contemporanea ineluttabilità del dominio del linguaggio, ritiene di poter utilmente virare verso la letteratura, in quanto ambito dove "l'esperienza dell'impensabile" coincide con l'asso-

P. Garcia, M. Trebitsch, Éditions Complexe, Paris 2002, pp. 55-75, e S. BORUTTI, *Immagin-traccia e scrittura. Storio-grafia ed etno-grafia in Michel de Certeau*, "Discipline filosofiche", 1 (2008), pp. 67-81, in part. pp. 72-78, nonché la introduzione, *Scrivere l'assente*, della stessa S. Borutti ed U. Fabietti a DE CERTEAU, *La scrittura dell'altro*, pp. IX-XXXI.

¹⁷ M. DE CERTEAU, *La Possession de Loudun*, Julliard, Paris 1970; ID., *La scrittura della storia*, in part. il VI capitolo: "Il linguaggio alterato. La parola della posseduta", pp. 253-278. Per un più analitico commento a *La Possession de Loudun* si fa rimando a M. QUIRICO, *La differenza della fede. Singolarità e storicità della forma cristiana nella ricerca di Michel de Certeau*, Effatà editrice, Cantalupa 2005, in part. pp. 30-87.

¹⁸ Nella nota definizione di M. Heidegger, "il tratto fondamentale del Mondo Moderno è la conquista del mondo risolto in immagine. Il termine immagine significa in questo caso: la configurazione della produzione rappresentante" (*Die Zeit des Weltbildes* (1938), in ID., *Gesamtausgabe*, Bd. 5, hrsg. v. F. von Hermann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1994; trad. it. di P. Chiodi, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Scandicci 1997, pp. 71-101: 99).

¹⁹ Cfr. M. FOUCAULT, *La pensée du dehors* (1966), in ID., *Dits et écrits*, vol. 1; trad. it. di C. Milanese, *Il pensiero del di fuori*, in ID., *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 111-134, dove segnatamente si sostiene: "Questo pensiero che si tiene lontano da qualsiasi soggettività [...] e che al tempo stesso si tiene sulla soglia di ogni positività, non tanto per afferrarne il fondamento e la giustificazione, ma per ritrovare lo spazio dove essa si dispiega, il vuoto che le serve da luogo, la distanza nella quale essa si costituisce e dove sfuggono, non appena osservate, le sue certezze immediate – questo pensiero [...] costituisce quello che potremmo chiamare in una parola 'il pensiero del di fuori'" (*ibi*, p. 114).

²⁰ M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris 1961; trad. it. di F. Ferrucci, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 2011, in part. pp. 304-305.

luta dispersione dell'uomo²¹, tende infatti a conferire al linguaggio le medesime prerogative che, nell'universo rappresentativo, sono proprie dell'io sovrano, salvo che in questo è la continuità a costituire la garanzia ma anche l'apriori di un sistema, laddove in quello è a partire dalla discontinuità che la questione si trova ad essere posta. Mostrarsi consapevoli che numerose e continue sono le linee di rottura che percorrono il linguaggio non basta però ad affrontare quanto determina, in una latenza gelosa del proprio segreto, questo suo stridere, fendersi e deformarsi sino a sfaldarsi, sino a disfarsi, sino a morire, poiché parlare della morte quale assisa di tutti i linguaggi non significa ancora affrontarla; anzi, "forse significa evitare la morte che tocca questo medesimo discorso"²².

Se il linguaggio, spezzatosi l'ordine della similitudine²³, dice ciò che non mostra, poiché esso non è più né il teatro della vita né lo specchio del mondo, la contraddizione che contraddistingue ogni atto di parola non è meramente antitetica, ma ossimorica, dal momento che il reale – come massimamente attesta il paradosso che governa la scrittura della storia²⁴ –

²¹ ID., *Le parole e le cose*, pp. 318-325, 336-343 e 410-412.

²² M. DE CERTEAU, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, éd. par L. Giard, Gallimard, Paris 2002; trad. it. di G. Brivio, *Storia e psicanalisi. Tra scienza e finzione*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, in part. cap. V: "Il sole nero del linguaggio" (1967-1973), pp. 136-154: 153. All'opera di Foucault de Certeau, ancorché in *Fabula Mistica*, p. 20, n. 24, riconoscerà il merito di "aver fornito alla storiografia strumenti concettuali per analizzare i processi intellettuali e sociali dell'esclusione", si rivolse sempre con numerosi distinguo, come testimoniano, con le pagine da ultimo citate, quelle poste sotto i titoli *Le rire de Michel Foucault* (1984-1986) e *Micro-techniques et panoptic discourse: a quid pro quo* (1982), ora raccolte in *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*; trad. it. di G. Brivio, *Il riso di Michel Foucault e Microtecniche e discorso panottico: un qui pro quo*, in *Storia e psicanalisi*, rispettivamente pp. 123-135 e pp. 155-165. Ma su ciò, per un più disteso confronto, si veda P. DI CORI, *Arti del fare, discipline e pratiche quotidiane: Michel de Certeau, dopo Foucault e Bourdieu*, in *Tra ordinario e straordinario: modernità e vita quotidiana*, a c. di P. Di Cori e C. Pontecorvo, Carocci, Roma 2007, pp. 53-67. Dal canto suo, G. DELEUZE, *Foucault*, Minuit, Paris 1986; trad. it. di P.A. Rovatti e F. Sossi, *Foucault*, Cronopio, Napoli 2002, pp. 124-126, fra i più sensibili interpreti di Foucault, non ha mancato di rilevare come sin da *Naissance de la clinique* (1963) nel pensiero di questi vi fosse una particolare ammirazione per il vitalismo di Bichat, proteso a definire la vita attraverso l'insieme delle funzioni che resistono alla morte. Se "Bichat – scrive Deleuze – rompeva con la concezione classica della morte, istante decisivo o evento indivisibile, e lo faceva in due modi, ponendo la morte come coestensiva alla vita e al tempo stesso come costituita da una molteplicità di morti parziali e singolari"; analogamente Foucault credeva che la vita consistesse solo nell'occupare il proprio posto nel corteo di un "Si muore", ovvero che il vitalismo dovesse sempre sorgere sullo sfondo d'un mortalismo.

²³ Cfr. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, pp. 31-39.

²⁴ DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, p. 3. Come rileva R. Barthes, il paradosso che regge la pertinenza del discorso storico rispetto ad ogni altro consiste nel fatto ch'esso "non

si pone in una dimensione che appare totalmente eterogenea rispetto alla struttura discorsiva in quanto tale. Dunque, dal contrapporsi della ripetuta significazione dissimulante del reale con il reale stesso scaturisce una non lessicalizzabilità del linguaggio, la quale determina il vuoto d'un innominabile, che a sua volta acuisce un'assenza di corrispondenza fra le parole e le cose. Questo linguaggio che consuma se stesso in un'attesa senza oggetto, poiché l'oggetto che venisse a colmarla non potrebbe che cancellarla, apre la scena d'una escatologia, in cui "si decide la dinastia di un senso"²⁵, in cui un senso ultimo sempre si *arresta*. Un senso, cioè, è deciso ed insieme è sospeso, secondo una duplice accezione significativamente racchiusa nel vocabolo francese "*arrêt*"²⁶, nel quale ciò che è deliberato è in un medesimo tempo sospeso, dandosi luogo ad una "mobilità ludica", in ragione della quale l'arresto sospensivo *arresta* l'arresto decisivo e viceversa: "l'arresto *si* *arresta* ma *arrestandosi*, come *arresto*, esso imprime movimento. Fa partire, ripartire, venire e ritornare. Esso *dà* la vita, *dà* la morte"²⁷. In questa prospettiva, il linguaggio permarrebbe in una perenne oscillazione fra presenza ed assenza che ne determinerebbe l'assimilazione con una struttura di limite, la quale, se pure inquietata da "un'immensa falda d'ombra"²⁸, non cesserebbe di riproporsi in un discorso sempre morente, ma mai morto²⁹:

ha mai altro che un'esistenza linguistica (in quanto termine di un discorso), e tuttavia tutto si svolge come se quell'esistenza fosse soltanto la "copia" pura e semplice di un'altra, situata in un campo extrastrutturale, il "reale" (ID., *Il discorso della storia*, p. 147).

²⁵ FOUCAULT, *Il "non" del padre*, p. 72: qui Foucault cita un passo di *Seuil*, una stanza del *Poème pulvérisé* (1945-1947) di R. Char, poi confluito nella raccolta *Fureur et Mystère* (1948), Gallimard, Paris 1996, p. 181.

²⁶ Donde pure deriva un'antiquata accezione del termine italiano "arresto", quale sinonimo di "sentenza", "deliberazione" d'un organo giudicante.

²⁷ J. DERRIDA, *Survivre* (1979), in ID., *Parages*, Galilée, Paris 1986; trad. it. di S. Facioni, *Sopra-vivere*, in *Paraggi. Studi su Maurice Blanchot*, Jaca Book, Milano 2000, pp. 176-271: 215-216. Il testo cui qui Derrida fa riferimento è *L'arrêt de mort* (1948) di M. Blanchot; ma sul punto si veda pure S. AGOSTI, *Enunciazione e strutture del rinvio nell'"Arrêt de mort"* (1991), in ID., *Critica della testualità*, il Mulino, Bologna 1994, pp. 117-164, in part. pp. 122-123.

²⁸ FOUCAULT, *Le parole e le cose*, p. 231.

²⁹ "Il linguaggio si svela come trasparenza reciproca dell'origine della morte, non c'è esistenza che nella sola affermazione dell'io parlo non riceva la promessa minacciosa della sua stessa scomparsa, della sua apparizione futura" (ID., *Il pensiero del di fuori*, p. 134). A sua volta M. de Certeau, come chiosando questa pagina di Foucault, chiuderà *L'invenzione del quotidiano*, p. 276, rilevando che "dopo Mallarmé l'esperienza scritturale si dispiega secondo una modalità di rapporto fra l'atto di avanzare e il terreno mortifero in cui si delinea il suo itinerario. A questo riguardo lo scrittore è il moribondo che cerca di parlare. Ma, nella morte che i suoi passi imprimono su una pagina nera (non più bianca), egli sa, può dire il desiderio che attende dall'altro l'eccesso meraviglioso ed effimero di sopravvivere in un'attenzione che egli altera".

un discorso per il quale il momento della morte non arriva mai, o piuttosto non smette mai di arrivare, eccolo, arriva, e poi arriva ancora, e poi è già passato, senza essere mai arrivato. Non mera alterazione del discorso, in quanto “rapporto fra un discorso stabilito e l’alterazione che il lavoro di dire ‘altro’ vi introduce”³⁰, la morte non è il semplice “inatteso”, la trasgressione del discorso nel discorso stesso, paragonabile alla voce selvaggia che sorprende e perturba la rappresentazione etnografica; essa occupa la dimensione di una *eterologia*, ora dimessa ora sontuosa, che la rappresentazione allestita dall’ordine del discorso non riesce né a dimenticare né a tollerare³¹. “La morte ossessiona l’Occidente” – afferma de Certeau –, ed è per questo che ogni sapere è patologico, poiché è lacerato da “un confronto con quella morte che la nostra società cessa di poter pensare come un *modo di partecipazione alla vita*”³².

2. *La mort, mode d’emploi*

Unica nel novero dei saperi a riuscire ad esprimere tale rapporto con la morte, ed anzi a farne la propria condizione di possibilità, parrebbe essere la storiografia, la quale si costituirebbe per mezzo di un’intenzionalità presente di un’assenza³³. Memore e rispettoso della lezione di Michelet, de Certeau

³⁰ DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, p. 259.

³¹ Cfr. M. DE CERTEAU, *Altérations* (1973), in ID., *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*; trad. it. di G. Brivio, *L’assente della storia e Psicanalisi e storia*, in *Storia e psicanalisi*, pp. 182-191, in part. p. 190. Il termine “eterologia”, coniato da G. Bataille, viene a de Certeau attraverso J. Lacan, secondo quanto illustra É. Roudinesco in *Jacques Lacan. Esquisse d’une vie, histoire d’un système de pensée*, Fayard, Paris 1993; trad. it. di F. Polidori, *Jacques Lacan. Profilo di una vita, storia di un sistema di pensiero*, Cortina, Milano 1995, pp. 146-148. Quanto all’ermeneutica dell’alterità messa a tema da de Certeau, si veda specialmente DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, pp. 278-295; e, più in generale, L. GIARD, *La passion de l’altérité*, in *Michel de Certeau*, éd. par L. Giard, Cahier pour un temps-Centre George Pompidou, Paris 1987, pp. 17-37; A. BAIRD, *Etica e luogo della storia*, “Discipline filosofiche”, 1 (2008), pp. 45-65, in part. pp. 47-49; D. JULIA, *Expérience et histoire de l’autre chez M. de Certeau*, “Le Discours psychanalytique”, 18 (1986), pp. 52-54.

³² DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, pp. 9-10.

³³ Come si legge in *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Seuil, Paris 2000; trad. it. di D. Iannotta, *La memoria, la storia, l’oblio*, Cortina, Milano 2003, pp. 404-405: “La rappresentazione storica è proprio un’immagine presente di una cosa assente; ma la cosa assente si sdoppia essa stessa in scomparsa ed esistenza al passato. Le cose passate sono abolite ma nessuno può fare che esse non siano state [...]. La veemenza assertiva della rappresentazione storica in quanto rappresentanza non è autorizzata da nient’altro che dalla positività dell’‘essere stato’ preso di mira attraverso la negatività del ‘non essere più’”. Per Ricoeur è

condivide con l'autore della *Histoire de France* (1833-1873) l'idea che la morte sia l'oggetto necessario e sufficiente della vita dello storico, ma non solo al fine di offrire agli estinti delle "tombe scritturali"³⁴, bensì pure perché in essa si compie un processo di comprensione del passato, un'autentica produttività dell'accadere, in forza della quale il presente ricapitola il passato in un sapere che nega la perdita, pur ponendola quale suo presupposto: "lavoro di morte e lavoro contro la morte"³⁵.

Laddove la psicanalisi guarda all'ambito storico come lo sfondo in cui la memoria, quale funzione che si riferisce alla "traccia" (*Spur*) delle più varie e diverse percezioni che permangono nel nostro apparato psichico, si costituisce grazie a ciò che elimina, ma che nondimeno ritorna surrettiziamente su una scena in cui i morti non cessano di perseguire i vivi³⁶, la

dunque attraverso la nozione di "rappresentanza", nella quale si condensa l'aspettativa, connessa con la conoscenza storica, nei confronti di costruzioni che rappresentano ricostruzioni del passato (*ibi*, p. 396), che può riuscire più facilmente comprensibile quel rapporto con l'assenza, meglio, con gli assenti, che rappresenterebbe il fondamento del discorso storico. Questo infatti si realizza, come già de Certeau aveva osservato e come ricorda lo stesso Ricoeur (*ibi*, pp. 287-291; ma soprattutto pp. 523-527), solo in quanto posto in relazione con un evento che, in quanto passato, è scomparso: "la sua scomparsa consente il fatto *differente* d'una scrittura o di una interpretazione attuali"; la storiografia, cioè, "rappresenta (mette in scena) nel linguaggio, nella forma di discorsi successivi, le tracce di una lotta, interna ad ogni società, fra il travaglio di crearsi ed il travaglio della morte" (M. DE CERTEAU, *Histoire et Mystique* [972], in ID., *L'Absent de l'histoire*, Mame, Paris 1973, pp. 153-167: 158 e 161).

³⁴ DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, pp. 5-6. Mette conto ricordare l'immagine che della storiografia del Michelet offre R. Barthes, secondo il quale la storia micheletista consiste sì interamente in un'opera di accostamento alla morte, ma da comprendere nei modi di un rito di addomesticamento, di "sacra manducazione": "pesante è la morte, nella micheletista resurrezione del passato. Non è né paradiso né tomba; è l'esistenza stessa del morto, ma sognata, e con riconciliati i commoventi tratti familiari della vita e la conoscenza solenne della morte" (ID., *Michelet par lui-même*, Seuil, Paris 1969; trad. it. di G. Viazzi, *Michelet*, Guida, Napoli 1973, pp. 75-76).

³⁵ ID., *La scrittura della storia*, p. 10. Allorché H.-G. Gadamer si impegna a delucidare il concetto ermeneutico di distanza temporale si spiega in termini non troppo distanti da quelli di de Certeau, come segnalato pure da P. Ricoeur in *La distance temporelle et la mort en histoire* (2000), in *Historicités*, éd. par C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia, La Découverte, Paris 2009, pp. 13-27. Propriamente in *Wahreit und Methode*, Mohr, Tübingen 1972; trad. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, si legge: "Il tempo non è più anzitutto un abisso che deve essere scavalcato perché separa ed allontana, ma è invece, in verità, il fondamento portante dell'accadere, nel quale il presente ha le sue radici. [...] La distanza temporale, perciò, non è qualcosa che debba essere superata. [...] Questa distanza non è un abisso spalancato davanti a noi, ma è riempito dalla continuità della trasmissione e della tradizione, nella cui luce ci si mostra tutto ciò che è oggetto di comunicazione storica" (*ibi*, p. 347).

³⁶ Cfr. M. DE CERTEAU, *Histoire et psychanalyse* (1978), in ID., *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*; trad. it. di G. Brivio, *Psicanalisi e storia*, in *Storia e psicanalisi*,

storiografia pone una separazione netta fra presente e passato, la quale trova la propria più riuscita trasfigurazione in un gesto di “sepoltura” del passato ad opera dello storico³⁷. Se da un lato tale gesto sembra essere l’unica possibile reazione al disincanto imposto da un passato le cui impronte appaiono definitivamente mute e la cui voce è irrimediabilmente perduta, dall’altro la funzione che la storiografia si assegna è quello di nominare l’assente e di introdurlo nel linguaggio della galleria scritturale³⁸.

La scrittura della storia raccoglie in una pietosa collezione le vestigia dei morti, ma al tempo stesso non può negarsi di affermare la vita presente. In tal modo essa rende i morti di cui parla il “vocabolario di un compito da intraprendere”³⁹. Il tentativo di promuovere una *semantica della morte* induce però a compiere una ulteriore delucidazione della riflessione di de Certeau, esponendola ai suoi limiti. L’epistemologia storica presentata in particolare nei primi due capitoli de *L’écriture de l’histoire* sembrerebbe infatti tentare di introdurre una presa di distanza dalla morte, resa più sottile dal fatto che la pratica storiografica non si impennerebbe soltanto su

pp. 78-97, in part. pp. 78-79; nonché il precedente contributo *Ce que Freud fait de l’histoire* (1970), in *L’écriture de l’histoire*; trad. it. di A. Jeronimidis, *Quello che Freud fa della storia*, in *La scrittura della storia*, pp. 297-318, in part. p. 306. Sul rilievo della psicanalisi nell’opera di de Certeau, fra i fondatori, insieme con J. Lacan, dell’Ecole freudienne de Paris, oltre alla puntuale ricostruzione proposta da L. Giard nella introduzione a *Storia e psicanalisi*, pp. 15-48, in part. pp. 28-37, si può ora utilmente consultare la silloge di studi posta sotto il titolo *Michel de Certeau, histoire/psychanalyse. Mises à l’épreuve*, “Espaces Temps”, 80-81 (2002), nell’ambito della quale meritano in particolare d’essere segnalati, con l’intervista dello stesso de Certeau concessa a M. Cifali nel 1983 (pp. 156-175), i contributi di C. RABANT, *Michel de Certeau, lecteur de Freud et de Lacan* (pp. 22-26) e di M. CIFALI, *Psychanalyse et écriture de l’histoire* (pp. 147-155).

³⁷ DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, p. 103: “[La scrittura storica] fa posto alla mancanza e la nasconde; crea dei racconti del passato che sono l’equivalente dei cimiteri delle città; esorcizza e confessa una presenza della morte in mezzo ai vivi”; ma sulla funzione di “tomba” svolta dalla storiografia si veda specialmente il paragrafo “Il posto del morto e il posto del lettore”, *ibi*, pp. 117-120. Su de Certeau, quale corifeo d’una immagine della operazione storiografica come equivalente scritturale del rito sociale della deposizione nella tomba, ha richiamato l’attenzione P. Ricoeur specialmente in *La memoria, la storia e l’oblio*, pp. 523-527. Ma al riguardo cfr. D. JERVOLINO, *La scrittura della storia come esercizio di pietas. Il confronto postumo di Ricoeur con de Certeau*, in *Destini del sacro. Discorso religioso e semiotica della cultura*, a c. di N. Dusi, G. Marone, Meltemi, Roma 2008, pp. 81-88. D’altra parte, per un più ampio e generale confronto fra questi due pensatori, si veda F. DOSSE, *Paul Ricoeur, Michel de Certeau. L’Histoire: entre le dire et le faire*, L’Herne, Paris 2006; ID., *La rencontre tardive entre Paul Ricoeur et Michel de Certeau*, in *Michel de Certeau. Les chemins d’histoire*, pp. 159-175; ed ancora ID., *Michel de Certeau et l’écriture de l’histoire*, “Vingtième Siècle”, 78 (2008), pp. 145-156, in part. pp. 152-153.

³⁸ Cfr. DE CERTEAU, *L’absent de l’histoire*, in part. l’*Avant-propos*, pp. 7-9.

³⁹ ID., *La scrittura della storia*, p. 120.

quell'elemento rappresentativo – comune ad altre discipline scientifiche – che impone di compiere un incessante lavoro di differenziazione fra il proprio oggetto d'indagine, in questo caso ciò che è accaduto nella sua concreta realtà, ed una prassi presente, che trova la propria espressione *istituzionale*⁴⁰ in un discorso chiuso, in un *testo*, inteso quale forma di una intelligibilità composta e circoscritta; essa piuttosto si presenterebbe come il superamento, per negazione, dello stesso paradigma rappresentativo posto a suo fondamento, dal momento che ciò da cui la storia si propone di distaccarsi, onde considerarlo come sua occasione di studio, non può giammai essere interamente espulso, poiché altrimenti ne sarebbe infirmata la sua stessa ragion d'essere. La storia – afferma sinteticamente de Certeau – “reintroduce nel “soggetto” della scienza quello che ne era stato distinto come suo oggetto”⁴¹. Ne discende la necessità di riconoscere che l'operazione che rende possibile l'articolarsi fra il passato ed il presente che ambisce a riaccostarlo non può che svolgersi sul crinale tracciato da un'attualità che è perennemente alterata dal ritorno del preterito⁴².

Per continuare a giocare sul limite di un *entre-deux*, costantemente rimesso in causa, tra presente e passato, l'opera storica che non voglia essere confusa né con una pura finzione né con un'astratta riflessione epistemologica e neppure compromessa con un'ideologia costituita, dovrà quindi rappresentare la differenza fra ciò che è vivo e ciò che è morto, cercando costantemente di preservare lo *scarto* fra queste due dimensioni, inteso come il *particolare*, l'*eccezione*, l'*aberrazione* atti a rivelare il carattere precario della formalizzazione scientifica, attraverso il conferimento alla regolarità ed alla continuità che connotano ogni prassi euristica di un valore tanto maggiore quanto più se ne coglie la contingenza⁴³. Luogo di transito che permette il dinamismo della storia ed il continuo attraversamento chiasmatico fra passato e presente, il “particolare” non soltanto promuoverebbe una sorta di eticizzazione dell'operazione storiografica, facendola coincidere “con l'interstizio creato nell'attualità dalla rappresentazione di differenze”,

⁴⁰ *Ibi*, pp. 72-73.

⁴¹ *Ibi*, p. 47.

⁴² Cfr. *ibi*, pp. 45-49. Ma sul punto si vedano pure le riflessioni di M. de Certeau offerte in un testo del 1970, dove nella “struttura” della pratica storiografica, intesa come esplicitazione delle condizioni di possibilità di un discorso sul passato eterogeneo, si rinviene il “concetto-funzione” che esprime il fatto che “il passato si trova a dipendere dal presente che si pone come distinto, ma al tempo stesso lo relativizza in nome di una resistenza (localizzabile nei documenti) che obbliga il discorso del presente a non poter essere che un altro discorso” (ID., *Histoire et structure*, in ID., *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*; trad. it. di G. Brivio, *Storia e struttura*, in *Storia e psicanalisi*, pp. 166-181: 168-169).

⁴³ ID., *La scrittura della storia*, p. 99. Il passato – si legge appena oltre (p. 100) – rappresenta “ciò che fa difetto”.

ma ne favorirebbe pure la proiezione in un futuro che ha i tratti della possibilità dischiusa dalla funzione epistemologica di significare un mancante mediante un “paradigma indiziario” in grado di attuare la simbolizzazione ed insieme il superamento di ciò che ha la forma dell’eccezione rispetto ad una legge di intelligibilità universale⁴⁴. Il “particolare” fungerebbe pertanto da *confine del pensabile* essenziale alla costituzione di ogni ragione. Esso rappresenterebbe – come già aveva osservato Foucault – il sintomo di un rifiuto, la cartografia di un esteriore a partire dal quale si compie la nascita stessa della storia⁴⁵. Dunque, il costeggiare il confine racchiuso nel “particolare” parrebbe essere il compito precipuo della pratica storiografica, ma solo in vista d’una sua riconduzione ad un’architettura stabile di regole e concetti compresi in un sistema di cui, per de Certeau⁴⁶, la rappresentazione scritturale depositata in un testo sarebbe emblematico archivio⁴⁷.

