

in questo, sono più vicino alla riflessione esistenzialista) della gioia ciò che veramente possa aprire ad una ulteriorità. La morte, il negativo (del positivo), aprono interrogativi radicali che richiedono risposte altrettanto radicali ed assolute. La gioia, forse, nella sua mera positività, è più capace di ottundere il desiderio dell'ulteriorità. Sempre che non la si intenda già come la compiuta manifestazione (rivelazione) di quell'assoluto che si cerca.

Non si può negare che la ricchezza degli spunti, delle osservazioni, delle suggestioni che le numerose pagine di Rintelen offrono, non possono facilmente essere riassunte. Il contributo di Rintelen si muove con generosa sensibilità laddove traccia gli elementi culturali che contraddistinguono l'epoca contemporanea. Con equilibrio delinea un bilancio netto dell'*esistenzialismo*, lasciando aperto a ulteriori approfondimenti il pensiero dei singoli autori studiati, ma tracciando di essi una lucida sintesi per ciò che riguarda la tematica etica.

Riaffermando la validità della metafisica classica e l'importanza della persona umana come centro d'interesse conoscitivo e normativo, Rintelen ha, in questo testo, annunciato cosa intende per « filosofia dello spirito vivente »: quella filosofia che ha sempre voluto rivendicare come il personale contributo ad una lunga e vitale tradizione del pensiero occidentale (cfr. F.J. von Rintelen, *Filosofia dello spirito vivente*, in Autori Vari, *Filosofi tedeschi d'oggi*, Bologna 1967).

La presente traduzione (patrocinata da N. Petruzzellis), si può considerare non solo come il doveroso omaggio ad un autore dalla cultura europea quale il Rintelen, ma, come osserva G. Firrito (autore della traduzione e di una sintetica introduzione al pensiero rinteleniano) la felice occasione per riaprire il dibattito sul rapporto tra valori e storia, esistenza umana e suo significato.

Lo studio del Rintelen si colloca a metà strada fra una « filosofia della cultura contemporanea » (un serio e meditato contributo alla comprensione delle idee e della mentalità europee) e una vera e propria filosofia morale (risolta più per accenni e più per confutazione dell'avversario che per specifica tematizzazione). Superato il « mito » esistenzialista, condannato dal suo porsi come contraddittorio, Rintelen riscopre la centralità del rapporto fra storia ed etica (suo compito, dice, è quello di scoprire il senso *nella* storia), delineando gli elementi che possono ricostruire una nuova consapevolezza personale e sociale del destino umano. Destino che la confusione di molte « filosofie del finito » ha forse contribuito a rendere più oscuro di quanto esso non sia.

ADRIANO PESSINA

GIORGIO AGAMBEN, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 1978. Un volume di pp. 148.

Già in *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale* (Einaudi, Torino 1977), la ricerca di Agamben si presenta sorretta e nutrita da nobili radici: Walter Benjamin, il solo la cui « lezione » appaia (all'autore) criticamente indiscutibile, la tradizione warburghiana, dallo stesso Warburg a Panofsky, a Gombrich, alla Yates; Martin Heidegger cui *Stanze* è dedicato *in memoriam* e infine, ma non ultimo, Émile Benveniste, la cui opera è punto di riferimento costante del discorso dell'autore.

Accanto a questi nomi, spesso menzionati, occhieggia, tra le righe, un'altra, decisiva, « presenza » spirituale, quella della *History of Ideas* di Lovejoy e di Boas.

*Infanzia e storia*, che allarga la riflessione dell'autore a temi più vasti e complessi, offre anche un efficace e semplice ripensamento di uno dei nodi fondamentali di *Stanze*, la complessa relazione che lega, nella cultura medievale, desiderio, fantasma e parola in un circolo capace di donare una gioia senza fine, la « gioi che mai non fina ».

Il « fantasma, che è la vera origine del desiderio... è anche — come mediatore tra l'uomo e l'oggetto — la condizione della appropriabilità dell'oggetto del desiderio e, quindi, in ultima analisi, della sua soddisfazione » (pp. 19-20).