All’inizio di *Ce que Freud fait de l’histoire* (1970) questa stessa concezione della scrittura storica, centrale in *L’opération historique* (1974), viene efficacemente riassunta, affermando che tutto quanto è definito come “storia” non è invero altro che un racconto: “tutto comincia con la vetrina di una *legenda*, che dispone di oggetti “curiosi” nell’ordine in cui *si devono leg-*

⁴⁴ *Ibi*, pp. 100-101. Sull’importanza del paradigma indiziario, si veda altresì quanto osserva C. Ginzburg in *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino 2000, in part. pp. 158-209.

⁴⁵ Cfr. la *Préface* alla prima edizione dell’*Histoire de la folie*, Plon, Paris 1961; trad. it. E. Renzi e V. Vezzoli, *Prefazione alla prima edizione*, in *Storia della follia nell’età classica*, pp. 41-51, dove segnatamente si afferma che: “La grande opera della storia del mondo è indelebilmante accompagnata da un’assenza d’opera che si rinnova continuamente ma che procede inalterata nel suo vuoto inevitabile lungo il corso della storia stessa: e fin da prima della storia, poiché essa è già presente nella decisione primitiva; e ancora dopo, poiché essa trionferà nell’ultima parola pronunciata dalla storia” (*ibi*, p. 46). A ben vedere – rileva M. de Certeau in *L’invenzione del quotidiano*, pp. 85-90 – questo stile di pensiero proprio di Foucault si mostrerà anche in *Surveiller et punir* (1975), ancorché con una diversa strategia argomentativa. Se nella *Histoire de la folie* il gesto epistemologico era ispirato dall’esigenza di racchiudere un escluso per creare uno spazio che rendesse possibile l’ordine della ragione; nell’opera del 1975 quanto s’intende illuminare è il gesto non discorsivo che sta alla base d’ogni discorso. Studiando l’organizzazione carceraria e segnatamente i dispositivi panottici, sviluppando cioè una “microfisica del potere”, Foucault tenterebbe infatti di ritagliare uno strato sociale di pratiche senza discorso ed insieme di instaurare un discorso su queste stesse pratiche.

⁴⁶ *Id.*, *La scrittura della storia*, p. 102.

⁴⁷ Come ha rilevato B. Groys, l’archivio – diversamente da quanto opinato da Derrida – definisce uno spazio finito: “come non disponiamo che d’un tempo finito, così non possiamo trasferire che un numero finito di cose e di segni nati dall’infinità dello spazio esteriore nella finitezza dello spazio interiore. Questo è ciò che conferisce alla frontiera degli archivi il suo tracciato storico” (*Politique de l’immortalité. Quatre entretiens avec Th. Knoefel*, Maren Sell Éditeurs, Paris 2005, p. 84).

gere. È l'immaginario di cui abbiamo bisogno affinché l'*altrove* riproduca soltanto il *qui*. Un senso ricevuto è imposto, in un'organizzazione tautologica che altro non dice se non il presente"⁴⁸. È in questa *strategia narrativa*, in quest'inversione letteraria delle procedure proprie della ricerca, che trova una risposta l'interrogazione che guida, per de Certeau, il lavoro dello storico, ponendolo a cospetto dell'enigmatica relazione ch'egli, attraverso un'attività tecnica, mantiene con la società a lui contemporanea ed in pari tempo con la morte⁴⁹. Nell'organizzare, pianificandola, l'introduzione della morte nel discorso la storiografia crea dei racconti del passato: "rappresenta" e insieme "ri-presenta" (*re-présent*) i morti lungo un itinerario narrativo; ma d'altra parte essa ha una "funzione *simbolizzatrice*", in virtù della quale al passato è conferito uno spazio, il quale, però, non oscura il presente, che, anzi, attraverso l'espedito offerto dalla "narratività", recupera il proprio significato e la propria autonomia⁵⁰. La possibilità che il presente acquisti la propria *densità* è pertanto correlata alla vocazione narrativa che permea il racconto storiografico e che si presenta, sotto il profilo strettamente temporale, come un intaglio all'interno della cronologia storica, il quale da un lato tende a prolungarsi verso il tempo presente e dall'altro a postulare un punto zero, un'origine necessaria per l'orientamento del vettore d'indagine. "Nel consentire all'attualità di 'tenere' nel tempo ed infine di simbolizzarsi, il racconto la colloca in una relazione necessaria con un 'inizio' che è *niente*, o che ha solo il ruolo di essere un limite"⁵¹.

In tal senso de Certeau parrebbe sostenere, nell'indicare questo "niente" prossimo alle regioni del mito, la necessità che la scrittura storiografica

⁴⁸ DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, p. 297; ma cfr. parimenti *ibi*, pp. 102-103 e pp. 361-367, nonché ID., *L'histoire, science et fiction* (1983), in ID., *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*; trad. it. di G. Brivio, *La storia: scienza e finzione*, in *Storia e psicanalisi. Tra scienza e finzione*, pp. 51-77, in part. pp. 51-55 e 74-77.

⁴⁹ ID., *La scrittura della storia*, p. 62. Come ha rilevato A. FARGE, *Se laisser surprendre par l'ordinaire*, in *Michel de Certeau. Les chemins d'histoire*, pp. 101-106, per de Certeau la relazione fra la morte e la società rappresenta la figura tragica dello storico ed in pari tempo essa disegna lo spazio della sua responsabilità civica. Il discorso storico non può essere autorizzato che da un rispetto assoluto e senza pregiudizi della verità, avendo esso a che fare non soltanto con l'ambito della memoria, ma con l'organizzazione stessa dell'agire (*ibi*, p. 104).

⁵⁰ DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, p. 106: "[...] la storiografia si sforza di raggiungere un presente che costituisce il termine di un percorso più o meno lungo sulla traiettoria cronologica [...]. Il presente, postulato dal discorso, diventa il *prodotto [le revenu]* dell'operazione scritturale". Quest'ultima – si precisa poco oltre (pp. 118-119) – "contrassegna" un passato, ossia da un lato fa "posto al morto", e dall'altro ridistribuisce lo spazio dei possibili, determina negativamente quello che c'è *da fare*. Più propriamente: la storiografia utilizza "la narratività che seppellisce i morti come mezzo per fissare un posto ai vivi".

⁵¹ *Ibi*, p. 105.

incontri, onde snaturarlo, un “non-luogo fondatore” atto a rappresentare un valore indeterminato di significazione, e la cui unica funzione sarebbe quella di attestare il fatto che ad un certo momento *nella* storia sorge un rapporto d’inadeguazione fra significante e significato. È appunto in tale vuoto che si insinua quello “spettro” che, frequenza di una certa visibilità, si dispone ad organizzare il sapere sotto forma di un passato concepibile soltanto come *legge dell’altro*⁵². Contrasta, quest’alterità d’un passato indeterminato eppure ineliminabile, con l’alterità della scrittura. Il dettato di de Certeau non sembra tuttavia temere la contraddizione; anzi, le permette di agire liberamente, lasciandosene sedurre. In caso contrario esso non potrebbe da un lato sostenere, d’accordo con Maurice Blanchot, che la scrittura “mai si costituisce o si riunisce in rapporto di unificazione con una presenza (da vedere, da intendere)”⁵³, poiché essa non si pone in relazione all’evento, ma è l’evento stesso sempre ancora a venire, così mirando a condurre il racconto storico verso ciò che è impossibile da datare o da rappresentare; e dall’altro rispettare l’esigenza, propria del discorso storico in quanto disciplina di ricerca, di unire una “semantizzazione”, ossia una costruzione del senso, con una “selezione” fra ciò che appartiene al passato e ciò che appartiene al presente, e di organizzare una “intelligibilità” con una “normatività”, onde rendere la pratica storiografica dotata di un contenuto certo, vero e, come tale, verificabile. Si assiste in tal modo alla definizione d’un discorso eteroclitico, nel quale vengono a combinarsi due movimenti contrari: per un verso una “narrativizzazione”, a motivo della quale l’acronicità dell’evento si cronologizza, e per l’altro verso una “semantizzazione”, capace di ordinare gli elementi descrittivi lungo la filza raccolta nella coperta d’una determinata sequenza storica⁵⁴.

⁵² *Ibi*, p. 108. D’accordo pure con quanto osservato da C. OSSOLA, *Historien d’un silence: Michel de Certeau* (1986), in DE CERTEAU, *Fabula mistica*, pp. XXVII-LIV, in part. p. XXXIX, sarebbe in questa conclusione quanto mai evidente l’influenza esercitata su de Certeau dalla lettura del pensiero nietzscheano offerta da P. Klossowski, tra i primi a rilevare come nel filosofo tedesco fosse riscontrabile il presentimento del pericolo derivante dall’ipertrafia del senso storico, ovvero dall’ossessione del passato, ed al contempo una concezione dell’esistenza tesa “a discreditarlo il ‘senso storico’ del passato, con il pretesto di liberarne il presente” (ID., *Sur quelques thèmes fondamentaux de la “Gaya Scienza” de Nietzsche* (1956), in ID., *Un si funeste désir*, Gallimard, Paris 1963; trad. it. di F. Ferrari, *Sulla “Gaya Scienza” di Nietzsche*, in P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche, il politeismo e la parodia*, SE, Milano 1999, pp. 59-88: 64).

⁵³ M. BLANCHOT, *L’Absence de livre* (1969), in ID., *L’entretien infini*, Gallimard, Paris 1969; trad. it. di R. Ferrara, *L’assenza di libro*, in *L’infinito intrattenimento. Saggi sull’“insensato gioco di scrivere”*, Einaudi, Torino 1977, pp. 561-576: 566.

⁵⁴ Cfr. in part. DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, p. 110, dove pure si recupera l’indicazione di R. Barthes (ID., *Il discorso della storia*, p. 145) circa il “carattere entimematico”

Occorre del resto osservare che a questa duplicità del discorso storico si accompagna, quale corollario, un altro suo sdoppiamento, derivante dal disporsi dell'argomentazione storiografica come "sapere dell'altro", dove questo "altro" coincide con l'insieme delle componenti documentarie della cui citazione lo storico si vale al fine di *strappare l'assenso* al lettore⁵⁵. Questi, a sua volta, attraverso l'espedito offerto dalla citazione, verrebbe "introdotto nel rapporto tra un sapere e un non-sapere", o, per meglio dire, si troverebbe ad occupare un posto definito dal discorso stesso, il quale – afferma de Certeau – "semanticamente saturo (non vi sono buchi nell'intelligibilità), "compresso" (grazie ad "un estremo raccorciamento del tragitto e della distanza fra i centri funzionali della narrazione"), e fitto (una rete di catafore ed anafore assicura gl'incessanti rinvii del testo a se stesso come totalità orientata), [...] non lascia scappatoie"⁵⁶.

La pretesa di far assurgere il discorso storico a modello di un *testualismo forte*, e dunque, coerentemente rispetto a tale pretesa⁵⁷, di abolire ogni

del discorso storico, attraverso il quale è in esso introdotta una intelligibilità non simbolica, ma metaforica, intesa aristotelicamente come "passaggio da un genere all'altro".

⁵⁵ Propriamente M. de Certeau sostiene che la citazione "ha il ruolo di accreditare il discorso. [...] Produce affidabilità" (*La scrittura della storia*, p. 111). Ma al riguardo si veda quanto già affermava W. Benjamin in *Einbahnstraße* (1928), in ID. *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, t. 1, hrsg. v. R. Tiedmann u. H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989; trad. it. di B. Cetti Marinoni, *Strada a senso unico*, a c. di G. Schiavoni, Einaudi, Torino 2006, p. 61: "Le citazioni, nel mio lavoro, sono come briganti ai bordi della strada, che balzano fuori armati e strappano l'assenso all'ozioso viandante".

⁵⁶ DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, p. 113; nonché ID., *L'étrange secret*. "Maniere d'écrire" pascalienne, in *Mistica e retorica*, a c. di F. Bogliani, Olschki, Firenze 1977, pp. 104-126, a conclusione del quale si legge: "Per parziale che sia, [il commento] fa appello nuovamente ad una distanza, indice di pudore e di silenzio, rinuncia ad un'appropriazione comunque impossibile – un modo che potrebbe definirsi come il corollario di questo testo: io debbo allontanarmi perché ci sia di nuovo un testo". Tornano alla mente gli assunti di J. Derrida consegnati a *De la grammatologie*: "Non c'è fuori-testo [...]. In ciò che si chiama la vita reale [...] non c'è mai stato altro che scrittura; non ci sono mai stati altro che supplementi, significati sostitutivi che non hanno potuto sorgere che in una catena di rinvii differenziali" (ID., *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967; trad. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmaso, A.C. Loaldi, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1969, p. 182). A ben vedere, però, la posizione di de Certeau, considerata nel suo complesso, si differenzia da quella di Derrida, preferendo essa ad un predominio del testo sostituire un predominio dell'ascolto suscitato dalla voce, che, come la morte, tende a collocarsi sempre "fuori testo": "Tanto l'oggetto visto è scrivibile, omogeneo alla linearità del senso enunciato e dello spazio costruito, quanto la voce crea uno scarto, apre una breccia nel testo, restaura un corpo a corpo. Voce 'off'" (*La scrittura della storia*, p. 249). Ma cfr. pure ID., *L'invenzione del quotidiano*, in part. l'XI capitolo, pp. 221-232. Sul punto si vedano in ogni caso i puntuali rilievi di M. SCHNEIDER, *La voix et le texte*, in *Michel de Certeau*, éd. par L. Giard, pp. 133-146.

⁵⁷ Cfr. R. BARTHES, *La préparation du roman, I et II. Notes de cours et de séminaires au Collège de France 1978-1979 et 1979-1980*, éd. par N. Léger, Seuil, Paris 2003; trad. it. di

casualità sino al punto di concepire la performatività della narrazione storica come il discorso che postula la morte⁵⁸, ma solo perché questa svolge una funzione di *inter-detto*, di avvenimento che non è né detto né dato, se non nella forma di quelle inter-relazioni costituite dal tessuto degli enunciati che non sarebbero *senza* di esso, se da un lato comprova che la morte entra nell'operazione storiografica in quanto oggetto di sapere che dà luogo alla produzione di uno scambio tra vivi⁵⁹, dall'altro pare inequivocabilmente attestare non soltanto che la storia non "risuscita" i morti, ma che essa, al pari di ogni altra rappresentazione, non riesce ad accostarsi alla morte ed ad esprimerne l'abissalità. Sebbene la storiografia nasca dal piacere di raccontare, ma forse specialmente dal desiderio di coltivare un singolare rapporto con i morti⁶⁰, è pur vero che ai suoi occhi la morte parrebbe costituirsi anzitutto come quella non-presenza che funge da premessa per ogni narrazione storicamente intesa. Lo testimonia del resto la stessa necessità di dover comporre un racconto essenzialmente anti-mimetico, un racconto cioè in cui c'è "un'assenza delle cose nelle parole, del denominato nei nomi", giusta un compito che la storiografia si è assunta a partire da Michelet e che da allora suggerisce di rivolgere lo sguardo verso quelle zone reiette alle quali

E. Galiani e J. Ponzio, *La preparazione del romanzo*, 2 voll., Mimesis, Milano-Udine 2010, vol. 2, pp. 313-314.

⁵⁸ DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, pp. 113 e 120. Ma sulla nozione di "performativo", che de Certeau mutua da J.L. Austin e segnatamente da quanto da questi osservato in *How to do things with words* (1962), e con la quale si indica un atto linguistico che "fa ciò che dice", si veda pure ID., *Fabula mistica*, p. 199.

⁵⁹ ID., *La scrittura della storia*, pp. 59-60. Dell'"interdetto" più distesamente de Certeau tratta in *La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine* (1971), in ID. *Faiblesse de croire*, éd. par L. Giard, Seuil, Paris 1987; trad. it. di S. Morra, *La frattura instauratrice*, in *Debolezza del credere*, Città Aperta, Troina 2006, pp. 167-206: 193-194. L. Giard, nell'ambito d'una tavola rotonda i cui atti sono stati raccolti in *Histoire, mystique et politique. Michel de Certeau*, éd. par L. Giard, H. Martin, J. Revel, Millon, Grenoble 1991, ha puntualmente osservato che due espressioni sono sovente adottate da de Certeau per definire il compito dello storico: "da un lato, esso consiste nell'elaborare il lutto" [*faire son deuil*], ma è un lutto impossibile, a differenza del lavoro entro una scienza: quale che sia, una scienza si costituisce come tale quando un lutto è stato elaborato, ed in tal caso si tratta sempre di elaborare il lutto del reale. Dall'altro lato, vi è questa formula, ch'egli mutuava da Michelet, per il quale il lavoro dello storico consiste nel 'placare i morti'. Mi sembra che ciò torni a riguardare l'alterità, tutti quelli verso i quali lo storico si trova indebitato. La problematica del debito, che dovrebbe seguirsi come un filo rosso nei testi di de Certeau, lega il medesimo e l'altro, il passato ed il presente, la legge del luogo ed il viaggio, ed è forse proprio quella che più profondamente rappresenta l'unità nella sua opera" (*ibi*, pp. 149-150).

⁶⁰ Si veda al riguardo C. ANTENHOFER, *Emozionalità nella storia. Riflessioni sullo sfondo di Storia e psicanalisi e La scrittura della storia di Michel de Certeau*, "Discipline filosofiche", 1 (2008), pp. 83-99.

soltanto la morte parrebbe riuscire, in virtù della *denegazione* di cui è fatta oggetto, a conferire significato⁶¹. Consapevole di ciò, la scrittura della storia non tenderebbe più ad indulgere negli stilemi d'una letteratura compiaciuta di sé nella quale le parole hanno soltanto un significato simbolico, e neppure in una pittoricistica imitazione della retorica forgiata per compiacere i primi attori degli accadimenti storici, ma tenderebbe piuttosto a soffermarsi su ciò che è inciso nel silenzio⁶². Da qui il suo interesse per “il testimone muto della tomba”⁶³, epitome del rifiuto, proprio della storiografia micheletista e dei suoi epigoni, per ogni dipartita, rifiuto esercitato attraverso un “riscatto dell'assenza”, in virtù del quale la morte appare unicamente come una riserva di senso, un “supplemento di vita”⁶⁴.

In termini più generali potrebbe pertanto rilevarsi che nell'atteggiarsi dell'operazione storiografica verso la morte come ciò che non rappresenta altro che il *non-sapere del vivo* si celerebbe una irrefragabile paura dell'intérito, capace di inaridire ogni altro sentimento, fosse esso pure soltanto un nostalgico desiderio per la prossimità del lontano o una malinconica

⁶¹ Come osserva espressamente M. de Certeau: “Lo storico non è più l'uomo che costituisce un impero. Non mira più al paradiso d'una storia globale. Si trova a circolare *intorno* alle razionalizzazioni acquisite. Lavora nei margini. Sotto questo aspetto diventa un randagio. In una società portata alla generalizzazione, dotata di possenti mezzi centralizzatori, lo storico si spinge verso i gradini delle grandi regioni sfruttate. ‘Fa uno scarto’ verso la stregoneria, la follia, la festa, la letteratura popolare, il mondo dimenticato del contadino, l'Occitania, ecc., zone, queste tutte silenziose” (*La scrittura della storia*, pp. 91-92).

⁶² Sulla scorta di un passo del *Journal* di Michelet, nel quale si legge che “bisogna ascoltare le parole che non furono mai dette [...] bisogna far parlare i silenzi della storia”, J. Rancière – rivelando un'evidente analogia con il pensiero di de Certeau, già peraltro posta opportunamente in luce da P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, pp. 525-527 – osserva “che la costituzione della storia come discorso di verità dipende dalla possibilità di legare concretamente la duplice assenza che sta al cuore dell'affettività storica”, e che si definisce da un lato nell'assenza della “cosa in sé” che *non c'è più*, e dall'altro nell'assenza dell'avvenimento che non è mai stato *così come è stato detto* (Id., *Les mots de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Seuil, Paris 1992; trad. it. di Y. Melaouah, *Le parole della storia*, il Saggiatore, Milano 1994, pp. 97-98).

⁶³ Si legge emblematicamente in un passo – citato da BARTHES, *Michelet*, pp. 87-88 – della prefazione al II volume della *Histoire du XIXème siècle* (1872): “Ho dato a molti morti troppo dimenticati l'assistenza della quale io stesso avevo bisogno. Li ho esumati per una seconda vita. Molti non eran nati in momento che fosse loro adatto. Altri nacquero alla vigilia di circostanze nuove e sorprendenti che sopraggiunsero a cancellarli, per così dire, a soffocarne la memoria [...]. La storia accoglie e rinnovella codeste glorie diseredate; rianima questi morti, li resuscita. Così la sua giustizia associa coloro che non vissero nella stessa epoca, compie atto di riparazione in favore dei molti che non apparvero altro che per un attimo, giusto il tempo di scomparire. Vivono adesso assieme a noi che ci sentiamo loro parenti, amici loro. In tal modo si forma una famiglia, una città comune di vivi e di morti”.

⁶⁴ RANCIÈRE, *Le parole della storia*, p. 99.

“memoria del dolore”⁶⁵. Ed è forse stata questa stessa paura a condizionare de Certeau, allorché, interrogandosi egli sul significato autentico della propria pratica di scrittura, del suo infaticabile commentare le reliquie della storia, non poté che rispondere: per “non lasciar morire”⁶⁶.

3. *Stirb in mir, Welt und alle deine Liebe*

“I limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo”⁶⁷ – è in questa celebre proposizione del *Tractatus* che può trovarsi compendiato il presupposto che sostiene l’intera argomentazione di de Certeau a proposito della trasfigurazione storiografica della morte. Quanto induce quest’autore a pensare la storia come la più compiuta messa in scena scritturale di una “popolazione di morti”⁶⁸ è infatti intrinseco al rapporto che noi sembriamo coltivare con il linguaggio, e che per l’appunto parrebbe essere sempre un rapporto con la morte. Più esattamente, il discorso storico, refrattario ad ogni possibilità di negazione, essendo inequivocabilmente constatativo⁶⁹, sarebbe contraddistinto da una totale confusione del soggetto locutore con il proprio enunciato, il che determinerebbe l’infirmarsi d’ogni esistenza posizionale del referente, vale a dire di quel movimento d’inclusione e/o d’esclusione del mondo che ogni enunciato tenderebbe ad esprimere, ove l’affermazione e la negazione fossero esplicite. Ne discende – per de Certeau – l’evidenza che vuole la storiografia paragonabile ad un discorso in cui l’oggetto è necessariamente assente, ancorché il suo senso non venga affatto meno, garantito qual è dal dialogo che lo storico instaura con i propri interlocutori. Ciò che è morto fungerebbe pertanto da elemento incoativo d’una dialettica in forza della quale un *non-detto* si trasforma in un *detto*, rivelando, in termini più generali, il confronto che il linguaggio instaura con la morte che lo rende possibile, in quanto perdita originaria, ma nondimeno infinitamente produttrice, perché reclamante, a partire dalla propria negati-

⁶⁵ Cfr. T.W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*, hrsg. v. G. Adorno u. R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970; trad. it. di E. De Angelis, *Teoria estetica*, Einaudi, Torino 1977, p. 434.

⁶⁶ M. DE CERTEAU, *Écritures* (1973), in *Michel de Certeau*, pp. 13-16: 13.

⁶⁷ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* (1921), Routledge and Kegan Paul, London 1961; trad. it. di A.G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1998, p. 88 (prop. 5.6).

⁶⁸ DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, p. 117.

⁶⁹ BARTHES, *Il discorso della storia*, p. 144: “[...] il fatto storico è legato linguisticamente a un privilegio di esistenza: si racconta ciò che è stato, non ciò che non è stato oppure è in dubbio. Insomma il discorso storico non conosce la negazione”.

vità, sempre ancora un senso, secondo una dinamica – già interamente racchiusa nel linguaggio stesso – che non può essere più positiva di quanto sia negativa⁷⁰. La morte, in questa prospettiva, non traccerebbe dunque più soltanto i confini del discorso storico come tale, ma consentirebbe di segnare i confini di ciò che dall'interno stesso del linguaggio va al di là di esso. Come Wittgenstein si è impegnato a porre in luce, il fatto che parlare del linguaggio non possa che avvenire *nel* linguaggio stesso, e che quindi qualsiasi sconfinamento metafisico del discorso debba vietarsi a favore d'una etica del linguaggio comune, localizzata nel presente della sua storicità, ed a cospetto della quale qualsiasi proposizione che tentasse di volgersi verso l'indicibile si rivelerebbe un mero non-senso⁷¹, così la storiografia, sebbene proclive a dominare i fatti del linguaggio a partire da un luogo – il *trapassato*⁷² – ch'essa tende ad ipostatizzare, mostra, ove essa venga presa in esame sotto un profilo epistemologico, che il *trapassato* stesso è implicato nel linguaggio, ancorché questo non possa farne “un oggetto enunciato” se non – come osservato – sotto forma di denegazione. Ma se il richiamo all'economia del linguaggio comune, inteso come “l'indicibile grazie al quale s'organizzano le cose dette”⁷³, si rivela fruttuoso al fine di ridurre le pretese di verità della filosofia e delle scienze in generale a fatti linguistici, e a

⁷⁰ Nelle parole di M. de Certeau, la storia è quindi “un gioco della vita e della morte [che] prosegue nel calmo dispiegarsi di un racconto, ricomparsa e denegazione dell'origine, svelamento di un passato morto e risultato d'una pratica presente. Esso reitera, su un regime diverso, i miti edificati sull'uccisione o sulla morte originaria, che fanno del linguaggio la traccia permanente di un inizio impossibile tanto da ritrovare quanto da dimenticare” (*La scrittura della storia*, p. 60). Andrebbero, tali ultime riflessioni di de Certeau, poste a confronto con quanto rilevato da J. Derrida circa l'essenza del linguaggio, circa la possibilità stessa d'una domanda che chieda che cosa sia tale essenza, e sul fatto che, ove si ponga un siffatto interrogativo, noi ci si trovi *già* nell'elemento linguistico, onde dedurre che la natura schiettamente assertiva del discorso storico sarebbe riflesso, meglio, “debito” da onorare responsabilmente, del vincolo che rende la parola eccedente già da sempre ogni domandare, e in forza del quale siamo legati al linguaggio attraverso un'alleanza originaria cui *si deve* a priori prestare il nostro assenso, un *si deve* che invero “sembra far segno verso l'evento d'un ordine che non appartiene a ciò che comunemente si chiama la storia, il discorso della storia o la storia del discorso” (*Comment ne pas parler. Dénégations* (1986), in Id., *Psyché. Inventiones de l'autre*, vol. 2, Galilée, Paris 2003; trad. it. di R. Balzarotti, *Come non parlare. Denegazioni*, in *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. 2, Jaca Book, Milano 2009, pp. 171-236: 199; ma cfr. pure Id., *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris 1987; trad. it. di G. Zaccaria, *Dello spirito*, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 110-115).