« Ma una volta che la fantasia sia stata, invece, esclusa dall'esperienza come irreal e il suo posto occupato dall'*ego cogito*... il desiderio muta radicalmente di statuto e diventa, nella sua essenza, insoddisfacibile, mentre il fantasma, che era mediatore e garante dell'appropriabilità dell'oggetto del desiderio... diventa ora la cifra stessa della sua inappropriabilità (della sua "inesperibilità") » (pp. 20-21). Quanto dire che il circolo non si compie e il destino dell'uomo è la frustrazione di una ricerca impossibile in un tempo vuoto di senso, nell'assurdo di una distruzione dell'esperienza di cui l'autore ci parla con intima, dolente, consapevolezza.

« Noi sappiamo... che, per la distruzione dell'esperienza, una catastrofe non è in alcun modo necessaria e che la pacifica esistenza quotidiana in una grande città è, a questo fine, perfettamente sufficiente. Poiché la giornata dell'uomo contemporaneo non contiene quasi più nulla che sia ancora traducibile in esperienza: non la lettura del giornale, così ricca di notizie che lo riguardano da un'incoltabile lontananza, né i minuti trascorsi al volante dell'automobile in un ingorgo, non il viaggio agli inferi nelle vetture della metropolitana... L'uomo moderno torna a casa alla sera sfinito da una farragine di eventi — divertenti o noiosi, insoliti o comuni, atroci o piacevoli — nessuno dei quali è però diventato esperienza » (pp. 5-6). E la droga non è più un mezzo per fare nuove esperienze, ma per sbarazzarsi definitivamente di un'esperienza morta (p. 9). Ma se la diagnosi è terribilmente vera e chiaramente innovatrice, almeno nel linguaggio, a petto delle geremiadi ricorrenti circa l'alienazione della società di massa, quale poi l'eziologia di questa distruzione dell'esperienza che innegabilmente viviamo?

Qui quel ricco orizzonte culturale in cui l'autore si muove e che, a contatto dei problemi vivi, suscita lo spunto per una riprospettazione, sempre avvincente, anche se non sempre convincente, delle questioni di dettaglio, sembra poi costituire una sorta di eclettica ed impalpabile barriera al riconoscimento della questione di fondo.

Che senso ha dichiarare, per esempio, che « l'espropriazione dell'esperienza era implicita nel progetto fondamentale della scienza moderna » (p. 10), se poi non si risale alla radice di questo progetto?

Tra una storia *ontologica* (quale quella che, con indubbio vigore speculativo, va tentando Emanuele Severino) e una storia *empirica*, che rifiuta la nozione stessa di un progetto globale della scienza e ricostruisce determinatamente la genesi di una situazione storica (per la « distruzione dell'esperienza » ci si ricorda, per esempio, del vecchio, classico, saggio di Simmel su *La metropoli e la vita mentale*), la terza via è forse solo un ibrido storiografico che non rinuncia né alla suggestione degli schemi ontologici, né alla « filologia warburghiana ». E spero proprio che Agamben non prenda male la brutalità di questa notazione, che non disconosce certo la finezza delle sue ipotesi, se l'estensore stesso di questa recensione si muove, e in modo assai meno brillante, nell'ambito di questo ibrido storico-speculativo.

Il risultato speculativamente più valido ci sembra quello raggiunto in *Infanzia e storia*, mentre gli altri saggi raramente superano l'aggancio metodologico della *History of Ideas*, della filologia warburghiana o dello strutturalismo.

Pure, anche in questo saggio, l'adozione di schemi in senso lato ontologici, non attenua un rifiuto pregiudiziale della « metafisica » già dichiarato in *Stanze*. Per esso, l'ontologia heideggeriana non viene seguita lungo il sentiero della rivelatività ontologica della parola; al contrario lo scarto ontologico viene ridotto, nella morsa dell'onnipotenza del linguaggio, a mero diffalco tra umano e linguistico, tra *l'infanzia* e il dire che la espropria.

Nel suo discorso finissimo, ed anche emotivamente partecipe, Agamben non sembra però rendersi conto di riscoprire, nell'imprescindibilità del linguaggio che, quale « angelo con la spada fiammeggiante », blocca ogni suo *prima*, quella stessa imprescindibilità che la metafisica classica ritrovava nell'*essere* e l'idealismo moderno nel *pensiero* (con questa precisazione, che nulla sarebbe l'imprescindibilità del linguaggio se esso non cogliesse, anche nell'alienazione più abissale, un essere e un pensare *reali* e non un mero *niente*).

Anche lo sconcolato dire di Agamben circa la distruzione dell'esperienza non è una parola vuota: l'esperienza della distruzione non coincide con la distruzione dell'esperienza.