⁷¹ Cfr. Id., *L'invenzione del quotidiano*, pp. 35-40.

⁷² Nell'introdurre questo termine si vuole che in esso risaltino entrambe le accezioni che lo denotano, quella di “tempo passato” e quella di “defunto”, ovvero il fatto che – secondo quanto sostenuto dallo stesso de Certeau, *La scrittura della storia*, p. 59 – il discorso sul passato abbia come statuto d'essere il discorso del morto.

⁷³ Id., *La folie de la vision*, “Esprit”, 6 (1982), pp. 89-99: 97.

ciò che, all'interno di questi fatti, rimanda ad una esteriorità indicibile del linguaggio, è principalmente nell'operazione storiografica che sembrerebbe manifestarsi l'occorrenza che vuole che, anche là dove si è in presenza non già d'un precipitato euristico, ma d'una perdita, d'una assenza, anche cioè là dove la morte tiene il luogo dell'*episteme*, il linguaggio giunga ancora a dirsi, poiché esso *si dà* anche scomparendo. Debitore dichiarato della lezione heideggeriana circa il significato da attribuire a tale "darsi" del linguaggio, ossia al rapporto che il linguaggio mantiene con la neutralità del proprio "donarsi" entro la quale esso stesso si colloca⁷⁴, de Certeau è per parte sua deciso a condurre la propria analisi sino al punto in cui l'*Es gibt* del linguaggio è posto di fronte alla possibilità di significare il proprio togliimento. In tal senso, una volta assunto e tenuto fermo il fatto che il linguaggio, come esemplarmente dimostra l'operazione storiografica, fornisce alla morte una rappresentazione, il *rischio* che deve assumersi la riflessione che voglia procedere al di là di tale approdo, in direzione di quell'impensato verso cui il pensiero moderno è incondizionatamente protes⁷⁵, è quello insito nella verifica di ciò che possa accadere ove si trascorra da uno "spazio", quale quello storico, in cui "*il linguaggio viene confrontato con la sua origine*"⁷⁶, ad uno "spazio", quale quello mistico, in cui il linguaggio "svanisce nella sua origine"⁷⁷.

⁷⁴ Il riferimento di de Certeau sono, segnatamente, le pagine della conferenza tenuta da M. Heidegger nel 1962, posta sotto il titolo *Zeit und Sein*, in M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1969; trad. it. di C. Badocco, *Tempo e essere*, in *Tempo e Essere*, Longanesi, Milano 2007, pp. 3-31, in part. pp. 7-9, com'egli stesso rammenta sia in *La frattura instauratrice*, p. 194, sia all'inizio di *Fabula mistica*, p. 1, luoghi, specialmente il secondo, presso cui la "neutralità" messa a tema da Heidegger sembra invero ricevere da de Certeau un'accezione più prossima a quella cara a M. Blanchot, presso il quale il "neutro" è ciò che giunge al linguaggio attraverso il linguaggio, in quanto 'radicale' 'fittizio', in qualche modo analogo al senso che s'intravede senza mai presentarsi né sparire" (*René Char et le pensée du neutre* (1963), in Id., *L'entretien infini*; trad. it. di R. Ferrara, *René Char e il pensiero del neutro*, in *L'infinito intrattenimento*, pp. 398-408: 405), d'accordo con quella "passività" che, messa in risalto da Blanchot per definire l'effetto di non effetto del linguaggio in sé, viene da de Certeau posta al centro dell'"enunciazione mistica", in quanto esito di un ritiro del linguaggio da ogni appropriazione, narrativizzazione d'un esodo indefinito del discorso: cfr. Id., *L'absolu du pâtre: passions de mystiques*, "Le Bulletin du groupe des recherches sémio-linguistiques", 9, 1979; trad. it. di D. De Agostini, *Il "patire" mistico*, in M. DE CERTEAU, *Il parlare angelico*, Olschki, Firenze 1988, pp. 111-124; nonché Id., *L'expérience spirituelle*, "Christus", 68 (1970); trad. it. di D. Bosco, *L'esperienza spirituale*, in M. DE CERTEAU, *Sulla mistica*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 99-108: 106.

⁷⁵ Cfr. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, pp. 352-353.

⁷⁶ DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, p. 59.

⁷⁷ Id., *Fabula mistica*, p. 83. Circa il termine "spazio", esso varrà qui nell'accezione suggerita dallo stesso de Certeau di "*luogo praticato*": "Lo spazio – si legge in *L'invenzione del quotidiano*, p. 176 – sarebbe rispetto al luogo ciò che diventa la parola quando è parlata, ovve-

Pur essendo entrambe le pratiche – quella mistica e quella storica – accomunate da una ricerca che, con costanza, muove verso un'assenza, attraverso un processo dissolutorio che, a sua volta, rivela alcune analogie con i percorsi psicanalitici⁷⁸, ciò che distingue la mistica da ogni epistemologia è dato dal fatto che, una volta ch'essa sia dotata di una unità sostantiva, facendo “testo da sola”, il suo oggetto può affermarsi unicamente in una scena di enunciazione nella quale, a partire da una domanda che pone in causa la possibilità del linguaggio di muoversi in un reticolo di allocuzioni e legami presenti, si produce un “doppio discrimine. L'uno – rottura iniziale – separa dal *detto* (ciò che è stato o è enunciato) il *dire* (l'atto di parlarsi). L'altro, prodotto del lavoro “spirituale” attraversa la compattezza del mondo per farne un discorso *dialogico*”, nel quale un vuoto si accorda con un altro vuoto⁷⁹.

Se, in termini generali, la mistica si rivela, ove osservata prestando attenzione all'elemento enunciativo che la caratterizza, come il *non luogo* di un'esigenza filosofica entro un novero di discipline che gestiscono tutti i luoghi oggettivi⁸⁰, quanto occorre delucidare è l'economia linguistica che governa tale *non luogo*, e che non deriva soltanto, come accade in ambito psicanalitico, da un decadimento cui segue la costituzione di un aldilà rispetto a ciò che la critica analitica ancora afferma⁸¹, e nemmeno soltan-

ro quando è colta nell'ambiguità di un'esecuzione [...], posta come l'atto di un 'presente' (o di un tempo) e modificata attraverso le trasformazioni di vicinanze successive. A differenza del luogo non ha né l'univocità né la stabilità di qualcosa di circoscritto”. La relazione fra storia e mistica nel percorso intellettuale di de Certeau è posta con nitore in risalto da D. JULIA, *Une histoire en actes*, in *Le voyage mystique. Michel de Certeau*, éd. par L. Giard, Les Editions de Cerf, Paris 1988, pp. 103-124; ma cfr. pure L. MANTUANO, *Pensare l'assenza. Storia, mistica e politica in Michel de Certeau*, “Asprenas”, 45 (1998), pp. 341-372, in part. pp. 350-354.

⁷⁸ DE CERTEAU, *Fabula mistica*, pp. 6-11.

⁷⁹ ID., *L'énonciation mystique*, “Recherches de science religieuse”, 64, 1976; trad. it. di D. De Agostini, *L'enunciazione mistica*, in ID., *Il parlare angelico*, pp. 51-93:73; ma cfr. pure ID., *Fabula mistica*, pp. 185-189.

⁸⁰ ID., *Historicités mystiques*, “Recherches de science religieuse”, 73 (1985); trad. it. di R. Lista, *Storicità mistiche*, “Discipline filosofiche”, 1, 2008, pp. 9-33: 20; ID., *Mystique*, in *Encyclopedia universalis*, t. XI, Paris 1971; trad. it. di D. Bosco, *La mistica*, in ID., *Sulla mistica*, pp. 49-69: 50. Con sorprendente analogia, M. Heidegger, nell'ambito delle “riflessioni” coeve alla stesura dei *Beiträge zur Philosophie* (1936-1938), aveva, a sua volta, appuntato: “Tutta la mistica è il limite posto dalla stessa metafisica ancora per sé o contro di sé. ‘Mistico’ è soltanto ‘all'interno’ della metafisica, cioè nell'ambito della sua essenza; ne deriva spesso la tendenza a far precedere un ‘periodo’ di ‘mistica’ all'inizio del pensiero occidentale, nel quale è già conosciuto quanto in seguito la metafisica si limita ad elevare a concetto” (“*Mystik*” [1938-1939], in ID., *Gesamtausgabe*, Bd. 66, hrsg. v. F.-W. v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt. a. M. 1997, pp. 403-404: 403).

⁸¹ M. DE CERTEAU, *L'institution de la pourriture* (1977), in ID., *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*; trad. it. di G. Brivio, *L'istituzione dell'immondo: Luder*, in *Storia e psicanalisi*, pp. 192-208, in part. pp. 192-195.

to da quella molteplicità inconsistente che sembra destinare ogni lingua all'equivoco, e che sostanzia il sapere – la credenza – che passa attraverso l'assenza fantasmata del proprio oggetto⁸²; bensì discende da una decostruzione dell'antropomorfismo grammaticale, se non dal suo stesso diniego o, meglio, rifiuto. La qual cosa, tuttavia, non va intesa soltanto al modo di una riconsiderazione della virtù nominale del linguaggio umano, in quanto riflesso del verbo divino⁸³, in ragione dell'essere la mistica, per de Certeau, la ricerca di un parlare comune dopo la frattura babelica, l'invenzione di una "lingua angelica", che cela la disseminazione di quella umana⁸⁴. Piuttosto si

⁸² Se – secondo quanto si legge in *Fabula mistica*, p. 83 – “la mistica raduna e regola le sue pratiche solo in nome di qualcosa di cui non saprebbe fare un oggetto [...]”, la sua dinamica discorsiva parrebbe attingere ad una “maniera di parlare” destinata a significare mediante ciò che toglie: in essa le parole non smettono di andarsene. “Per questo aspetto la frase mistica è un artefatto del Silenzio. Produce parole nel rumore delle parole, simile a un ‘disco di silenzio’ che segna un vuoto nel brusio di un caffè” (*ibi*, p. 173). In questa prospettiva i caratteri della enunciazione mistica si rivelerebbero affini, e non soltanto perché in essa si trasfonderebbe l'ebbrezza d'un desiderio (*ibi*, pp. 352-353), a quelli propri della lacaniana *lalingua* (*L'invenzione del quotidiano*, p. 218; ma cfr. pure ID., *Lacan: une éthique de la parole* (1982), in ID., *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, cit.; trad. it. di G. Brivio, *Lacan: un'etica della parola*, in *Storia e psicanalisi*, pp. 209-233, in part. pp. 225-228), nella quale, raccogliendosi in essa tutte le possibili catene che la scienza rappresenta ovvero rifiuta, si ha modo di verificare il senso di una incommensurabilità alla quale può accedersi solo per via negativa, dacché il pensare la lingua come una molteplicità nella quale tutti i suoi elementi si troverebbero ad esistere simultaneamente rende la lingua medesima paragonabile ad una molteplicità assolutamente infinita o inconsistente (J.-C. MILNER, *L'amour de la langue*, Seuil, Paris 1978; trad. it. di G. Amati, S. Dalto, A. Matragna, *L'amore della lingua*, Spirali, Milano 1980, pp. 71-83; ma cfr. pure J.-A. MILLER, *Teoria de lalingua* [1974], in AA.VV., *Prospettive della psicanalisi*, Marsilio, Venezia 1978, pp. 37-56). In tal senso, seguendo ciò che pure la storia della mistica esemplarmente mostra, non vi sarebbe alcuna possibilità di dire (il) Tutto, ma nondimeno occorrerebbe credere che tale possibilità vi sia, poiché – sostiene de Certeau – bisogna che non ci sia nulla perché vi si creda, essendo il credere il movimento che nasce da una vacuità e che la crea: “*et il faut qu'il n'en existe rien pour que je l'étreigne / et y croie totalement / Rien – rien*” (S. Mallarmé, frammento inedito pubblicato da J.-P. RICHARD, *Mallarmé et le rien*, “Revue d'histoire littéraire de la France”, 64 (1964), pp. 633-644: 639, cit. in M. DE CERTEAU, *Le roman psychanalytique et son institution* [1981], in ID., *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*; trad. it. di G. Brivio, *Il “romanzo” psicanalitico. Storia e letteratura*, in *Storia e psicanalisi*, pp. 98-122: 117).

⁸³ Cfr. W. BENJAMIN, *Über die Sprache überhaupt und über der Sprache des Menschen* (1916), in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. II/1, 1977; trad. it. di R. Solmi, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in W. BENJAMIN, *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, a c. di G. Agamben, Einaudi, Torino 1982, pp. 177-193. Su queste pagine benjaminiane si veda V. VITIELLO, *Über Benjamin: Sprache und Übersetzung, in Übersetzung-Sprache und Interpretation*, hrsg. v. W. Büttmeyer, H.J. Sandkühler, Peter Lang, Frankfurt a. M., Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien 2000, pp. 169-187.

⁸⁴ DE CERTEAU, *L'enunciazione mistica*, p. 68; ID., *Fabula mistica*, p. 181; e, più in generale, ID., *Le parler angélique. Figures pour une poétique de la langue*, in *La linguistique fan-*

tratta di delucidare la dinamica elocutiva – il *modus loquendi* – propria del linguaggio mistico, onde tentare di cogliere in tutta la sua radicalità il significato della denegazione interna al linguaggio stesso che contraddistingue il “conversar” mistico⁸⁵. Sullo sfondo ormai lacerato di un’età medievale in cui vigeva la manipolazione del reale ad opera del linguaggio, ed all’interno dell’esperienza moderna sorta da un lato all’insegna d’una deontologizzazione del linguaggio, accompagnata da uno schietto ockhamismo, e dall’altro da una interrogazione circa le “forze” che conferiscono potere alle parole, la frase mistica contribuisce a snaturare la lingua, sottraendola una volta di più alle possibilità offerte dalla imitazione, ma non già per porre in luce una “concordia” fra aggettivo e sostantivo, fra nome e verbo, fra relativo ed antecedente⁸⁶, quanto per disfare le coerenze della significazione. “Un termine – puntualizza de Certeau – potrebbe definire queste procedure che staccano la lingua dal funzionamento naturale [...]: l’*adresse*”⁸⁷. È infatti nell’“indirizzarsi” che si rivela sia come la destinazione del discorso prevalga sulla validità enunciativa, sebbene senza perciò sapere *da* chi e *a* chi esso sia rivolto, sia come, una volta libera da qualsiasi dominio della cosa, la ricchezza semantica della parola possa essere pienamente libera di esprimere tutte le proprie potenzialità. La capacità corrosiva del dire mistico rispetto al principio che governa l’enunciazione è d’altronde tanto più evidente quanto più si percepisca la sua distanza dal processo enunciativo comunemente inteso, ossia quale luogo in cui il soggetto locutore realizza la propria capacità di produrre senso⁸⁸. Recuperando la lezione presente nelle *Notes* (1618) stese da Diego de Jésus per introdurre alle opere di Juan de la Cruz, e nelle quali si ha la delucidazione di quel “processo di fabbricazione” che è proprio del dettato mistico, e che “si caratterizza ad un tempo con uno

tastique, éd. par. S. Auroux, Clims e Denoël, Paris 1985; trad. it. di D. De Agostini, *Il parlare angelico. Figure per una poetica della lingua*, in Id., *Il parlare angelico*, pp. 195-228.

⁸⁵ “Il linguaggio diventa ‘mistico’ – scrive de Certeau – quando si trasforma in ‘modo di parlare’ [...] – il che può essere inteso nella prospettiva della *Logica* di Port-Royal, quando designa come ‘aggettivi’ le parole destinate a significare delle ‘maniere’”, in quanto lavoro del linguaggio su se stesso (*Mélancolique et/ou mystique: J.-J. Surin. Fable du nom et mystique du sujet: Surin*, “Analytiques”, 2 [1978]; trad. it. di D. De Agostini, *La malinconia di Surin*, in *Il parlare angelico*, pp. 169-192: 190).

⁸⁶ Cfr. F. SÁNCHEZ DE LAS BROZAS, *Minerva seu de cusis linguae latinae* (1587), introd. y ed. E. Sánchez Salor, C. Chaparro Gómez, Institución cultural “El Brocense”, Cáceres 1995, p. 124, autore menzionato dallo stesso de Certeau: *Fabula mistica*, p. 144, n. 39.

⁸⁷ DE CERTEAU, *Fabula mistica*, p. 162.

⁸⁸ Cfr. per tutti: É. BENVENISTE, *De la subjectivité dans le langage* (1958), in Id., *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966; trad. it. di M.V. Giuliani, *La soggettività nel linguaggio*, in *Problemi di linguistica generale*, il Saggiatore, Milano 1994, pp. 310-319; T. TODOROV, *Problèmes de l’énonciation*, “Langage”, 17 (1970), pp. 3-11

spostamento del soggetto nello spazio di senso circoscritto dalle parole, e con una *manipolazione tecnica* di tali parole per marcarvi l'uso nuovo che ne viene fatto⁸⁹, de Certeau pone in luce come a caratterizzare la mistica sia l'impiego di "tropi", ossia di significati che, propri d'una espressione, sono riferiti ad altro, in virtù di una similitudine⁹⁰. Mistico, in questa prospettiva, risulterebbe essere quel contesto nel quale si produce una devianza del senso, in grado di snaturare il "proprio" d'ogni parola e, per ciò stesso, di creare estraneità nell'ordine della lingua⁹¹.

L'esempio offerto da un passo dei *Poemas místicos* di Juan de la Cruz può contribuire a verificare la correttezza di quest'ultimo assunto. Nel dettare:

E, venuto il suo tempo, s'è innalzato
su un albero dove le braccia ha spalancato e, stretto al legno, ha reso il respiro
il cuore per amor tutto ferito⁹²

il mistico spagnolo sembra far scrivere la poesia stessa da sé medesima: il corpo del pastorello che, ferito d'amore, sale sull'albero dove, ormai morto, iscrive, con le braccia già ramificate, le "pene" dell'amante, è "sottratto all'eccesso che nomina e non è nulla di nominabile"⁹³; il che, ad un ulteriore livello d'analisi, sta a significare il progressivo venir meno delle competenze semiotiche del soggetto locutore a favore dell'instaurarsi del testo, in quanto luogo di formazione di un senso irriducibile alla capacità di significazione del soggetto, a sua volta assunto all'interno del medesimo paradigma testuale di cui è parte. Tuttavia la nozione di "testo" qui introdotta,

⁸⁹ M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, pp. 161-162; ma si veda l'intero paragrafo dedicato alle *Notes*: pp. 149-173.

⁹⁰ Cfr. ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiarum sive Originum Libri XX* (1472), ed. W.M. Lindsay, 2 voll., Clarendon Press, Oxford 1989; trad. it. di A.V. Canale, *Etimologie o Origini*, 2 voll., UTET, Torino 2004, vol. 1, p. 151 (Libro I, XXXVII, 1).

⁹¹ Come scrive in un denso contributo M. de Certeau: "La natura della 'parola mistica' indica il principio di un linguaggio nuovo. Negando ogni volta il sostantivo, l'aggettivo lo contraddice meno di quanto non ne rifiuti una determinata presa di coscienza. La negazione non enuncia qualcosa d'altro, ma un altro modo, e più fedele, di riconoscere la cosa stessa. La differenza non è nell'oggetto, ma nella tappa della sua assimilazione interiore" (*Mystique au XVII siècle. Le problème du langage mystique*, in *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts à H. de Lubac*, Aubier, Paris 1964, vol. 2; trad. it. di D. Bosco, "Mistico" nel XVII secolo. Il problema del linguaggio mistico, in M. de Certeau, *Sulla mistica*, pp. 71-97: 94). Ma al riguardo cfr. più in generale C. OSSOLA, *Apoteosi e ossimoro*, in *Mistica e retorica*, pp. 47-103.

⁹² J. DE LA CRUZ, *Otras canciones a lo divino, de Cristo y el alma / Altre canzoni al divino, di Cristo e dell'anima*, in ID., *Poesie*, ed. bilingue, a c. di G. Agamben, Einaudi, Torino 1976, pp. 42-43: 43.

⁹³ DE CERTEAU, *L'enunciazione mistica*, p. 87.

raccogliendo pure una suggestiva analogia proposta da Simone Weil, non sarebbe da comprendersi alla stessa stregua di un “mondo a più significati” che si dischiude nel gesto di una pura “lettura”, ma piuttosto a quella “notte oscura” che mostra il proprio significato soltanto a quell’arte suprema della “non-lettura”, per mezzo della quale si colgono “immagini e parole che riflettono lo stato senza immagini e senza parole”⁹⁴. Sta d’altronde a dimostrarlo l’analisi che de Certeau stesso propone esaminando l’*isolato testuale*, quale generalmente si presenta nella storia della mistica fra XVI e XVII secolo, allorché esso, sostituendosi all’Istituzione ecclesiastica come tale, tende ad assumere i caratteri propri del “libro spirituale”, estrinsecando, per mezzo d’un sforzo d’oggettivazione, quegli stati d’animo interiori che si trovano ora a poter vagare liberamente fra i diversi *loci* del libro ora a riflettersi in essi, alla ricerca d’una ubicazione stabile. Ma al contempo il testo fattosi *libro spirituale* appare latamente o esplicitamente diviso tra la voce che intende rivolgersi a Dio e quella che, provenendo da Dio, ambisce ad essere ascoltata, secondo modalità che sovente assumono forma dialogica, così da attestare che esiste un volere originale che infonde significato a tutte le cose, il quale però non può essere colto entro un sistema gnostico, quanto in una serie di “esercizi” che – consci di come la parola sia legata alla separazione⁹⁵ – si pongono al servizio di quelle pratiche di svuotamento sulle quali l’esperienza mistica propriamente si impernia, e che non combaciano più con l’iter della *contemplatio* medievale, ma si riassumono in una meditazione nella quale l’universo si scopre senza voce, ed il locutore stesso è così incerto di sé da riuscire soltanto a prodursi in una lettura del testo capace di fornire “ciottoli dispersi in un sentiero non tracciato”⁹⁶.

⁹⁴ S. WEIL, *Cahier I*, Plon, Paris 1970; trad. it. di G. Gaeta, *Quaderni*, vol. 1, Adelphi, Milano 2000, pp. 283 e 394; quanto alla nozione di “lettura” proposta dalla Weil, si veda EAD., *Essai sur la notion de lecture*, “Les Études philosophiques”, 1 (1946); trad. it. di G. Gaeta, *Sulla nozione di lettura*, in EAD., *Quaderni*, vol. 4, Adelphi, Milano 1993, pp. 403-415. La “notte oscura” è la metafora che contraddistingue in modo decisivo la poesia di Juan de la Cruz, come ha efficacemente mostrato G. Agamben nel saggio introduttivo alle di lui *Poesie*, pp. V-XIII, cui si rinvia.

⁹⁵ Come osserva R. Barthes: “Chiunque legga gli *Esercizi* [di Ignazio di Loyola] vede al primo sguardo che la loro materia è sottoposta ad una separazione incessante, meticolosa e come ossessiva; o, più esattamente, gli *Esercizi* sono questa separazione, a cui niente preesiste” (*Sade, Fourier, Loyola*, Seuil, Paris 1971; trad. it. di L. Lonzi, *Sade, Fourier, Loyola*, Einaudi, Torino 2001, pp. 41-42); ma al riguardo si veda altresì M. DE CERTEAU, *L’espace du désir ou le “fondement” des Exercices spirituels*, “Christus”, 77 (1973); trad. it. di D. De Agostini, *Lo spazio del desiderio. Gli “esercizi spirituali” di Loyola*, in *Il parlare angelico*, pp. 95-109.

⁹⁶ ID., *La lecture absolue (Théorie et pratiques des mystiques chrétiens: XVI-XVII siècle)*, in *Problèmes actuels de la lecture*, éd. par L. Dällenbach et J. Ricardou, Clancier-Guénaud, Paris 1982; trad. it. di D. De Agostini, *La lettura assoluta. Teoria e pratica dei mistici cristiani: secoli XVI e XVII*, in ID., *Il parlare angelico*, pp. 127-146.