La rimeditazione delle ricchezze linguistiche del *Cratilo*, cui un luogo di *Stanze* si richiamava, non può non essere insieme rimeditazione anche della sua verità metafisica, riassunzione di una priorità, non cronologica ma *fondante*, dell'essere e del pensare nella parola.

L'inaggrabile cui lo stesso Agamben rende testimonianza (p. 47) non è, così, la mera esperienza come difalco tra umano e linguistico (non v'è esperienza che non trovi, *come trascesa*, il suo linguaggio) ma è quel circonfondente che — se veramente « fonda la possibilità che vi sia qualcosa come una "storia" » (ibid.) — non può poi risolversi, come origine, in una « *storia trascendentale* » (p. 48) se non per un gratuito presupposto antimetafisico.

Non diremo allora che « *l'ineffabile, è, in realtà, infanzia* » (p. 49), ma che l'ineffabile è il luogo dell'infanzia e della parola; non sosterremo che « il mistero, che l'infanzia ha istituito per l'uomo, può... essere sciolto solo nella storia » (p. 51) perché la storia non ha sciolto mai alcun mistero, primo fra tutti quello per cui c'è storia.

Lungi dall'esplicare questo mistero, *Tempo e storia* (pp. 91-107) e *Programma per una rivista* (pp. 139-148) mirano — attraverso una critica dell'istante e del continuo — ad un confuso tempo caiologico, ad una mutazione qualitativa, il cui segno è ritrovato nel piacere, forse dietro la suggestione di Marcuse e di Brown, cui pure non si fa cenno. Né mi pare che la proposta soteriologica laica dell'autore possa far uscire dall'*impasse* un materialismo storico che ha « finora omesso di elaborare una concezione del tempo che fosse all'altezza della sua concezione della storia » (p. 91).

Non comprendo poi molto quella proposta benjaminiana di una « dialettica immobile » in cui sfocia un saggio dedicato alle sottili controversie tra Adorno e Benjamin (*Il principe e il ranocchio*, pp. 111-127). Certo, farà inorridire i vecchi materialisti benpensanti la proposta che il materialista storico si trasformi in un « alchimista che tiene fisso lo sguardo sul rogo in cui, come tenore cosale e tenore di verità, così struttura e sovrastruttura tornano ad identificarsi » (p. 126).

Cheché ne sia di ciò, certo dalle pagine sofisticatissime ed intelligenti di Agamben, il materialismo storico non esce qual fenice a nova vita tornata e non assomiglia nemmeno ad una « fanciulla che bacia il ranocchio sulla bocca » e spezza quell'« incanto dialettico » di cui troppi sono ormai ansiosi di sbarazzarsi, dopo avervi trovato per tanto tempo la « salvezza ». Somiglia piuttosto a un vecchio zio, a un parente rozzo ed ingombrante, di cui un sussulto improvviso della coscienza ci rammenta il nostro consuetudinario rispetto.

Ma ai « cittadini di quest'estrema, s fibrata frangia del secolo della storia » (p. 135) si addice piuttosto accendere colori e figure di un nuovo presepe dell'uomo che « emerge dissigliato dal mistero alla parola » (*Fiaba e storia*, pp. 131-136, in fine).

Il marxismo è, infatti, rimesso in soffitta e solo antropologia, linguistica, strutturalismo tengono il campo in una riflessione sul gioco (*Il paese dei balocchi*, pp. 65-88), le cui ipotesi, mutate in massima parte da Benveniste e Lévi-Strauss, cui il saggio è dedicato, non investono mai la dimensione ontologica del problema e fanno gravitare piuttosto meccanicamente i dati antropologici intorno alle note categorie saussuriane di sincronia e diacronia.

Eppure Agamben avrebbe potuto trovare materia di riflessione almeno nel bellissimo saggio di Virgilio Melchiorre sul gioco come simbolo (ora in *Metacritica dell'eros*, Milano 1977) o, se gli italiani — come pare — non gli vanno proprio a genio, nel libro di uno dei migliori allievi del suo Heidegger, Eugen Fink. Quanto dire che il sospetto antimetafisico gioca, ancora una volta, un brutto tiro e persino la più accorta « filologia warburghiana » può avallare certe chiusure dell'intelligenza.

Come la fantasia, così anche la cultura più raffinata del presente nutre i suoi fantasmi, e non sono solo i metafisici ad adorare — come Pigmalione l'immagine — sempre nuovi *idola theatri*.