Resta, forse, il libro nella sua realtà di carta e di stampa, ma l'opera – afferma de Certeau seguendo Blanchot – è ancora nascosta, dissimulata dal libro, in attesa soltanto d'essere ammessa “nella leggerezza di un Sì libero e felice”⁹⁷. Ma se in Blanchot codesto “Sì” rappresenta l'inequivoco assenso prestato dal lettore all'enigmaticità dell'interrogativo che, posto dall'opera stessa, la rivela e consacra all'esistenza⁹⁸; in de Certeau il “Sì” raccoglie in sé ciò ch'egli chiama il “postulato mistico”⁹⁹, che rende questo avverbio non soltanto l'*a priori* supposto da ogni enunciato sul soggetto che dice “Sì”, ma pure da ogni negazione e da ogni opposizione fra il “Sì” e il “No”. Segnatamente, de Certeau, ricordando ciò che si legge nel *Cherubinischer Wandersmann* (II, 4) di Angelo Silesio – “Dio dice sempre soltanto Sì (oppure: Io sono) [*Gott spricht nur immer Ja*]” –, sostiene, esemplificando i propri assunti, che in questo passo si registra un emblematico trapassare da quella sola parola, *Yahvé*, dalla quale – secondo *Es*, 3,14 – non cessa di potersi nominare ciò che fa partire¹⁰⁰, ad un sua identificazione con “l'illimitato del ‘Sì’”, nel quale non si hanno contrari¹⁰¹. In tal senso, come Paul Celan esortava a parlare, ma senza *dividere il sì dal no*¹⁰², poiché unicamente in tal modo sarebbe stato possibile mantenere l'essere ed il nulla in una unione chiasmatica che non risolve la contraddizione, ma la mantiene in un “germinante Giammai” (*keimendes Niemals*)¹⁰³, così la scena della enunciazione mistica illustrata da de Certeau potrebbe indurre ad identificare nella illimitatezza del Sì l'essenza originaria di quella *sottrazione* che si compie all'interno del linguaggio stesso, facendo essere e lasciando essere tutto ciò che si può dire: “Il ‘sì’ [...] sta prima del ‘sì’ e prima del ‘no’ . [...] . La forza del “sì” consiste nel suo inerire a

⁹⁷ M. BLANCHOT, *Lire* (1953), in ID., *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris 1955; trad. it. di G. Zanobetti, *Leggere*, in *Lo spazio letterario*, Einaudi, Torino 1975, pp. 165-171: 169; cfr. DE CERTEAU, *La lettura assoluta*, p. 146.

⁹⁸ BLANCHOT, *Lo spazio letterario*, pp. 170-171.

⁹⁹ DE CERTEAU, *Fabula mistica*, p. 201.

¹⁰⁰ *Es* 3,14: “Allora Mosè disse a Dio: ‘Ma se i figli di Israele mi domandano quale è il suo nome, che cosa risponderò?’ Dio rispose a Mosè: ‘Sono colui che sono’. E aggiunse: ‘Ai figli di Israele dirai: Io sono mi ha mandato a voi’”.

¹⁰¹ DE CERTEAU, *Fabula mistica*, p. 201.

¹⁰² P. CELAN, *Sprich auch du*, in ID., *Von Schwelle zu Schwelle*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1955; trad. it. di G. Bevilacqua, *Parla anche tu*, in ID., *Poesie*, Mondadori, Milano 1998, p. 231.

¹⁰³ ID., *Die Silbe Schmerz*, in ID., *Die Niemandrose*, Fischer, Frankfurt a. M. 1963; trad. it. di G. Bevilacqua, *La sillaba “Schmerz”*, in ID., *Poesie*, p. 483. Per una più distesa analisi di questi versi, cfr. V. VITIELLO, *Paul Celan. “Gegenwort”: parola contro – parola dell'incanto* (1993), in ID., *Non dividere il sì dal no*, Laterza, Bari-Roma 1996, pp. 99-115, in part. pp. 106-107; nonché F. DUQUE, *So atmen die Brände der Zeit. Memoria ed escatologia in Paul Celan*, in F. DUQUE - V. VITIELLO (a cura di), *Celan. Heidegger*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 7-46, in part. pp. 27-30.

tutto [...]. È la parola originaria del linguaggio, una di quelle parole attraverso le quali divengono possibili non le frasi, ma per ora soltanto le parole stesse che andranno a formare le frasi, le parole come parti della frase [...]; è il silenzioso compagno di tutte le parti della proposizione [...] Esso attribuisce ad ogni parola della frase il suo diritto ad esistere, prepara il posto dove essa può insediarsi, ‘pone’”. Si ha, in questo luogo della *Stern der Erlösung*¹⁰⁴, una sorta di possibile compendio delle riflessioni di de Certeau sulla infinitezza del Sì mistico, come già Derrida ebbe a suggerire¹⁰⁵. Invero, nell’introdurre questa analogia, parrebbe volersi esplicitamente rivendicare l’esigenza sempre ancora di una *istituzione* e d’una *apertura* del linguaggio, seppure garantita da un linguaggio senza linguaggio, da un linguaggio estraneo al linguaggio, ancorché a questo immanente. Il che, all’interrogativo che chiedesse a quale spazio possa essere equiparata l’affermatività mistica, indurrebbe a rispondere evocando quello nietzscheano, poiché in esso si ravviserebbe quella medesima virtù creatrice della quale la mistica stessa sarebbe portatrice¹⁰⁶. Ma laddove il Sì nietzscheano è espressione di una volontà che ha destituito la negazione d’ogni potere autonomo, avendo posto il negativo a servizio delle potenze affermative, il Sì mistico sarebbe coestensivo ad un *volo* senza oggetto né fini¹⁰⁷.

¹⁰⁴ F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung* (1921), in ID., *Gesammelte Schriften*, Bd. II, hrsg. v. R. Rosenzweig, E. Rosenzweig-Scheinmann, Martinus Nijhoff, 1976; trad. it. di G. Bonola, *La stella della redenzione*, Vita e Pensiero, Milano 2005, pp. 26-27.

¹⁰⁵ Cfr. J. DERRIDA, *Nombre de oui* (1987), in ID., *Psyché. Inventiones de l’autre*, 2 voll., Galilée, Paris 1998, vol. 2; trad. it. di R. Balzarotti, *Innumeri Sì*, in *Psyché. Inventiones dell’altro*, 2 voll., Jaca Book, Milano 2009, vol. 2, pp. 283-294; 288; ID., *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Galilée, Paris 1987; trad. it. di M. Ferraris, *Ulisse grammofono. Due parole per Joyce*, il melangolo, Genova, pp. 74-103. Per un più disteso confronto fra de Certeau e Derrida deve vedersi: H. DE VRIES, *Anti-Babel: The “Mystical Postulate” in Benjamin, de Certeau and Derrida*, “MLN”, 107 (1992), pp. 441-477.

¹⁰⁶ F. Nietzsche stesso scriveva, cercando di accordare il senso della parola “mistico” con il momento della sensibilità sovrana: “Il nuovo senso della potenza: la condizione mistica, e la razionalità più lucida, più temeraria come via che porta ad essa” (*Nachgelassene Fragmente 1884*, in ID., *Nietzsche Werke*, Bd. 7, t. 2, hrsg. v. G. Colli, M. Montinari, de Gruyter, Berlin-New York 1974; trad. it. di M. Montinari, *Frammenti postumi 1884*, in *Opere complete*, vol. 7, t. 2, a c. di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 1976, p. 210, fr. 26 [241]).

¹⁰⁷ L’apostrofare Schopenhauer come un “mistico” (ID., *Der Wille zur Macht*, hrsg. v. E. Förster Nietzsche u. P. Gast, Leipzig, Kröner 1911; trad. it. di A. Treves, riv. da P. Kobau, *La volontà di potenza*, Bompiani, Milano 1994, p. 228 [fr. 416]) risiederebbe non a caso nella convinzione di Nietzsche per la quale sarebbe affatto erroneo opinare “che esista qualcosa come il puro volere, il quale sarebbe in modo tanto più puro un volere quanto più completa è l’indeterminatezza in cui viene lasciato il voluto e quanto più decisamente il volente è messo fuori campo” (M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen 1961; trad. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 53).

De Certeau fa qui segno alla peculiare accezione con cui l'atto di "volere" è impiegato da Meister Eckhart. In questi, infatti, si assiste, con la massima perspicuità possibile, alla distinzione netta fra il "voler fare" e la "possibilità di fare". Il *volò* eckhartiano si determina nella sua assoluta autonomia da ogni determinazione precisa, in ragione del suo attenere a niente: "Il volere questa o quella cosa" l'uomo che abbia raggiunto il distacco [*abegescheidenheit*] da ogni molteplicità "non lo vuole affatto, perché colui che vuole essere questa o quella cosa, vuole essere qualche cosa, mentre il distacco non vuole essere nulla"¹⁰⁸. Chiosa de Certeau: "Il *volò*, quando non è più volontà di qualcosa e non segue più l'ordine organizzato dalla costellazioni di soggetti e oggetti distinti, [...] è anche un *non-volere*"; ma l'annullamento del complemento si riverbera pure sul soggetto, sicché il verbo non è "legato a nulla" né è riconducibile ad alcuno¹⁰⁹. Lo dimostrerebbe ulteriormente il fatto che il *volò*, sebbene possa ascriversi alla classe dei performativi, dal momento che "compie ciò che dice", deve esserne contemporaneamente escluso poiché in esso mancano quelle circostanze previste e controllabili che consentono ad un performativo (ad esempio: promettere, consacrarsi a, far voto di, ecc.) di "funzionare"; esso, piuttosto, "esce dal campo in cui l'operatività si misura con la metamorfosi di atti linguistici in contratti sociali"¹¹⁰. Se di norma l'*io* si riferisce all'atto di discorso nel quale è pronunciato, e ne designa il parlante, il quale in tal modo si appropria dell'intera lingua, nel *volò* mistico, che non implica alcun oggetto, l'*io* è esiliato dalla propria funzione di attante ed è costretto a svanire¹¹¹. Dunque, in termini più netti, si assisterebbe qui ad una forma di scissione, meglio, di "circoncisione" del linguaggio. Come Abramo, osserva de Certeau, alzava il coltello sul figlio Isacco per sacrificarlo, ossia per produrre senso ("*sacer facere*"), così il linguaggio mistico si traccerebbe per sottrazione: per sottrazione di sé¹¹². Ne discenderebbe che il

¹⁰⁸ M. ECKHART, *Von abegescheidenheit*, in ID., *Die deutschen Werke*, Bd. 5, hrsg. v. J. Quint, Kohlhammer, Stuttgart 1963; trad. it. di G. Faggin, *Del distacco*, in ID., *Trattati e prediche*, Rusconi, Milano 1982, pp. 171-184; pp. 173-174; ma cfr. pure ID., *Beati pauperes spiritu*, in *Predigten*, in ID., *Die deutschen Werke*, Bd. 2; trad. it. di G. Faggin, *Beati i poveri di spirito*, in *Trattati e prediche*, pp. 365-372, in part. pp. 366-367. Sulla nozione di "distacco" in Eckhart, quale totale svuotamento dell'anima, si vedano, nella *Introduzione* dello stesso G. Faggin, *ibi*, pp. 7-55, in part. le pp. 39-46.

¹⁰⁹ DE CERTEAU, *Fabula mistica*, p. 195.

¹¹⁰ *Ibi*, p. 200.

¹¹¹ Potrebbe, in questa luce, essere ancor più radicalmente posto il rapporto fra Sé e volontà, collocando l'analisi in anticipo rispetto al momento – descritto ora da V. COSTA, *Distanti da Sé. Verso una fenomenologia della volontà*, Jaca Book, Milano 2011 – in cui il volere si manifesta già come apertura del soggetto, nella sua natura temporale, al possibile in generale e al suo cercar-si nella storia.

¹¹² DE CERTEAU, *L'enunciazione mistica*, p. 77: "[...] il *volò* esplicita e fonda ciò che non

criterio della coscienza o della intenzione soggettiva non avrebbe più alcuna pertinenza, poiché esso non sarebbe altro che un elemento derivato da una strategia in virtù della quale il “dire” si articola sul “detto”, sicché ogni atto di parola sarebbe da comprendersi come un preventivo rivolgersi a noi della parola, al quale si è chiamati a rispondere con un Sì che non afferma più di quanto non neghi¹¹³. Il *nihil volo* sarebbe pertanto ciò che contrassegna non già il “dire” come tale, ma l’atto di dire, il principio etico del parlare: “un cominciamento o infanzia del dire – puntualizza de Certeau – emerge nel punto in cui coincidono il radicarsi del parlare in un volere infinito e la sua singolare iscrizione nella lingua”¹¹⁴.

Il linguaggio mistico si rivelerebbe, in questa prospettiva, un inesauribile esercizio di traduzione, in cui la lingua d’ordine muta e senza nome, la pura lingua capace di dire l’inteso¹¹⁵, è, letteralmente, “fatta passare oltre”, “condotta al di là”, ma al tempo stesso, “mostrata”, “dispiegata”, secondo un processo che decostruisce il tessuto linguistico, ma pur sempre all’insegna d’una *frattura instauratrice* che finisce per ricomporre il linguaggio con il soggetto. La “perdita totale” che, per Hadewijch di Anversa, doveva essere la meta finale dell’intelligenza umana, non diviene, per questa via, scacco ultimo e definitivo d’ogni gesto euristico, ma ciò senza di cui tale gesto non potrebbe porsi né avanzare¹¹⁶: struttura di denegazione infinita-

va più di per sé – un contratto di linguaggio, ma un contratto che, privo di appropriazione, assume la forma della mancanza [...]”; ma cfr. pure ID., *Fabula mistica*, p. 157; nonché ID., *La Métaphysique des Saints. Une interprétation de l’expérience religieuse moderne* (1967), in ID., *L’Absent de l’histoire*; trad. it. di A. Loaldi, *Una filosofia moderna dell’esperienza religiosa: Henri Bremond e la “Metafisica dei Santi”*, in ID., *Politica e mistica*, Jaca Book, Milano 1975, pp. 237-269, in part. p. 254.

¹¹³ Cfr. DERRIDA, *Innumeri Sì*, pp. 293-294, che significativamente, attraverso il confronto con de Certeau, completa quello in precedenza avviato con Heidegger, ribadendo l’esigenza di un impegno originario, stretto con e nella parola: una responsabilità prima di ogni responsabilità, che vincolerebbe il nostro agire ad un preventivo ascolto prestato alla parola. Ma al riguardo si veda specialmente C. RESTA, *L’evento dell’altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, in part. pp. 26-29.

¹¹⁴ DE CERTEAU, *Fabula mistica*, p. 202. Si dovrà sotto questo riguardo comprendere cosa si intenda quando si sostenga da parte di de Certeau che, in una prospettiva mistica, il linguaggio debba intendersi come mentitore. A partire dal *volo* ogni “pensiero espresso è già menzogna”: la menzogna non consiste però più nel sostenere una proposizione al posto di un’altra, ma “nell’essere l’altro del linguaggio, indefinitamente” (*ibi*, p. 203).

¹¹⁵ Cfr. W. BENJAMIN, *Die Aufgabe des Übersetzers* (1923), in ID., *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, t. 1; trad. it. di R. Solmi, *Il compito del traduttore*, in ID., *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, a c. di G. Agamben, Einaudi, Torino 1982, pp. 157-170: 162.

¹¹⁶ J. LE BRUN, *Le secret d’un travail*, in *Le voyage mystique. Michel de Certeau*, pp. 77-91, in part. pp. 90-91. I versi attribuiti a Hadewijch di Anversa di cui si fa menzione e che sono ricordati pure da de Certeau (*Fabula mistica*, p. 352), appartengono alla XVII del-

mente produttrice che riscatta il “Nulla puro e Nudo”, in un movimento la cui necessità è identica ad una libertà assoluta ed universale, cui non resta che l’“operare negativo”, la mera “*furia del dileguare*”¹¹⁷.

Instancabile viaggiatore non soltanto nei territori del sapere mistico e storico¹¹⁸, de Certeau sembrerebbe voler evitare, non diversamente da quanto egli rimproverava a Foucault, che la morte investa il suo discorso, preferendo esercitare una riconsiderazione sempre nuova e sempre possibile di ciò che è, nella sua totalità, irrefutabilmente assente. In questa prospettiva il desiderio ebbro di eccedere la mancanza, peculiare al discorso mistico¹¹⁹, raccoglierebbe forse in sé un ulteriore, estremo rimedio per esorcizzare la morte. Ciò nonostante ha ragione Paul Ricoeur a sostenere che l’epistemologia storica proposta da de Certeau si rivela più immediatamente partecipe ed accosta al ferale di quanto non sia la meditazione che invochi il tema heideggeriano dell’“essere-per-la-morte”. (“*Sein zum Tode*”). Questo infatti, pur mostrando come il discorso filosofico possa riuscire a *non barare*

le *Mengeldichten*, door J. Van Mierlo, Nml. Belg. Boekhandelmij.- Vlaamsche Drukkerij, Brussel-Leuven 1912; trad. it. di A. Vallarsa, *Poesie miste*, Marietti, Genova-Milano 2007, p. 7. De Certeau cita dall’edizione di J.-B. PORION, *Hadewijch d’Anvers. Poèmes des Béguines traduits du moyen-néerlandais*, Seuil, Paris 1954, p. 134.

¹¹⁷ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. G. Lasson, Meiner, Leipzig 1921, 1928; trad. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Scandicci 1996, p. 367. L’approdo ultimamente hegeliano che pare assumere la riflessione di de Certeau si coniuga invero con la sua stessa formazione, la quale ebbe modo di perfezionarsi prima presso il noviziato di Laval e quindi presso lo scolasticato di Chantilly, in un ambiente uso alla lettura ed al commento minuzioso dei testi del filosofo tedesco, e specialmente della *Phänomenologie*, tradotta in Francia nel 1941. In particolare Marcel Régnier e Joseph Gauvin furono gli animatori di quella “Scuola di Chatilly” promotrice d’una interpretazione del sistema hegeliano non determinista, ma costantemente aperta e tesa a privilegiare – rispetto al magistero di matrice marxista di Alexandre Kojève allora imperante – un pensiero della libertà, il cui esponente di maggior rilievo è oggi Pierre-Jean Labarrière, già compagno di de Certeau a Laval, e del quale meritano d’essere ricordati almeno gli studi *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l’esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris 1968 e *Introduction à une lecture de la Phénoménologie*, Aubier-Montaigne, Paris 1979. Sugli anni di formazione di de Certeau si veda in ogni caso DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, pp. 59-73. Quanto alla fortuna di Hegel in Francia è efficace lo scenario tracciato da G. JARCZYK e P.-J. LABARRIÈRE, *De Kojève à Hegel. Cent cinquante ans de pensée hégélienne en France*, Albin Michel, Paris 1996, in part. alle pp. 17-36.

¹¹⁸ DE CERTEAU, *L’esperienza spirituale*, p. 99: “Sono solo un viaggiatore. Non solo perché ho per lungo tempo viaggiato tra la letteratura mistica [...], ma anche perché, avendo fatto, nel segno della storia e della ricerca antropologica, un qualche pellegrinaggio attraverso il mondo, ho appreso, in mezzo a tante voci, che non potevo solo essere persona comune tra molte altre, raccontando solo alcuni degli itinerari tracciati in tanti paesi diversi, passati e presenti, tramite un’esperienza spirituale”; ma cfr. pure ID., *Fabula mistica*, pp. 319-320.

¹¹⁹ Cfr. *Ibi*, pp. 352-353.

*con la morte*¹²⁰, non si dispone ad affrontare la morte stessa nel suo pararsi innanzi a noi, come ciò che nella sua onticità, nella sua *immanenza fisico-storica* può essere ancora lontano o prossimo nel tempo, ma come ciò che è già sempre *ad-veniente* (*Zukünftig*), sebbene non in modo infinitamente aperto, bensì originariamente chiuso all'interno di quella eternità finita che segna i confini delle strutture ontologico-esistenziali di un orizzonte che, esistendo, mantiene ciascun individuo nell'unità del "tutto"¹²¹, e sottomette il tempo indefinito della natura e della storia ad una assoluta caducità metafisica. Quando l'argomentazione heideggeriana mette a tema la morte, le attribuisce la funzione di garantire ogni "possibilità di comprensione" prescindendo da qualsiasi riferimento alla concreta dipartita fisica, la quale, invece, parrebbe imporsi ove, prendendo a riconsiderare la funzione del "corpo proprio" (*Leib*), si volesse intraprendere "una paziente appropriazione di un sapere tutto esteriore della morte comune"¹²². Tuttavia, se l'appropriazione della morte compiuta dalla metodologia storica esposta da de Certeau si definisse eminentemente in un pietoso gesto di sepoltura compiuto attraverso un'operazione di scrittura capace di abbracciare retrospettivamente il nostro essere davanti alla morte, ovvero nel riconoscimento della mancanza come ciò che suscita un desiderio di oltrepassamento mai esausto, sembrerebbe ancora mancarsi di soddisfare da parte di tale riflessione quella pur rivendicata esigenza di riuscire a *dire* la morte nella crudezza della sua realtà oggettiva. Il che implicherebbe che pur condensandosi nel dettato di de Certeau un incessante tentativo di elaborazione del lutto ed insieme una indomita lotta contro la morte, esso resterebbe incondizionatamente ossessionato, assediato dalla presenza della morte¹²³.

Il tentativo di trasfigurare la morte in una dinamica appropriativa da parte del sapere, della volontà e dei sensi, non può del resto che essere con-

¹²⁰ R. BESPALOFF, *Lettre sur Heidegger à M. Daniel Halévy* (1933), Éditions de la Revue Conférence, Paris 2009; trad. it. di L. Sanò, *Su Heidegger*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 31.

¹²¹ M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?* (1929), in ID., *Wegmarken*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1976; trad. it. di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 59-77: 66. Ma si veda altresì ID., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927; trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, pp. 289-324 (§§ 46-53). Per un più disteso commento a queste pagine si fa principalmente rimando a U.M. UGAZIO, *Il problema della morte in Heidegger*, Mursia, Milano 1976, in part. pp. 19-67; nonché a E. LÉVINAS, *Dieu, La Mort et le Temps*, Grasset, Paris 1993; trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Dio, la morte, il tempo*, Jaca Book, Milano 1996, in part. pp. 63-96.

¹²² RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, p. 502, ma cfr. pure p. 527.

¹²³ DE CERTEAU, *Fabula mistica*, p. 2: "Non più vivente, il 'morto' non lascia in pace la città che si costituisce senza di lui".

sustanziale alla presenza della morte nella propria stessa vita, in quella vita che è priva di ecceità, derivando essa da una mera individualità, senza commistioni con alcuna vita neutra: *la* vita che gioca con la *sua* la morte, e nient'altro. È con questa consapevolezza, maturata nella sua persona in special modo dopo la morte della madre nell'agosto del 1967 in un incidente stradale, che de Certeau sembra organizzare il testo del proprio pensiero¹²⁴. Non a caso le antitesi con cui egli costella le sue pagine sono i segni stilistici d'un tanto abile quanto a tratti disperato gioco di esposizione e sottrazione del proprio linguaggio alla morte¹²⁵, ma al contempo racchiudono i presagi di una fine sempre imminente che nessuna parola potrà mai scongiurare, una fine che, diversamente da quanto possa emergere da una fenomenologia dell'esperienza mistica, non si tratta di constatare soltanto nel compiersi di un'esistenza che, votata all'assoluto, muoia infine della questione che l'ha formata¹²⁶; ma che piuttosto si tratta di comprendere come coestensiva ad ogni nostro gesto di pensiero. Anche quando si crede d'averla vinta, “fatalmente – afferma perentorio de Certeau – la Falciatrici ritorna e taglia”¹²⁷, lasciando dietro di sé pallide figure di nessuno, a cospetto delle quali possiamo unicamente attendere ad un pietoso *journal de deuil* il cui senso evidente perennemente ci sfugge:

La morte è un fiore che solo una volta fiorisce.
Ma se fiorisce, nient'altro fiorisce.
Fiorisce, appena lo vuole, non fiorisce nel tempo.

Essa viene, una grande falena, che adorna steli cedevoli.
Tu lasciami essere uno stelo, così forte, che la rallegri¹²⁸.

¹²⁴ Cfr. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, pp. 137-138.

¹²⁵ Sullo stile di de Certeau ha insistito in particolare T. CONLEY, *For a Literary Historiography*, in M. DE CERTEAU, *The Writing of History*, New York, Columbia University Press, 1988, pp. VII-XXVIII, rilevando come esso mutui sovente alcune figure retoriche (antitesi, ossimori) care al linguaggio mistico, mentre sintatticamente sia caratterizzato da un andamento brachilogico, estremamente euritmico anche sotto il profilo visuale.

¹²⁶ J. DE LA CRUZ, *Coplas del alma que pena por ver a Dios / Coplas dell'anima che smani per vedere Dio*, in ID., *Poesie*, pp. 16-19: 17: “Vivo senza vivere in me / e tanto forte spero / che muoio di non morire”; ma cfr. M. DE CERTEAU, *Le dire en éclats*, in J. DE LA CROIX, *Les Dits de Lumière et d'Amour / Dichos de Luz y Amor*, Les Cahiers de l'Obsidiane, Paris 1985, pp. 13-22.

¹²⁷ DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, p. 9.

¹²⁸ P. CELAN, *Der Tod* (1950), in ID., *Die Gedichte aus dem Nachlaß*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1997; trad. it. di M. Ranchetti e J. Leskien, *La morte*, in ID., *Sotto il tiro di presagi. Poesie inedite 1948-1969*, Einaudi, Torino 2001, p. 21.